جامعة الجزائر
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

مسألـة العقلانيـة التكنولوجيـة في فلسفـة هربـرت ماركـوز

رسالـة لنيـل شهـادة الدكتـوراه في الفلسفـة

إعداد الطالب
كمال بومنير

إشراف الأستاذ الدكتور
محمد بلعزوقي

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د عمر مهيبل رئيساً
أ.د محمد بلعزوقي مقرراً
د. حسين الزاوي عضواً
د. محمد جديدي عضواً
د. عبد المجيد دهوم عضواً
د. مختار عريب عضواً

السنة الجامعية: 2006 – 2007

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهــداء

إلى والــديَّ رحمهما الله.
إلى زوجتــي الكريمــة.
إلى الأصدقاء والزملاء، فريد، فؤاد، وأمال.
إلى الأخ الفاضـل محمد حمـوش.

أهـدي هـذا العمل المتواضــع

كلمة شكر وتقديـر

يشرفني أن أتقدم بالشكر الجزيل، وبخالص التقدير إلى أستاذي المحترم **الدكتور محمد بلعزوقي** الذي تفضل بالإشراف على هذه الرسالة رغم انشغالاته الكثيرة ، وبتتبعه لهذا العمل منذ بدايته ، وعلى توجيهاته القيمة التي مكنتني من تجنب ما يمكن أن يصدر مني من أخطاء في البحث.

المقدمة

لقد أخذت العقلانية التكنولوجية في فلسفة هربرت ماركوز (Herbert Marcuse) (1898 – 1979) مكانة أساسية، ذلك أن هذه العقلانية –التي تتحدد بالطابع العلمي والتقني- يتم توظيفها للسيطرة ، ليس على الطبيعة فقط بل وعلى الإنسان أيضا، وما هو جديد اليوم- كما يرى ماركوز- هو أن هذه السيطرة قد اتخذت صورة مغايرة تمامًا عن تلك التي كانت سائدة من قبل، أي في المجتمعات ما قبل التكنولوجية، من حيث أن العقلانية التكنولوجية قد ارتبطت بآليات وبأشكال جديدة من الضبط والمراقبة والسيطرة على الإنسان .

غير أن ما يثير التساؤل هنا، أننا نجد في بعض النصوص الفلسفية الماركوزية موقفا أخر تجاه العقلانية التكنولوجية يعتبر فيها أن هذه الأخيرة هي أداة تحرر الإنسان وانعتاقه من السيطرة، وأن قوام هذا التحرر والانعتاق هو استخدام متزايد على الدوام للمعرفة العلمية والتكنولوجية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والحضارية عامة.

نسجل هنا تردده في هذه المسألة، فمن جهة يبدو لنا عنده أن العقلانية التكنولوجية أداة تحكم وسيطرة على الإنسان، ولكن من جهة أخرى يعتبرها أداة تحرّر وانعتاق. فهل نحن أمام تناقض في فكر ماركوز؟

وبعبارة أخرى، هل عرف الفكر الماركوزي تناقضًا في موقفه من العقلانية التكنولوجية السائدة اليوم في المجتمعات المتقدمة صناعيًا كما صرح بذلك الباحث غفوزدين فليغو(Gvozden Flego) في دراسة له بعنوان" إيروس ضد لوجوس " بقوله:

> ألم يدافع ماركوز عن الأطروحة القائلة أن التكنولوجيا الحديثة والعقلانية برمتها هما قوة سيطرة شبه مطلقة على جملة النشاطات الإنسانية ؟ فكيف يزعم بعد ذلك أن هذه التكنولوجيا نفسها تتضمن إمكانيات تحررية؟

و في هذه الحالة كيف يمكننا الخروج من هذا التناقض؟[1]

سنحاول أن نبين في هذا البحث أن موقف ماركوز من مسألة العقلانية التكنولوجية لا يتضمن أي تناقض داخلي في فكره، بل على العكس من ذلك، يمكننا إثبات وجود وحدة فكرية منسجمة.

أما الدراسات والبحوث الأكاديمية حول هذا الموضوع فهي قليلة، وهذا على الرغم من أن للفلسفة الماركوزية مكانة أساسية في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، وفي الفكر الفلسفي الغربي المعاصر على العموم.

غير أنه يمكننا أن نذكر البعض من هذه الدراسات والبحوث التي اهتمت بهذا الفيلسوف وتطرقت إلى هذا الموضوع الذي يهمنا في هذا البحث،منها دراسة الباحث الفرنسي جيرار رولي (Gerard Raulet) التي جاءت بعنوان: هربرت ماركوز. فلسفة التحرر[2]. وقد استطاعت هذه الدراسة الإحاطة بفلسفته وتوضيح كثير من الالتباس والغموض المتعلقة بها، وتطرقت إلى مسألة العقلانية التكنولوجية عنده، غير أن ما يلاحظ في هذه الدراسة أن الباحث كان مركزًا بالأحرى على تتبع مسار تطور الفلسفة الماركوزية، وعلى بيان جملة التغيرات التي عرفتها هذه الفلسفة منذ الثلاثينات من القرن العشرين.

أما دراسة الباحث الألماني غنغل مانفريد (Gangl Manfred) والتي جاءت بعنوان: بعض التداعيات الاجتماعية للتكنولوجيا الحديثة[3]، فقد تناولت بالبحث والتحليل مسألة العقلانية التكنولوجية عند ماركوز، غير أن الباحث لم يتوسع كثيرًا في تحليله لهذه المسألة ، ولهذا وجه دعوته للباحثين في الفلسفة الماركوزية للتعمق في هذا الموضوع .

أما باللغة العربية، فأهم ما صدر في هذا المضمار، دراسة أحمد هادي قيس، وقد كانت بعنوان: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركوز[4]. وهي دراسة تناولت بالبحث جوانب كثيرة من فلسفته، معرفًا في ذلك ببعض تفاصيل حياته وفكره وأهم الاتجاهات التي أثرت فيه، وكان مجال اهتمام الباحث منصبًا على إبراز تصوره للإنسان المعاصر داخل المجتمعات المتقدمة صناعيا، غير أنه لم يسلط الضوء على العقلانية التكنولوجية بل اكتفى بعرض بعض تأثيراتها على الإنسان المعاصر.

أما الدراسة الثانية، فهي لحسن محمد حسن، وقد جاءت بعنوان: النظرية النقدية عند هربرت ماركوز[5]. وقد تناولت بدورها البحث في فلسفته، من خلال البحث في أسسها الفلسفية وأبعادها الاجتماعية والسياسية، وقد ركز الباحث على تتبع مختلف

---

(1) Flego (Gvozden) " Eros contre logos ? ". in Archives de philosophie . N° 52 .Année 1989. P.450

(2) Raulet (Gérard). Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation. (Paris: Les Editions P.U.F,) 1992.

(3) Gangl (Manfred). " Herbert Marcuse dans le contexte de la théorie critique " in Archives de philosophie. N° 52. Année 1989.

(4) قيس (هادي أحمد). الإنسان المعاصر عند هاربرت ماركوز. ط1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980).

(5) حسن (محمد حسن). النظرية النقدية عند هربرت ماركوز, ط1. (بيروت: دار التنوير، 1993).

الاتجاهات الفلسفيـة والفكريـة التي أثرت فيهـا. وعلى الرغم من أهمية هذه الدراسة إلا أنه قد غلب عليها طابع العرض التاريخي ولم يركز الباحث اهتمامه على مفهوم العقلانية التكنولوجية على الرغم أنه مفهوم أساسي في تحليل ماركوز للأبعاد الإجتماعية والسياسية داخل المجتمعات المتقدمة صناعيا . وفي الحقيقة أن نقص التركيز والاهتمام الجدي بمفهوم العقلانية التكنولوجية، هو ما يجعل الدراسات عن فلسفة ماركوز ناقصة و غير موفية بالغرض. وهذا ما دعانا في حقيقة الأمر إلى تناول هذا الموضوع الذي لم يسبق أن درس كبحث مستقل، وهذا على حد علمنا، معتمدين في ذلك على منهج تحليلي نقدي ،أملاً منا أن يكون هذا العمل إسهاما في إغناء الدراسات الفلسفيـة المتخصصـة.

ولقد تناول الفصل الأول وعنوانه: مسألـة العقلانيـة وأشكالهـا لدى مدرسة فرانكفورت، حيث تركز الاهتمام فيه على دراسة مفهوم العقلانية لدى رواد مدرسة فرانكفورت، وبالأخص ماكـس هوركايمـر(Max Horkheïmer) وتيودور أدورنـو (Théodor Adorno) وهما يمثـلان مع ماركـوز الرعيل الأول للنظريـة النقدية، ومن بين أولى المهام الفلسفية كانت عند هؤلاء نقد العقلانية الأداتيـــة التي أصبحت توظف في المجتمعات المتقدمـة صناعيًا للسيطـرة على الإنسـان على منوال يخـدم القوى والمؤسسات السياسيـة والاقتصاديـة القائمـة، والتي تمثـل عائقًا حقيقيًا لحرية الإنسان، وهـذا على الرغم أن العقلانية التي بشر بها فلاسفـة عصر الأنوار ودعوا إليها كانت تهدف إلى عقلنـة العالم وتحرير الإنسان من مختلف أشكال الاستبعاد التي كـان يخضـع لهـا.

إلاّ أنّـه، وفي خضم التطور التاريخي الذي عرفته المجتمعـات الغربية تبيَّن أن التحرر الإنساني المنشود لم يتحقق بالفعل في الواقع الإنساني، بل على العكس من ذلك، أصبـح الإنسان يعاني ويواجـه سيطرة أشد ولا مثيل لها عبر ما عرفته الإنسانيـة في تاريخهـا، ذلك أن العقلانية الأداتيـة، في ظل المجتمعات الغربية قد أفرزت أشكالاً وآليـات جديـدة للسيطـرة.

أما الفصل الثاني فقد جاء بعنوان العقلانية التكنولوجيـة ومنطق السيطـرة، تناولنا فيه بالدراسة والتحليل العقلانية التكنولوجية التي اتخذت شكل بناء علمي وتقني لتنظيم الطبيعة ومعرفة قوانينها قصد السيطرة عليها، والتي تم تسخيرها لما يخدم مصالح ومنافع الإنسان، غير أن المعرفة العلمية والتقنية التي وُجهت للسيطرة على الطبيعة والتحكم فيها قد تم استخدامها أيضا للسيطرة على الإنسان، بمعنى أنّـه تم نقل نظـام السيطرة من مجـال الطبيعة إلى المجال الإنساني. وقصد تعميق هذه المسألـة عند ماركـوز، كان من الضروري أن نبحث في جـذور العقلانية التكنولوجيـة، التي ترجع في نظره إلى الفكر الفلسفي اليونـاني، وخاصة عند أرسطو، حيث مثلت عنـده الخطـوة الأولى التي أدت فيمـا بعـد، وفي الأزمنة الحديثـة التي عرفتها أوربا على الخصـوص، إلى ظهـور فكرة السيطـرة على الطبيعـة عنـد فرانسيس بيكـون (Francis Bacon) وغاليلي(Galilée) وديكارت(Descartes) ، وهذا عندما اتخـذت المعرفـة العلمية أداة سيطرة على الطبيعة، لا سيما المعرفة الرياضية والفيزيائيـة منها.

ومن هذا التحديد الأداتي للمعرفة العلمية، كان لزاما علينا التطرق إلى موقف مارتن هيدجر(Martin Heidegger) الـذي مارس تأثيرًا فلسفيا كبيرًا على تلميـذه ماركـوز، وذلك عندما اعتبر التقنية والعلم الحديث مشروعًا يتضمن السيطرة على الإنسان ، كما أننا عرضنا مواقف كل من كارل ماركس(Karl Marx) وماكـس فيبر(Max Weber) لفهم موقف ماركـوز من المسألة، والذي استلهم فيه مواقفهما.

هذا، وأما الفصل الثالث، الذي جاء بعنـوان: آليات السيطرة في ظل العقلانية التكنولوجية، فقد تناول بالبحث الآليات الأساسية التي ترتكز عليها العقلانية التكنولوجية في

سيطرتها على الإنسان داخل المجتمعات المتقدمة صناعيا، وقد وظّـف ماركـوز المقولات الفرويديـة للكشف عن الآليـات السيكولوجيـة التي أنتجت ما يسميه بالقمع (La répression) ولهذا ركز اهتمامه لبيان أن في ظل العقلانية التكنولوجية لم يعد القمع المسلط على الإنسان يتم على المستـوى الخارجي أي على المستـوى الاجتماعي والسياسي، بل امتد على المستوى الداخلي ولحـق حياته النفسيـة والذهنية والغريزية من خلال توجيه الثقافة والفن وتشيؤ اللغة، بالإضافة طبعًا إلى الاحتواء السياسي الـذي أصبحت تعرفـه المجتمعـات الغربيـة التي "تدعي" أنهـا متسامحـة وديمقراطيـة، في حين أنها تبطن السيطرة السياسية والاقتصادية كما ذهب إلى ذلك ماركوز في تحليله هذه المسألة.

أما الفصل الرابع، فقد كان بعنوان: العقلانية التكنولوجية والتحرّر حيث تركز الاهتمام فيه على طرح ماركـوز للإمكانيات التي تتضمنها العقلانية التكنولوجية في تحقيق التحرُّر الإنساني، ذلك أن الارتبـاط الذي قام بين هذه العقلانية والسيطرة على الإنسان والتحكم فيه كان شروط وعوامل تاريخية، وتحديدًا نتيجة شروط اقتصادية وسياسية التي أنتجت ما يسميه "التوجيه السياسي" الذي تقف من ورائه قوى ومؤسسات اقتصادية وسياسية داخل المجتمعات المتقدمة صناعياً التي تمارس عملية السيطرة، لذلك فهو لا يدعو إلى التنازل عن المكتسبـات التي تحققت بفضل التقدم العلمي والتكنولوجي بل إن قوام التحرر الإنساني المنشود عنده هو استخدام متزايد على الدوام لنجاحات ومكتسبات هذا التقدم العلمي والتكنولوجي، غير أنه يجب في رأيه أن يتوجه هذا التقدم نحو غايات إنسانية أي إلى ما يمكن أن يحقق حرية وسعادة الإنسان، ومن هنا يجب أن تنبثق عقلانية علمية وتكنولوجية جديدة لا تقوم على السيطرة وإنما تتوجه نحو تحقيق غايات وقيم جديدة، غرضها التحرر الإنساني في كل أبعاده الغريزية والجمالية والسياسية.

هذا وتناول الفصل الخامس، الذي جاء بعنوان: رؤية نقدية لمسألـة العقلانيـة التكنولوجيـة عند هربـرت ماركـوز، نقدًا له وخاصة في مفهومه للتكنولوجيا الجديدة، حيث وجدنا صعوبة في القول بإمكانية انبثاق مثل هذه التكنولوجيا في ظل الشروط التاريخية الحالية، وضمن السياق الاقتصادي والسياسي الذي تعرفه المجتمعات المتقدمة صناعيًا، وخاصة أنها مرتبطة بجملة مصالـح القوى المسيطرة وأجهزتها ومؤسساتها.كما أننا و بالإضافة إلى ذلك تطرقنا إلى بعض الانتقـادات التي وُجهت لماركوز بخصوص هذه المسألة من طرف بعض المفكرين والفلاسفة.

وتضمنت الخاتمـة جملـة من النتائـج التي أسفـرت عنها هذه الـدراسـة.

أما الصعوبات التي واجهتنا في معالجة هذا الموضوع، فأهمها نقص المراجع والدراسات المتخصصة في فلسفة ماركوز باللغة العربية ، غير أن التوجيهات القيمة لأستاذي المحترم الدكتور محمـد بلعـزوقي كانـت أحسن معين وموجـه إلى مكامن الصـواب وخير مرشـد لتـدارك الزلل والخطـأ. فجـزاه الله خير الجـــزاء.

الفصـــل الأول

مسـألـة العقـلانيـة وأشكـالـهـا
لـدى مدرسـة فرانكفـورت

في كتابهما المشترك جدل التنوير قام كل من هوركايمر وأدورنو بفحص جذري ونقدي لمسار فلسفة الأنوار(Die Aufklärung) التي عرفتها أوربا في القرن الثامن عشر، وبحثا عن الأسباب التي جعلت العقل التنويري يدخل في أزمة جذرية مع نفسه، في مرحلة لاحقة من التاريخ الأوروبي، وخاصة في عصرنا الراهن الذي يوصف بعصر التقدم العلمي والتكنولوجي.

من المعلوم أن فلسفة الأنوار قد قامت على العقلانية والحرية والتقدم، وهي القيم التي شكلت المشروع الحضاري والثقافي الأوروبي أو الغربي عموما، وبشرت بتحرير الإنسان من مختلف أشكال الاستعباد، وتحقيق سعادة الإنسان بواسطة المعرفة، وخاصة المعرفة العلمية، التي اعتبرت بمثابة الموجه لكل نشاطاته وفاعليته قصد الخروج بالانسان من وضعه السلبي. لقد كان برنامج عصر الأنوار يهدف إلى نزع الطابع السحري عن العالم وتحطيم كل الأساطير، واعتماد المعرفة بديلا لها[1]. غير أن الأفكار التي بشرت بها فلسفة الأنوار من خلال برنامجها الفلسفي، القائم على العقلانية والمعرفة والحرية والتقدم، لم تتحقق فعليا، وبالشكل الإيجابي كما كان مأمولا، بل انقلبت في عصرنا الراهن إلى ما هو مضاد لها تماما، وعوض أن تتجه الإنسانية إلى مزيد من التحرر والتقدم والسعادة فإنها اتجهت إلى السيطرة (La Domination)، التي أخذت أبعادا وأشكالا أصبحت تهدد الوجود الإنساني، ولم تعد تعبر عن تلك القيم التي نادى بها فلاسفة التنوير، وهذا يعتبر تراجعا خطيرا في مسار حركة التاريخ الإنساني، كما يرى هوركايمر وأدورنو، غير أنه تجب الإشارة - في هذا السياق – وتجنبا لكل لبس يمكن أن نقع فيه، أن ما يوجهه هذان الفيلسوفان (وكل أعضاء مدرسة فرانكفورت) من انتقادات ومآخذ على فلسفة الأنوار ليست في حقيقة الأمر موجهة إلى القيم التي حملتها وبشرت بها هذه الفلسفة وإنما هي موجهة أساسا إلى ذلك الانحراف الذي عرفه مشروع التنوير عن مساره الحقيقي ،وعن القيم التي حملها والشعارات التي دافع عنها (العقل، الحرية، التقدم، العدالة...) . وهذا ما يؤكده أحد الباحثين عندما يقول:

> في من أفلاطون إلى الوضعية المعاصرة تستمر الفلسفة
> تحقيق تلك الأهداف التي أعلنت عنها العقلانية
> التنويرية غير أنه عوض أن تسعى للبحث في عالم الطبيعة،
> فإنها تعمل على ترسيخ قانون الأقوى والسيطرة [2]

غير أن هذه العقلانية التي قامت على فكرة السيطرة وارتبطت بها، قد استمرت إلى وقتنا الحالي وهذا ما يؤكده هوركايمر وأدورنو عندما يربطان عقلانية التنوير بالسيطرة. يقول هوركايمر:

---

(1) Horkheimer (Max) et Adorno (Théodor) La Dialectique de la Raison . Trad. Eliane Kaufholz (Paris: Les Editions Gallimard, 1974). P.21.

(2) Zima (pierre) .L'Ecole de Francfort . (Paris : éditions universitaires , 1974) P.68.

إذا كان لزاما علينا أن نتكلم عن المرض الذي أصاب
العقل، فمن الضروري أن نفهم أن هذا المرض لم يصب
العقل في لحظة تاريخية معينة، بل كان هذا المرض
غير منفصل عن طبيعة العقل في الحضارة [...] فالعقل
نشأ من نزعة اندفاعية في الإنسان للسيطرة على الطبيعة[3].

بهذا المعنى فإن العقلانية التي تحمست لها فلسفة الأنوار ودعت إليها كانت تهدف إلى عقلنة العالم وتحرير الإنسان من الأوهام والخرافات التي استعبدته وكبلت إرادته و حرمته من حريته غير أنها أخذت بعد ذلك طابعا لا عقلانيا في سياق التطور التاريخي الذي عرفته المجتمعات المتقدمة صناعيا ، و نتج عن ذلك ما يسميه هوركايمر "أفول العقل" Eclipse (de la Raison) وارتد التنوير ،فأصبحنا نشهد عودة الأسطورة من جديد في عصرنا هذا . ويمكن أن نوضح هذه المسألة كالتالي:

إن الأسطورة (le Mythe) في زماننا هي شكل من أشكال التعقل الإنساني للظواهر الطبيعية، وفيها حاول الإنسان التخلص من سيطرة الطبيعة وقهرها، ومن تلك الظروف الطبيعية القاسية التي عاشها الإنسان ولهذا فإنه عمل عن طريق الأسطورة على إعادة صياغة الطبيعة وتفسيرها حسب ما يراه ويتصوره، ولكن " بمصطلحات " و" تعابير " غير واقعية، أي ما هو رمزي (symbolique)، وفي نظر هوركايمر وأدورنو تعتبر أسطورة الأوديسا (L'odyssée) للشاعر اليوناني هوميروس (Homère) غنية بأمثلة ونماذج ورموز توضح فكرة السيطرة على الطبيعة، وذلك من خلال شخصية أوليس (Ulysse) الذي يعتبر مثال أو نموذج الإنسان الذي يسعى ويعمل على السيطرة على الطبيعة[4]، والتغلب على قهرها، في حين تعمل هذه الأخيرة من جهتها على الانتقام منه ، لتخضعه إلى سيطرتها.

غير أن ما يلاحظ – في هذا السياق- أن فلسفة الأنوار قد تعاملت مع الأسطورة التي قامت على فكرة السيطرة على الطبيعة، باستيعابها ودمجها في بنيتها المفاهيمية، فكانت فكرة السيطرة هذه ثابتا من ثوابتها الفكرية، في حين كان من المفروض تحليلها ونقدها ومن ثمة بقيت العلاقة بين الإنسان والطبيعة، وهي علاقة صراع ، قائمة في بنية الفكر التنويري الذي شكل أساسا للمشروع الفلسفي الغربي، كما قلنا سابقا، والذي انعكس سلبا على حياة البشر. وهذا ما يوضحه مارتن جاي (Martin Jay) عندما يقول: "لقد نتج عن فكرة السيطرة على الطبيعة التي تبلورت في فلسفة الأنوار تأثير سلبي للغاية على العلاقات بين البشر[5] ".

وبهذا المعنى فإن السيطرة قد قامت – حسب هوركايمر وأدورنو- على بعدين متلازمين، البعد الأول ويتمثل في سيطرة الإنسان على الطبيعة، وأما البعد

---

(3) Horkheimer (Max). Eclipse de la Raison. 1ere Ed .traduction de Jacques debouzy (Paris : Payot , 1974) P.182.

(4) Horkheimer (Max) et Adorno (Theodor) .La Dialectique de la Raison .P.80.

(5) Jay (Martin) . L'imagination Dialectique. Histoire de l'Ecole de Francfort (de 1923 à 1950) .Traduction de. E.Moreno et Alain Spiquel (Paris , payot , 1977) P. 295.

الثاني فيتمثل في سيطرة الإنسان على الإنسان وهذا ما وصل إليه هوركايمر عندما يقول: " لقد نتج عن سيطرة الإنسان على الطبيعة سيطرة الإنسان على الإنسان [6] ".

ويمكن أن نتتبع هذه الفكرة – أي فكرة السيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان – انطلاقا من إرهاصات التنوير التي بدأت مع ديكارت، الذي أشاد بالعقل الإنساني وقدرته على الوصول إلى الحقائق، إذا أحسن الإنسان استعماله، وفرانسيس بيكون (Bacon) الذي أكد على أهمية ودور التجربة الحسية في بناء المعرفة خاصة العلمية. ومن هنا ظهور الاتجاهين الفلسفيين، العقلانية (le Rationalisme) الذي يمثله ديكارت، والتجريبية (L'Empirisme) الذي يبدأ مع بيكون. وكلا الاتجاهين قد عملا – في نظر هوركايمر وأدورنو- عن وعي أو عن غير وعي، على بلورة وترسيخ فكرة السيطرة على الطبيعة. وسنبرز من خلال متابعتنا لتحليل موقفهما، لكل من ديكارت وبيكون، كيف تعود جذور العقلانية الأداتية إلى هذين الفيلسوفين. فديكارت حينما وضع الذات (le Sujet) في مقابل الموضوع (l'Objet) تكونت تلك الثنائية (la dualité) الحادة بين الذات العارفة من جهة، ممثلة في (الإنسان) والموضوع المعروف أو المدروس من جهة ثانية، وهي ممثلة في (الطبيعة) وهذا يعارض النظرة أو الموقف الذي كان سائدا من قبل لدى رجال اللاهوت* والذي كان يعتبر الذات أي الإنسان مجرد كائن تابع من الناحية الأنطولوجية والمعرفية لكائن أسمى، وهو الله المالك لكل معرفة أو حقيقة مطلقة. غير أنه وقع تحول في الاهتمام – مع ديكارت – بحيث أصبحت الذات الإنسانية، الواعية بقوتها، والتي تعتبر نفسها مواجهة للعالم الموضوعي (الخارجي) الذي يخضع للحساب، الغزو، والسيطرة [7] ". وحين يعتبر ديكارت الذات أساسا ومصدرا للمعرفة، فإنه ينطلق من الكوجيتو (le Cogito) القائم على فكرة " أنا أفكر إذا أنا موجود " فتتكون الذات العارفة والموضوع القابل للمعرفة غير أن هذه العلاقة لا تتوقف على مجرد نظرة مجردة أو معرفة نظرية بل هي تتحدد بما يرتبط بها، أو ما ينتج عنها من تطبيق عملي، ذلك أن المعرفة عند ديكارت ترتبط،- أو بالأحرى- يجب أن ترتبط بما هو عملي من خلال ما تحققه هذه المعرفة من منافع في حياة الناس وواقعهم الملموس وهذا ما يقوله ديكارت نفسه:

> يمكننا أن نجد بدلا من هذه الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس، فلسفة عملية، إذا عرفنا بواسطتها ما للنار، والماء، والهواء ، والكواكب والسماوات، و سائر الأجسام الأخرى التي تحيط بنا من قوة و أفعال ، معرفة متميزة – كما نعرف آلات صناعنا، استطعنا أن نستعملها بالطريقة نفسها في جميع ما تصلح له من أعمال، **وأن نجعل أنفسنا بذلك سادة الطبيعة *ومالكيها**[8] .

---

[6] Horkheimer (Max) : Eclipse de la Raison . P.102.

* الطبيعة في التصور اللاهوتي – السكولائي هي نظام متكامل ، متناسق يعكس و يعبر عن العناية الإلهية.

[7] Marcuse (herbert). Culture et societé .1ere Edit Trad .Bernard cases (Paris : Edition Gallimard , 1963). P.216.

[8] ديكارت (روني) : مقالة الطريقة . ترجمة جميل صليا. ط1 (الجزائر: دار موفم للنشر 1991) ص 82 .

لقد قدم ديكارت قواعد منهجية قصد الكشف عن قوانين الطبيعة وإخضاعها للقياس والترييض** (la Mathématisation)، ومن ثمة إمكانية تسخير هذه القوانين لخدمة الحياة الإنسانية وتحقيق ازدهارها وتقدمها المادي، الذي يتطلبه عصره وزمانه، وهو عصر نهضة معرفية وعلمية واهتمام كبير بالعلم، قصد الخروج من مرحلة الركود الفكري والعلمي التي كانت سائدة من قبل، والتي أعاقت كل ما يمت بصلة إلى العلم والتقدم والازدهار و بهذا المعنى يمكن القول أن فلسفة ديكارت ظهرت في لحظة تاريخية بدأت تتشكل من خلالها رؤية تجعل من العلم والتقنية أساسا لامتلاك الطبيعة و تسخيرها لخدمة الحياة الإنسانية ، لهذا السبب تعتبر فلسفة ديكارت نموذجا كاملا للنزعة المتمركزة حول الإنسان ، والتي تمنحه الحق في السيطرة على الطبيعة.

لقد حققت العقلانية حسب هوركايمر تقدما معتبرا مع ديكارت، حيث تم تحويل الاهتمام إلى البحث عن قوانين الطبيعة، وجعل الإنسان مالكا وسيدا عليها، ومتحكما فيها، وهذا يسمح لنا بالقول أن هذه الفلسفة تؤول إلى عصر السيطرة على الطبيعة كلها، بدلا من الوقوف على تأملها، وهي فلسفة – كما قلنا سابقا- كانت مرتبطة بروح عصرها، أي عصر التحولات المعرفية والاجتماعية والاقتصادية الكبرى التي عرفتها أوربا. يقول في هذا السياق :

> في العصر الحديث كان مجال اهتمام المجتمع الجديد منصبا، بشكل خاص على تأسيس العلوم الطبيعية على العلم الرياضي، وتعتبر فلسفة ديكارت نتيجتها الفلسفية، إذ أن الحاجات المتولدة، عن تطور العلاقات الاقتصادية، وضرورة السيطرة التقنية على الطبيعة أدت إلى اعتبار العلم الرياضي الشكل الوحيد المؤكد من المعرفة [9].

وفي موقفيهما النقدي من فكرة السيطرة على الطبيعة، عن طريق المعرفة العلمية والتقنية تطرق كل من هوركايمر وأدورنو إلى مناقشة وتحليل أراء فيلسوف آخر، وهو فرانسيس بيكون (Francis Bacon) (1561-1626) إذ إن فلسفة ديكارت لم تكن وحدها المؤثرة والموجهة لفكرة السيطرة على الطبيعة وعلى الرغم من اختلاف بيكون مع ديكارت في الاتجاه المعرفي الفلسفي أي في الموقف من أصل أو مصدر المعرفة(الأفكار الفطرية أو التجربة الحسية)، فإننا نجد اتفاقا بينهما في مسألة ضرورة توجه الإنسان إلى معرفة الطبيعة من خلال اكتشاف قوانينها وتوجيه هذه المعرفة بصورة أساسية إلى تحقيق هدف السيادة على

---

* التشديد من عندنا.

** تجدر الإشارة أن إدراك ديكارت لأهمية الرياضيات بوصفها علما يقينيا، كان في بداية الأمر يقتصر تطبيقها عنده على المسائل الميكانيكية، ثم تغير موقفه إلى فكرة إمكانية تطبيقها تطبيقا شاملا، أي استخدامها في دراسة الطبيعة، وفي كل الموضوعات التي يمكن أن يفكر فيها الإنسان.

[9] Horkheimer (Max) . les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire. Traduit de l'allemand par Denis Authier (Paris:Editions Payot 1974).P.115.

الطبيعة والتحكم فيها، بحيث تم التركيز على الجانب العملي في المعرفة المتوصل إليها قصد خدمة الإنسان وتحقيق رفاهيته وازدهاره، وهذا ما مهد في حقيقة الأمر، لعصر الأنوار،الذي جعل المعرفة سلطة بيد الإنسان، وذلك انطلاقا من وضع برنامج التنوير، الذي كان يعني نزع الصورة السحرية عن العالم، وتحطيم جميع الأساطير واعتماد المعرفة بديلا لها [10] .

غير أن المعرفة العلمية في نظر بيكون ليست معرفة بالمسائل الميتافيزيقية والإلهية، كما كانت لدى الفلاسفة القدماء (اليونانيين) والسكولائيين (المدرسيين). بل المعرفة الحقيقية هي التي تكون أداة بيد الإنسان، بحيث تعينه على معرفة قوانين الطبيعة، إذ من المعروف أنه قد تحولت المعرفة على يد السكولائيين إلى معرفة لفظية و عقيمة وابتعدت عن الواقع الملموس وعالم الطبيعة، وانغمست فيما بعد الطبيعة، مما نتج عن ذلك، الانحطاط العلمي، والعزوف عن عالم الطبيعة، يقول أحد الباحثين في هذا السياق:

إذا كانت النهضة الأوربية قد جاءت بمثابة الثورة
على النموذج الأرسطي في التفكير فصميم الثورة
هو الدعوة إلى الخروج إلى الطبيعة لملاحظتها بعد أن
أغمضت العصور الوسطى عيونها عن الطبيعة [11] .

لقد عمل بيكون على تأسيس المعرفة العلمية من جديد قناعة منه أن المعرفة السائدة غير مؤهلة لتحقيق الأغراض والمصالح المادية للإنسان وغير مؤهلة لتحسين ظروفه الحياتية وتطويرها، وعوض أن يواجه الإنسان الطبيعة بالأفكار الزائفة أو الأوهام* كما يسميها بيكون، والتي يعتبرها عائقا في سبيل الوصول إلى الحقيقة العلمية، يجب عليه اكتشاف قوانينها و تفسيرها تفسيرا علميا،لهذا كان تطبيق المنهج التجريبي ضروريا حسب بيكون للوصول إلى معرفة قوانين الطبيعة، فيتمكن الإنسان بالتالي من التحكم فيها والسيطرة عليها. يقول بيكون في هذا السياق " لا يمكن السيطرة على الطبيعة إلا بمعرفة قوانينها[12] ".

المعرفة في نظر بيكون لا تطلب لذاتها، وليست غاية في ذاتها، كما اعتقد بعض الفلاسفة، وليست أيضا في خدمة اللاهوت المسيحي كما ترى الفلسفة المدرسية، بل المعرفة تطلب قصد تحسين ظروف وحياة الناس المادية وتحقيق قوتهم وعظمتهم، بهذا لا تكون المعرفة مجرد أفكار ونظريات دون أن ينعكس تأثيرها على أحوال الناس وحياتهم العملية، باختصار فإن للمعرفة عند بيكون وظيفة عملية وليست ترفا فكريا، بهذا المعنى تمثل المعرفة قوة للإنسان (le savoir = puissance) من حيث أنها أداة سيطرة على الطبيعة .

---

(10) Ibid., P.117.

(11) محمود (زكي نجيب) .المنطق الوضعي. ج2 الطبعة الرابعة. (مكتبة الأنجلومصرية1966) ص177.

* الأوهام التي يجب تطهير العقل منها حسب بيكون أربعة أصناف:
أ- أوهام القبيلة: و يعني ميل الإنسان إلى التعميم.
ب- أوهام الكهف: و تعني ميل الفرد إلى النظر إلى الأشياء بشكل ضيق.
ج- أوهام السوق: و تعني طغيان اللفظية و الكلام الفارغ.
د- أوهام المسرح : و تعني سيطرة القدماء.

(12) Bacon (francis): novum organum . Traduction de. Michel Malherbe et Marie Pousseur 1ere Ed .Paris: Edition PUF ,1986). P.101.

انطلاقا من هذا يمكن اعتبار فلسفة بيكون، وخاصة في دعوتها إلى المنهج العلمي والتوجه إلى الطبيعة، تحولا معرفيا في فكرة السيطرة لا على الطبيعة فقط بل حتى على الإنسان كما يرى هوركايمر الذي يقول في هذا السياق:

> لقد جعل بيكون المعرفة قوة لا تعرف الحواجز: لا في استعباد الناس، ولا في الانصياع لقوانين الطبيعة [...] وما يسعى البشر لاكتشافه في الطبيعة من قوانين يهدف أساسا للسيطرة على الآخرين، وهذا ما يطمحون لتحقيقه دوما[13] .

غير أن السؤال الذي يمكن أن نطرحه في هذا السياق هو: كيف تم الانتقال من فكرة السيطرة على الطبيعة - من خلال العلوم الرياضية والتجريبية - إلى فكرة السيطرة على الإنسان، وبمعنى أخر: ماهي الوسائل التي تقود وتؤدي إلى هذه السيطرة التي يصبح موضوعها الإنسان؟ يقول هوركايمر بخصوص هذه المسألة:

> غير أن هذا المجتمع لا يقوم على السيطرة على الطبيعة بالمعنى الضيق و على اختراع وسائل جديدة للإنتاج وابتكار الآلات، بل يقوم كذلك على سيطرة البشر بعضهم على بعض.
> ومجمل الوسائل التي تؤدي إلى هذه السيطرة، وإلى الإجراءات التي تساعد على هذه السيطرة هي مانسميه **السياسية***. والفضل يرجع إلى مكيافيلي الذي اعترف منذ فجر المجتمع الجديد بإمكانية قيام علم للسياسة، يكون متناسبا في مبادئه مع العلم الفيزيائي الجديد[14] .

ما يمكن أن نفهمه من هذا النص، أن هوركايمر يربط بشكل مباشر بين التصور الذي قام حول فكرة السيطرة على الطبيعة، بوصفها موضوعا للمعرفة العلمية ومادة للاستغلال و التحكم، والتصور الذي يقوم على فكرة جعل الإنسان موضوعا لهذه السيطرة والتحكم بواسطة السياسة، وهذا مع مكيافيلي (Machiavel) (1527/1469) الذي تأثر في حقيقة الأمر بالمناخ الفكري الذي كان سائدا في عصره، من حيث أنه قد عاصر فجر الأزمنة الحديثة الذي شهد تحولات فكرية وعلمية تأسس بفضله العلوم الحديثة واستقلالها عن هيمنة اللاهوت، واتجاه هذه العلوم إلى تفسير الطبيعة، بدلا من الوقوف عند تأملها، كما قلنا سابقا غير أن مجال اهتمام مكيافيلي كان منصبا على الظاهرة السياسية، ولهذا السبب اعتبر عند كثير من الدارسين أحد مؤسسي علم السياسة.لقد اعتمد مكيافيلي لتحقيق ذلك على الملاحظة و إيراد جملة من الشواهد المأخوذة أو المستقاة من التاريخ، ومن الوقائع الاجتماعية وأحداث عصره وبلورة جملة من القواعد أو القوانين التي تبين كيفية ممارسة السياسة في المجتمع، وسبل الوصول إلى السلطة والمحافظة عليها[15] وبهذا المعنى يمكن للسياسة أن تتأسس علميا، ولا تبقى خاضعة للأوامر والنواهي الأخلاقية والدينية كما كان عليه الأمر من قبل في القرون الوسطى. غير أن البحث عن القواعد أو القوانين التي تنظم الممارسة السياسية وتضبط آلياتها الموصلة إلى الحكم السياسي وكيفية ممارسته قد ارتبط بمنطق السيطرة

---

(13) Horkheimer(Max)et Adorno (T) . La Dialectique de la Raison .P.22.

* التشديد من عندنا.

(14) Horkheimer (Max) . les débuts de la philosophie bourgoise de l'histoire . P. 16.

(15) Ibid., P.17.

السياسية، وقد عمل مكيافيلي على إرسائه والتأسيس له لهذا السبب وقصد إضفاء المشروعية السياسية على هذه السيطرة كان لزاما عليه أن يجعل السياسة تحذو حذو العلم الطبيعي حتى تتخلص من الأسس الدينية والأخلاقية التي كانت تؤطر الممارسة السياسية، غير أن الحديث عن السياسة كأداة سيطرة على الإنسان، كما يرى هوركايمر لا ينبغي أن ينسينا حقيقة هامة ،وهي أن السياسة نفسها ما هي إلا عنصر فقط من بنية منطق السيطرة التي تستهدف الإنسان ، وهذا في سياق التطور التاريخي الذي تعرفه المجتمعات المتقدمة صناعيا التي ارتبطت بمشروع العقلانية الأداتية، ومن هنا من اللازم في رأيه ربط السياسة نفسها بجملة الشروط المعرفية والاجتماعية والتاريخية التي ارتبطت بهذه العقلانية وهذا ما يفسر لنا في حقيقة الأمر لماذا اتجهت مدرسة فرانكفورت إلى استبدال نظرية الصراع الطبقي عند الماركسية (الأرثوذكسية)* بنظرية صراع الإنسان في مواجهة الطبيعة، كجزء من نظرية شاملة عن السيطرة، والتي تأخذ شكل سيطرة على الإنسان.

إن السياسة، شأنها شأن كل أشكال السيطرة التي عرفها الإنسان قد ارتبطت بالعقلانية الأداتية وبناء على ذلك، فالدولة تكون تسلطية وشمولية بصرف النظر عما إذا كان المجتمع رأسماليا أو اشتراكيا، دكتاتوريا أو ديمقراطيا، و مهما تعددت صور وأشكال النظم الاقتصادية والسياسية القائمة حاليا فإن جوهرها واحد، يتمثل في منطق السيطرة الذي يوجه ضد الإنسان، وحتى تلك النظم السياسية الشمولية التي عرفتها أوربا (ألمانيا وإيطاليا تحديدا) في بداية الثلاثينات من القرن العشرين، والمتمثلة في الفاشية (le fascisme) والنازية (le nazisme) تعتبر اذن من منظور فلاسفة مدرسة فرانكفورت - النمو الطبيعي للديمقراطية الليبرالية ونتاجا لها، وبالتالي فهي لا تنفصل عن مشروع العقلانية الأداتية ، وهذا ما يوضحه مارتن جاي Martin Jay عندما يقول:

> لقد اعتبرت مدرسة فرانكفورت النازية النموذج
> المتطرف للسيطرة اللامعقولة في العالم الغربي،
> بل اعتبرتها غير منفصلة عن الرأسمالية المتقدمة[...]
> غير أن اهتمام المدرسة كان منصبا أكثر على ارتباطها
> بالعقلانية التكنولوجية، باعتبارها قوة مؤسستية(16) .

لهذا السبب كان لزاما علينا الرجوع إلى مفهوم العقلانية الأداتية وتحليلها، ذلك أن المشكلة الأساسية – كما تتبدى لهوركايمر- تكمن في طبيعة هذه العقلانية التي ارتبطت بالتنوير كما قلنا سابقا، وبالتالي فهي لا تنفصل عن ذلك الإتجاه الذي تبلور لدى أولئك الفلاسفة الذين ربطوا المعرفة العلمية والتقنية بفكرة إخضاع كل الظواهر (الطبيعية والإنسانية) للتقنين العلمي، وبهذا المعنى تتحدد الوظيفة الأساسية للعقل كأداة فعالة للتحكم و التي تنتج عنها السيطرة . يقول موضحا هذه الفكرة:

> إذا كان من اللازم الحديث عن المرض الذي يعرفه العقل، فمن

---

* على الرغم من تأثر مدرسة فرانكفورت بالماركسية، وخاصة بماركس الشاب من خلال كتابه: المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لسنة 1844، فإنها لم تتقيد بالمقولات والأفكار الماركسية حرفيا، لهذا رفضت الطروحات الماركسية المغلقة والأرثوذكسية وانتقدتها. حول توظيف مدرسة فرانكفورت للماركسية أنظر: Assoun (Paul-laurent) et Raulet (Gerard) Marxisme et Théorie critique. 1ereedition (Paris : Edition payot , 1978).

(16) Jay (Martin) .l'imagination dialectique. P. 195

الضروري أن نفهم،أن هذا المرض لم يصبه في لحظة تارخية معينـة، ولكنه(أي المرض) غير منفصل عن طبيعـة العقـل في الحضارة، كما عرفناها حتى وقتنـا الحالي. فالعقـل نشأ من نزعة موجودة في الإنسـان، والتي تدفعـه للسيطـرة على الطبيعة. أما استرجاع عافية العقل، فأمر مرهون بمعرفة طبيعة المرض و أصله، و ليس مجرد علاج أعراضه[17] .

ولمعرفة وفهم عميق لطبيعة المرض الذي أصاب العقل، يجب أن نرجع إلى ذلك التمييز الذي وضعه هوركايمر بين ما يسمى عنده بالعقل الموضوعي (la Raison Objective) والعقل الذاتي (la Raison Subjective) . أما الأول أي العقل الموضوعي، فهو عقل يقوم في رأيه على فكرة الغائية الموجودة في نظام العالم وحول مشكلة المصير الإنسان ، وعلى كيفية تحقيق الغايات[18] " فالعقل الموضوعي يؤكد على المعاني والغايات الإنسانية العميقة التي تتجاوز ما هو قائم في الواقع الحسي، فهو بهذا المعنى يبحث عن غايات أبعد وأشمل من العقل الذاتي الذي يختزل في تحقيق الذات والمحافظة عليها من خلال تحقيق منافعها ومصالحها، إن العقل الذاتي كما قلنا، هو عقل أداتي ومجال اهتمامه هو تحقيق تطلعات الذات و وضع الوسائل والإجراءات اللازمة لتحقيق الأهداف النفعية للإنسان ملتزما في ذلك "بالتصنيف و الاستدلال و الاستنتاج، وذلك مهما كان مضمون الفكر، بمعنى أن العقل الذاتي هنا هو الآلية التجريدية للفكر[19] وما ينبغي الإشارة إليه في هذا السياق، أن هذا التمييز بين العقل الذاتي والعقل الموضوعي قد ورد في الفلسفة المثالية الألمانية، وخاصة عند كانط وهيجل، وذلك من خلال مصطلحي الفهم (Die verstand) والعقل (Die vernunft). إن العقل الذي كان يعنيه هوركايمر لم يكن من السهل إدراك معناه وفهمه من طرف الذين لم يألفوا التراث الفلسفي الكلاسيكي الألماني، إذ إن استعمال مفهوم العقل لديه يحيلنا في كثير من الأحيان، إلى ذلك التمييز الذي كان سائدا لدى كبار المثاليين بين الفهم والعقل ، وما كان يقصده كانط وهيجل بالفهم هو الشكل الأدنى للفكر الذي ينظر إلى ما هو موجود في العالم، أنه مركب من كيانات متناهية ، فيبحث عن التماثل الذي تقوم عليه، ومن ثمة فهو عاجز عن تجاوز ما هو مباشر ومعرفة العلاقات الجدلية القائمة تحت سطح الأشياء، أما العقل فهو الملكة التي تمكننا من الذهاب إلى ما وراء المظاهر البسيطة والوصول إلى واقع يكون أكثر عمقا[20] .

إن أهمية الإشارة إلى هذا التمييز الذي كان قائما بين الفهم والعقل في التراث الفلسفي الألماني، الذي استفادت منه مدرسة فرانكفورت، تكمن أساسا في أن العقلانية الأداتية (أو العقل الأداتي)، قد ارتبطت بالفهم وليس بالعقل، بمعنى أن نمط العقل الذي عولت عليه هذه العقلانية هو الذي يتم اختزاله في الفهم، الذي يعتبر آلية ذهنية تلتزم بالقيام بعمليات التحليل والتصنيف والاستنتاج، قصد معرفة العلاقات التي تربط بين الأشياء وتقوم بعملية صياغة القوانين التي تحكم الظواهر من خلال صيغ رياضية التي يتم توظيفها واستعمالها في إنجاز أعمال نافعة في واقع الناس وحياتهم العملية، وقد تبلورت هذه العقلانية في نمط من التفكير

---

(17) Horkheimer (Max) . Eclipse de la Raison. P.182.

(18) Ibid., P.183.

(19) Ibid., P.13 .

(20) Jay (Martin):L'imagination Dialectique . PP.79-80.

العلمي والتقني عبرت عنه ودافعت عنه بعض الفلسفات، وخاصة الفلسفة الوضعية* Le (Positivisme) والبراجماتية (Le Pragmatisme)، يقول هوركايمر:

> إذا نظرنا إلى المدارس الفلسفية المختلفة نجد أن الوضعيين و البرجماتيين أكثرهم اهتمامًا بما يمكن أن يترتب عن المعرفة العلمية من نتائج تعود بالنفع على حياة المجتمع [21] .

تجدر الإشارة كما نبه إلى ذلك أحد الباحثين[22] أن منظري مدرسة فرانكفورت يميلون إلى حشر البرجماتية في الفلسفة الوضعية، وذلك بسبب التوافق القائم بينهما في النزوع والميل إلى الأداتية (L'instrumentalisme)، باعتبارها أسلوبا منهجيا في رؤية العالم بوصفه أداة، والنظر إلى عناصره كونها مجرد وسائل وأدوات تمكن الإنسان من تحقيق غاياته النفعية وتساعده على حل المشكلات التي تعترضه في واقعه العلمي، وهكذا تتوجه المعرفة إلى الناحية العملية، ولا تقبل الخروج عن النشاط الملموس أي ما هو مرتبط بالجانب العلمي. بهذا فإنها ترفض النشاط الفلسفي التأملي، وذلك أن الوضعية تعتبر" العقل هو القدرة الذهنية للإنسان التي لا تهتم سوى بالأدوات فقط، بل إن العقل نفسه هو مجرد أداة [23] " واضح أن العقل يتحول في هذه الحالة إلى الأداتية، بحيث يصبح ملتزما وموجها نحو تحقيق الفعالية والنجاعة في أرض الواقع، ولا يصح أن يخرج عن ذلك،غير أن ما تحذر منه مدرسة فرانكفورت هو أن يختزل العقل إلى ما هو أداتى وتحويله إلى مجرد " آلة " تخدم تطلعات الذات ورغباتها في السيطرة، من خلال توجيهه نحو مجال المعرفة العملية فقط ، لذلك يتبرم فلاسفة من العقل الذاتي الذي يخدم تطلعات الذات منذ عصر النهضة من حيث أن الفرد يسعى إلى الاحتفاظ بذاته، والعقل يوفر له شروط هذه المحافظة و إمكانيات تحقيق أهدافه الخاصة. فيسود منطق المنفعة وما هو قابل للاستعمال وتتعرى المفاهيم من كثافتها الوجودية وتتحول إلى مجرد عناصر داخل سلسلة من العمليات الرمزية. ينتج عن كل هذا أن العقل يفقد دوره كوسيلة للمعرفة ليصير مجرد أداة للتغيير خاضعة لما تقتضيه ظروف التوازن والنظام و بذلك ينخرط العقل في سيرورة الانتاج ويصبح الفكر خاضعا لمعايير الصناعة و يخضع العقل للفاعلية ، و المعرفة هنا ذات جوهر تقني ولا تسعى لخلق مفاهيم وصور لتوفير متعة السعادة في المعرفة بقدر ما تروم استغلال عمل الأخرين [24] وبهذا المعنى تكون الوظيفة الجوهرية للعقل - كما قلنا سابقا - تحقيق المنفعة ليس إلا ، وهي الفكرة التي تحمس لها من قبل فرنسيس بيكون، عندما اعتبر الطبيعة نفسها أداة أو موضوعا يخضع لقوانين يجب معرفتها ثم استغلالها، وهي الفكرة التي تبنتها

---

* الوضعية مصطلح من وضع أوجست كونت. Auguste Comte . (1798-1857) حيث أكد أن الوظيفة الأساسية للمعرفة العلمية هي وصف الظواهر، من خلال قوانين وضرورة استبعاد القضايا والتصورات الميتافيزيقية ورفضها.

[21] Horkheimer (Max).Théorie Traditionnelle et théorie critique. Trad. C.Maillard (Paris: les Editions Gallimard, 1974). P.24.

[22] كريب (إبان). النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرمارس. ترجمة محمد غلوم ط1 (الكويت:عالم المعرفة ، 1999) ص317 .

[23] Horkheimer (Max) . Eclipse de la Raison .P.113.

[24] أفاية (نور الدين). الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة. ط1 (الدار البيضاء : دار افريقيا للنشر،1998) ص 31.

الوضعية ودافعت عنها من بعد ، وخاصة في نظرتها إلى دور العلوم الطبيعية والتجريبية، ذلك أن "الوضعية تعتبر مشروعية المعرفة غير ممكنة إلا داخل نسق العلوم التجريبية[25] .

وفق هذه النظرة تكون المعرفة مشروعة بتمثل النموذج العلمي التجريبي، لا على مستوى دراسة الطبيعة فقط، بل على الإنسان أيضا بحيث تتم دراسته بنفس المنهج الذي تدرس به الطبيعة للكشف عن قوانينها، وبالتالي إمكانية الكشف عن القوانين التي تحكم الإنسان أيضا كما ذهب إلى ذلك أوجست كونت (Auguste Comte).

ومن هذا المنظور يصبح الاهتمام المعرفي مركزا على البحث في القوانين، وهذا في جميع الحقول المعرفية(الطبيعية والإنسانية)، إذ أن كل معرفة لم تبلغ مستوى البحث عن القوانين هي معرفة غير علمية بل تندرج فيما يسميه كونت بالمواقف اللاهوتية والميتافزقية التي عرفتها الإنسانية في الماضي، التي لم تبلغ درجة النضج الفكري المتمثل في المرحلة الوضعية، يقول كونت:

> وفي الأخير، في المرحلة الوضعية، يدرك العقل الإنساني استحالة الحصول على مفاهيم مطلقة، ويتراجع في البحث في أصل ومصير الكون وعن معرفة العلل الباطنية للظواهر، بحيث يرتبط بالبحث و الكشف عن قوانينها، وذلك باستعمال منظم للاستدلال والملاحظة، فيصل إلى العلاقات الثابتة لتعاقبها وتشابهها، ويقتصر على تفسير الواقع [26].

وهكذا نرى أن كونت يعتبر المعرفة العلمية هي المعرفة الوضعية التي تنظر إلى الظواهر وتبحث عن قوانينها الثابتة، غير أنه يتجاوز الإطار المعرفي الطبيعي ويعتبر أن نموذج العلم الوضعي يجب أن يشمل الإطار الإنساني والاجتماعي، فيصبح موضوعه الظواهر الاجتماعية، فمهد بذلك إلى فكرة إمكانية تطبيق المنهج العلمي التجريبي على الإنسان، وبالتالي يكون هذا الأخير خاضعا للتقنين مثله مثل الظواهر الطبيعية، بهذا المعنى تكون فكرة القانون السائدة في الطبيعة منطبقة على الإنسان نفسه، وهذا ما قد يؤدي إلى فكرة السيطرة حسب فلاسفة مدرسة فرانكفورت، لهذا السبب انتقدوا الوضعية، وكان نقدهم مركزا – بشكل خاص- على فكرة المنهج العلمي الوضعي الشامل الذي ينطبق على الطبيعة وعلى الإنسان، على حد سواء، والاهتمام المبالغ فيه بضرورة الالتزام بما هو موجود من وقائع قائمة[27]، والاكتفاء بتفسيرها ليس إلاّ، وبهذا تعمل الوضعية على تكريس الواقع القائم، وتعترض سبيل أي تغيير جذري له، فالوضعية في هذا السياق ، ترتبط إذن بالسيطرة التي تتم باسم المعرفة العلمية والتقنية التي يمكن أن تكون أداة بالنسبة للقوى السياسية والاجتماعية المتسلطة كما حدث في المجتمعات البيروقراطية، رأسمالية كانت أم اشتراكية، حيث أصبح الإنسان أداة وموضوعا للسيطرة.

لقد عملت مدرسة فرانكفورت على مناهضة الفلسفة الوضعية التي ارتبطت بالعقلانية الأداتية، وكرست جهودها الفكرية لنقد تصوراتها ومناهجها، باعتبارها - أي الوضعية - فلسفة تعبّر عن إيديولوجية للسيطرة على الإنسان، هذا الأخير الذي أصبح

---

[25] Habermas (jürgen) connaissance et intérêt. Traduction de gérard clémençon et jean marie brohn (paris : Edition Gallimard .1976) P.105.

[26] Comte (Auguste) . Cours de philosophie. 1ere Edition (Paris : Edition classiques Larousse 1936.) P.21.

[27] Horkheimer (Max) . Eclipse de la Raison. P. 88.

خاضعا لما يسميه ج. لوكاش (G. Lukacs) بالتشيؤ (La Reification) الذي درسه في كتابه الهام، التاريخ والوعي الطبقي، حيث انصب اهتمامه على تحليل هذه الظاهرة (أي التشيؤ) التي يفرزها المجتمع في ظل الإيديولوجية الرأسمالية القائمة و التي تحول فيها الإنسان إلى شيء يمكن أن يباع ويشترى، مادام العامل نفسه يتحول إلى سلعة بيد صاحب العمل[28]، وبهذا المعنى يتم تحويل ما هو إنساني إلى شيء جامد، وغير إنساني* بحيث يصبح يظهر لنا ما هو إنساني أو إجتماعي على هيئة عالم من الأشياء شأن العالم الطبيعي الذي له قوانينه الخاصة والمستقلة عن إرادة البشر، ومن ثم سيظهر لنا هذا العالم كما لو كان شيئا ثابتا ولا سبيل إلى تغييره أو تجاوزه وكأن هناك قوة أسمى من الإنسان يجب أن يخضع لها، وعليه أن ينحني أمامها، يقول لوكاش موضحا ذلك:

> لقد أصبح الإنسان يجد نفسه داخل نظام ميكانيكي مكتمل و هو خاضع لقوانينه خضوعا متواصلا وهذا باسم العقلنة والمكننة وسيرورة العمل [29].

وإذا كان لوكاش قد ذهب إلى القول بإمكانية تجاوز هذا الوضع المزري الذي يعانيه الإنسان المعاصر في المجتمعات الرأسمالية ، اعتمادا على القوة المؤهلة لذلك، أي الطبقة العاملة التي تملك الأدوات الثورية لوضع حد للتشيؤ، فإن مدرسة فرانكفورت تذهب إلى ما يخالف ذلك تماما، بحيث ترى ضرورة البحث عن مضامين التشيؤ أولا، وذلك بعمق أكثر وعدم الاكتفاء بتحليل للتشيؤ، و هذا يرجع أساسا إلى الأوضاع المستحدثة و الجديدة التي عرفتها المجتمعات المعاصرة وخاصة الرأسمالية التي وصلت في تطورها التاريخي إلى شكل جديد، أطلق عليه الرأسمالية الاحتكارية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يؤكد فلاسفة مدرسة فرانكفورت على ضرورة ربط ظاهرة التشيؤ بالعقلانية الأداتية التي ارتبطت بدورها بالسيطرة وأشكالها المختلفة، والمظهر الأقوى الذي تتجلى فيه قوة هذه العقلانية هو السيطرة على الإنسان، وتقليص مساحات حريته وآماله في تحقيق السعادة المنشودة، التي طالما سعى إلى تحقيقها، وخاصة منذ عصر الأنوار، كما قلنا سابقا، حيث تم ترويج أفكار وقيم الحرية والعدالة و السعادة ونشر المعرفة العلمية و التحمس لها ، غير أن ما تحقق فعلا كان ضد ذلك تماما، وهذا ما يوضحه هوركايمر بقوله:

> كلما حققت المعرفة التقنية تقدما أكثر، كلما وجد الإنسان أن أفق تفكيره ونشاطه يتقلص، وكذلك استقلاله الذاتي باعتباره فردا، كما أن قدرته على مقاومة تقنيات التحكم تنقص أيضا، أضف إلى ذلك، قدرته على التخيل وإصدار الحكم المستقل التي تتناقص. إن التمكن من الوسائل التقنية لنشر قيم عصر الأنوار يتزامن ونزع الطابع الإنساني من الإنسان، بحيث أصبح التقدم يهدد بانهيار الغاية التي يسعى إلى تحقيقها مبدئيا، وهي فكرة الإنسان[30] .

---

[28] Lukacs (Georg). Histoire et conscience de classes. Traduction de Kostas Axelos (Paris :Editions de Minuit ,1960) P.114.

* يعتبر جورج لوكاش (1885-1971) أحد الفلاسفة الذين أثروا في مدرسة فرانكفورت، وخاصة في مسألة التشيؤ. لمزيد من التفصيل حول علاقة لوكاش بمدرسة فرانكفورت أنظر:
Jay (martin). L'imagination dialectique. P.26.

[29] Lukacs (Georg) . Histoire et conscience de classes. P.117.

لقد انشغلت مدرسة فرانكفورت كثيرا بمصير الفرد في ظل العقلانية التي ارتبطت بمشروع السيطرة السياسية ،وخاصة منذ ميكيافلي، وقد أشرنا إلى ذلك بشكل عام، ونريد هنا أن نتوسع في تحليل هذه المسألة الهامة، ذلك أننا لاحظنا أن العقلانية الأداتية هي عقلانية السيطرة على الطبيعة والإنسان معا، وهذا ما يتم اليوم، في المجتمعات المتقدمة صناعيا، بواسطة المؤسسات السياسية وعلى رأسها الدولة، بحيث أن " في شكلها الأداتي، امتزجت أخيرا العقلانية مع السلطة، متخلية عن قوتها النقدية[31] "، على اعتبار أن الدولة الحديثة أصبحت تستند إلى المعرفة العلمية و التقنية في تسيير شؤونها، ومن هنا ذلك التلازم الوثيق بين العقلانية وما نتج عنها من تقدم علمي وتقني، أصبحت في السياق التاريخي الحالي ترسخ في حقيقة الأمر سيطرة المؤسسات المنظمة للمجتمع، وعلى رأسها السلطة السياسية، كائنا ما كان مظهرها ومصدرها، بحيث أصبحت المجتمعات المعاصرة تعرف تلازما بين هذه السلطة والمعرفة، أو بعبارة أخرى ارتبطت السلطة السياسية ومؤسساتها الاقتصادية والعسكرية والإدارية بالمعرفة العلمية، فأصبحت تنتج السيطرة بقوة أكثر من السابق، بمعنى أننا أمام سيطرة جديدة، لكنها أعمق واخطر على الإنسان، لأن هذه السلطة السياسية تحولت إلى نظام شامل للقمع والقوة والسيطرة عرضت الإنسان لأشكال مختلفة من القهر الظاهر والباطن, والقمع الواعي الذي ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة، والمؤسسات الإدارية والبيروقراطية الاستهلاكية والإعلامية، التي تشبه آلات هائلة، يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم مع ضغوطها ومطالبها ويضطرون في سبيل ذلك إلى قمع طبيعتهم. بل يبلغ بهم الأمر في كثير من الأحيان إلى عدم الإحساس بالقمع الذي تمارسه عليهم تلك الأجهزة التقنية المخيفة، التي تتحكم في حياتهم الخاصة فتشكل دوافعهم، وتوحد أنماط سلوكهم بل وتخلق فيهم حاجات مادية وروحية زائفة[32] .

لذلك وجهت مدرسة فرانكفورت انتقاداتها الحادة لكل النظم واعتبرتها شمولية (Totalitaire)، ديكتاتورية كانت أو ديمقراطية، ليبرالية أو اشتراكية*، وهي أنظمة استندت كما قلنا سابقا، على العقلانية الأداتية التي تؤكد على التنظيم المؤسساتي للمجتمع، ، غير أن هذا الأمر يطرح تساؤلات على المستوى الإنساني، وبالتحديد وضع الفرد ومصيره داخل هذه المؤسسات، التي لم تعد تنفصل عن السيطرة، لهذا انشغلت مدرسة فرانكفورت كثيرا بمصير الفرد في ظل هذه المؤسسات القمعية، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية كما يرى بيير زيما(Pierre Zima) في كتابه مدرسة فرانكفورت، حيث لا يخفى علينا مدى تأثر المدرسة بأحداث الحرب ومخلفاتها على الفرد[33]، ولهذا عملت على فضح أشكال السيطرة الجديدة ووسائلها

---

(30) Horkheimer (Max). Eclipse de la Raison. P.10.

(31) Habermas (Jürgen). le Discours philosophique de la modernité. P.143

(32) مكاوي (عبد الغفار) . " النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت. تمهيد وتعقيب نقدي ". حوليات كلية الآداب رقم 13، السنة 1993، ص17.

* من الجدير بالملاحظة أن مدرسة فرانكفورت في نقدها للاشتراكية تحرص على التأكيد أنها لا تنتقد الاشتراكية في ذاتها وإنما تنتقد شكلا من أشكالها المتمثلة في التجربة الاشتراكية السوفياتية التي انحرفت عن الأفكار الأصيلة لكارل ماركس. لمزيد من التفصيل في هذه المسألة أنظر:

Marcuse (herbert).le Marxisme soviétique. Essai d'analyse critique . Traduction. Bernard cases (Paris: Edition Gallimard ,1963).

(33) Vincent (Jean-Marie) .la Théorie critique de l'Ecole de Francfort .(Paris:Les Editions Galilée, 1976.) P.100.

داخل المجتمعات المتقدمة صناعيا، سواء كانت رأسمالية أم اشتراكية، وعلى الرغم من الاختلاف القائم بينهما في الأسس والمنطلقات،فإنهما يتفقان ضمنيا في الهدف، المتمثل في محاصرة الفرد وقمعه، وإذا كانت الرأسمالية قد نادت بحرية الفرد وإمكانية تحقيق استقلاله الذاتي وانتعاشه اقتصاديا وسياسيا، فقد تبين أن هذه الحرية المزعومة هي مجرد وهم وزيف، فالفرد يخضع في حقيقة الأمر إلى السيطرة و يعاني من الاغتراب بمختلف أشكاله، وفي هذا السياق، تؤكد مدرسة فرانكفورت على فكرة أساسية وهي أن ماركس قد ركز اهتمامه على الاغتراب (L'aliénation) بمفهومه الاقتصادي من خلال النموذج الاقتصادي الرأسمالي الذي كان سائدا في عصره غير أن هناك بعض التغيرات التي عرفتها الرأسمالية بعد ماركس وهي تتمثل في:

أولا: سيطرة الشركات الاحتكارية المتمثلة خاصة في الشركات المتعددة الجنسيات، حيث انتقلت الرأسمالية من مرحلة المشروع الفردي، وحرية مبادرته وفي الملكية والعمل والإنتاج، الذي يؤدي إلى الانتعاش الاقتصادي والرفاهية، كما كان يدعو إلى ذلك منظرو الرأسمالية في مرحلة تكونها، مثل آدم سميت (Adam smith) إلى مرحلة أخرى عرفتها الرأسمالية نتيجة التحولات التي عرفتها وخاصة في القرن العشرين، وهي مرحلة المشروع الاحتكاري المتمركز في شركات كبرى ورجال الأعمال والسياسة والإدارة، حيث تتم السيطرة على كافة المرافق و المؤسسات القائمة في المجتمع، على أن هذا التطور الذي عرفته الرأسمالية لم يكن ليسبب لها أزمات عميقة تمس جوهر هذا النظام أو تنسف وجوده، وتهدده بالزوال والاندثار، بمعنى آخر أن ما عرفته الرأسمالية من تحولات لم تزدها إلا قوة لكن على حساب ما هو فردي.. إن رأسمالية الوحدات الصغيرة و المتوسطة تحولت إلى رأسمالية الدولة فقد تم اختزال المشاكل الاقتصادية إلى مشاكل تقنية ولم يعد هناك برجوازية مستقلة ولا معارضة عمالية فعلية[34] .

بهذا المعنى فقد تزايد تدخل الدولة في الاقتصاد و النظام الاجتماعي الذي أصبح أكثر وحشية وأكثر سيطرة على الفرد.

ثانيا: التقدم العلمي والتقني وتأثيره الايجابي في عملية الإنتاج على المستويين الكمي والنوعي، وما نتج عنه من وفرة في الإنتاج و تحسن مستوى المعيشة، وعلى العمال أنفسهم، وهذا ما ساعد – في حقيقة الأمر- على دعم النظام الرأسمالي واستقراره*. بل وفرض سيطرته الكلية والشاملة على الفرد، وهذا ما ينطبق أيضا – حسب فلاسفة مدرسة فرانكفورت – على النظام الاشتراكي، الذي وعلى الرغم من أنه كان في البداية مبعث الأمل لإنهاء حالات الاستغلال والسيطرة، غير أنه لم يختلف كثيرا عن النظام الرأسمالي في تكريس السيطرة على الأفراد من خلال التسلط البيروقراطي والأساليب السياسية والإدارية التي أحكمت قبضتها على الأفراد، الذين لم يعودوا يجدون أنفسهم في ظلها إلاّ مقهورين. وهذا ما يفسر لنا ذلك الانشغال الكبير عندهم بمصير الفرد في هذه المجتمعات والنظم السياسية والاقتصادية التي تعتمد التنظيم الاجتماعي العقلاني الأداتي، لهذا يؤكدون أنه في ظل هذه المجتمعات (الرأسمالية أو الاشتراكية) التي تفتخر بالعقلانية، فإن " أزمة العقل تتجلى من خلال أزمة الفرد[35] ".

---

[34] Ibid P.101.

* سنتطرق إلى هذه النقطة بأكثر تفصيل في الفصل الثاني من هذا البحث.

[35] Horkheimer (Max) .Eclipse de la Raison. P.137.

لهذا كان من اللازم معرفة تأثير هذه العقلانية على الفرد، وهي العقلانية التي تسعى وتعمل على تصفية كل ما يمثل الاستقلال الذاتي للفرد[36].

ولكن كيف تتم تصفية كل ما يمثل الاستقلال الذاتي للفرد وحريته ؟ وما هي الطريقة التي يتم توظيفها لتحقيق هذا الغرض ؟ .

لقد كانت السيطرة على الفرد، وما تزال إلى عصرنا هذا، حقيقة أساسية من حقائق المجتمعات الإنسانية، غير أن ما تغير عبر مختلف المراحل التاريخية هو آليات وطرق هذه السيطرة، ويمكن القول أن أقوى أشكال السيطرة على الفرد هي التي تمارس اليوم في ظل المجتمعات المعاصرة، أي المجتمعات المتقدمة التي عرفت أقصى درجات التقدم العلمي والتقني، حيث سادت العقلانية الأداتية التي تخفي إيديولوجية السيطرة الكلية على الفرد، بواسطة المؤسسات الاقتصادية والسياسية القائمة واحتوائها للفرد، بعدما تم احتواء الطبيعة التي ينتمي إليها[37] وذلك في ظل التطورات التي عرفتها الرأسمالية الاحتكارية كما قلنا سابقا، غير أن ما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن نقد مدرسة فرانكفورت لم يكن موجها للنظم الاقتصادية والسياسية في حد ذاتها، بل كان موجها أساسا إلى ما ينتج عن هذه النظم من قهر للفرد والسيطرة عليه من كل جانب، ولهذا كانت عندهم حساسية كبيرة تجاه المذاهب والنظم التي تعمل على قهر الفرد، وخاصة تلك النزعات والنظم التي ارتبطت بالعقلانية الأداتية كالنازية* والفاشية، التي عرفتها أوربا قبيل وأثناء الحرب العالمية الثانية، بل إن هذه الأحداث السياسية قد أثرت في التطور الفكري لمدرسة فرانكفورت نفسها كما لاحظ بيير زيما (P.Zima) حيث يقول :

> إن الاندماج الذي يهدد الفرد، بعد اندماج البروليتاريا الثورية أولا من طرف الفاشية ثم بعد ذلك من طرف الرأسمالية المنظمة و الستالينية،أثرت كثيرا في التغير النوعي الذي عرفته أفكار هوركايمر بعد الحرب العالمية الثانية[38].

عندما نقرأ نصوص فلاسفة مدرسة فرانكفورت المتعلقة بفقدان الفرد حريته وضياع استقلاله الذاتي، نجد أن من أهم الآليات التي تفسر لنا عملية قهر الفرد والسيطرة عليه هو فرض التكيف، أي تكيف الفرد مع الواقع الاجتماعي، أو ما يطلق عليه مصطلح التكييف (Le conditionnement) حيث حقق المجتمع المعاصر في ظل العقلانية الأداتية زيادة هائلة في الإنتاج المادي وذلك لإشباع حاجات الإنسان، ويظهر ذلك جليا في مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية حيث وسائل النقل والاتصال والتسلية ومظاهر الرفاه، لكن ذلك يتحقق في ظل مؤسسات اقتصادية وسياسية ذات طابع عقلاني أداتي أصبحت تنتج أشكالا جديدة من التحكم و الرقابة و الضبط التي تخضع الأفراد وتدمجهم في الواقع القائم بما في ذلك البعد الداخلي للإنسان، وما يتعلق بأعماقه وجملة نشاطاته الفكرية والنفسية ، وبهذا المعنى يكون الفرد مندمجا اندماجا كليا، وكأنه أصبح خاضعا لوصاية جديدة، وبعد ما حارب فلاسفة الأنوار في

---

(36) Horkheimer (Max). Théorie Traditionnelle et Théorie Critique.P.10 .

(37) Ibid., P.12.

* من المعروف أن معظم فلاسفة ومفكري مدرسة فرانكفورت ينتمون إلى أسر يهودية،لهذا اعتبرتهم النازية أجانب عن ألمانيا، وأنكرت عليهم الانتماء الوطني و القومي.

(38) Zima (Pierre) . L'Ecole de Francfort .P.115.

القرن الثامن عشر كل وصاية أو سلطة دينية لاهوتية أو سياسية فرضتها المؤسسات، وتحرير الإنسان منها و تنصيب العقل حكما ومرجعا وسلطة لا تعلوه سلطة أخرى. لقد أصبح الفرد في عصرنا الحالي يجد نفسه أمام وصاية جديدة على ذاته لكنها وصاية أعمق وأخطر وأشمل، ولهذا قد بدا لفلاسفة مدرسة فرانكفورت أن عملية تكون " الفرد المستقل هي عملية تاريخية لا يمكن التخلي عنها أو نفيها لكن ظهور الفرد الحديث، عانى من جهة ثانية صعود الاحتكار وبلوغ المجتمع المعاصر الذروة، والتدمير الذاتي للثقافة، وفرض الوصاية من جديد على الذات المستقلة [39] .

وهكذا أصبحت السيطرة التي تمارس عليه بصورة شاملة، على عقله وعواطفه ورغباته و على شعوره ولا شعوره، و ذلك تحت تأثير وسائل الدعاية والإعلام والإشهار التي ترتبط بنظام الإنتاج والاستهلاك في المجتمعات التي تحكمها العقلانية الأداتية والتي تدفع الفرد إلى التكيف مع ظروف القهر والسيطرة التي تفرضها هذه العقلانية، و التي تصنعها الوسائل والأدوات الإعلامية، كما قلنا سابقا، وهذه الفكرة تبرز في تحليل فلاسفة مدرسة فرانكفورت لمسألة الثقافة، من هنا نجد أن هوركايمر وأدورنو في كتابهما جدل التنوير، قد ركزا اهتمامهما على ما يسمى: صناعة الثقافة[40]، من خلال الربط بين الإنتاج الثقافي ومظاهره وأجهزة الإعلان والدعاية والإشهار، بحيث يتم دمج ما هو ثقافي وما هو إعلامي،وبهذا المعنى تغدو الثقافة آلية مستوعبة تمثل الواقع الصناعي المغترب و"فكرة " التخدير الفاقد لمحتوياته الجذرية بسبب تمثله داخل ثقافة جماهيرية استهلاكية عامة ترضي حاجة جماعية لتدعم عبر إرضائها هيمنة الدولة ومؤسساتها[41] .

لقد شكلت صناعة الثقافة ومظاهرها الزائفة خطرا يهدد الفرد، لأنها تعمل باستمرار على احتوائه ودمجه واستيعابه في المؤسسات السياسية والاقتصادية القائمة، مما أدى إلى حرمانه من ممارسة حريته، وذلك على الرغم من أن الجانب الثقافي (وخاصة في بعده الجمالي والفني) كان يمثل الوسيلة الممكنة لمقاومة الفرد لما يمكن أن يهدد حريته ولحماية وعيه من التزييف، ووجوده من الاندماج، في المؤسسات التي تقمعه وتتسلط عليه من كل جانب، والتي أصبحت تستخدم أداة للتأثير الأيديولوجي والنفسي على الفرد بغرض إخضاعه للنظام القائم واستلاب وعيه، وفي هذا تدجين للفرد وممارسة السيطرة عليه. في هذا السياق يؤكد فلاسفة مدرسة فرانكفورت أنه إذا كانت الماركسية قد اهتمت بالاستلاب (L'aliénation) الاقتصادي وركزت عليه ورأت أن تجاوز هذا الاستلاب مشروط بممارسة الطبقة العاملة لفعلها الثوري، فإن الاستلاب الاقتصادي يبقى قائما في ظل الاستلاب الثقافي الأوسع نطاقا والأكثر شمولية، ولهذا فإن الصراع حسب المدرسة لا ينحصر في الصراع الطبقي كما ترى الماركسية(الأرثوذكسية)، بل إن الصراع الذي ساد وترسخ منذ النهضة وعصر الأنوار في أوربا، هو الصراع القائم بين الإنسان والطبيعة، الذي نتج عنه- كما قلنا سابقا- الصراع بين الإنسان والإنسان من خلال علاقة السيطرة، إذ نتج عن السيطرة على الطبيعة فكرة السيطرة على الإنسان[42] " هذا وقد سبق أن ذكرنا أن فلاسفة مدرسة فرانكفورت قد فسروا عملية

---

[39] هوفمايستر (بيتر). " مدرسة فرانفورت و النظرية النقدية ". مجلة فكر وفن، عدد 49. السنة 1989.ص 46.

[40] Horkheimer (Max) et Adorno (Theodor).La Dialectique de la Raison. P.129.

[41] طاهر (علاء). مدرسة فرانكفرت من هوركايمر إلى هابرمارس. ص 69.

[42] Horkheimer (Max) Eclipse de la Raison P.102.

السيطرة القائمة في المجتمعات المتقدمة بالمشروع السياسي و الاقتصادي الذي ارتبط في سياق التطور التاريخي الذي عرفته هذه المجتمعات بالعقلانية الأداتية و هذا منذ عصر الأنوار ، كما يمكننا أن نلتمس جذورها في الثقافة اليونانية القديمة، خصوصا في أسطورة الأوديسة لهوميروس التي تتضمن رمزية لها أبعاد عميقة ترتبط بالثقافة الغربية، وهي الأسطورة التي أولها هوركايمر وأدورنو[43] ومثلت بالنسبة إليهما نمطا نموذجيا لعلاقة الإنسان بالطبيعة . غير أن الملفت للانتباه أن العقلانية التي جاءت معارضة للأسطورة وعملت على بيان تهافتها قد تحولت هي نفسها إلى ما يشبه الأسطورة، فقد أنتجت العقلانية ما هو لا عقلاني، المتمثل خاصة لما يحدث للفرد في ظل المجتمعات والنظم السياسية، التي كرست الاستعباد والقمع والسيطرة.

وهكذا يمكن القول في خاتمة هذا الفصل، أن فلاسفة مدرسة فرانكفورت انتقدوا العقلانية الأداتية التي تبلورت وتشكلت في صورتها الفلسفية منذ عصر الأنوار، وهو عصر طمح فيه الإنسان إلى التحرر من مختلف أشكال الاستعباد الدينية والسياسية التي عرفتها أوربا من قبل على بلوغ رشده العقلي، غير أن هذا التنوير الذي تم التبشير به والدعوة إليه قد انقلب أو ارتد إلى ما هو مناقض له وطرأ عليه الفساد نتيجة فكرة السيطرة التي كانت في أول الأمر موجهة نحو الطبيعة ثم امتدت وشملت الإنسان نفسه حتى بلغت ذروتها وقمتها في ظل المجتمع الصناعي المتقدم.

إن العقلانية الأداتية، في ظل المجتمع الصناعي المتقدم، قد ارتبطت بالسيطرة على الإنسان الذي تم اخضاعه للمؤسسات القمعية، وفي مقابل هذه العقلانية ركز فلاسفة مدرسة فرانكفورت اهتمامهم على "العقلانية النقدية" ، التي تعمل على توجيه النقد للأفكار والأفعال والنظريات والمؤسسات، وترفض الامتثال أو الانصياع لما هو سائد وجاهز، وذلك قصد تغيير الواقع القائم وإنقاذ الفرد من السيطرة، غير أنه قد تطرح تساؤلات كثيرة في سياق الحديث عن العقلانية النقدية، وسنحاول أن نتطرق إليها عند تحليل ومناقشة أفكار ماركوز في الفصول اللاحقة.

الفصل الثاني

(43) Horkheimer (Max) et Adorno (T). La Dialectique de la Raison. P.48.

العقلانية التكنولوجية ومنطق السيطرة.

1- مفهوم العقلانية التكنولوجية وجذورها. 2- هيدجر ومسألة العقلانيــة. 3- ماركس ومسألة التقنية.

4_ ماكس فيبر ومفهوم العقلنــة.

5- نقد الاتجاه الوضعي

- <u>مفهوم العقلانية التكنولوجية و جذورها.</u>

لقد ذكرنا في الفصل الأول من هذا البحث أن رواد مدرسة فرانكفورت قد أكدوا أن العقلانية الأداتية أو التكنولوجية قد تبلورت بشكل واضح منذ عصر الأنوار، وذلك من خلال مشروع السيطرة على الطبيعة، انطلاقا من المعرفة وما ترتب عنها من تطبيقات علمية وتقنية شملت الوجود الإنساني في مختلف أبعاده، والتي أثرت في مسار التطور الحضاري الذي عرفته المجتمعات المتقدمة صناعيا.

غير أنه وقصد تعميق هذه المسألة عند هربرت ماركوز، كان من الضروري أن نبحث في جذور هذه العقلانية التكنولوجية التي ترجع حسبه إلى الفكر الفلسفي اليوناني القديم، وخاصة إلى أرسطو الذي برزت في منطقه الصوري فكرة السيطرة، يقول ماركوز في هذا السياق:

> لا يميز الفكر أو يفرق – في المنطق الأرسطي الصوري – بين مواضعيه، فسواء أكانت ذهنية أم مادية، اجتماعية أم طبيعية، فلا مندوحة لها عن أن تخضع لقانون التنظيم والتقسيم والاستنتاج العامة الواحدة، ولكنها إذ تفعل ذلك، فإنما تفعله بوصفها إشارات أو رموزا قابلة للاستبدال بعضها ببعض، بغض النظر عن « جوهرها» الخاص. وهذا التعميم هو الشرط الأول للقانون والنظام في المنطق كما في المجتمع[1].

إن المنطق حسب أرسطو يبحث عن الشروط الصورية اللازمة في العمليات الاستدلالية، ولا يهتم سوى بالصورة المنطقية التي تجعل هذه العمليات مقبولة أي صحيحة أو خاطئة،

---

[1] ماركوز (هربرت) .<u>الانسان ذو البعد الواحد.تر</u>.جورج طرابيشي (بيروت: دار الاداب.1988) ص176 .

ننبه القارئ إلى أننا إلى جانب استعمالنا الترجمة العربية لهذا الكتاب، فإننا سنستعمل في بعض الأحيان النص المترجم إلى اللغة الفرنسية و الذي راجعه ماركوز نفسه ، ذلك أن الترجمة العربية تنقصها بعض المقاطع والنصوص غير المترجمة.

ويقدم لنا الشروط والقواعد التي يجب مراعاتها أثناء هذه العمليات المنطقية ،وهذا بغض النظر عن المحتويات والمضامين التي تنطوي عليها هذه العمليات المنطقية، حيث لا يهتم بمحتوى الفكر ومضمونه قدر اهتمامه بالصورة الاستدلالية التي يوجد عليها الفكر من ناحية تماسكه المنطقي ووحدته الصورية، فهو يغض النظر عن المضمون المادي ويفصل مبدأ الهوية عن مبدأ التناقض، إذ ليست التناقضات إلاّ أخطاء فكر لا يؤدي عمله على النحو الواجب[2].

لعلّ النقطة التي أصبح فيها الارتباط قائما بين المنطق الأرسطي والسيطرة - حسب ماركوز – تتمثل فيما يلي: إن المفهوم العام أو الكلي يتضمن بالضرورة ويشمل الحالات الجزئية أو الخاصة، وبفضل هذا المفهوم العام يمكن للفكر أن يسيطر على الحالات الجزئية، حيث يقول مبينا هذه الفكرة:

> فمعرفة " العلل الأولى " هي بوصفها معرفة ما هو عام وشمولي أنجع و أوثق معرفة، لأن في السيطرة على العلل سيطرة على نتائجها وبفضل المفهوم العام يستطيع الفكر أن يسيطر على الحالات الخاصة[3].

بهذا المعنى، فإن المنطق الأرسطي لا يمثل عنده سوى مرحلة من مراحل تطور الأدوات المعرفية للسيطرة على الطبيعة، أو لنقل أنه مثل الخطوة الأولى التي أدت فيما بعد إلى فكرة السيطرة على الطبيعة، وهي الفكرة التي نادى بها منذ عصر النهضة الأوربية ديكارت وبيكون.

وعلى الرغم من الاختلافات والفروق التي يمكن أن نجدها بين المنطق الأرسطي القديم والمنطق الرياضي الحديث، على اعتبار أن المنطق الأرسطي لغوي وكيفي واعتماده اللغة الطبيعية، وأن المنطق الرياضي رمزي، أي يعتمد التكميم واستعمال الرموزأي الثوابت والمتغيرات، وذلك قصد الوصول إلى اليقين والدقة توازي يقين ودقة الرياضيات، غير أنهما يشكلان مع ذلك نظاما معرفيا وبنية استدلالية متشابهة من حيث أنهما يقفان موقف "الحياد "(La Neutralité) من المضمون المادي، ولا يهتمان بمحتوى أو مضمون الفكر قدر اهتمامهما بالصورة التي يوجد عليها الفكر ، إذ ليس المهم أن يأتي الفكر مطابقا للواقع المادي بل المهم أن يكون منسجما مع نفسه ومتماسكا على شكل نسقية منتظمة وغير متناقضة، وهما - أي المنطق الأرسطي والمنطق الرياضي– يمثلان في خاتمة المطاف شكلا واحدا من أشكال الفكر[4].

غير أن اعتماد التكميم والترميز الرياضي والحساب في دراسة الطبيعة والبحث عن قوانينها – كما ذكرنا ذلك في الفصل الأول من هذا البحث – قد أدى إلى ظهور ما يسمى « الصياغة الرياضية للطبيعة » (La Mathématisation de la Nature)، وقد برز ذلك خاصة في العصر الحديث، مع ديكارت وبيكون وغاليلي، حيث أصبحت الرياضيات، وهي علم صوري ، اللغة التي نفسر بها الطبيعة ونكتشف قوانينها، ولا نستطيع فهم الطبيعة إذا لم نتعلم أولا اللغة التي كتبتها أحرفها، وهذه اللغة هي الرياضيات، والأخرى هي المثلثات والدوائر

---

[2] المصدر نفسه، ص 177.

[3] المصدر نفسه، ص 176 .

[4] المصدر نفسه، ص177.

والأشكال الهندسية الأخرى"[5]. اعتمادا على هذه النظرة أصبح ينظر إلى الطبيعة كونها مجرد آلة رياضية كبيرة، غير أنها آلة منظمة ومنسجمة، مما يجعل دراستها قائمة على الاهتمام بالجانب الكمي والقياسي واعتماد الاجراءات الحسابية الكمية، بهذا المعنى أصبح ينظر إلى الطبيعة وكأنها نظام آلي يمكن أن يتحكم فيه الإنسان وأن يسيطر عليه قصد خدمة أغراضه ومنافعه،ولهذا الغرض ألح ديكارت على أهمية الرياضيات، وعلى ضرورة دراسة الطبيعة بالاعتماد على المنهج الرياضي حتى " نجعل أنفسنا بذلك سادة الطبيعة ومالكيها "، لقد تراءى له أن مصدر المعرفة العلمية الصحيحة والدقيقة يمثل أساسا في جمع وربط أفضل ما في الهندسة والجبر.في هذا السياق يقول ديكارت:

> كنت معجبا بالرياضيات، وخصوصا لما في حججها من يقين وبداهة، ولكني لم أكن مدركا بعد فائدتها الحقيقية. ولما رأيت أنها لا تنفع إلا في الصناعات الميكانيكية، عجبت لأمرها كيف تكون أسسها ثابتة ومتينة إلى هذا الحد ولا يشاد عليها بناء أسمى من هذا البناء[6].

كما أخذ نيوتن (Newton) بدوره يستخدم الرياضيات حتى يتسنى له إخضاع الظواهر الطبيعية للقوانين الرياضية، على اعتبار الطبيعة نفسها مجرد آلة دائمة الحركة ونظام متسق ومنسجم، لهذا تضمن كتابه الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية سنة 1787 الصيغ الرياضية الرمزية للقوانين الفيزيائية، وهذا ما صرح به قائلا:

> إن النظام الكلي الذي نرمز إليه بعد الآن بقانون الجاذبية، يتخذ معنى إيجابيا واضحا، ولكنه من أكثر الأمور بداهة، وينتج عن ذلك أن الحقيقة الوحيدة التي يمكن لوسائلنا في المعرفة إدراكها،- أي المادة و الطبيعة-تبدو لنا كنسيج من الحقائق أو حكم انتظامه، ويمكن للعلاقات القائمة بينهما أن يعبر عنها بلغة رياضية[7].

لقد حقق نيوتن نجاحا علميا كبيرا عندما ربط المبادئ الرياضية بدراسة الطبيعة التي لم تعد تعني سوى عالم الأشياء الميكانيكية التي تسير بواسطة عللها الداخلية وتبعا لقوانينها الخاصة بعيدا عن التفسيرات الميتافيزقية، غير أن السؤال الذي يتعين علينا طرحه في هذا السياق هو: هل لفكرة الصياغة الرياضية للطبيعة علاقة بفكرة السيطرة على الطبيعة؟ ومن ثمة، إلى أي مدى يمكن القول بحياد (La Neutralité) المعرفة العلمية؟ حسب ماركوز ليست المعرفة العلمية (الرياضية والتجريبية) محايدة، كما يمكن أن نعتقد للوهلة الأولى، بل هي أداة رقابة وسيطرة على الطبيعة، إذ المعرفة العلمية التي تجعل الطبيعة موضوعا لها تعتبر الطبيعة سوى جملة من الأشياء التي يجب تحويلها إلى أدوات قصد استغلال خيراتها، وتوجيهها نحو ما يمكن أن يخدم الإنسان ومنافعه، ومن ثمة لا يمكن فصل الجانب المعرفي و

---

[5] راندال (هرمان)، تكوين العقل الحديث. الجزء الأول. تر. جورج طعمة، ط2 (بيروت: دار الثقافة،1965)، ص372.

[6] ديكارت (روني) .مقالة الطريقة. ترجمة. جميل صليبا. ط1 (الجزائر: دار موفم للنشر،1991) ص8.

[7] نيوتن (اسحاق). الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية، نقلا عن راندال (هرمان) . تكوين العقل الحديث. ص402.

العلمي عن الأهداف والأغراض المتمثلة في المصلحة (L'interêt)، وبمقدار ما تتطور المعرفة العلمية وتكتشف حقائق الكون وتفسر ظواهره بطريقة علمية، بمقدار ما يتدخل الإنسان (الذي يملك هذه المعرفة) لتسخيرها في تحقيق أغراضه وأهدافه ومصالحه، وكأننا أمام مشروع (Projet) معرفي علمي للسيطرة المنهجية والمنظمة على الطبيعة كما يرى ماركوز، ولهذا يوجد ارتباط وثيق بين المعرفة العلمية والتقنية، غير أن الجانب التقني الأداتي هو جانب متضمن قبليا في المعرفة العلمية نفسها، وفي الحقيقة إن هذه الفكرة اقتبسها من الفيلسوف الألماني هوسرل (Husserl)، وبالضبط من كتابه أزمة العلوم الأوربية والفينومنولوجيا المتعالية، الذي أثبت فيه أن تلك النظرة إلى الطبيعة التي اتسمت بالطابع الرياضي قد شكلت في حقيقة الأمر" رؤية " للعالم (Die Lebenswelt)، غير أن هذه " الرؤية " ليست محايدة، بل هي تقوم على موقف عملي غرضه تحقيق المصلحة، وهذا على الرغم من الطابع التجريدي الذي ميز المعرفة العلمية، ضمن هذا السياق يقول ماركوز:

> إن الاجراءات التي تعطينا الدقة، وفي الوقت نفسه الصدق الشامل، تفترض تجربة ملموسة وأسلوب خاص في " رؤية " العالم (Lebenswelt) ، وهذا الأسلوب في " الرؤية "، وعلى الرغم من طابعه " الخالص" المترفع والنزيه، يرتبط بسياق عملي وموجه[8].

بهذا المعنى، ليست التقنية مجرد تطبيق عملي للمعرفة العلمية، بل هي كما قلنا سابقا، " رؤية للعالم " و " موقف من الطبيعة " يقوم على التحكم والسيطرة والتوجيه والهيمنة على الأشياء .

ولكي نتبين موقفه من هذه المسألة، يحسن بنا أن نعود إلى أستاذه مارتن هيدجر (Martin Heidegger) الذي تأثر به في هذا الموضوع أيضا.

2- هيدجر و مسألة التقنية:

لم يكتف هيدجر بنقد مظاهر التقنية ونتائجها، وخاصة السلبية منها، كالقنابل الذرية والهيدروجينية التي أصبحت تهدد الوجود الإنساني، وهي الصورة السلبية للتقنية ولسوء استخدامها في عصرنا هذا الذي عرف ثورات علمية وتقنية كبيرة في خضم التطورات السريعة التي عرفتها المعرفة العلمية، وخاصة مجال الفيزياء النووية.

لقد انصب اهتمام هيدجر في البحث عن ماهية التقنية،(L'essence de la technique) وهذا تطبيقا لمنهجه الفينومنولوجي الذي يقوم على الذهاب من الظاهرة إلى الماهية، أو مما هو خاص إلى ما يؤسس الحضور[9].

إن التقنية في نظره ليست ذلك الجانب التطبيقي- العملي من المعرفة العلمية بل إن المعرفة العلمية نفسها هي في جوهرها تقنية، وإذا كانت التقنية قد مثلت في الماضي ذلك الجانب التطبيقي والعملي للمعرفة التي بلغها الإنسان، فذلك لم يعد يقبل به اليوم، حيث تطورت

---

(8) Marcuse (Herbert) L'Homme unidimensionnel . 1ére édition.Traduction.Monique Wittig.(Paris: Les Editions de Minuit, 1970). P.207.

(9) Tauxe (Henri-charles), La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger. (Lausanne, édition l'age de l'homme 1971).P.148.

المعرفة العلمية وأصبحت في جوهرها تقنية، لذلك نجد عالما فيزيائيا كبيرا وهو هايزنبرغ (Heisenberg) يتكلم عن " التشابك المزدوج " بين المعرفة العلمية والتقنية[10].

إن ماهية التقنية عند هيدجر لا تتمثل في ما تمنحه من أشياء وأدوات وآلات وأجهزة و وسائل، إذ أن هذه الأخيرة ما هي سوى مظاهرها، إن ماهية التقنية هي أنها ميتافيزقا، أي نمط من العلاقة بين الإنسان والوجود، وهذا المعنى الذي اكتسته التقنية كان منذ أن أخذت الميتافيزقا الغربية شكلها الأنثربولوجي أي الإنساني، وتحولت إلى نزعة إنسانية (Humanisme) ، حيث لم تعد تطرح الميتافيزقا مسألة الوجود (L'Etre) سوى على مستوى الموجود (L'Etant) وقد تم ذلك – بشكل واضح في رأيه – منذ القرن السابع عشر مع الفيلسوف الفرنسي ديكارت، حيث تعتبر فلسفته الأساس المنهجي الذي شكل وبلور هذه النظرة الإنسانية أو الذاتية التي عملت على تحديد كل شيء من خلال رده إلى الذات الإنسانية التي أصبح فيها العقل مصدرا لكل حقيقة ومستقرا لكل معرفة، وبهذا المعنى، تكون هذه الذات العارفة قد طرحت بوصفها ذاتا قادرة على معرفة الأشياء الموجودة في العالم الخارجي، أي في الطبيعة، ومن ثمة السيطرة عليها، و بهذا المعنى يكون ديكارت قد أسهم في التأسيس للموقف الميتافيزقي الذي أرسى فكرة السيطرة على الطبيعة حينما جعل هذه الأخيرة موضوعا للمعرفة، وفي هذا السياق يقول هيدجر:

> مع ديكارت تكتمل الميتافيزقا الغربية، فتصبح المعرفة موضوعا للتمثل حيث يوضع الشيء أمام الذات، وبهذا المعنى خرجت الميتافيزقا الديكارتية من الميتافيزقا التقليدية لتمثل الذاتية، حيث تكون الأنا هي الموضوع المتميز والمفضل (...) وما يميز هذه الميتافيزقا هو أن الفكر يستحضر ويوضح كمقابل للوجود ليصل في الأخير إلى شيء حاضر أمامه، ومن ثمة يحوله إلى موضوع[11].

انطلاقا من الذات الإنسانية ستغدو الطبيعة مجرد موضوع للتحكم، و التي يجب أن تخضع للحساب والتكميم والاستهلاك، وفي اللحظة التي ينسى فيها الإنسان الوجود (L'Etre) ويعتبر نفسه سيدا للطبيعة، و على ما تتضمنه هذه الأخيرة من أشياء هي مجرد " مواد أولية "، ومن هنا فإن علاقة الإنسان بالتقنية عند هيدجر تندرج في فكرة ما يسمى عنده بنسيان الوجود (L'oubli de L'Etre) في الميتافيزقا الغربية.

في نظر هيدجر يجب التمييز، على المستوى الأنطولوجي، بين الوجود (L'Etre) والموجود(L'Etant) ، غير أن الميتافيزقا الغربية منذ أفلاطون قد أغفلت التفكير في الوجود وركزت اهتمامها على الموجود، والفرق الأساسي بين هذين المستويين الانطولوجيين هو أن الموجود يمكن حصره وقياسه وإخضاعه للدراسة، بمعنى أن يكون موضوعا، سواء أكان هذا الموضوع هو الإنسان أو الطبيعة، أما الوجود فلا يمكن حصره وقياسه وتمثله كموضوع، و" نسيان" هذا الفرق الأنطولوجي هو ما جعل الميتافيزقا فكرا نسي الوجود[12].

---

[10] مصدق (حسن) يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت. النظرية النقدية التواصلية. ط1 (بيروت: المركز الثقافي العربي 2005) ص 100.

[11] Heidegger (Martin).Chemins qui ne ménent nulle part.. Traduction . Wolfgong Brokmeier (Paris : Editions Gallimard,1962) P.114.

[12] طواع (محمد).هيدجر والميتافيزقا. مقاربة تربة التأويل التقني للفكر. (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق 2002) ص 44.

إن فهم هذا الفرق هو الذي يمكننا من فهم موقفه من التقنية باعتبارها موقفا ميتافيزقيا وليست مجرد علاقة للإنسان بالطبيعة، أو كونها ناتجة عن تطور للمعرفة العلمية، وخاصة في مجال العلوم الرياضية والفيزيائية، في هذا السياق يقول هيدجر:

> إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة ليس فقط أداة أو وسيلة يمكن أن يكون الإنسان اليوم سيدها أو ذاتها الفاعلة ، فقبل ذلك، و فيما وراء هذه الوضعيات الممكنة ، نرى أن هذه التقنية هي نمط تأويل العالم تم إقراره من قبل نمط وسائل المواصلات، والتزويد بالمواد الغذائية وصناعة المسليات بل يحدد كل موقف للإنسان – في إمكانياته الخاصة – أي أنه نمط يسم بميسمه كل قدراته على التجهيز، وهذا ما يجعل التقنية غير قابلة للخضوع والتحكم فيها إلا عندما نخضع لها بدون شرط وبدون تحفظ. وهذا معناه أن التحكم العملي في التقنية يفترض من قبل الخضوع الميتافيزقي للتقنية ، هذا الخضوع يسير بمحاذاة الموقف الذي يقوم على الاستيلاء على كل شيء انطلاقا من مخططاته وتصميماته[13].

انطلاقا من هذا يرى هيدجر أن التقنية ليست أداة في متناول الإنسان المعاصر، بل أصبحت التقنية نفسها تستحوذ وتسيطر عليه، ولم يعد الانسان قادرا من الانفلات من حتمياتها وضروراتها، بل أكثر من ذلك، سببت له التيه وعدم الاستقرار وأخذت تظهر له وكأنها شيء مستقل عنه، و اعتبرته مجرد "دمية" بين مخالب الآلات والأجهزة التي تستعبده، بل إن التقنية قد حولت الإنسان إلى مجرد"موظف للتقنية "[14] ، وهو ما يمثل تهديدا يثقل كاهل الإنسان نفسه، مما يدعونا إلى ضرورة التفكير في الطابع التقني لعالمنا المعاصر الذي أصبح عالما تقنيا، غير أن التهديد الحقيقي أصبح لا يأتي بالدرجة الأولى من الآلات و الأجهزة والأدوات التقنية، وخاصة تلك التي يمكن بالفعل أن تكون قاتلة ومدمرة، كالقنابل الذرية والهيدروجينية المنتشرة في " عصرنا النووي "، بل إن التهديد الحقيقي نابع من الرغبة أو الإرادة في السيطرة على الموجود بكامله، وبعبارة مركزة نقول إن التقنية أصبحت تمثل مشروعا للسيطرة والتحكم، يقول في هذا السياق:

> يمكن أن نسمي التصور الجاري للتقنية، والذي بمقتضاه تكون التقنية وسيلة وفعالية إنسانية، بالتصور الأداتي والأنتروبولوجي للتقنية [15].

هذا التصور الأداتي للتقنية عند هيدجر، ونقده اللاذع لها، يذكرنا لا شك بنقد فلاسفة مدرسة فرانكفورت لما يسمونه بالعقلانية الأداتية أو التكنولوجية، وخصوصا ماركوز، الذي لم يخف تأثره بهيدجر في مسألة التقنية، وهذا ما أكده هنري أرفون (Henri Arvon) عندما قال:" لا شك أن موقف هربرت ماركوز من التقنية هو موقف تأثر فيه بأستاذه مارتن

---

[13] هيدجر (مارتن). التصورات الأساسية. تر/محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي. ط1 (الدار البيضاء: دار توبقال 1996) . ص 47.

[14] Heidegger (Martin) Chemins qui ne mènent nul part. P. 353.

[15] هيدجر (مارتن). التقنية، الحقيقية، الوجود. ترجمة.محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح (بيروت:المركز الثقافي العربي 1995) ص44.

هيدجر"[16]. في هذا السياق يمكن أن نعثر على فكرة أساسية، قد تأثر بها ماركوز بأستاذه بخصوص هذه المسألة ، وهي الفكرة المتمثلة في القول أن التقنية أصبحت تمثل في المجتمعات المعاصرة نوعا من السيطرة على الإنسان، وأن هذه السيطرة شاملة وكونية(Planétaire)، وهذا الطابع الشمولي(Totalitaire) يجعل من التقنية في ظل الشروط التاريخية القائمة قوة تتحكم في جميع النشاطات الإنسانية، وكأننا من خلال التقنية أمام " مشروع " للسيطرة (Projet de domination)، يقول ماركوز في هذا السياق:

> إن نظرة هيدجر تتمثل في القول أن التقنية تتضمن " مشروعا " للعالم باعتباره الأداتي، والذي يجب أن يكون سابقا على التقنية نفسها، كونها مجرد أدوات وأجهزة وآلات [17].

غير أن هذا المشروع في المفهوم الهيدجري يرتبط - كما رأينا من قبل - بالميتافيزقا لأن التقنية نفسها هي عنده بمثابة ميتافيزقا جديدة، أي ميتافيزقا الذاتية التي ارتبطت بإرادة القوة والهيمنة والسيطرة.

يلتقي كل من ماركوز و هيدجر في فكرة أن التقنية "مشروع" قد ارتبطت بالسيطرة، ومن ثمة لم يعد من الممكن القول بحيادها وموضوعيتها، غير أنهما مختلفتان في نقاط كثيرة بعد ذلك فيما يتعلق بهذه المسألة، و يمكن القول بأن المأخذ الأساسي الذي وجهه ماركوز لأستاذه هو أن هذا الأخير قد اكتفى بتحليل ونقد التقنية في صورتها الفلسفية الميتافيزقية من خلال الكشف عن ماهيتها، حيث كان طرحه للمسألة و معالجته للموضوع على المستوى الأنطولوجي، وقد كان هذا الطرح - حسب ماركوز- مغرقا في التجريد وبعيدا عن كل تحليل اجتماعي لمسألة التقنية ضمن التطورات السريعة التي تعرفها المجتمعات المتقدمة صناعيا، و في هذا السياق يرى هابرماس (Habermas) أن ماركوز قد اضطر إلى الانتقال من المستوى الفلسفي الأنطولوجي* إلى مستوى التحليل الاجتماعي في معالجته لموضوع التقنية و هذا بعدما تبين له أن الطرح الفلسفي المجرد لم يعد كافيا لفهم الواقع الاجتماعي، وخاصة في ظل التطور الذي عرفته المجتمعات المتقدمة صناعيا[18] والتحولات الكبرى التي عرفتها هذه المجتمعات، حيث أن تقدم التقنية المذهل أدى إلى تغيرات عميقة في حياة الإنسان المعاصر.

لقد أكد ماركوز على الطابع الاجتماعي والتاريخي في معالجة مسألة التقنية، وضرورة الابتعاد عن الطابع الميتافيزقي والأنطولوجي الذي بقي هيدجر سجينا له. ذلك أن ما كان يهدف إليه ماركوز هو إبراز وكشف آليات السيطرة التي تتم في ظل التقنية التي أصبحت تحدد مسار التطور التاريخي للمجتمعات القائمة ، التي عرفت تقدما مذهلا في هذا المجال ،

---

(16) Arvon (Henri). " Herbert Marcuse. Penseur de la nouvelle gauche " . in Allemagne d'aujourdhui N°13, 1968. P.20.

(17) Marcuse (Herbert) .De l'ontologie à la technologie. in Argument . N° 18 . Année 1960.P.13.

* كانت رسالة دكتوراه ماركوز تحت إشراف مارتن هيدجر سنة 1932، وعنوانها الكامل: أنطولوجيا هيجل والنظرية التاريخانية. وقد تأثر في هذه الرسالة بالتحليل الأنطولوجي الهيدجري، حيث يظهر بشكل جلي مدى تأثره بكتاب هيدجر الوجوج والزمان 1927.

(18) Habermas (Jürgen) La science et la téchnique comme idéologie. Traduction de J René Ladmiral (Paris: Les Editions Gallimard , 1973). P.20.

غير أن الكشف عن هذه الآليات – في رأيه – مرهون بضرورة الارتكاز على الواقع الملموس الذي تعيشه هذه المجتمعات، أو بعبارة أخرى أصبح من الضروري ربط مسألة التقنية بجملة الشروط الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، إذ لم يعد من الممكن فصلها عن هذه الشروط، وهذا ما أكده جيرار رولي (Gerard Raulet) في كتابه هربرت ماركوز. فلسفة التحرر :

إن مسألة التقنية لا تطرح – في نظر هربرت ماركوز – قضية الوجود (L'Etre)، من المنظور الفلسفي الأنطولوجي، بل إن اهتمامه كان منصبا أساسا على الموجود (أي الإنسان) الذي يعيش في سياق شروط ملموسة و واقعية[19].

وتجدر الإشارة إلى أن هناك نقطة أخرى انتقد فيها ماركوز أستاذه، تطرح كالتالي: إن التقنية في نظر هيدجر هي بمثابة ميتافيزقا، بل إن جوهر التقنية هي تحديدا ميتافيزقا حيث أن التقنية في كينونتها شيء لا يمكن أن يتحكم فيه الإنسان الذي أصبح منبهرا أمام التقدم العلمي والتقني الجديد الذي أصبح يحاصره من كل جانب الأمر ، بل أصبح هذا التقدم يظهر له وكأنه شيء مستقل عن إرادته بل وكأن هناك قوة تتجاوز إرادته،أما ادعاء التحكم والتوجيه فليست سوى خداع وادعاء لا أساس له.

لكن السؤال الذي يطرح ضمن هذا السياق هو: كيف يمكن الانفلات من سيطرة التقنية وهيمنتها الشاملة ؟

يرى هيدجر أن تجاوز الميتافيزقا هو في الوقت نفسه تجاوز لسيطرة التقنية، وهذا بالذات ما يرفضه ماركوز وينتقده، إذ أن مسألة الانفلات والانعتاق من سيطرة التقنية التي أصبح الإنسان المعاصر مكبلا في كل مكان بقيودها لا يتم طرحه على المستوى الميتافيزقي أو الأنطولوجي كما يزعم هيدجر ويدعي ذلك، على اعتبار أنه لا يمكن أن ننتظر تحولا جذريا للميتافيزقا الغربية بل أصبح من المستحيل نظريا أن يتم أي تحول إلاّ في ظل شروط تاريخية ملموسة. يقول ماركوزفي هذا السياق :

لقد قدم لنا التاريخ إجابات نهائية " لمسألة الوجود " (La question de l'Etre) وكانت هذة الاجابات جدّ ملموسة والتي أثبتت فعاليتها[20].

إن النقد المتضمن في هذا القول والموجه في الأساس إلى هيدجر، هو أن الاعتقاد بتغيير العالم الذي عرف سيطرة التقنية يكون من خلال تجاوز ميتافيزقا الذاتية التي كانت تدشينا لعصر السيطرة باتا أمرا مستحيلا وغير واقعي، إذ لا يمكن الحديث في أمر تغيير الوضع وتجاوزه – عند ماركوز – إلا عبر الرجوع إلى الواقع الملموس، أي الواقع التاريخي ومن هذا المنطلق يعيب ماركوز على هيدجر اهتمامه المفرط بالجانب الأنطولوجي متجاهلا في ذلك حقيقة الوضع الإنساني الملموس و بهذا المعنى يمكن القول أنه على الرغم من استفادة ماركوز من تحليل أستاذه في مسألة التقنية، فقد انتقده ولم يشاطره الرأي في طرحه لهذه المسألة طرحا ميتافيزقيا أو أنطولوجيا ، لهذا عمل ماركوز على أن يكون طرحه أقرب إلى

---

[19] Raulet (Gérard). Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation. (Paris : Edition, Presses universitaires de France,1992).P.126.

[20] Marcuse (Herbert). L'Homme unidimensionnel. P.176.

واقع المجتمعات المتقدمة صناعيا مركزا في ذلك على الشروط التاريخية، ولم يكتف بطرح مسألة التقنية بصورة مجردة و معزولة عن مضامينها الاجتماعية بل عمل على الكشف عن هذه المضامين من خلال توظيفه للماركسية، مركزا في ذلك على التحليل الاجتماعي والتاريخي كما قلنا سابقا أضف إلى ذلك أنه جعل من النقد الماركسي لبنية النظام الرأسمالي وآثاره الاجتماعية من مرجعياته الأساسية في تحليل مسألة التقنية في المجتمعات المتقدمة صناعيا، لهذا كان لزاما علينا عرض موقف ماركس من مسألة التقنية وموقف ماركوز من ذلك.

3- ماركس و مسألة التقنية:

لقد نظر ماركس إلى المعرفة العلمية والتقنية باهتمام كبير و اعتبر هذه المعرفة وسيلة إيجابية وفعالة لتطور قوى الإنتاج التي تستخدم في عملية الإنتاج المادي، وفي السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لما يحقق الازدهار والتقدم الإنساني، في هذا السياق يقول ماركس في بؤس الفلسفة:

> إن الآلة هي قوة إنتاجية، والمصنع الحديث إذ يعتمد على استعمال الآلة يكون علاقة اقتصادية [21].

بهذا المعنى يمكن القول أنه كلما تقدمت و تطورت وسائل الإنتاج بواسطة التقنية واستخدمت عقلانيا في استغلال خيرات الطبيعة والانتفاع بها، كلما أمكن تحقيق تقدم المجتمع ورخائه المادي، وبهذا فإن التقنية في الأساس ترتبط بالإنتاج وعملياته المختلفة وهي بذلك تلعب دورا أساسيا في تطور وسائل وأدوات الإنتاج عبر مختلف المراحل التاريخية التي مرت بها الإنسانية. غير أنه وعلى الرغم من الطابع الإيجابي والبناء للتقنية من حيث أنها أساس تطور قوى الإنتاج يرى ماركس أنه يجب تخليصها من السيطرة التي تمارسها الطبقة البرجوازية الرأسمالية، بحيث لا تبقى التقنية تحت قبضة هذه الطبقة واستغلالها، ومن ثمة يمكن على غرار ذلك أن يتحقق التحرر الإنساني المنشود و يتم تجاوز حالة الاغتراب التي يعرفها الإنسان في ظل المجتمع الرأسمالي القائم على الاستغلال و السيطرة. وأما وسيلة تحقيق هذا التحرر فهي عند ماركس الثورة التي تعتبر السبيل الوحيد لتغيير هذا الوضع اللاإنساني ، وهذه الثورة تقوم بها جماهير البروليتاريا، التي يقع على عاتقها المسؤولية التاريخية في تحقيق التحرر الإنساني، وضمن هذه الشروط يمكن القول مع ماركس أنه لا يمكن أن تكون التقنية أداة تحرر وانعتاق وتقدم إنساني إلاّ بعد تخليصها من سيطرة الاستغلال البرجوازي و ذلك عندما يتم تحقيق التحول من نظام اجتماعي اقتصادي رأسمالي إلى نظام أخر المتمثل في النظام الاشتراكي.

وبالرغم من تأثر ماركوز بالماركسية كما قلنا سابقا، وخاصة في أبرز مقولاتها (التشيؤ، الاغتراب، دور التاريخ، السيطرة...إلخ) واستفادته من منهجها في تحليله للتقنية، فإن موقفه النقدي دفعه إلى ضرورة ممارسة النقد ومراجعة موقف ماركس نفسه من مسألة التقنية، وذلك أن التطور الفعلي الذي عرفه المجتمع المتقدم صناعيا بعد ماركس و هذا خاصة منذ مطلع القرن العشرين، أدى في حقيقة الأمر إلى ضرورة إدخال تعديلات على موقفه. ويمكن أن نحدد أهم معالم هذا التطور كالتالي:

---

[21] ماركس (كارل) بؤس الفلسفة. ترجمة. أندريه يازجي. (بيروت: دار اليقظة 1967) ص 137.

1 . لقد أثر التقدم العلمي والتقني على نظام العمل والإنتاج، وأدخل على هذا النظام تحسينات على المستويين الكمي والنوعي لم تعرفها الرأسمالية في عصر ماركس، أي في القرن 19م، ففي المصنع الذي تدار آلته بطريقة ميكانيكية- أوتوماتيكية لا يعود العامل (البروليتاري) هو ذلك الإنسان الكادح أو الشقي الذي وصفه ماركس في تحليلاته الاقتصادية أي ذلك العامل الذي استهلك قوته و طاقته الفيزيولوجية و الذهنية أثناء العمل، حيث كان الرأسماليون الطامعون في امتلاك القيمة يشترون ويستخدمون قوته وطاقته ضمن ظروف وشروط أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها غير إنسانية، وهذا ما كان يضفي على الاستغلال مظاهره اللاإنسانية، البائسة والباعثة على الاشمئزاز. لقد فضح ماركس بؤس العمل في ظل الظروف اللاإنسانية التي كان يتم في ظله العمل[22]. غير أن التقدم العلمي والتقني في ظل المجتمع المتقدم صناعيا قد أدى إلى ضرورة إدخال تعديلات على وضع العامل، وخاصة على مستوى شروط وظروف العمل، من حيث أن هذا التقدم العلمي والتقني قلّل من الكدح والعناء في العمل، غير أن هذا لم يلغ الاستغلال الذي يعانيه العامل في النظام الرأسمالي، وفي هذا السياق يقول ماركوز:

> في نطاق المجموع التكنولوجي ما يزال العمل الممكنن (Mécanisé) الذي تشغل ردود الفعل الآلية ونصف الآلية، القسم الأعظم من زمنه عملا يمتد طوال الحياة، ما يزال عبودية منهكة و مبلدة و لا إنسانية[23].

فالعامل – في ظل هذه الظروف - ليس أمامه سوى الاندماج والتكيف مع " إيقاع الأشياء" (Le rythme des choses) ، بمعنى أن يحاكي أثناء عمله الآلة ويقلد حركاتها حيث تصبح هذه الأخيرة وكأنها تمارس عليه نوعا من" التنويم المغناطيسي" إن صحّ التعبير، ذلك أن العامل يصبح و كأنه مدفوع إلى القيام بجملة من الحركات المتناسقة التي يؤديها بوتيرة واحدة، وكأننا هنا أمام نوع من الاستعباد التقني، غير أنه في هذه المرة أشد وقعا وأكثر تأثيرا على المستوى النفسي والفكري، إذ أصبح العامل يمارس عمله بلا تفكير و بلا حرية.

لقد ولدت التقنية في الوقت نفسه مواقف تتصف بالإنصياع والخضوع الدقيق للآلة و التي تتطلب سلوكا متلائم ورد فعل أكثر مما تتطلب استقلالا وتلقائية،وهكذا يترافق التقدم التقني بتقدم السيطرة[24].

2 . إن التقنية باعتبارها منظومة من الأدوات والأجهزة جعلت العامل يندمج و يباشر المهن التي تعاني من المجموع التقني وتحكمه[25]، ومن ثمة يفقد العامل استقلاله المهني (L'Autonomie professionnelle) الذي كان يجعل منه فردا منتميا لطبقة اجتماعية على حدة ومتميزة عن سائر الجماعات أو الفئات الاجتماعية، بمعنى أن التغير التقني الذي عرفه المجتمع المتقدم صناعيا- حسب ماركوز- أصبح يميل أكثر إلى إنهاء دور الفرد العامل،

---

[22] ماركوز (هربرت).الإنسان ذو البعد الواحد. ترجمة. جورج طرابيشي (بيروت. دار الآداب 1988) ص60.

[23] المصدر نفسه ص21.

[24] ماركوز (هربرت). الماركسية السوفياتية. ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة 1973) ص 67.

[25] ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص 63.

وأصبحت الإنتاجية (La Productivité) لا تتحدد بالمردود الفردي بل تتحدد بواسطة الآلات وفاعلية الأجهزة التقنية ونظامها الدقيق الصارم.

3. إن النتيجة المترتبة عن هذا الوضع الجديد في ظل التقدم التقني والإنتاجية الضخمة، هي أن العمال أنفسهم أصبحوا مندمجين في المجتمع المتقدم صناعيا حيث أصبحت عملية الإنتاج التي ترفع مستوى معيشتهم هي نفسها العملية التي تعتمد على زيادة اندماجهم في هذا المجتمع، وبالتالي على زيادة خضوعهم له، لا على المستوى الاجتماعي فقط بل وكذلك على المستوى الثقافي، يقول ماركوز في هذا السياق:

> إن هذه التغيرات الطارئة على مظهر العمل وأدوات الإنتاج تبدل موقف العمال و وعيهم، والبرهان على ذلك هو اندماج الطبقة العاملة الاجتماعي والثقافي(..) وما تجانس الحاجات ومستوى الحياة ونشاطات أوقات الفراغ والنشاطات السياسية إلاّ نتيجة الاندماج بصيرورة الإنتاج المادية[26].

بهذا المعنى، فإن التقدم التقني وما حققه من انتصارات هائلة في ميادين إنتاج البضائع والسلع والخدمات قد نتج عنه انغماس الطبقة العاملة في الاستهلاك و التي سعت لتلبية حاجاتها ليس فقط الأساسية منها بل و بالاضافة إلى ذلك الحاجات الجديدة التي تعتبر في نظر ماركوز مزيفة* (Les faux besoins) وهي تلك الحاجات التي تفرضها على الأفراد المصالح الاجتماعية والاقتصادية القائمة التي تعمل على إرضاء الرغبات غير الضرورية أي التي يمكن الاستغناء عنها ، غير أن هذه القوى والمصالح تدفع هؤلاء الأفراد إلى استهلاكها، وهذا يتم حسب إيماءات الدعاية والإشهار التي تحول البذخ والترف إلى حاجات ينبغي أن تلبى في حين أنها غير ضرورية، ومع ذلك فإن المجتمعات المتقدمة صناعيا تضفي صفة الحاجة على ما هو زائد عن الحاجة ، والطبقة العاملة نفسها اندمجت وانزلقت نحو هذا النمط من الاستهلاك فبحثت عن الوفرة والرّفاه والحياة الرغيدة، ومن ثمة أصبح المطلب الأساسي لهذه الطبقة هو إنجاح المشاريع الاقتصادية بفعالية ونجاعة، وبالتالي لم يعد تغيير الوضع القائم داخلا في مجال اهتمامها، وكأنها أصبحت مشلولة وعاجزة عن القيام بدورها التاريخي المتمثل في تغيير الواقع والقضاء على الاستغلال وتحرير الإنسان من الاستعباد وفي هذا السياق يقول ماركوز :

> لقد شهدت الفترة الجديدة، قمع وشلّ وتحييد الطبقات والقوى التي تجسد بفضل مصالحها الحقيقية الأمل في وضع نهاية للإنسانية. وفي البلدان الصناعية المتقدمة نجد أن تبرمية المضطهدين تحدث من خلال الإدارة الكلية لقوى الإنتاج والإشباع المتزايد للاحتياجات اللذين يخونان المجتمع ضد تغيره الضروري، ويبدو أن الإنتاجية والرخائية مع التكنولوجيا في خدمة السياسات الاحتكارية تحصن

---

[26] المصدر نفسه . ص65.

* سنتطرق إلى هذه المسألة بنوع من التفصيل في الفصل الثالث.

المجتمع الصناعي المتقدم في بنائه المشيد[27].

وهكذا اتخذ التقدم التقني من خلال التنظيم العلمي والعقلاني للعمل والإنتاجية طابعا تحكميا على نشاط العمال أو الطبقة العاملة، غير أن ما يزيد الأمر تعقيدا هو وجود تنظيم تقني للإنتاج في مجال آخر يتمثل في التنظيم والإدارة، بحيث أصبحت الهيمنة والسيطرة تتلبس مظهرا إداريا وبيروقراطيا يتصف بطابع شمولي، والملفت للانتباه هنا هو أن القائمين على التنظيم والإدارة والتسيير هم بدورهم خاضعون وتابعون للجهاز التقني الذي يسيرونه، يقول ماركوز:

> فالمنظمون والإداريون أشد تبعية للجهاز الذي ينظمونه ويديرونه، وهذه التبعية المتبادلة لم تعد اليوم تلك العلاقة الجدلية بين السيد والعبد التي اختفت من خلال النضال في سبيل اعتراف متبادل، وإنما هي بالأحرى حلقة مفرغة، السيد والعبد محبوسان فيها على حد سواء[28].

إن هذه التبعية والعبودية على نحو ما وصفها، هو ما يطلق عليه" التشيؤ" (La Reification) التي تحدث عنها ماركس نفسه، حيث تعتبر كتابات هذا الأخير – كما بين ذلك ماركوز في كتابه العقل والثورة – هي أول تعبير صريح عن ظاهرة التشيؤ التي تتحول فيها العلاقات الإنسانية في ظل النظام الرأسمالي إلى علاقات موضوعية بين الأشياء، أو بعبارة أخرى تتحول الصفات الإنسانية إلى جملة من الأشياء الجامدة التي تتخذ وجودها المستقل وتكتسب صفات لا إنسانية، وبالتالي يتحول البشر إلى أشياء يمكن أن تباع وتشترى[29]، وقد عرض وحلل ماركس هذه المسألة في كتابه رأس المال تحت عنوان، فيتيشة* السلعة (Le Fétichisme de la Marchandise)، ذلك أن النظام الرأسمالي يربط الناس سويا من خلال السلع التي يتبادلونها، وقيمة السلع التي يتم إنتاجها هي التي تحدد مستوى معيشة الأفراد داخل المجتمع وتشبع حاجاتهم، بل إن أكثر صفات الإنسان أنانية تصبح مرتبطة بالمال الذي يعتبر بديلا عن السلع، فالإنتاج الرأسمالي للسلع يؤدي إلى أن " تحول العلاقات بين الأفراد إلى صفات الأشياء (السلع ذاتها) بل إنه يحّول علاقات الإنتاج المتبادلة ذاتها، على نحو أصرح إلى شيء (المال)[30]. وكأننا هنا أمام شكل جديد من العبودية أمام الأشياء أو من خضوع البشر للأشياء نفسها ويعتبر هذا بمثابة عبادة حيث يخضع العابد كما هو عليه الحال في عبادة الأوثان لدى البدائيين.

في هذا السياق يمكن القول أن التشيؤ بالنسبة لماركس ظاهرة أفرزها النظام الرأسمالي والأوضاع أو الشروط الاقتصادية والاجتماعية السائدة فيه، وبالتالي فهو مرتبط

---

[27] ماركوز (هربرت). فلسفة النفي. دراسات في النظرية النقدية. ترجمة. مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت:دار الآداب. بدون تاريخ). ص 9.

[28] ماركوز (هربرت). الإنسان ذوالبعد الواحد. ص68.

[29] ماركوز (هربرت). العقل والثورة. هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية. ط2، ترجمة فؤاد زكريا (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر). ص27.

* يستخدم مصطلح الفيتيشية (Fétichisme) في الأصل، ليشير إلى شكل بدائي للدين حيث يتم عبادة الطبيعة من خلال مظاهرها (نبات، حيوان...).

[30] ماركس (كارل). رأس المال. المجلد الثالث. نقلا عن هربرت ماركوز. العقل والثورة . ص 273.

(31) Lukacs (Georg). Histoire et conscience de classes. P.115

أساسا بالوضع الذي يعيشه البشر في ظل هذا النظام الذي يجب تخطيه وتجاوزه نحو نظام أكثر إنسانية،علما أن جورج لوكاش (George Lukacs) قد وسع من مصطلح التشيؤ وطوره في كتابه التاريخ والوعي الطبقي حيث أوضح فيه أن التشيؤ في المجتمع الرأسمالي قد يتم بأشكال مختلفة أهمها:

1) سحب الأشياء من العالم الإنساني ووضعها في عالم مستقل يمثل عالم الأشياء(31) المادية تبدو فيه هذه الأخيرة وكأنها مستقلة عن إرادة الإنسان، فيكون لها منطقها الخاص هو منطق الأشياء، علما أن هذه الأشياء نفسها من إنتاج الإنسان نفسه، ومع ذلك فإن هذه الأشياء التي هي من إنتاجه ومن صنع يديه تصبح متسيّدة ومتحكمة فيه، بل يصبح الإنسان خادما لها وتابعا لها(32)، ويتضح من هذا أن لوكاش كان متأثرا في ذلك بماركس و في فهم هذا الأخير وتحليله للإنتاج المغترب، حيث بين في مخطوطات 1844 أن اغتراب العامل عن إنتاجه يعني أن ناتج العمل يوجد خارجه كوجود مستقل وكقوة غريبة عن الإنسان.

2) سحب الإنسان نفسه من العالم الإنساني ووضعه في عالم الأشياء المادية، إذ يصبح ما هو إنساني يظهر لنا على هيئة "عالم من الأشياء" شأنه في ذلك شأن الأشياء، وبالتالي يظهر لنا هذا العالم وكأنه ليس بمقدورنا أن نغيره، وبهذا المعنى " يسود منطق الأشياء على كل من الأشياء والإنسان وهذا هو التشيؤ" (33).

لقد استفاد ماركوز من تحليل لوكاش *لظاهرة التشيؤ في النظام الرأسمالي، غير أنه تفادى الانغلاق في التفسير المادي القائم على أولوية نمط الإنتاج المادي كمحرك أساسي للتاريخ الإنساني، وهو التفسير الذي يقود – في رأيه – إلى فهم مشوه و زائف لحركة التاريخ ولواقع المجتمع المتقدم صناعيا الذي يتسم بتعقيد لا يمكن اختزاله في هذا العامل وحده، وفي هذا السياق يمكن القول أن الخلاف الأساسي بين ماركوز وماركس هو أن هذه الأخير يعتبر " نمط الإنتاج الاجتماعي هو العامل التاريخي الأساسي لا التقنية "(34)، ذلك أن التقنية نفسها في – التصور الماركسي – تندرج أو هي جزء من نمط الإنتاج وليس العكس، وهذه الفكرة قد أوضحها كارل ماركس نفسه في كتابه مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، عندما قال:

> إن الناس أثناء إنتاجهم الإجتماعي يقيمون فيما بينهم علاقات مستقلة عن إرادتهم، هي علاقات الإنتاج التي تلائم درجة معينة من تطور قواهم الإنتاجية المادية، وجملة علاقات الإنتاج هذه تعطينا ما يسمى بالبنية التحتية للمجتمع أي القاعدة التي تقوم عليها بنية فوقية تلائم أشكالا معينة من الوعي الإجتماعي (35).

---

(32) Ibid.,P117.

(33) المسيري (عبد الوهاب).الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان. ط1 (دمشق: دار الفكر 2002) ص142.

* حول مسألة العلاقة بين ماركوز ولوكاش وتأثير هذا الأخير على فلاسفة مدرسة فرانكفورت أنظر: Jay(Martin) .L'Imagination dialéctique. P.60 – 61.

(34) ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص 187.

(35) Marx (Karl).Contribution à la critique de l'économie politique. Trad. M.Husson et G. Badia (Paris : Editions sociales,1977).P.3

و هنا تتأكد النقطة الأساسية التي يختلف فيها ماركوز مع ماركس، إذ لم يعد التفسير المادي من خلال ما يسمى بنمط الإنتاج كافيا لتفسير مسار التاريخ ومصير المجتمع المتقدم صناعيا الذي أصبحت التكنولوجيا فيه تستخدم كأداة فعالة لنقل التشيؤ وعن طريقها، على وجه التحديد، يصبح الإنسان والطبيعة موضوعين للتنظيم وقابلين لأن يحل أحدهما محل الآخر، والمصالح الخاصة التي تنظم الجهاز وتخضع له تشترك وراء إنتاجية وفعالية شاملتين ،كما أن الوضع الاجتماعي للفرد وعلاقاته مع سائر الأفراد أصبح يتحدد على ما يبدو، بصفات وقوانين موضوعية، ولكن هذه القوانين وهذه الصفات كفت عن أن تكون غامضة وباتت مراقبتها ممكنة [36].

لقد ذهب ماركوز بعيدا عن التمسك الحرفي بالماركسية الأرثوذكسية* التي فسرت التشيؤ بجملة الشروط المادية، ولهذا قدم طرحا آخر يتمثل، كما قلنا سابقا، في ما يسميه بالعقلانية التكنولوجية التي أصبحت تستعمل و توظف في السيطرة على الانسان في المجتمعات المتقدمة صناعيا.

يقول لوسيو كوليتي (Lucio Coletti) في كتابه من روسو إلى لينين:

> إن أزمة الإنسان المعاصر – حسب ماركوز –ليس سببها الأساسي التنظيم الإجتماعي أو في نظام العلاقات الاجتماعية، كما ذهب إلى ذلك ماركس بل إن هذه الأزمة ترجع أساسا و تحديدا إلى توجيه التكنولوجيا في خدمة السيطرة [37].

إن أزمة الإنسان المعاصر، هي إذن – حسب ماركوز – مرتبطة أساسا بالعقلانية التكنولوجية التي أصبحت توظف لغرض السيطرة على الإنسان، ولم يعد التحليل الماركسي الذي يلتزم بالتفسير المادي كافيا، ومن ثمة فالسيطرة أخذت أشكالا جديدة لا يمكن حصرها واختزالها في سيطرة طبقة معينة، وبهذا المعنى فإن أزمة الإنسان في المجتمع المتقدم صناعيا لا تتحدد في إطار ما يسميه الماركسيون الأرثوذكسيون بالصراع الطبقي لأن الصراع أشمل وأوسع مما يمكن اختزاله وحصره في نمط هذا الصراع. يقول موضحا ذلك:

> لقد أصبحت العقلانية التكنولوجية تسفر النقاب عن طابعها السياسي في الوقت نفسه الذي تغدو فيه أعظم ناقل لأكمل سيطرة و بخلقها لعالم كلي استبدادي، بكل ما في الكلمة من معنى، يكون فيه المجتمع والطبيعة، الروح والجسد في حالة استنفار و تعبئة دائمة للذود عن ذلك العالم نفسه[38].

4- ماكس فيبر ومفهوم العقلنة:

---

[36] ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص 153.

* الماركسية الأرثوذكسية حسب ماركوز بقيت سجينة لفهم مشوه وزائف لحقيقة ما يجري من تحولات داخل المجتمع المتقدم صناعيا، ولهذا فإنها أسهمت في تشويه حقيقة فكر ماركس نفسه.

(37) Coletti (Lucio). De Rousseau à Lénine.Traduction A. Bitous. (Paris: Les Editions Gordon, 1972). P.205.

[38] ماركوز (هربرت)، الإنسان ذو البعد الواحد. ص54.

ثمة تشابه بين فكرة سيطرة العقلانية التكنولوجية عند هربرت ماركوز ونظرية ماكس فيبر* (Max Weber) في العقلنة(La Rationalisation) التي عرفتها المجتمعات الغربية الحديثة، بل إن ماركوز نفسه متأثر بالطرح الفيبري للعقلنة كما يرى أحد الباحثين[39]، ويمكن تلخيص الطرح الفيبري في هذا الموضوع كالتالي: لقد أطلق ماكس فيبر وصف العقلنة على الطابع المميز للمجتمعات الصناعية الحديثة في العالم الغربي التي تعني عنده تنظيم الحياة الإنسانية بالاعتماد على المعرفة العلمية والتقنية.

والعقلنة التي يتحدث عنها فيبر تشكل جوهر التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصاية التي عرفتها سيرورة التحديث (Modernisation) والمرتبطة بالتشكيل المؤسساتي(L'Institutionnalisation) للتقدم العلمي والتقني، وبالقدر الذي تدخل المعرفة العلمية والتقنية في هذه المؤسسات فإنها تقضي على المشروعيات (Les Légitimités) التي كانت تتأسس عليها المجتمعات القديمة قبل فترة التحديث [40]. وبتوظيفه لمفهوم العقلنة عمل فيبر على البحث عن انعكاسات المعرفة العلمية والتقنية على مؤسسات المجتمع التي دخلت عصر التحديث، وعملية العقلنة هذه لا يمكن فهمها عند فيبر إلا بالرجوع إلى ما يسميه " بنزع الهالة السحرية عن العالم" (Le Désenchantement du monde) ويقصد بهذا المصطلح تجريد هذا العالم من أشكال القداسة والانسلاخ من المواقف والتمثلات السحرية و الغيبية التي عرفتها المجتمعات الأوربية قبل دخولها مرحلة الرشد المتمثلة في الحداثة La (modernite) و بهذا المعنى لم يعد الإنسان يؤمن بالقوى السحرية و بالأرواح و الشياطين بل لقد فقد بذلك الإحساس بالمقدس [41].

وهكذا تم تحويل العالم عن طريق المعرفة إلى مجرد معادلات رياضية وقوانين فيزيائية قابلة للقياس والتفسير العقلاني العلمي لم يعد يفسر بتحديدات القوى ما فوق الطبيعية(Surnaturelle) ، وقد نتج عن هذا تزايد الاعتماد على المعرفة العلمية الحسابية والرياضية قصد التحكم في الطبيعة وتوظيفها أداتيا من قبل الإنسان الحديث المتعطش للنجاعة العملية وللسيطرة على الأشياء بل وعلى كل فضاءات ومجالات الحياة الإنسانية. لهذا جعل فيبر من المهارة التقنية والمعرفة العلمية أساسا ومعيارا للحداثة(La Modernité) التي عرفها العالم الغربي، ومن هنا نفهم ذلك الارتباط العضوي والتلازمي بين الحداثة والعقلنة في المنظور الفيبري لهذا السبب ينبغي أن نتوقف قليلا لكي نسجل أن مفهوم العقلنة عند فيبر يتحدد على المستوى الاجتماعي من خلال ثلاثة أبعاد وهي:

أولا: البعد المعرفي- العلمي والتقني، كما يتجسد في المؤسسات الجامعية والعلمية.
ثانيا: البعد الاقتصادي والسياسي، كما يتجسد في نطاق السوق الرأسمالي والأجهزة البيروقراطية للدولة الحديثة.

---

* يعتبر ماكس فيبر من الذين أثروا في أبحاث فلاسفة مدرسة فرانكفورت وذلك على الرغم من الاختلافات الكبيرة القائمة بينهما، أنظر:
Jay (Martin).L'Imagination Dialéctique.PP.146-147.

(39) Gangl (Manfred). " Herbert Marcuse dans le contexte de la théorie critique " in Archives de philosophie .P.419.

(40) Harbermas (Jürgen).La technique et la science comme idéologie. P.4.

(41) فروند (جوليان). سوسيولوجيا ماكس فيبر. ترجمة.جورج أبي طاع (بيروت: مركز الإنماء القومي) ص 72.

ثالثا: البعد الجمـالـي والفنـــي.

غير أن مسار العقلنة في المجتمعات الغربية التي عرفت عمليات التحديث قد عرف أيضا طغيان الجانب الاقتصادي والسياسي البيروقراطي وهيمنته على بقية مناحي الحياة الاجتماعية، وما يميز المشروع العقلاني في هذه المجتمعات، وخاصة في مراحله المتقدمة هو نزوعه الواضح نحو التشكيل الاقتصادي والسياسي للحياة الاجتماعية حيث أصبحت منظومة كلية صارمة تتجاوز نطاق الأفراد الذين يجب عليهم أن يخضعوا لها ويمتثلوا لمتطلباتها.

ضمن هذا السياق يرى ماكس فيبر أن هذه العملية التحديثية تخضع الممارسات والعلاقات والمؤسسات الاجتماعية لمقاييس العقلنة الصورية الموجهة أساسا إلى الفاعلية وإلى النجاح التقني للمبادرات الاقتصادية والسياسية [42].

وهكذا فإن المجتمعات الحديثة التي تخضع للعقلنة تتسم بقدر هائل من السيطرة المنظمة والمحكمة على الأفراد، وهي بذلك تختلف نوعيا عن السيطرة التي كانت سائدة في المجتمعات القديمة والبدائية التي كانت قائمة على تقديس سلطة التقاليد والعادات والأعراف المتوارثة منذ كان التقديس والامتثال متوجها إلى هذه التقاليد والعادات، أو التي كانت قائمة على السيطرة الروحية الكاريزمية (Charismatique) لقائد أو زعيم يتمتع بصفات تجعل الأفراد يطيعونه ويتبعونه[43].

إن السيطرة في المجتمعات الحديثة هي سيطرة قانونية، تتجسد من خلال الدولة وما يتبعها من تنظيمات وأجهزة سياسية وأمنية ومؤسسات إدارية وبيروقراطية،حيث أنه ومع نمو الجهاز البيروقراطي أصبحت المشكلات السياسية والاقتصادية وغيرها تقنية أكثر فأكثر وعقلانية قطعا بالنظر إلى تخصص الإدارة المكلفة بمراقبتها[44].

وعلى الرغم من أن هذا الجهاز البيروقراطي جاء نتيجة لظهور الدولة الحديثة ومن إفرازها، فإن الدولة بهذا المعنى هي الهيئة المؤسسة على المشروعية القانونية المتضمنة للعقلنة، كما قلنا سابقا، مما يعني أنه كان يفترض أن تكون الدولة وأجهزتها البيروقراطية عقلانية وقانونية، غير أن الذي نتج وأصبح ظاهرا للعيان هو أن السيطرة أخذت أشكالا جديدة لم تكن سائدة من قبل ولم تعرفها المجتمعات قديما ، وفي هذا السياق يمكن أن نلاحظ وجود تقارب بين تحليل فيبر للعقلنة والبيروقراطية في سياق حديثه عن الدولة الحديثة وبين فكرة ماركـوز عن السيطرة التي تعرفها المجتمعات المتقدمة صناعيا في ظل العقلانية التكنولوجية، ذلك أن هذه العقلانية التي يتحدث عنها ماركوز أو العقلنة كما يسميها فيبر قد تم تصورها كقوى مجردة تشكل مجتمعا يقع خارج نطاق التحكم البشري. والمنطق الداخلي للنظام الذي خلقه العلم والإدارة العقلانية يقوم بعمله على نحو ما، من وراء ظهر الأفراد [45]، ذلك أنه في ظل هذه الظروف الجديدة، وتحت سيطرة هذه العقلنة قد فرضت قيود كثيرة على الأفراد وطمست حرياتهم وأصبحوا يعيشون الاغتراب والتشيؤ، علما أن هؤلاء الأفراد الخاضعين للعقلنة الصارمة والبيروقراطية التي تمارس داخل مؤسسات وأجهزة الدولة

---

[42] أفايـة (محمد نور الدين). الحداثـة والتواصل في الفلسفة النقديـة المعاصـرة. ص 137.

[43] Weber (Max).Le Savant et le politique. Trad. de J.Freund. (Paris : Les Editions Plon 1982).P.102.

[44] فرونـد (جوليـان). سوسيولوجيـا ماكـس فيبر. ص115.

[45] بوتومور (توم). مدرسة فرانكفورت. ترجمة سعد هجرس (طرابلس: دار أويا 1998).ص79.

أصبحوا يعاملون كأرقام أو أشياء ليس إلاّ، وكأنهم أمام خيارين قاسيين هما: إما قبول العقلنة وأجهزتها البيروقراطية والتكيف مع متطلباتها، أي قبول الوضع القائم كما هو أو معاناة التهميش(La Marginalisation) فنحن إذن أمام سيطرة شاملة تحكم قبضتها على الفرد، وهي سيطرة ذات طابع بيروقراطي، يقول ماركوز في مقاله الصادر سنة 1964 بعنوان: << التصنيع والرأسمالية عند ماكس فيبر>>:

يمكن صياغة العلاقة بين الرأسمالية والعقلانية والسيطرة في أعمال ماكس فيبر على النحو التالي: إن الفكرة الغربية عن العقل تتحقق في نظام حضاري مادي وفكري، وهذا على المستويات الاقتصادية والتكنولوجية_ العلمية و الفنية، وهذا النظام يميل إلى تطوير نمط معين من السيطرة تتمثل في البيروقراطية الشاملة(46).

غير أن ماركوز قد طرح تصوره الخاص لمفهوم العقلنة معتبرا ذلك تعميقا منه لتصورات فيبر، لهذا انتقد ما يسميه بالطابع الصوري (Formel) لهذه العقلنة كما فسرها فيبر، والتي تعني كما قلنا سابقا ،تطبيق المقاييس والمعايير العلمية والتقنية ميادين المجتمع ومؤسساته، غير أن هذه العقلنة هي عنده :

عقلنة صورية ومجردة، تصبح عينية عندما تتحول إلى سيطرة على الطبيعة والبشر، فالعقل كما يراه فيبر ينكشف كعقل تقني، إن الأمر يتعلق بإنتاج وتغيير للمادة الأولية (الأشياء والبشر) عن طريق جهاز علمي ومنهجي وهذا الجهاز قد تم بناؤه قصد تحقيق الإنتاجية، وهذه العقلنة تنظم وتراقب الأشياء والبشر، المصنع والبيروقراطية والعمل ووقت الفراغ (47).

بهذا المعنى انتقد ماركوز الطابع الصوري للعقلنة عند فيبر، وبين أنها تظهر لنا وكأنها مجرد عملية تتم في حدود النشاط العلمي والتقني لكن هل هذا النشاط محايد؟ يرى ماركوز أن تحليل فيبر كان مكتفيا بما هو معرفي وتقني، وبهذا فهو تحليل ناقص وضيق لأنه تغافل عن ربط عملية العقلنة بالأغراض السياسية المرتبطة بها على اعتبار أن ثمة إرادة سياسية لا تعلن عن نفسها و التي تسعى إلى تحقيق السيطرة، وفي هذا السياق يقول ماركوز:

إن مفهوم العقل التقني قد يكون هو نفسه ايديولوجيا، فليس تطبيق التقنية فحسب بل التقنية نفسها تمثل السيطرة (السيطرة على الطبيعة والإنسان)، وهي ممنهجة، علمية، محسوبة وحاسبة ، علما أن أغراض ومصالح نظام السيطرة لا تدفع بها التقنية من الخارج بل تشكل جزءا من الجهاز التقني في لحظة تشكيله، فالتقنية هي دوما مشروع تاريخي واجتماعي (48).

---

(46) Marcuse (Herbert) " Industrialisation et capitalisme chez Max Weber " in Culture et Societe.Traduction . G. Billy et D. Bresson.(Paris: Les Editions de Minuit, 1970). P.273.

(47) Ibid., P. 275.

وعندما أصبحت التقنية في سياق مشروع السيطرة هي تلك القوة المحددة لحياة المجتمع ومؤسساته داخل المجتمع المتقدم صناعيا أصبح منطقها- الذي هو منطق سيطرة الإنسان على الطبيعة - هو المحدد لما هو موجود داخل هذه المؤسسات الاجتماعية، فأصبحت سيطرة سياسية، وهذا ما يؤكده كذلك بقوله:

> فلا وجود هناك لنظام عقلاني محض، وصيرورة العقلانية هي صيرورة سياسية، وعن طريق التكنولوجيا على وجه التحديد يصبح الإنسان والطبيعة موضوعين للتنظيم وقابلين لأن يحل أحدهما محل الآخر، والمصالح الخاصة التي تنظم الجهاز وتخضع له تتستر وراء إنتاجية وفعالية شاملتين وبعبارة أخرى، أصبحت التكنولوجيا الناقل الأكبر للتشيؤ ذلك التشيؤ الذي بلغ أكمل أشكاله وانجعها[49].

غير أن السؤال المطروح في هذا السياق يتمثل في ما يلي: كيف أصبحت السيطرة ملازمة للعقلانية التكنولوجية؟

لكي نتبين موقف ماركوز من هذه المسألة علينا أن نعود معه قليلا إلى فكرته عن تطور النظام الاقتصادي الرأسمالي ذلك إن ما ميّز الرأسمالية منذ نشأتها في العصر الحديث هي العقلانية أي اعتبار العقل مرجعا أساسيا لتنظيم الحياة الإنسانية في مختلف مظاهرها الاجتماعية والاقتصاية والسياسية، على أن هذه العقلانية قد ارتبطت بدورها بحرية الفرد، وذلك على جميع المستويات الفكرية و الاجتماعية و الاقتصاية والسياسية، من حيث أنه تحرّر من سلطة الكنيسة وقيود المجتمع ومن القمع السياسي، فبرز الفرد لأول مرّة ليحطم تلك القيود التي كانت تحد من حريته وليكسب أيضا عن طريق هذه الحرية دوره الفعال الذي كان عليه أن يؤديه في النظام الاجتماعي والاقتصادي الجديد الذي يوفر له الإطار المناسب لتحقيق حريته، فكان المجتمع الليبيرالي هو النظام المؤهل لتحقيق هذه الفردانية الحرة[50] ، وذلك داخل دائرة المنافسة الحرة والعمل الحر التي كان يوفرها المجتمع الليبيرالي في بدايته.

غير أنه مع انتقال النظام الرأسمالي من هذه المرحلة الليبيرالية إلى مرحلة أخرى، وهي ما أطلق عليه الرأسمالية الاحتكارية (Le Capitalisme Monopolistique) حيث تتقلص فيه المنافسة وتختفي شيئا فشيئا الثنائية بين العقلانية والحرية و طبعا على حساب الحرية، فيندمج الفرد أكثر فأكثر في المصالح العامة للمجتمع الرأسمالي وتأخذ العقلانية أشكالا جديدة من السيطرة الكاملة والشاملة[51] . غير أن هذه السيطرة لا تمارسها الأقلية الاحتكارية فقط بل أصبحت تمارسها أجهزة الدولة نفسها أمام ما يسميه فريديريك بولوك* (Friedrich Pollock

---

[48] Ibid., P. 291.

[49] ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص 193.

[50] Marcuse (Herbert). " Quelques implications sociales de la téchnologie modérne " Trad. Olivier Bertrand in Tumultes (Paris : Editions Kimé,2002) N°: 17 – 18. P.14.

[51] العالم (محمود أمين). ماركوز أو فلسفة الطريق المسدود. ط1 (بيروت: دار الآداب، 1972) ص63.

* فريديريك بولوك إقتصادي ألماني ولد سنة 1894، كان عضوا في معهد الدراسات الاجتماعية مع هوركايمر و أدورنو وماركوز.

) برأسمالية الدولة (Le Capitalisme d'Etat) من حيث أنها تتجاوز الرأسمالية بمفهومها الكلاسيكي، وبصفة عامة يمكن القول أن ما يميز هذا النمط من النظام هو تدخل الدولة وأجهزتها السياسية والإدارية في الشؤون الاقتصادية بواسطة آليات الرقابة والتوجيه التي يقوم بها البيروقراطيون والإداريون والقادة العسكريون وممثلو رؤوس الأموال، وضمن هذه الشروط تصبح الدولة مهيمنة على كل شيء في المجتمع من حيث أنها دولة تسلطية، بل إن " فكرة ديكتاتورية الدولة واتجاهها التسلطي الشمولي ليست بالمرة غريبة على الليبيرالية "[52]. والفرد في ظل هذه الشروط الجديدة أصبح مهددا أكثر مما كان عليه في السابق، حيث أن الدولة التسلطية في شكلها الجديد قائمة على الفعالية التقنية والأجهزة والأدوات التي توظف لقمعه وإحكام قبضتها عليه.

إن السيطرة في ظل رأسمالية الدولة أعمق وأوسع من السيطرة التي سادت من قبل وذلك للارتباط الوثيق الذي أصبحت تعرفه النشاطات الاقتصادية والسياسية بالعقلانية التكنولوجية التي أصبحت سلاحا فتاكا بيد من يمارسون السيطرة على الإنسان ويعملون على قمعه[53] ، ولعل قيام الدولة النازية والفاشية في الثلاثينات من القرن العشرين في أوربا هي تعبير عن هذه الدولة التي تتسلط على الأفراد عندما توظف العقلانية التكنولوجية في خدمة القمع و السيطرة على الأفراد . يقول ماركوز موضحا ذلك :

> تعتبر النازية مثالا مدهشا يبين لنا كيف أن اقتصادا معقلنا وممكننا وصل إلى درجة عالية من الانتاجية يمكن أن يوظف في اتجاه القمع الشمولي (...) وفي ظل هذا النظام يسود الرعب ليس فقط بالاعتماد على القوة العنيفة ولكن بشكل أخص على التلاعب والمناورات الماهرة للسلطة الملازمة للتكنولوجيا[54].

وهكذا، وفي ظل هذا النظام (النازي) الذي اتخذه ماركوز في البداية نموذجا لسيطرة الدولة يتبين لنا كيف يتحول النظام الاقتصادي والسياسي إلى نظام شامل من السيطرة و هذا عندما يستند إلى العقلانية التكنولوجية و بهذا المعنى كان نموذج النظام النازي- عنده - المحاولة الأولى لتحليل الأشكال التاريخية للنظم الاقتصادية والسياسية الشمولية التي مارست السيطرة اعتمادا على التقدم العلمي والتكنولوجي فأحكمت قبضتها على الأفراد داخل المجتمع ومارست عليهم القمع، وهذا برغم مفاهيم الحرية و السعادة و الحرية التي قدمتها و رفع شعاراتها هذه النظم.

5- نقد الاتجاه الوضعي:

لقد قلنا سابقا أن السيطرة أصبحت تمارس اليوم في المجتمعات المتقدمة صناعيا من خلال قوة لا شخصية (Impersonnelle) يتم توظيفها هي العقلانية التكنولوجية، وهذا ما عبر عنه ماركوز في كتابه الإنسان ذو البعد الواحد بقوله:

> إن المجتمع الذي يضع الخطط ويشرع فعلا في تحويل

---

(52) Marcuse (Herbert)." La lutte contre le libéralisme dans la conception totalitaire de l'Etat " in Culture et Société. P.67.

(53) Marcuse (Herbert)." Quelques implications sociales de la technologie modérne". P.21.

(54) Ibid., P.12.

الطبيعة عن طريق التكنولوجيا يغير المبادئ الأساسية للسيطرة فالتبعية الشخصية (تبعية العبد للسيد والقن لصاحب القصر والوالي للملك.إلخ...) يحل محلها شيئا فشيئا نوع آخر من التبعية التي تخضع المرء " لنظام أشياء موضوعي" فالسيطرة تعتمد الآن على درجة أكبر من العقلانية[55].

في هذا السياق ذهب إلى القول أن الوضعية (Le Positivisme) كانت وراء عملية تبرير العقلانية التكنولوجية وبالتالي قامت بعملية تبرير السيطرة التي أصبحت تمارس على الإنسان في المجتمعات المتقدمة صناعيا ويمكن أن نتتبع نقده في كتابين أساسيين له وهما: العقل والثورة، و الإنسان ذو البعد الواحد. حيث ركز في الكتاب الأول على نقد الفلسفة الوضعية التي سادت في القرن لتاسع عشر أي وضعية أوجيست كونت (Auguste Comte) ، أما في الكتاب الثاني، فقد خصصه لنقد الوضعية المنطقية من خلال أحد أبرز ممثليها و هو فتنجنشتين (Wittgenstein).

أ- نقد وضعية القرن التاسع عشر:

في كتابه العقل والثورة يعتبر الفلسفة الوضعية التي يمثلها أوجيست كونت و كأنها " تود أن تخضع كل التصورات العلمية للوقائع (...) وتمثل الوقائع وارتباطها بنظام لا يتخلف، يشمل الظواهر الاجتماعية فضلا عن الطبيعة "[56].

من المعروف أن كونت قد تتبع التفكير الإنساني في مختلف مراحله حيث أن منهج التفكير الوضعي هو المرحلة الثالثة والأخيرة من المراحل الثلاث التي مر بها التفكير الإنساني عبر التاريخ، وهذا ما يسمى عنده بقانون الحالات الثلاث.

وانطلاقا من هذا القانون فإن المعرفة العلمية عند كونت لا تطلق إلا على ذلك النمط من المعرفة التي بلغت في تطورها المرحلة الوضعية، وهي المرحلة التي يصل إليها العقل الإنساني إلى مرحلته الأخيرة بعد مروره بمرحلتين وهما: المرحلة اللاهوتية، حيث كان يفسر فيها الإنسان الظواهر بإرجاعها إلى قوى خفية وخارقة ثم تليها المرحلة الميتافيزيقية التي يعتبرها كونت تقدما في سيرورة التفكير الإنساني، إذ صار يفترض وجود قوى مجردة كامنة في الظواهر ذاتها بدلا من إرجاعها إلى قوى خارجية خفية، لكن التقدم في التفكير الذي حققه الإنسان لم يكن مقنعا، فكان من اللازم الانتقال إلى المرحلة الثالثة وهي التفكير الوضعي الذي يكتفي فيه العقل الإنساني بالبحث عن القوانين التي تحكم الظواهر أي جملة العلاقات الثابتة، حيث تقوم المعرفة العلمية على الملاحظة العلمية والتجريب والاستقراء والتكميم.

إن الوضعية بهذا المعنى هي اتجاه فلسفي تمجد المعرفة العلمية التجريبية ، ولهذا فهي تستلهم نقطة انطلاقها من علوم الطبيعة بوصفها نموذجا لليقين والدقة والصحة. في هذا السياق يقول ماركوز:

إن مصطلح " الوضعية " يشير إلى ما يلي :
ا- التحقق من صحة الفكر عن طريق تجربة الوقائع.
ب- اتجاه الفكر نحو العلوم الفيزيائية بوصفها نموذجا لليقين والصحة والدقة.

---

(55) ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البُعد الواحد. ص 181.
(56) ماركوز (هربرت). العقل والثورة. هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية. ص353.

ج- الاعتقاد بأن تقدم المعرفة منوط بذلك الاتجاه[57].

يمكن القول أن المعرفة العلمية في نظر الوضعيين ليست شكلا من أشكال المعرفة الإنسانية بل هي المعرفة الوحيدة التي يجب اعتبارها حقيقية ويقينية ولا مكان فيها للتأمل البعيد عن الواقع. وإذا كانت المعرفة اللاهوتية والميتافيزقية في الماضي قد لعبت دورا بالنسبة للإنسان فإن المعرفة العلمية اليوم قد حلت محلها وأصبحت بمثابة النموذج الأوحد والأعلى لكل معرفة تسعى لاكتشاف قوانين الطبيعة والمجتمع ، ومن هنا تستلهم الوضعية نقطة انطلاقها من العلوم الطبيعية وتبحث عن نظرة موحدة لعالم الظواهر الطبيعية والاجتماعية من خلال تطبيق المنهج العلمي التجريبي الذي أثبت نجاحه في علوم الطبيعة، علما أن المجتمع ينبغي أن يدرس هو أيضا بنفس المنهج الذي أثبت نجاحه في علوم الطبيعة، أي المنهج التجريبي، و لهذا نجد أن الفلسفة الوضعية قد اتجهت إلى جعل دراسة المجتمع مساوية لدراسة الطبيعة، بحيث أن العالم الطبيعي أصبح نموذجا للنظرية الاجتماعية، وكان هدفها من ذلك هو أن تجعل من الدراسة الاجتماعية علما يبحث في قوانين اجتماعية متشابهة في صحتها للقوانين التي تحكم الطبيعة، وتخضع الظواهر الاجتماعية حسب كونت لقوانين ثابتة شأنها شأن الظواهر الطبيعية، وعلى الباحث الاجتماعي أن يبحث عن هذه القوانين اعتمادا على الملاحظة والتجريب والتكميم بدلا من التأمل الميتافيزقي، من هنا ضرورة إبعاد المفاهيم الميتافيزقية من الدراسات الاجتماعية كما استبعدت من الدراسات العلمية للطبيعة.
في هذا السياق يقول كونت:

> إن الفلسفة اللاهوتية والميتافيزقية ليس لها في هذه الأيام سيطرة إلا في ميدان الدراسات الاجتماعية، ولا بد من طردها من هذا الملجأ الأخير، والوسيلة الرئيسية لتحقيق ذلك هي لتفسير الأساسي القائل أن حركة المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين فيزيائية لا تتغير بدلا من أن يحكمها نوع من الإرادة [58].

يعني هذا عند ماركوز أن الوضعية في إيلائها العناية والاهتمام بالقوانين العلمية وإشادتها بالقوانين الثابتة التي تحكم الظواهر الطبيعية والاجتماعية - وهي تقر بنظام المجتمع القائم (وهو قائم على السيطرة) - وتعمل على استبعاد كل تغيير ثوري له، إذ أن المطلوب في دراسة المجتمع – حسب كونت – أن تحذو المعرفة العلمية التجريبية للطبيعة، ومن المعروف أن العالم الطبيعي لا يخترع شيئا ولا يغير الظواهر التي يبحث عن قوانينها بل يكتفي بتسجيل ما هو موجود منها وتحليل الطريقة التي تسلك بها هذه الظواهر بالفعل[59].
وفي مجال الدراسات الاجتماعية والإنسانية يجب تطبيق المنهج نفسه- أي المنهج العلمي - على الواقع الاجتماعي كما هو وموجود دون تغيير وتبديل.
وهكذا يتم استبعاد أحكام القيمة(Les Jugements de Valeur) ، وهي أحكام معيارية، من مجال البحث العلمي الاجتماعي والتقيد بأحكام الوجود، أي الأحكام التي تصف ما يحدث في الواقع، من دون الحكم عليه بالاستحسان أو الاستهجان، فالعلم في نظر كونت هو المجال

---

[57] ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البُعد الواحد. ص 197.

[58] كونت (أوجست). دروس في الفلسفة الوضعية. نقلا عن ماركوز (هربرت). العقل والثورة. ص 330.

[59] زكريا (فؤاد). هربرت ماركوز. ص 254.

الذي تستبعد فيه " أحكام القيمة "، وعلم الاجتماع الوضعي لا يستحسن الوقائع السياسية أو يستهجنها بل ينظر إليها على أنها مجرد موضوعات للملاحظة[60]. في هذا السياق، تعتبر الوضعية في نظر ماركوز مكرسة للوضع القائم وتقف منه موقفا إيجابيا بل تعمل على الدفاع عنه ضد أي اتجاه يعمل على تغييره جذريا، ومواجهة كل دعوة إلى الثورة عليه، ويمكن أن نعتبر الوضعية تبريرا إيديولوجيا للوضع القائم، صحيح أن المنهج الوضعي قد هدم كثيرا من الأوهام اللاهوتية والميتافيزقية وساعد على تقدم مسيرة الفكر الحر، لا سيما في العلوم الطبيعية (...) غير أن الفلسفة الوضعية في نهاية الأمر يسرت استسلام الفكر لكل ما هو موجود ولكل ما لديه القدرة على الاستمرار في التجربة، وقد ذكر كونت في طرحه أن لفظ " وضعي " الذي كان يصف به فلسفته يتضمن تعليم الناس أن يتخذوا موقفا إيجابيا من الوضع السائد. فالفلسفة الوضعية بهذا المعنى تستهدف تأكيد النظام القائم ضد أولئك الذي أكدوا الحاجة إلى نفيه.

إن الوضعية حسب ماركوز تدعو إلى الاستسلام والخضوع للوضع القائم، وقد استخدم كونت بالفعل كلمة الاستلام بهذا المعنى عندما قال:

> إن الاستسلام الحقيقي، أي النزوع إلى تحمل الشروط الضرورية بثبات ودون أي أمل في تعويضها لا يمكن أن ينتج إلا عن شعور عميق بالقوانين الثابتة التي تحكم الظواهر الطبيعية المتنوعة [61].

وهكذا، فإن الفلسفة الوضعية، بقبولها الواقع وتوجيهها للفكر نحو الأمور الواقعة ورفضها لكل فكر أو فلسفة تحاول أن تقوم بعملية التجاوز أو الثورة على ما هو قائم في المجتمع هي في نظره تقوم بوظيفة اديولوجية وتعمل على تكريس الواقع القائم الذي تحكمه عقلانية علمية وتكنولوجية تقوم على السيطرة، وعند هذه النقطة تلتقي وضعية أوجست كونت بالوضعية المنطقية. لقد درست الفلسفة الوضعية الوقائع الاجتماعية مقتدية بأنموذج الطبيعة، ومن خلال فكرة الضرورة العلمية الموضوعية، وقد حرصت على الاحتفاظ باستقلال الأمور الواقعة وتوجيه الاستدلال إلى قبول ما هو معطى، وعلى هذا النحو استهدفت الوضعية التصدى للعملية النقدية التي ينطوي عليها " النفي " الفلسفي لما هو معطى، وأن ترد للوقائع شرف الوجود الإيجابي، هذه هي النقطة التي يصبح فيها الارتباط بين الفلسفة الوضعية (في القرن التاسع عشر) وبين الوضعية (بالمعنى الحديث) واضحا، فالسمة المشتركة بينهما، إلى جانب صراعهما المشترك ضد النزعة الميتافيزقية هي توجيه الفكر نحو الأمور الواقعة ورفع مكانة التجربة بحيث تصبح هي القول الفصل في كل معرفة[62].

ب- نقد الوضعية المنطقية:

يصف ماركوز الوضعية المنطقية (المحدثة) في كتابه الإنسان ذو البعد الواحد بأنها فلسفة أحادية البعد (La Philosophie Unidimensionnelle)، أي الفلسفة التي تعبّر عن واقع

---

(60) المصدر نفسه. ص 339.

(61) كونت (أوجست). الدروس في الفلسفة الوضعية. نقلا عن ماركوز (هربرت) .العقل والثورة. ص 331.

(62) ماركوز (هربرت) . العقل والثورة. ص 315،314.

المجتمعات المتقدمة صناعيا التي أصبحت تكرس السيطرة على الإنسان المعاصر، لهذا وجه نقده للوضعية المنطقية وعمل على مناهضتها وإزاحة تصوراتها ومواقفها المعبرة عن إيديولوجيا السيطرة في هذه المجتمعات.

يحدد ماركوز التيارات الفلسفية، وخاصة الأنجلو- ساكسونية، في مختلف توجهاتها (الوضعية المنطقية، الفلسفة التحليلية، فلسفة اللغة...) من خلال مصطلح الوضعية المحدثة على اعتبار أن نشاطها الفلسفي منصب على تحقيق وضوح الفكر عن طريق الاستخدام الدقيق للغة وفصلها بين ماله معنى وما ليس له معنى، حيث نلمس عند فتنجنشتين (Wittgnstein)* هذا التوجه، وهو أحد الممثلين الكبار للتيار الوضعي المحدث في الفكر الفلسفي المعاصر. يقول فتجنشتين:

> الطريقة الصحيحة للفلسفة هي ألاّ نقول إلاّ ما يمكن أن يقال، أعني ألاّ نقول إلاّ قضايا العلم الطبيعي، أي أن نقول شيئا لا شأن له بالفلسفة (بمعناها التأملي). فلو أراد قائل أن يقول شيئا في الميتافيزقا، فعلينا أن نبيّن له أنّه لم يوضح ماذا تعني رموز بعينها في قضاياه (أي تبين له بأن قوله ليس بذي معنى يفهم) [63].

في هذا السياق يمكننا أن نقول أن فتنجشتين يعتبر المعرفة العلمية واللغة العلمية نموذجا يحتذى به، وينفي المزاعم " الميتافيزقية " باعتبارها غير ذات المعنى، والغرض من هذه الفلسفة حسب رايه هو تطهير اللغة من الغموض وتحريرها من المفاهيم الميتافيزقة ومن الفلسفة التأملية، إذ لا يعترف الوضعيون المنطقيون سوى بنوعين من القضايا وهي، القضايا الصورية (Les Propositions Formelles) كقضايا المنطق والرياضيات، باعتبارها مجرد تحصيل حاصل، ومقياس الصدق فيها يتمثل في الانسجام المنطقي بين قضاياها وتحقيق ما يسمى بالصدق المنطقي، والقضايا التجريبية حيث يتطلب أن تكون قابلة للتحقق التجريبي (الأمبيريقي) (Empirique)، لهذا عمل الوضعيون على تحرير الفلسفة من الميتافيزقا على اعتبار أنها خطاب خال من أي معنى .

لقد عملت الوضعية المنطقية على تطهير اللغة من العبارات والأقوال الميتافيزقية الفارغة من المعنى التي لا تعبر عن قضايا حقيقية، فلا هي بمعبّرة عن تحصيل حاصل، كالقضايا المنطقية والرياضية، ولا هي معبرة عن غرض يمكن التحقق منه بالرجوع إلى الواقع التجريبي، بهذا المعنى تصبح الوظيفة الأساسية للفلسفة هي أن تتناول الألفاظ والعبارات التي يقولها الناس في حياتهم اليومية، أو التي يستعملها العلماء في خطابهم العلمي بالتحليل لتحديد معناها تحديدا دقيقا.

وهكذا، فالمهمة الأساسية التي تضطلع بها الفلسفة حسب الوضعيين المحدثين هي التوضيح والعمل الفلسفي هو في جوهره توضيحات، وليست مهمة الفلسفة أن تنتج عددا من القضايا التي تصف الأشياء بل مهمتها الأساسية أن تجعل القضايا واضحة ليس إلاّ.

تتحدد إذن انتقادات ماركوز للوضعية في نقاط أساسية أهمها:

---

* الجدير بالملاحظة أن نقد ماركوز للوضعية المحدثة كان منصبا أساسا على آراء ومواقف فتجنشتين.

[63] فتجنشين (لودفيج). الرسالة المنطقية – الفلسفية. نقلا عن زكي نجيب محمود موقف من الميتافيزقا. (بيروت: دار الشروق.1983) ص 16.

إن الوضعية تدعي أنها تعمل على تحقيق الوضوح والدقة من خلال التحليل الدقيق للّغة وتطهيرها من غموض الألفاظ والمفاهيم الميتافيزقية، غير أن الوضعية – في رأيه – تفعل ذلك لا بغرض تحقيق الوضوح والدقة، كما تزعم، ولكن بغرض آخر غير مصرح به من طرف الوضعيين، وهو تحجيم دور الفلسفة في تغيير الوضع القائم على السيطرة في المجتمع المتقدم صناعيا، فالوظيفة الأساسية للفلسفة حسب الوضعيين، كما قلنا سابقا، هو تحليل عبارات وألفاظ اللغة لكن دون أن تتعرض لمضمون الفكر ودون التطرق إلى مشكلاته، بمعنى آخر دون أن تقحم نفسها في مشكلات الواقع وتعمل على حلها وتجاوزها، ومن ثم تصبح الفلسفة مجرد فكر متطابق مع الواقع. يقول موضحا ذلك:

> إن الفلسفة الوضعية التي تفقر نفسها بنفسها قد كبلت كلّ مفاهيمها بحالة الأشياء القائمة و راحت تشكك في إمكانية أي تجربة جديدة. إنها تطأطئ الرأس بخنوع مطلق لقواعد الوقائع القائمة[64].

وهكذا، فإن الوضعية تتغاضى عما هو سلبي، في الواقع الذي يعيشه الإنسان المعاصر، وهو واقع أصبح فيه هذا الإنسان يعاني من التشيؤ والاغتراب والسيطرة،وهذا في ظل العقلانية التكنولوجية التي سخرت للتحكم فيه، وهذا ما يتبدى لنا عند فحص مختلف المؤسسات القائمة، والتي حولت الإنسان إلى كائن ذي بعد واحد. ولهذا يعتبر ماركوز أن ثمة رابطة أو علاقة ما بين ما يعانيه الإنسان المعاصر في واقعه التكنولوجي من سيطرة وتحكم وتوجيه، وهذا النوع من التفكير الذي تدعو إليه الوضعية المحدثة، وهو تفكير يدعو- كما قلنا سابقا - إلى الحفاظ على ما هو قائم، وعدم العمل على تغييره أو الثورة عليه. بل إن الوضعية المحدثة – في رأيه – تعتبر نفسها " محايدة "، وعلى الخطاب الفلسفي أن يلتزم هذا الحياد أثناء التحليل والوصف، وأثناء توضيح الأفكار، وأن تترك كل شيء كما هو[65].

غير أن " الحياد " الذي تدعيه الوضعية المحدثة يخدم، في حقيقة الأمر، الوضع القائم وعقلانيته التكنولوجية، التي ترتبط عنده بمشروع سياسي واقتصادي، يهدف إلى السيطرة الكلية على الإنسان.

وبهذا المعنى فإن الوضعية المحدثة، ومن خلال خطابها " الحيادي " قد تخدم الوضع القائم و تتنصل من تغييره، فالفكر المكيف (Adapté) مع هذه العقلانية هو فكر وضعي يقوم على الموضوعية والواقعية و"الحياد"، ولا يبحث في تجاوز الوضع القائم لأنه يرفض فكرة التجاوز (La Transcendance) ويعتبرها فكرة ميتافيزقية غير ذات معنى، لهذا فهو فكر لا يقوم برفض ونقد ما هو موجود.

على هذا الأساس يمكن أن تقوم الوضعية – حسب ماركوز – بدور تكريس السيطرة القائمة في المجتمع المتقدم صناعيا ولم يعد ينظر - في ظل العقلانية السائدة فيه - إلى سيطرة التصورات الميثولوجية والميتافيزقية التي كانت موجودة من قبل في المجتمعات السابقة التي عاشت مرحلة ما قبل الحداثة والعقلانية، بل أصبحت السيطرة تمارس باسم العقلانية والعلم والتكنولوجيا، ذلك أن هذه الأخيرة أصبحت قوة الإنتاج الأساسية ذات شأن كبير داخل مؤسسات المجتمع المتقدم صناعيا كما ذهب إلى ذلك هابرماس (Habermas) في كتابه العلم

---

(64) ماركوز (هربرت). المصدر نفسه. ص 200.

(65) المصدر نفسه. ص 205.

والتقنية كأيديولوجيا، الذي وضَّح فيه أن المعرفة العلمية والتقنية أصبحت تلعب دورا أساسيا وحاسما في منح المشروعية(La Légitimité) للنظام الاجتماعي والسياسي وللسيطرة التي تمارس داخل هذا النظام، بعدما كان في الماضي الدين والميتافيزقا هما اللذان يمنحان هذه المشروعية و يبرران السيطرة[66].

إذن كيف يمكن القول مع الوضعيين بحياد المعرفة العلمية والتكنولوجية؟ يقول ماركوز:

> فالتنظيم العلمي والتقسيم العلمي للعمل يزيدان زيادة كبيرة إنتاجية المشروع السياسي والثقافي ، فتكون النتيجة ارتفاع مستوى الحياة، وفي الوقت نفسه وعلى أساس المبادئ ذاتها، أنتج ذلك المشروع العقلاني حالة فكرية وشكلا سلوكيا، يفسران ويبرران مظاهر هذا المشروع التدميرية والاضطهادية. والواقع أن العقلانية التقنية واستغلال الإنسان يترابطان فيما بينهما، من خلال أشكال جديدة للرقابة الاجتماعية[67].

وهكذا ليست هناك معرفة خالصة أو محايدة كما يدعي الوضعيون، أو بعبارة أخرى، ليس هناك حيادا في الممارسة العلمية والتقنية لأن هذه المعرفة هي نفسها التي قدمت جملة الوسائل والأدوات التي سهلت سيطرة الإنسان على الطبيعة وبعد ذلك سيطرة الإنسان على الإنسان.

إن الوضعية في نظر ماركوز قد تقوم بوظيفة ايديولوجية ويمكن أن تعد تبريرا للسيطرة، بل إن الوضعية في جوهرها ايديولوجية، والطابع الايديولوجي هو القدر الحقيقي لهذه الفلسفة، وليس في وسع أي مذهب وضعي أو "علمي" أن يتجاوز هذا الطابع الأيديولوجي الذي يعمل على تبرير السيطرة[68]. وهذا ما يفسر لنا انتقاص الوضعية وعدائها لكل المواقف الفلسفية النقدية، حيث عملت دوما على التقليل من أهمية كل خطاب فلسفي يدعو إلى نقد الواقع وتجاوزه ، فالفلسفة الوضعية تستهدف تأكيد النظام القائم ضد أولئك الذين أكدوا الحاجة إلى نفيه[69]، و بهذا لم يعد - في ظل هذه النظرة – للنقد قيمة أو معنى، وكل معرفة - وخاصة العلمية والتقنية منها - لم يصبح لها من غاية سوى تكريس الوضع القائم وتوجيه الناس إلى التكيف والاندماج فيه كضرورة حتمية لا مفر منها، وكأننا هنا أمام نوع من الجبرية، غير أنها "جبرية" ذات طابع علمي وتقني. يقول ماركوز موضحا ذلك:

> فالتقدم التقني يرسخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق، وهذا النظام يوجه بدوره التقدم ويخلف أشكالا للحياة، (وللسلطة) تبدو كأنها منسجمة مع نظام القوى المعارضة، وتبطل بالتالي جدوى كل احتجاج باسم الآفاق التاريخية، باسم تحرير الإنسان، وهكذا فإن المجتمع المعاصر يبدو

---

(66) Habermas (Jürgen). La Science et la technique comme idéologie. P.55.

(67) ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص 183.

(68) المصدر نفسه. ص216.

(69) ماركوز (هربرت). العقل والثورة. ص 301.

قـادرا على الحيلولـة دون أي تبدل اجتماعي(...) ولعل أغرب مهارات المجتمع الصناعي المتقدم تكمن في العراقيل التي يضعها أمـام التغير الاجتماعي واندمـاج القوى المعارضة، هو نتيجـة هذه الظاهرة وعلتها الأولى في آن واحد[70].

يتبـين لنـا إذن أنـه مـن خـلال عرضـنا لموقـف مـاركوز المنـاهض للوضـعية التـي تـدعي الموضوعية والحياد وعدم الانحياز، أنها تحولت إلـى أيديولوجيـة تبـرر السيطرة فـي المجتمـع الصـناعي المتقدم بحيـث أن المعرفـة العلميـة والتقنيـة التـي تعتبرهـا الوضـعية نموذجـا لكـل معرفـة غير أنهـا أصـبحت فـي ظل العقلانيـة التكنولوجيـة فـي مجتمعاتنـا المعاصـرة تكـرس منطق السيطرة التـي يتحـول فيهـا البشـر إلـى مجـرد وسـائل وأدوات وأشـياء تنفـي حريـاتهم و تحرمهم من سعادتهم.

[70] مـاركـوز (هربـرت). الإنسـان ذو البعـد الواحـد. ص28.

الفصل الثالث

آليات السيطرة في ظل العقلانية التكنولوجية

1- التحليل الفرويدي للقمع.
2- القمع الزائد للجنسانية
3- توجيه الثقافة والفن .
4- تشيؤ اللغـــة.
5 - الاحتـواء السياسي.
(الديمقراطية المزيفة – التسامـح القمعي)

آليات السيطرة في ظل العقلانية التكنولوجية:

لقد رأينا في الفصل السابق أن السيطرة التي أصبحت تمارس على الإنسان المعاصر في المجتمعات المتقدم صناعيا هي في نظر ماركـوز سيطرة لم يشهد لها التاريخ الانساني مثيلا لأنها تمارس على الإنسان اليوم انطلاقا من التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل الذي أصبحت

تتمتع به هذه المجتمعات، ولهذا عمل على الكشف عن آلياتها الجديدة داخل هذه المجتمعات (الرأسمالية والاشتراكية*) التي عرفت أعلى مستوى من السيطرة. يقول في هذا السياق:

> إذا كان هناك فرق جوهري بين المجتمعين الغربي والسوفياتي، فهناك بالمقابل تيار تشابه قوي. إن النظامين يتقاسمان السمات المشتركة لأحدث حضارة صناعية، فالمركزية والإدارة الجماعية تقضيان على المشروع الفردي واستقلال الفرد[1].

علما أن هذه السيطرة التي أصبح الفرد ضحية لها تتم اليوم باسم العقلانية التكنولوجية، ولكن عوض أن تكون هذه العقلانية أداة تحرر وانعتاق أصبحت على العكس من ذلك توظف وتوجه نحو ما يهدد الإنسان، وهذا في النظامين الرأسمالي والاشتراكي على السواء.

إن النظامين المتناحرين يظهران ههنا ميلا عاما في التقدم التقني في المرحلة الراهنة، أعني به استخدام التكنولوجيا كأداة للسيطرة[2].

غير أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف تتم عملية السيطرة على الإنسان باسم العقلانية التكنولوجية ؟ أو بعبارة أخرى، كيف أن العقلانية التكنولوجية التي كان يفترض أن تكون أداة تحرر الإنسان أصبحت على العكس من ذلك تماما أداة ووسيلة سيطرة، ثمّ ما هي آلياتها؟

لقد اتخذت السيطرة في المجتمع الصناعي المتقدم شكلا مغايرا تماما عن تلك التي عرفها الإنسان في الماضي، من حيث أنها تختلف عما كان سائدا في الماضي، لأنها أصبحت تشمل كل أبعاده الخارجية منها والداخلية، وعلى كل المستويات (النفسية، الاجتماعية، الثقافية والسياسية) ولهذا ربط ماركوز السيطرة المسلطة على الإنسان في الجوانب الخارجية من وجوده الاجتماعي بالجوانب الداخلية أي ببنيته النفسية.

إن السيطرة في المجتمع الصناعي المتقدم تختلف عن الأشكال المختلفة التي عرفها التاريخ الإنساني، وهذا يرجع أساسا إلى أنها اليوم سيطرة تكنولوجية علمية، لا تمارس على المستوى الخارجي فقط بل امتدت إلى أعماق الإنسان كما قلنا، ويترتب عن هذا الوضع الجديد في نظره أن الحدود أصبحت باطلة بين ما هو اقتصادي وسياسي واجتماعي ونفسي.

وعلى الرغم من تأثر ماركوز بالتحليل الماركسي، وخاصة في الجانب المتعلق بنقد بنية المجتمع الرأسمالي وانطلاقا من جملة الشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تحكم المجتمع الذي نتجت عنه السيطرة، فإنه قد وجد أن هذا التحليل لم يعد كافيا لتفسير ظاهرة السيطرة التي تعرفها اليوم المجتمعات المتقدمة صناعيا لأنه تحليل قد أغفل الجانب النفسي للفرد مكتفيا في ذلك بالعوامل والشروط الاقتصادية والاجتماعية، ولهذا كان من

---

* الجدير بالذكر أن ماركوز يميز بين النظرية الماركسية كما عبر عنها ماركس في مؤلفاته المختلفة والنظام الاشتراكي (وخاصة في نموذجه السوفياتي) الذي لم يحسن تطبيق فكر ماركس.

[1] ماركوز (هربرت). الماركسية السوفياتية. ترجمة. جورج طرابشي (بيروت: دار الطليعة 1973) ص 65.

[2] المصدر نفسه. ص 155.

الضروري توظيف التحليل النفسي الفرويدي حسبه* لتعميق التحليل النقدي للسيطرة التي أصبح يعرفها الإنسان المعاصر ويعاني منها، مؤمنا في الوقت نفسه، أن التحليل النفسي الفرويدي اكتشف أبعادا جديدة لم ترد في النظرية الماركسية[3]، ولهذا تعامل مع الماركسية تعاملا نقديا، بحيث لم يسايرها في القول بأن الشروط الاقتصادية كافية لتفسير ظاهرة السيطرة نظرا للتعقيد الذي عرفته هذه الظاهرة في ظل المجتمعات المتقدمة صناعيا التي أصبحت تعتمد على آليات جديدة لم تكن معروفة من قبل.

إن الغرض الأساسي من العودة إلى فرويد والاستفادة من نظريته، حسب ماركوز، هو لإبراز الآليات النفسية للسيطرة التي أصبحت ميسم المجتمع الصناعي المتقدم، لذلك كان لزاما علينا عرض – باختصار شديد – العناصر الأساسية للتحليل الفرويدي للقمع والسيطرة التي يعرفها الإنسان المعاصر.

1- التحليل الفرويدي للقمع (مبدأ اللذة و مبدأ الواقع):

يرى فرويد أن القمع (La Répression) مفهوم مرتبط بالصراع من أجل الوجود أو بما ما يسميه بظاهرة الندرة(La Rareté)، ذلك أنه لما كان المجتمع لا يملك ما يكفي من وسائل وشروط المعاش لتمكين أفراده من العيش وهذا نظرا للظروف الصعبة والقاسية، فإنه من الضروري أن يجبر المجتمع أفراده على تحويل مجرى طاقاتهم من النشاط الجنسي نحو العمل والإنتاج، وهذا يعني أن الضرورة هي التي تدفع النظام الاجتماعي إلى تحويل الطاقة الجنسية (الليبدية) إلى نشاط إنتاجي يسمح للمجتمع في نهاية الأمر من التغلب على تلك " الندرة " ومواجهة ظروف الحياة الاقتصادية والاجتماعية الصعبة، علما أنه لا يمكن أن تستمر الحياة الاجتماعية ولا الحضارة إلاّ بواسطة العمل والإنتاج، وهذا لا يتأتى بدور إلا عن طريق قمع الدوافع الجنسية وتصريفها نحو العمل، فالقمع في رأي فرويد ضروري حتى يتمكن البشر من التكيف مع مقتضيات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والحضارية. يقول فرويد موضحا ذلك :

> إن البنية الاقتصادية للمجتمع تؤثر هي أيضا في ما تبقى من حرية جنسية. ونحن نعلم أن الحضارة ترضخ في هذه النقطة للضرورات الاقتصادية، ما دام يترتب عليها أن تحرم من الحياة الجنسية ومن قدر كبير من الطاقة النفسية لتستخدمه في أغراضها، وقد تكشفت حضارتنا الأوربية الغربية على أنها قطعت مدى كبيرا في هذا التطور[4].

وهكذا فإن الحضارة تفرض على الإنسان أشكالا من القمع والكبت الذي يجب أن يعيشه الإنسان إذا أراد أن يحافظ على وجوده وتستمر حياته الاجتماعية، ويقتضي هذا طرحا

---

* ينتمي ماركوز إلى التيار الفكري المسمّى " الفرويدو– ماركسية"(Le Freudo - Marxisme) وهو الاسم الذي يطلق على من حاول التوفيق بين الماركسية والتحليل النفسي الفرويدي في أوربا، في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين ومن رواد هذا التيار كذلك فلهم رايش (Wilhem Reich) 1897- 1957.

[3] روبنسون (بول)، اليسار الفرويدي.ترجمة.لطفي فطيم وشوقي جلال.(بيروت ؛دار الطليعة) ص 129.

[4] فرويد (سيجموند).عسر في الحضارة. ط1. ترجمة.عادل العوا (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي 1975) ص 75.

لمبدأ اللّذة والخضوع أو الامتثال لمبدأ الواقع والتكيف مع القيم والمعايير والقوانين السائدة في المجتمع الذي يفرض على أعضائه توجيه طاقتهم الغريزية نحو ما هو ضروري اجتماعيا.على هذا الأساس فإن للقمع حسب فرويد وظيفة اجتماعية أضف إلى ذلك أن الكبت يصبح بهذا المعنى ضروريا في حياة الإنسان، غير أنه أشار إلى إمكانية التخفيف من هذا الكبت وهذا بواسطة ما يسميه فرويد بالتصعيد،(La Sublimation) أي تحويل الرغبات والدوافع الغريزية – الجنسية المكبوتة إلى بدائل أو نزعات أسمى منها، تعبر عن نفسها في مجالات وميادين الفن والأدب والموسيقى و غيرها من النشاطات الإنسانية، وينتج عن هذا أن قيام الحضارة واستمرارها يقوم إما على قمع الغرائز الجنسية أو على تصعيدها، المهم عنده هو أن تتحول طاقة الإنسان الغريزية إلى العمل والإنتاج فيتم توجيهها إلى غايات نافعة اجتماعيا وحضاريا، ذلك أن المجتمع في حاجة إلى الوفرة في الإنتاج لتحقيق الحاجات الضرورية والمعاشية لاستمرار الحياة الإنسانية.وهكذا يمكننا القول إن نظرية فرويد عن التصعيد (التسامي) تشير إلى أن الحضارة قائمة على أساس قمع الطاقة الجنسية وأن " صنع " الحضارة لم يكن في الواقع سوى طاقة جنسية متسامية. يقول فرويد في هذا السياق:

> ثمة اندفاعات غريزية سيكون من شأنها تغيير الشروط اللازمة لإرضائها، بطريق نقلها، وهذا ما يقابل في معظم الأحيان آلية نعرفها حق المعرفة: التصعيد (تصعيد هذه الاندفاعات). إن تصعيد الغرائز يؤلف إحدى سمات النمو الثقافي، ومن المحال ألاّ نفطن إلى أي مدى واسع يستند صرح الحضارة على مبدأ الإقلاع عن الاندفاعات الغريزية، وإلى أي نقطة تفترض الحضارة بوجه الدقة عدم إرضاء (قمع، أو كبت أو أية آلية أخرى) غرائز قوية[5].

يمكننا القول إذن أن القمع حسب فرويد ضروري وذلك حتى يتمكن الإنسان من تحقيق وجوده الاجتماعي والحضاري واستمراره ، وأن مبدأ الواقع يجب أن يتقدم على مبدأ اللّذة.

2-<u>التحليل الماركوزي للقمع وتوظيفه للفرويدية:</u>(من القمع إلى القمع الزائد)

لقد عمل ماركوز – كما قلنا سابقا – على تحليل ونقد العقلانية التكنولوجية التي أصبحت– في ظل المجتمع الصناعي المتقدم– مرتبطة ارتباطا وثيقا بالسيطرة والقمع. ومن هذا المنطلق كان من الضروري – في رأيه – العودة إلى فرويد الذي درس وضعية الإنسان في الحضارة المعاصرة وكشف عن الآليات النفسية التي يتولد عنها القمع، غير أن الأمر يتعلق عنده بضرورة التساؤل – مع فرويد – عن طبيعة الشروط والآليات النفسية الموجودة داخل المجتمع المتقدم صناعيا وتكنولوجيا، وهذا ما أغفلته في حقيقة الأمر الكتابات الماركسية كما يرى ماركوز حيث اكتفت بالبحث عن الآليات والشروط الاجتماعية والاقتصادية التي تنتج ظاهرة القمع والسيطرة في المجتمع.

---

[5] المرجع نفسه. ص 63.

إن توظيف الفرويدية – في رأيـه – سيسمح لنا بالكشف عن الأبعاد النفسية الكامنة في الإنسان والتي تضرب بجذورها في أعماق البنية الداخلية الغريزية التي تمس عمق حياته النفسية والعقلية والعاطفية .

لقد وجد ماركوز ضالته المنشودة في كتابات فرويد، وخاصة في كتابه عسر في الحضارة (Malaise dans la civilisation)، الذي حـاول فيه أن يكتشف وضـع الإنسان في الحضارة الغربيـة و خاصة في فكرته القائلة أن تاريخ الإنسان في ظل هذه الحضارة هو تاريخ لقمعه. يقول في هذا السيـاق:

> يعتبر مفهوم الإنسان الذي نتج عن النظرية الفرويدية
> مـن الاتهامـات الموجهة ضد الحضارة الغربيـة
> التي يتعـذر دحضها[6] ..

لقد تبين لنا أن إخضاع الغرائز والدوافـع للنظـام الاجتماعي أمر ضروري – حسب فرويـد – لقيام الحضارة، إذ من الواجب أن يتنازل الأفراد عن قـدر من دوافعهم ورغباتهم وخاصة الجنسية التي تسعى بطبيعتها الى التحقق والاشباع، غير أن الواقع الاجتماعي يقتضي أن يخضع مبدأ اللّذة لمبدأ الواقع، وهذا التمايز بين المبدأين كما ورد عن فرويـد هو أمر يسلم ماركـوز بصوابه ومشروعيته. يقول في هذا السيــاق:

> إذا تركت الدوافع والغرائز، على شكلها الأصلي، الطبيعي،
> ولـم يتـم ضبطهـا وتكييفـهـا، تعـذر قيـام مجتمـع
> إنسـاني (...) ولتحقيق الثقافة والحضارة، يجـب استبدال
> مبدأ اللذة بمبدأ آخـر، ألا وهو مبـدأ الواقـع[7].

غير أنه – حسب ماركوز – يجب إدخال بعض الإضافات والتعديلات على النظرية الفرويدية، ومن هنا عمل على إجراء التعديلات اللازمة لذلك حتى يمكن القول، في مقابل النظرية الفرويديـة، بإمكان قيام حضارة غير قمعية.

لم يرفض ماركـوز مفهوم القمع الذي قال به فرويد، بوصفه نتيجة حتمية وضرورية للندرة (La rareté) ،كما قلنا سابقا، ولكن رفض فكرة أن يكون القمع ملازما للوضع الاجتماعي الذي يعيشه الإنسان، وفي هذا الصدد يذهـب إلى أن إمكانيات المجتمع الصناعي المتقدم وما حققه هذا المجتمع من انجازات هائلة في إنتاج الخيرات المادية التي تلبي حاجات الإنسان، وهذا بفضل التقدم التكنولوجي وإنتاجيتـه الاقتصاديـة والتجارية الضخمة التي حققت ما يسمى بالوفرة(L'abondance) تدفعنـا إلى إعـادة النظر وإجراء تعديلات على النظرية الفرويديـة،ذلك أن ما ذهب إليه فرويـد يمكن اعتباره صحيحا في السياق الاقتصـادي والاجتماعي الذي يعرف النـدرة وقلـة المنتوجات والخيرات المادية نظرا لضيـق نطاق الإنتـاج الذي يترتب عنـه عجز عن تلبية حاجات كل أفـراد المجتمـع، وهذا ما نجده خاصة في المجتمعات ما قبل التكنولوجيـة.(Les sociétés prétechnologiques)، وقد كان أمرا

---

(6) Marcuse (Herbert). Eros et civilisation . Contribution a Freud. Traduit de l'anglais par . J.G. Neny et (G) B.Frankel. (Paris : Les éditions de minuit,1963).P .23.

(7) Marcuse (Herbert) << La notion de progrès à la lumière de la Psychanalyse >> in culture et societé. Traduction de G.Billy. D. Bresson. J.B.Grasset (Paris: Les éditions de minuit,1970) P. 360.

طبيعيا ومشروعا ضمن هذه الظروف التي عرفتها هذه المجتمعات تعبئة الأفراد وتوجيههم نحو العمل والإنتاج وهو الأمر الذي يمكن أن يتحقق من خلال تحويل طاقاتهم الغريزية الجنسية حتى يتحقق الإنتاج الكافي للعيش.

لكن الذي حدث بالفعل في تاريخنا المعاصر هو أن الإنتاج الوفير لم يستغل للقضاء على القمع بل لزيادته[8]. وهذا القمع المختلف عميق الاختلاف عن القمع الذي ميز المراحل الاجتماعية السابقة، وطاقات المجتمع المعاصر(الفكرية والمادية) أعظم بما لا يقاس، مما كانت عليه في الماضي، وهذا معناه أن هيمنة المجتمع على الفرد أعظم بما لا يقاس اليوم منها بالأمس، ومجتمعنا يتفرد عن غيره من المجتمعات السابقة في استخدامه التكنولوجيا، وفي تحسين مستمر في مستوى المعيشة[9].

انطلاقا من ذلك، ونظرا للتطور الذي عرفه المجتمع التكنولوجي، يميز ماركوز بين القمع(La répression) والقمع الزائد (La surrépression). فما الفرق بينهما عنده؟

إن القمع يمثل القيود الضرورية للغرائز والدوافع الإنسانية – وخاصة الجنسية – التي لا يمكن أن تبقى تلبى وتحقق الإشباع بطريقة حرّة وعفوية، ذلك أن الإنسان باعتباره كائنا اجتماعيا يجب أن يتقيد بجملة القوانين والمعايير التي تحكم النظام الاجتماعي، وفي مثل هذه الحالة يكون القمع ضروريا وإيجابيا و هذا حتى تستمر حياة البشر وتنتظم العلاقات بين الأفراد، فيتمكنوا بالتالي من الانتقال إلى وضع إنساني واجتماعي، ويمكنهم انطلاقا من هذا الوضع أن يؤسسوا الحضارة، وهذا ما جعل فرويد يقول أن قيام الحضارة يفترض القمع. وإذا كان ماركوز قد سلّم بأن فرويد كان مصيبا إلى حد بعيد عندما اعتبر القمع واقعا حتميا ملازما لقيام الحضارة، فإنه اعتبر أن ما يعرفه المجتمع الصناعي المتقدم ليس قمعا بمعناه الفرويدي بل هو قمع زائد، وهو شكل من القمع الذي يتميز به المجتمع الصناعي المتقدم، و الذي قد لزم عن وضع تاريخي أصبحت فيه العقلانية التكنولوجية التي تحكم المجتمعات المتقدمة صناعيا أداة سيطرة وقمع على الإنسان مست كل أبعاده، فهي تشمل الإنسان ككل أي غرائزه وعواطفه وعقله وتشمل أيضا مظاهر حياته الخارجية بل وظروف عمله وعلاقاته الاجتماعية وهذا يعني أن القمع الزائد الذي أصبح يعانيه الإنسان المعاصر ليس قمعا طبيعيا تفرضه مقتضيات الحياة الإنسانية و طبيعة التنظيم الاجتماعي بل هو قمع يصنعه البشر وينتجونه في سياق تاريخي.

إن القمع الزائد في المجتمع الصناعي المتقدم تكنولوجيا يرتبط لدى ماركوز بمبدأ آخر يسميه مبدأ المردود (Le principe de rendement) ، وهو مبدأ يرتكز على الفعالية والإنتاجية والقدرة على منافسة الآخرين وهذا ضمن ما يسمى بالصراع من أجل الحياة [10]، وهذا المبدأ – أي مبدأ المردود – هو الشكل الخاص لمبدأ الواقع في المجتمع الصناعي المتقدم وحضارته القائمة على التنظيم العقلاني التكنولوجي الذي يوجه نحو الإنتاج الوفير والمنافسة والربح والاستهلاك .

إن مبدأ المردود مبدأ تاريخي- اجتماعي تندرج فاعليته ضمن نظام كامل من المؤسسات السياسية والاجتماعية التي تترجم في جملة من القوانين والعلاقات والأجهزة التي

---

[8] زكريا (فؤاد)، << هربرت ماركوز >>. مجلة عالم الفكر. العدد الرابع 1971. ص.269.

[9] ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص26.

[10] Marcuse (Herbert). Actuels. 1ere édition,traduction de Jean Marie Meniére (Paris:Edition Galilée,1976). P.40.

تقوم على بلورة مصالح قوى السيطرة[11]، ولهذا فإن العلاقة القائمة بين مبدأ القمع الزائد ومبدأ المردود ليست منفصلة بل إن القمع الزائد الذي يعاني منه الإنسان المعاصر قد نتج، كما قلنا، عن مبدأ المردود الخاص بالمجتمع الصناعي المتقدم.

وعلى الرغم من أنه توجد في هذا المجتمع كل الشروط والإمكانيات العلمية والتقنية التي تسمح بقيام مجتمع خال من القمع والسيطرة فإن ما وقع بالفعل هو ازدياد السيطرة ولكنها اتخذت صورة مغايرة تماما عما كان سائدا من قبل، حيث أصبحت من العمق والتجذر وارتبطت – كما قلنا – بظهور شكل جديد هو القمع الزائد الذي يتم في عصرنا هذا باسم العقلانية والتكنولوجيا والتقدم العلمي والازدهار الاقتصادي التي تحققت في المجتمع الصناعي المتقدم. وإذا كانت الندرة (La rareté) أي ندرة الموارد الطبيعية التي تلبي حاجات الناس في المجتمعات ما قبل التكنولوجية قد ارتبطت بالقمع الذي يمارس على الأفراد، وذلك حتى تقوم الحضارة كما كان يعتقد فرويد فإن الوفرة(L'abondance) التي تتمتع بها المجتمعات الصناعية المتقدمة لم تلغ في حقيقة الأمر القمع بل عرفت مزيدا من القمع الذي لم يصبح يمارس خارجيا على حرية الإنسان السياسية والاقتصادية فحسب بل امتد إلى مناطق كانت تُعدُ محرمة فيما سبق، فلقد اغتصب القمع الحديث حرية الإنسان الداخلية[12].

لقد شهدت الفترة الجديدة قمعا زائدا ولكنه خال من كل ما يمكن أن يبرر وجوده سوى أنّه جملة من الرقابات الإضافية التي تولدت عن تلك المؤسسات الخاصة بنظام السيطرة[13].

فما هي آليات السيطرة الجديدة في المجتمع الصناعي المتقدم؟

3- القمع الزائد للجنسانية:

لقد ناقش ماركوز مسألة الجنسانية (La sexualité) في ضوء التأثيرات المختلفة للعقلانية التكنولوجية ومن هذا المنطلق فإنه يرى بأن الجنس – في ظل المجتمع الصناعي المتقدم – قد تحول بدوره إلى مجرد سلعة قابلة للاستعمال، من حيث أنه أصبح يباع ويشترى مثل السلع والبضائع الأخرى الموجهة للاستهلاك. وإذا كان المجتمع الصناعي المتقدم يزعم أنّه قد حقق اكبر قدر من التحرر الجنسي للإنسان المعاصر فإن هذا التحرر لا يزيد في واقع الأمر عن كونه قد تحول في ظل هذا المجتمع إلى قيمة بضاعية تخضع لمنطق التبادل والاستهلاك. يقول موضحا ذلك:

> لقد قيل كلام كثير عما حققه المجتمع الصناعي المتقدم من درجة أكبر من الحرية الجنسية، ولكنه لا يحقق ذلك إلا بقدر ما تصبح هذه الحرية قيمة بضاعية، ففي علاقات العمل، وفي عالم العمل يباح للجسم بأن يعرض صفته الجنسية، من غير أن يكف في الوقت نفسه ،عن أن يكون أداة عمل[14].

---

(11) الجوة (محمد). مفهوم القمع بين فرويد وماركوز. ترجمة.فتحي الرقيق (بيروت: دار الفارابي 1994). ص 142.

(12) حسن محمد حسن. النظرية النقدية عند هربرت ماركوز. ط1. (بيروت: دار التنوير.1993) ص188.

(13) Marcuse (Herbert). Eros et civilisation. P.44.

(14) ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص 110.

فالحرية الجنسية الممنوحة للإنسان المعاصر إن هي إلا حرية مزيفة وظاهرية، ذلك أنها ترتبط في حقيقة الأمر وعلى نحو مباشر أو غير مباشر بالقمع الزائد والسيطرة التي أصبح يعانيها، ولكن هذه المرّة وبخلاف ما كان سائدا من قبل، يتم ذلك اليوم باسم الحرية ، و بالتالي هذا يعني أن الحرية الجنسية – في رأيه– تعمل في صالح السيطرة أكثر من أن تكون في صالح الإنسان وسعادته.

إن القمع والسيطرة المسلطة على الجنسانية قد اتخذ صورة مغايرة وجديدة عما كانت عليه في الماضي - أي في المجتمعات ما قبل التكنولوجية – حينما كانت يجبر الأفراد على ضرورة التخلي عن إشباع دوافعهم ورغباتهم الجنسية والامتثال لمقتضيات الواقع الاجتماعي الذي لا يسمح إلا بأشكال الإشباع المقننة،غير أن ما هو جديد في هذا الأمر هو أن في عصرنا الراهن، وفي ظل التقدم العلمي والتكنولوجي الذي عرفته المجتمعات الغربية أصبح يترتب عن القمع والسيطرة المسلطة على الجنسانية إخضاع (L'assujetissement) واحتواء الغريزة الجنسانية ضمن النظام القائم الذي يعمل باستمرار على إلغاء حرية الإنسان و تضييق مساحتها.

صحيح أن في ظل هذا النظام أصبح بإمكان الإنسان أن يطلق العنان لنشاطه الجنسي فيمارسه بشكل متحرر، ولكن هذا النشاط يتم في إطار من " التوجيه " (L'orientation) الذي تمارسه إديولوجية النظام القائم القائمة على السيطرة التي تختفي وراء العقلانية والمعرفة العلمية، وفي هذا الصدد يذهب ماركوز إلى القول أن هذه الاديولوجية القائمة في المجتمع الصناعي المتقدم تختلف نوعيا عمّا كان سائدا في المجتمعات ما قبل التكنولوجية لأنها تعتمد في عملية التوجيه والتحكم والسيطرة على طرق ووسائل جد فعالة ومؤثرة، تتمثل في جملة الوسائل الدعائية والإشهارية، أي الإعلام والاتصال (الجرائد، المجلات، التلفزيون، السينما...إلخ)، التي قد تستعمل باسم التحرر الجنسي في بث الأفلام الخليعة ونشر الصور والمجلات الجنسية التي تروجها و تنشرها هذه الوسائل الدعائية وخاصة بين فئة الشباب.

غير أن هذا كله يتم ضمن مشروع السيطرة الكلية على الإنسان، بما فيه بعده الداخلي الغرائزي الذي يتم توظيفه و توجيهه لما يخدم الوضع القائم وإديولوجيته السائدة الذي تحولت فيه الجنسانية إلى قيمة تبادلية و خضعت فيه لمنطق السوق.

فهل حقق الإنسان المعاصر فعلا سعادته بهذا التحرر الجنسي؟

إن التحرر الجنسي الذي تمّ وفق مشروع السيطرة قد كان ضرره أكبر من نفعه، إذ لم يعد الإنسان الذي عرف هذا التحرر يشعر باللذة الجنسية ويستمتع بها إلا في نطاق ضيّق ومحدود، فما أصبح يفرض عليه من عمل مستلب(Le travail aliéné) وكدح، أصبح يقلص كثيرا من وقع الإشباع الجنسي وذلك عندما تم تحويل جسم الإنسان من أداة تحقيق اللذة والتمتع بها بشكل حر إلى أداة عمل وكدح يومي متواصل بحيث أن ما يبقى للإنسان من وقت الفراغ (Le Temps libre) لن يكون بمقدوره التمتع فيه بأكثر من لذة مؤقتة مما يؤدي إلى خفض أساسي للذة الكامنة في الإنسان حيث تتمركز الليبدو (La libido) في موضع من الجسم تتمثل في الأعضاء التناسلية ليترك بقية الجسم حرّا طليقا في استخدامه أداة للعمل والإنتاج[15] وهذا ما يتم وفق مبدأ المردود الخاص بالمجتمع المتقدم تكنولوجيا كما قلنا من قبل.

---

[15] روبنسون (بول). اليسار الفرويدي. ص 131.

وهكذا لم يعد الإنسان المعاصر في ظل هذه الظروف الجديدة التي يعيشها بإمكانه أن يحقق اللذة الجنسية بمعناها الكامل، والتي يحقق من خلالها انتعاشه وسعادته، وبالتالي فإن ما يتم الترويج له عن طريق وسائل الإعلام والإشهار والدعاية من تحرر جنسي إن هو سوى وهم وزيف يراد من ورائه تضليل الإنسان وخداعه وصرف نظره عن حقيقة ما يجري في واقعه الاجتماعي من استغلال وسيطرة، وفي هذا الصدد يذهب ماركوز إلى القول إنه إذا كان المجتمع الصناعي المتقدم يزعم أنه قد حقق أكبر قدر من الحرية الجنسية للأفراد فالواقع أن هذه الحرية مزيفة، بل إنها حولت هؤلاء الأفراد " المحررين" إلى مجرد " بضائع " تخضع لمنطق السوق وما يجري فيه من عرض وطلب وربح، يقول في هذا السياق:

> إن مستخدمات المكاتب " الفاتنات " والبائعات " الفاتنات " والمدراء الشبان والرجوليين هم بضائع لها قيمة تجارية كبيرة. أمّا صحبة عشيقة ظريفة محببة – وهي الصحبة التي كانت وقفا على الملوك والأمراء واللوردات – فإنها تسهل التقدم في عالم الأعمال[16].

وهكذا، تحولت الجنسانية إلى قيمة تجارية وأفرغت من محتواها الحقيقي باعتبارها غريزة إنسانية تمثل بعدا إنسانيا هاما، غير أنها قد تحولت في ظل المجتمع الصناعي المتقدم إلى مجرد "بضاعة" توجه للاستهلاك مما يؤكد لنا أن السيطرة قد امتدت بالفعل إلى تلك المناطق(Les Zones) الداخلية للإنسان واستحوذت عليها، ولكن هذا كله أصبح يتم اليوم باسم الحرية ومن خلال إيهام الناس أن العقلانية التكنولوجية السائدة في المجتمعات الحالية ستحقق انتعاشهم وسعادتهم و ذلك بما يمكن أن توفر لهم من وسائل " وتسهيلات " ليلبوا حاجاتهم ورغباتهم وخاصة الجنسية منها، وفي هذه سيكون ضمير الإنسان سعيدا (La conscience heureuse) يقبل ما هو قائم في المجتمع ويمتثل له ويعتبره إيجابيا. يقول ماركوز مبينا ذلك:

> إن الضمير السعيد يكاد يكون هو وحده المهيمن في هذا العالم الذي ليس له من بعد غير العقلانية التكنولوجية، إن هذا الضمير السعيد يأوي ويحمي الاعتقاد بأن الواقعي عقلاني، وبأن النظام القائم يوزع في خاتمة المطاف الميزات، وشيئا فشيئا يرى الأفراد في جهاز الإنتاج عامل الفكر والعمل الأساسي الذي يطبع فكرهم الشخصي وعملهم الشخصي ويتوجب عليهما أن ينصاعا له[17].

إن الضمير السعيد الذي يعتقد بأن الواقعي عقلاني و بأن النظام القائم يلبي حاجات الإنسان ويشبعها، وخاصة الحاجات والدوافع الجنسية التي يمكن أن يطلق لها العنان، والتي يتم تحقيقها بطريقة حرّة في المجتمع المتقدم تكنولوجيا هو خير مثال على الإمتثالية (Le Conformisme) المعبر عنها من خلال السلوك الاجتماعي الذي يسعي دوما وباستمرار لقبول الوضع القائم، غير أن التحرر الجنسي لم يزد إلا استعبادا للأفراد وهذا وفق الأغراض و التوجهات الذي تحددها المؤسسات القائمة التي أصبحت تنتج السيطرة في السياق التاريخي الذي تعرفه المجتمعات الحالية.

---

[16] ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص 110.

[17] المصدر نفسه. ص 116.

لقد صاغ ماركوز مصطلحا جديدا ليصف به هذا النمط من التحرر الجنسي أو الإباحية الجنسية التي تسمح بها المجتمعات الغربية أى المتقدمة تكنولوجيا، وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو مصطلح " إزالة التصعيد القمعية " La Désublimation) (Répressive وهذا ليميزه عن مصطلح فرويد، التصعيد " La Sublimation" الذي يعني تلك الآلية النفسية التي يلتجأ إليها الإنسان في مواجهة مواقف تتطلب تحقيق تكيف رغباته ودوافعه من جهة، والمقتضيات الاجتماعية من جهة أخرى، أي بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، والغرض من هذا التصعيد هو السماح للدوافع (Les Pulsions) غير المقبولة اجتماعيا في النظام القيمي السائد في المجتمع بإعلائها وتصريفها نحو غايات فنية و دينية وعلمية، فالعمل الفني حسب فرويد إن هو إلاّ تصعيد لرغبات جنسية حيل بينها وبين تحقيقها وإشباعها مباشرة في الواقع، فاتجهت وانصرفت نحو الإبداع الفني . يقول فرويد:

> ثمة تقنية دفاعية تستهدف الوقاية من العناء، وتلجأ إلى نقل الليبيدو إلى الأنحاء التي يبيحها جهازنا النفسي، وهي تكسبه ضروبا شتى من المرونة. وتقوم المشكلة عندئذ في نقل أهداف الغرائز، على نحو يجعل العالم الخارجي يكف عن مقاومتها بالرفض أو بأن يحول دون تلبيتها، وتصعيد هذه الغرائز يمثل عونا عظيما. وإن إرضاءات مماثلة، مثل الإرضاء الذي يشعر به الفنان في الإبداع أو يشعر به في تجسيد الصور الخيالية[18].

بهذا المعنى فإن للتصعيد وظيفة اجتماعية إيجابية عنده، من حيث أنه آلية تحقق للإنسان التكيف مع مبدأ الواقع، وهذا ما يجعل قيام الحضارة واستمرارها أمرا ممكنا في نظره.

غير أن تنامي السيطرة في المجتمع الصناعي المتقدم في ظل عقلانية التكنولوجية القائمة على مبدأ المردود، كما يرى ماركوز، يدفعنا حتما إلى إعادة النظر في مفهوم التصعيد الذي صاغه فرويد، إذ أصبح من الممكن للإنسان الذي يعيش في مجتمع الوفرة والاستهلاك أن يحقق ذلك التحرر الجنسي والإباحية إلى أقصى حدّ يمكن أن يتصوره الإنسان لكن دون أن يهدد المجتمع القائم، ودون أن يتحرر من القمع الإضافي المسلط عليه.

لقد تمّ تحرير الجنسانية، غير أن غياب التصعيد يكون مرفوقا بقمع جديد مصدره المجتمع القائم صحيح أن الجنس " مسموح بممارسته " لكن هذا لا يحرر الإنسان فعليا من السيطرة، فعندما يتم مثلا إنتاج الصور الجنسية عبر وسائل الإشهار والدعاية والإعلام فقد تم إزالة التصعيد فعلا ولكن في إطار القمع الإضافي (La surrepression)ذلك أن هذا كله يتم تحت الرقابة والتوجيه الذي تمارسه اديولوجية المجتمع الصناعي المتقدم التي أصبحت تقولب الغريزة الجنسية إلى جانب الغرائز والحاجات الأخرى.

ولم يعد يطلب من الإنسان تحويل وتصعيد طاقته ورغباته الجنسية إلى مظهر من مظاهر النشاط الاجتماعي المفيد والمثمر وهذا من خلال الأعمال الفنية وغيرها من الأعمال و النشاطات الإنسانية، بل بإمكانه أن يرويها إرواء مباشرا في وقت فراغه، أي بعد العمل، ويعتبر هذا الإرواء أو الإشباع الجنسي في المجتمع القائم وسيلة لاستعادة الطاقة الضرورية وتجديدها قصد مواصلة العمل واستئنافه، إذ إن مبدأ الحضارة المتقدمة صناعيا وتكنولوجيا،

---

[18] فرويد (سيجموند) عسر في الحضارة. ص 33.

هو مبدأ المردود القائم على الإنتاجية والفعالية والنجاعة وبهذا المعنى فإن مظاهر التحرر الجنسي تصب في الأخير – حسب ماركوز – في تكريس السيطرة ،التي لم يعرف لها التاريخ الإنساني مثيلا، وإن كانت هذه السيطرة كما قلنا من قبل أشد قساوة من غيرها ذلك لأنها أصبحت تمارس على الإنسان باسم الحرية وخاصة الحرية الجنسية التي لم تعد سوى حرية مزيفة، وما يحدث في حقيقة الأمر هو " إزالة تصعيد قمعية " ، وعلى حدّ تعبيره:

إن " إزالة التصعيد القمعية " تعني تحرير الجنسانية في أشكال وأنماط تضعف الطاقة الإيروسية(Erotique)، وضمن هذه العملية تشمل الجنسانية ميادين وعلاقات كانت في الماضي ممنوعة، غير أنه عوض أن يتم خلق هذه الميادين والعلاقات في صورة مبدأ اللذة فإنه على العكس من ذلك تم تأكيد وتعزيز الاتجاه المعارض له، أي مبدأ الواقع الذي أصبح يمثل سلطة تشمل الإيروس والمثال الموضح والمعبر عن هذا الواقع يقدمه لنا ما يمكن أن نسميه الاستعمال المنهجي للعناصر " المثيرة للغرائز الجنسية " " Sexy " في العمل والسياسية و الإشهار و الدعاية ،إلخ...و هذا قد حول الجنسانية إلى قيمة سلعية[19].

لقد ترتب عن آلية إزالة التصعيد القمعية، وتحرير النشاط الجنسي، الذي عرفته المجتمعات الصناعية المتقدمة نتائج سلبية على الإنسان، أهمها تزييف حريته، وفي هذا السياق يعتبر ماركوز أنه إذا كان المجتمع القائم يزعم بأنه قد حقق للإنسان المعاصر حريته الجنسية وحرره من عمليات الكبت والحرمان التي كان يعاني منها في الماضي – أي في المجتمعات ما قبل التكنولوجية – فإن هذه الحرية الجنسية هي في حقيقة الأمر مزيفة لأن ضررها أكبر من نفعها، والتحرر المزعوم يخدم القمع العام الراهن أكثر مما يناوئه لأن هذا التحرر المزيف قد تم إلحاقه تدريجيا بأشكال السيطرة العقلانية، ولئن تنوعت واختلفت أشكالها فإن ما لم يغب أبدا هو أنها ارتبطت بالعقلانية التكنولوجية.

إذا كان المجتمع الصناعي المتقدم يعمل على السماح بتلبية الحاجات والغرائز الجنسية - كما قلنا- فإن عملية التلبية هذه، قد ترتب عنها أيضا الخضوع والامتثال للواقع القائم حيث أضاعت في الإنسان القدرة على النقد والاحتجاج والرفض أي رفض السيطرة التي حولت الإنسان إلى أداة واختزلته في البعد الاستهلاكي، إذ يعبر التحرر الجنسي من الناحية العملية عن تحويل العلاقات ذات الطابع الاجتماعي إلى علاقات سلعية (...) وهذا التحرر لا ينتج عنه في نهاية الأمر سوى الخضوع للمجتمع القائم[20].

وعلى الرغم من عدم ممانعة ماركوز لعملية التحرر- بل هو من دعاة تحرر الإنسان – وبالأخص على المستوى الجنسي، فإنه أعاب على المجتمع الصناعي المتقدم تحويله الجنسانية إلى قيمة تبادلية التي انطبقت عليها شروط البضاعة التجارية، وهذا ما جعله حريصا على إنقاذ الجنسانية من ذلك التحرر الزائف الذي يراد من ورائه إخضاع الإنسان ودمجه بالنظام القائم.

---

(19) Marcuse (Herbert). Eros et civilisation.P.12.

(20) Blanc (Alain).<< Grande société et grand refus – Herbert Marcuse et les decennies 1960 et 1970 >> in La postérité de l'Ecole de Francfort . (Paris : Editions Syllepse, 2004).P.153.

4- توجيـه الثقافـة والفـن:

لقد رأينا أن في المجتمع الصناعي المتقدم اندماجا كليا للإنسـان، وأن هذا الاندماج يعود أساسا – حسب ماركـوز – إلى العقلانية التكنولوجية التي ارتبطت بالسياق الاقتصادي والسياسي القائم التي لم تسيطر على الطبيعة فحسب بل سيطرت أيضا على الإنسان في أعماقه النفسية وبنيته الغريزية، وخاصة الجنسية منها، وسوف نتطرق الآن إلى دراسة عملية الإدماج والإخضاع التي سلطت على الإنسان المعاصر أيضا على المستوى الثقافي والفني، يقول ماركوز مبينا ذلك:

> إحـدى الآليات السياسية السائـدة في المجتمعات المتقدمـة صناعيا هي نشـر الفن والأدب والموسيقى على أوسع نطاق، فتحولت إلى مجرد عناصر من العتاد التقني لحياتنا اليومية، في المنزل والعمل، وهذا ما يجعلها مندمجة في النظام القائم فتفقد وظيفتها التحررية[21].

وقبل أن نمضي قدما في متابعة تحليله نود أن نوضّح ما الذي يعنيه بالثقافة، معتمدين في ذلك على مقال كتبه سنة 1937 بعنوان " تأمل حول الطابع الاثباتي للثقافة "، في هذا السياق،ذهب إلى القول أن الثقافة الغربية – وهي الثقافـة التي تستند إلى أصول فكرية يونانية – قد تطورت انطلاقا من فكرة أساسية عرفها التراث الفلسفي اليوناني، وبالأخص مع أفلاطون وأرسطو، هذه الفكرة تتمثل في القول أن القيم الفكرية تمثل عالما أسمى وأعلى من الواقع المادي الذي يتصف بالمعاناة والكدح والشقاء، يقول موضحا ذلك:

> نقصـد بالثقافـة الإثباتيـة (La culture affirmative) تلـك الثقافة التي أفضت في مجرى تطورها إلى فصل العالم الفكري والأخلاقي، باعتباره عالما يمثل مجالا لقيم مستقلة والتي تعتبر أسمى من الحضـارة، والطابع الأساسي لهذه الثقافة هو تأكيدها على وجود عالم مغاير تمامـا عن العالم الواقعي الذي يجري فيه الصراع اليومي من أجل الوجود[22].

إن العالم الواقعي الذي يجري فيـه هذا الصراع، هو عالم الضرورة وتوفير الوسائل الأساسية واليومية للحياة الماديـة، وهو عالم غير حرّ، وخاصة إذا كانت الشروط المادية منظمة بشكل لا يحقق فيه الإنسان طموحه في العيش الكريم بل على العكس من ذلك، يعيش وفق شروط تستعبده وتجعلـه تابعا للمصالح الاجتماعية والاقتصادية القائمة على السيطرة حيث يفقد حريته، وهذا ما يجعل هذا الإنسان يطمح دوما لتجاوز هذا الواقع المادي عندما يكون منظما وفق هذه الشروط التي تستعبده إلى عالم يتضمن قيم الحق والخير والعدل والجمال والحرية، أي على عالم القيم الذي يعتبر في الواقع عالما " مثاليا " .Idéal.

من المعروف في الفكر الفلسفي اليوناني القديم أن النظام الاجتماعي اليوناني، الأثيني بالخصوص، كان طبقيـا، وقد كانت لطبقـة العبيد وهي الأغلبيـة وظيفتهـا الاقتصادية، فالعبيد

---

(21) Marcuse (Herbert) .<< Le Vieillessement de la Psychanalyse >> in Culture et société. P .266.

(22) Marcuse (Herbert). << Réflexion sur le caractère affirmatif de la culture >> in Culture et société. P .110.

كانوا " أدوات إنتاجية " لا يتمتعون بأية حقوق على الإطلاق، وقد كان النظام الاجتماعي والسياسي يقوم على أساس التسليم بوجودهم بل إن الفلاسفة اليونانيين كانوا ينظرون إلى أن وجود العبيد هو أمر طبيعي، وأما بالنسبة لطبقة " المواطنين " الأحرار ، فلقد كانوا في الأغلب الأعم لا يقومون بأي عمل يدوي حيث كانوا ينظرون إليه بازدراء ذلك لأن العمل اليدوي في نظرهم يحط من قدر ومكانة صاحبه أما العمل اللائق بمقامهم فهو العمل الفكري الخاص بهذه الصفوة من الناس ولهذا كانت هذه الصفوة هي الوحيدة المؤهلة التي يحق لها أن تلج في عالم القيم العليا، كالخير والجمال والحق[23] فتحرم منها الأغلبية التي يمثلها العبيد .

غير أن الغرض الأساسي الذي يمكن أن نلمسه من وراء القول بوجود تلك القيم العليا التي تتجاوز الواقع المادي فهو يتمثل حسب ماركوز في إمكانية أن تتضمن هذه القيم الثقافية العليا (الحق، الخير، الجمال...) تحويل الواقع وتغييره نحو ما يتفق مع هذه الحقائق التي تتجاوز الواقع المادي و هذا من خلال ما تمثله من طموح وأمل في تحقيق مجتمع إنساني أكثر حرية وسعادة، وبعبارة أخرى يمكننا القول إن أهمية القيم الثقافية عنده تظل قائمة من حيث أنها تبعث في الإنسان الرغبة في تحويل واقعه، وبهذا المعنى، تظل هذه القيم تمثل دوما ملاذا للإنسان وخاصة على المستوى الفني، ذلك أن هذا الأخير وحده قد بقي محتفظا بوظيفته والتزامه بالتبشير بإمكانية تحقيق حرية وسعادة الإنسان. يقول موضحا ذلك:

> في الفن وحده يمكن للسعادة – باعتبارها قيمة ثقافية – أن يعاد إنتاجها في الحياة الاجتماعية،في حين أن ذلك أصبح غير ممكن في مجالين آخرين من الثقافة، وهما الفلسفة والدين، فالفلسفة وخاصة في تيارها المثالي (Idéaliste) أصبحت لا تنشد السعادة ولا تدعو إليها، أما الدين فلم يعد يجد لها مكانة سوى في العالم الماورائي(الميتافيزقي)[24].

لقد تأثر ماركوز في إثارته أهمية البعد الفني والجمالي بالفيلسوف الألماني فريديريك شيلر Friedrich schiller (1805/1759) الذي كانت أعماله الفلسفية تدور حول مسألة البحث عن سبل تحرير الإنسان من الظروف اللاإنسانية التي كانت في ظل الحضارة الغربية و التي غلب عليها الطابع المادي فأفرغت من محتواها الإنساني وغابت فيها قيم الحرية والسعادة وهي القيم التي بشر بها فلاسفة الأنوار غير أن ما كانوا يبشرون به ويدعون إليه لم يتحقق في واقع الإنسان ولم نجد لها أثرا في الحضارة التي عرفتها المجتمعات الأوربية داخل مؤسساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي لم يظهر فيها سوى ذلك الإنسان المشوه أخلاقيا و الفاقد لحريته واستقلاله الذاتي و المحروم من السعادة الحقيقية. وللخروج من هذه الوضعية المزرية وغير اللائقة بالإنسان و بكرامته ذهب شيلر إلى القول أن البعد الجمالي هو الذي يمكن أن يقود الإنسان إلى الحرية الحقيقية وإلى السعادة المنشودة . يقول هذا في كتابه: رسائل في التربية الجمالية للإنسان، الذي ألّفه سنة 1795.

> إن النهج الذي ينبغي أن نسلكه، للخروج من الوضعية المزرية التي يعاني منها الإنسان تبدأ من اعتبار أن المشكلة في الأساس مشكلة جمالية، ذلك أنه عبر الجمال نفسه يمكن

---

(23) Ibid ., P.106.

(24) Ibid. , P.132.

أن نصل إلى الحرية[25].

لقد استفاد ماركوز من شيلر في هذه المسألة بالذات، وبطريقة مشابهة لما عرضه شيلر [26] وذلك عندما أبرز أهمية ودور البعد الجمالي (La dimension esthétique) في حياة الإنسان و بين مدى شعوره بحريته وانتعاش وجوده عند تحقيقه لهذا البعد، يقول ماركوز:

> تعتبر رسائل في التربية الجمالية للإنسان لشيلر التي كتبها تحت تأثير نقد ملكة الحكم لإيمانويل كانط، محاولة هامة لإعادة بناء الحضارة بواسطة القوة المحررة للوظيفة الجمالية[27].

من هنا نلمس تأثره بفلسفة شيلر الجمالية وخاصة من خلال دور ووظيفة الجمال والفن النقدية وفي احتجاجه على الواقع القائم ومقاومة السيطرة السائدة فيه وكذلك في تبشيره بمستقبل أفضل للإنسان، كما قلنا من قبل، وهذا ما جعله يشيد بالعمل الفني وخاصة ذلك العمل الذي تميز باحتجاجه على الواقع القائم ونقد المجتمع ومؤسساته القائمة على السيطرة كالأعمال الأدبية* لكافكا (Kafka) وبيكيت (Beckett) وبريشت (Brecht) والسورياليين (Les Surréalistes) وغيرهم من الأدباء والفنانين الذين تضمنت أعمالهم الفنية ذلك البعد النقدي والاحتجاجي والرافض لما أصبح يعاني منه الإنسان المعاصر من شقاء وتشيؤ واغتراب يقول ماركوز:

> في الفن يستمتع الإنسان بالجمال والخير، بالوضوح والسلم والنشوة المنتصرة، إنه بذلك يحقق تحرره فيكون الفن ابتعادا عن التشيؤ[28].

أما اليوم وفي ظل المجتمع المتقدم صناعيا الذي أحكم قبضته على الإنسان وتمكن التحكم فبه والسيطرة عليه، فقد تم إدماج الفن واحتوائه في الواقع القائم ففقد الفن وظيفته النقدية والتحررية، وهذا على الرغم أنه بعد أساسي في حياة الإنسان يمكن من خلاله أن يتحرر من الوضع القائم ومن الوجود المزيف الذي تحول فيه إلى كائن ذي بعد واحد ،وهو بعد مادي استهلاكي*، إلى حد زيفت فيه حاجاته المادية والفكرية والنفسية، فأصبح إنسانا متشيئا ومتكيفا مع واقعه القائم، ففقد القدرة على النقد والمعارضة والرفض الذي يجعله

---

(25) Schiller (Friedrich).Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme. Traduit de l'allemand par Robert Leroux,(Paris : Edition Aubier- Montaigne, 1943).P.75.

(26) Habermas (Jürgen).Le Discours Philosophique de la modernité. Traduit de l'allemand par .C.Bouchindhomme et .R.Rochlitz (Paris : Editions Gallimard, 1988).P.59.

(27) Marcuse (Herbert). Eros et civilisation. P.159.

* سنتطرق لبعض الأعمال الأدبية والفنية، بأكثر تفصيل في الفصل الرابع من هذا البحث.

(28) Marcuse (Herbert). << Réflexion sur le caractère affirmatif de la culture >> in Culture et société. P.135.

* يصف ر. تومسون (R.Thomson) إنسان البعد الواحد كما عرضه ماركوز بأنه " نصف أبله، حسن التغذية، ضحل في عواطفه، فقير في علاقاته الإنسانية، دمية سوقية، يسيطر عليه الخداع من ميلاده إلى وفاته ". نقلا عن: بو تمور (توم): مدرسة فرانكفورت. ترجمة سعد هجرس.(طرابلس: دار أويا،1998) ص172.

متحررا من هذا الواقع، لكن رغم ذلك يبقى الفن هو ملاذ الإنسان الأخير الذي يمكن أن ينقله إلى وضع أفضل من الوضع الذي وجد نفسه فيه، عندما أصبحت العقلانية التكنولوجية، في ظل التوجيه السياسي والاديولوجي القائم هي التي تنظم حياته وتتحكم فيه. يقول ماركوز موضحا هذه الفكرة:

> يبدو أن البعد الفني هو البعد الوحيد الذي بإمكانه أن يحقق فيه الإنسان وجوده الفردي، على المستويين الداخلي والخارجي، فالعمل الفني يتم إنتاجه وإبداعه كي يعبر عن الحرية(...) لكن في ظل المجتمع المعاصر - أي المجتمع التكنولوجي – أخذت القيمة التجارية مكان القيمة الإبداعية، لهذا السبب أصبح الفرد في صراع دائم مع المعايير والقيم السائدة في المجتمع القائم[29].

لم يسيطر المجتمع التكنولوجي المعاصر على الحاجات المادية فحسب، بل سيطر بالإضافة إلى ذلك على الحاجات الفكرية، وغزا عالم الثقافة والفن الذي كانت فيما مضى إحدى الحصون المستعصية على الاندماج مع الواقع القائم، وقد تمّ ذلك لاعن طريق رفض الثقافة والفن في الحياة الاجتماعية وداخل مؤسسات المجتمع وإنما من خلال الإدماج والاحتواء التي تعرضت له الثقافة والفن داخل هذه المؤسسات، حيث تم إفراغ الثقافة والفن من حقائقها النافية والناقدة لما هو قائم والاحتجاج على السيطرة التي أصبح يعاني منها الإنسان في المجتمع التكنولوجي

المعاصر* الذي تحولت فيه القيم الثقافية والفنية نفسها إلى قيم تجارية استهلاكية لأن كلّ شيء في هذا المجتمع يرتد إلى " طابع سوقي "، كما أن وسائل الاتصال الجماهيرية (Les Mass Média) تخلط و بشكل " منسجم " بين الفن والسياسة والدين والفلسفة والتجارة، ولا شيء يحسب له إلا قيم التبادل[30] ويبدو أن ماركوز في هذه المسألة المتعلقة بالقيم الثقافية والفنية في المجتمع التكنولوجي المعاصر الذي تحولت فيه إلى قيم التبادل والسوق، متأثر مثل بقية زملائه في مدرسة فرانكفورت بآراء فلتر بنيامين* Walter Benjamin، وخاصة في مقال له بعنوان: " العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي " L'œuvre d'art à l'ère de

---

[29] Marcuse (Herbert).Pour une théorie critique de la société. Traduit de L'allemand, par Cornélius Heim (Paris : Editions Denoël,1971).P.186.

* تجدر الإشارة أنه عندما يتحدث ماركوز عن المجتمع التكنولوجي المعاصر فإنه يقصد المجتمعات الرأسمالية وعلى رأسها الولايات المتحدة، والمجتمعات الاشتراكية وبشكل خاص الإتحاد السوفياتي، ذلك أن النظامين يتقاسمان السمات المشتركة لأحدث حضارة تكنولوجية يكون ضحيتها الفرد الإنساني الذي يعاني من سيطرة الأجهزة والمؤسسات الإدارية وبيروقراطيتها السياسية والاقتصادية والثقافية، أنظر: Marcuse(Herbert).Le Marxisme Soviétique . Analyse critique.Traduit de l'anglais par Bernard Cases (Paris: Editions Gallimard,1963) PP.99-182.

[30] أفاية (محمد نور الدين) الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ط2 .(بيروت: أفريقيا الشرق،1998) ص40.

* فلتر بنيامين ولد في برلين(بألمانيا) سنة 1892- وتوفي سنة 1940، انضم إلى معهد الدراسات الاجتماعية بقرانكفورت سنة 1935، وكانت اهتماماته الفكرية منصبة على مجالات الفن والثقافة.

sa reproductivité technique " الذي نشره في مجلة معهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت سنة 1936[31]. ففي هذا المقال الهام نبّه فيه فلتر بنيامين إلى تأثير الجانب التقني على العمل الفني، وما يمكن أن ينجر عن هذا التأثير من تدهور وانحطاط الفن نفسه، وقد انطلق في دراسته من الوضع الذي عرفته الأعمال الفنية منذ القرن 19م والذي اشتدّ في القرن 20م، وهي الفترة التي عرفت فيه التقنية تقدما كبيرا، وهذا ما تجلى في كثرة الاختراعات في هذا المجال و هذا بفضل تطور المعرفة العلمية، وخاصة في مجال العلوم الفيزيائية والرياضية، وتأثير ذلك على حياة الإنسان المعاصر، ليس فقط في حياته المادية وإنما كذلك في حياته الفكرية والثقافية والفنية، وبالفعل فإن التطور التقني قد أثر على عالم الثقافة والفن، بل يمكن القول أنه تمّ " اجتياح " هذا العالم الثقافي والفني، مما أدّى – حسب فلتر بنيامين- إلى تلاشي أصالة العمل الفني، ويعود هذا إلى سبب رئيسي يتمثل في ما يسميه بنيامين بإعادة إنتاج العمل الفني،بمعنى أن الأساليب والتقنيات الجديدة التي استعملت في إنتاج هذا العمل قد أثرت سلبا على أصالته وذلك عن طريق نسخه بكميات كبيرة قصد توجيهه للاستهلاك الجماهيري، غير أن إعادة إنتاج أو استنساخ العمل الفني قد أدى إلى تغييره وتشويهه، إذ فقد أصالته (Son authenticité)، ويعبر بنيامين عن هذه الأصالة بما يسميه عبق (L'aura) العمل الفني وهو نوع من الهالة[32] التي تحيط بالأثر الفني، من حيث أنها تضفي عليه طابعا خاصا و متفردا وأصيلا، ويكون ذلك مرتبطا بالسياق الزمني والمكاني الذي ساعد على عملية إنتاج العمل الفني نفسه. يقول فلتر بنيامين:

> مهما اكتملت النسخة المنقولة من العمل الفني فإنها تفتقد عنصرا واحدا، وجوده في الزمان والمكان، وجوده المتفرد في المكان الذي حدث فيه. هذا الوجود المتفرد للعمل الفني يحدده التاريخ الذي اعتراه طوال حياته (...) والمكان والزمان اللذان أبدع فيهما العمل الفني يشكلان ما يمكن أن نسميه أصالته[33].

غير أن الاستنساخ الآلي للعمل الفني أي تعدد نسخه، وهذا عن طريق استعمال التقنية، وما ترتب عن ذلك من النشر الجماهيري الواسع النطاق قد يؤدي إلى فقدان العمل الفني لأصالته، من حيث أنه عمل فريد من نوعه، فيزول عبقه الذي كان يمثل حقيقته الفنية.

إن الاستنساخ الآلي للعمل الفني، وتحت ضغط التقنية الحديثة قد جعل الفن يبتعد شيئا فشيئا عن حقيقته ووظيفته التحررية، وخاصة عندما أصبح يتم استنساخه لغرض التبادل والربح والاستهلاك وهذا ما جعل الفن يوجه نحو استخدامه كأداة لصالح قوى سياسية واقتصادية، وبالتالي تحوّل في ظل هذه الشروط إلى أداة للسيطرة بدلا من أن يكون أداة للتحرر، وفي هذا السياق يضرب بنيامين مثلا بالسينما التي أصبحت في ظل الأنظمة الشمولية، وخاصة الفاشية والنازية خاضعة للتوجيه والاستخدام السياسي والإيديولوجي و قد تم ذلك في حقيقة الأمر عن طريق تعبئة مواقف الجماهير مثلما حدث في ألمانيا النازية التي سخرت فيها كل وسائل الإعلام، ومنها السينما، لخدمة إيديولوجيتها، غير أن ما هو جدير

---

(31) Jay (Martin).L'Imagination dialéctique. histoire de l'Ecole de Francfort. P.243.

(32) Jimenez (Marc).Que ce que l'esthétique. (Paris : Editions Gallimard,1997). P.360.

(33) بنيامين (ولتر). العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي. ترجمة. سيزا قاسم. مجلة شهادات وقضايا.1991. ص 239.

بالذكر و الإهتمام هنا حسب ماركوز أن هذا التوجيه والاستخدام الإيديولوجي للعمل الفني ليس قصرا على الفاشية والنازية، إذ أن دمج العمل الفني في الحياة السياسية وتوظيفه في الإيديولوجيا القائمة وفي تعبئة الأفراد وضبطهم مراقبتهم هي أمور تمثل إحدى النزعات العميقة والمتأصلة في المجتمع الصناعي المتقدم الذي يدعي الديمقراطية والليبرالية. يقول في هذا السياق:

وبدمج الثقافة(والفن) أصبح المجتمع نفسه ذا طابع
شمولي (توتاليتاري) (Totalitaire) وحتى وإن كان
محافظا على الأشكال والمؤسسات الديمقراطية[34].

غير أن عملية الدمج والتحكم والتوجيه الذي يخضع له العمل الثقافي والفني في المجتمعات " الديمقراطية " في نظره أكثر خطورة على الإنسان المعاصر، ذلك أن هذه المجتمعات ترتكز على عقلانية تكنولوجية متطورة ومتقدمة إلى حد أنها ترسخ دعائم تنظيم اجتماعي واقتصادي وسياسي كامل من السيطرة يصعب أن يفلت الإنسان المعاصر منه، وهذا التنظيم العقلاني يخلق جملة من الآليات التي تجعل الفن مندمجا تماما مع مقوماته وأهدافه وخلفيته الأيديولوجيـة وهذا على الرغم من أن الفن في صميمه هو احتجاج على ما هو سائد ورفض لما هو قائم إذ يمكن أن نميز بين الفن المزيف (Le pseudo-art) والفن الأصيل (L'art authentique) وتقاس درجة أصالة الفن عند ماركوز بمدى نقده واحتجاجه على الواقـع القائم ذلك أن الفن في مواقفه القصوى يمثل الاحتجاج على ما هو قائم و هو بذلك يخلق صور المواقف غير القابلة للاستسلام للسيطرة القائمة. يقول بخصوص هذه المسألة:

إن العمل الفني الأصيل ليس، ولا يمكن أن يكون دعما للقمع،
أما بخصوص ذلك الفن الزائف الذي يشكل في كثير مـن
الأحوال دعما للقمع فهو لا يعتبر فنا. إن الفن يعارض ويقاوم
الإضطهاد لأنه يوحي بواقع آخر تتحكم فيـه قوانين مغايـرة

بالكلية عن القوانين القائمة[35] فالفن بهذا المعنى يتضمن رفض ما هو قائم.

غير أن المجتمع التكنولوجي في سبيله إلى إلغاء البعد النقدي والاحتجاجي للفن* وأوشك أن يمتص هذا البعد عن طريق آلية الإدماج والاحتواء ليجعله أداة دعم للواقع القائم بدلا من أن يكون ناقدا ورافضا له وهذا على الرغم أن الفن يمثل حسب ماركوز الرفض الكبير (Le grand refus) .

إن الفن في مواقفه القصوى هو الرفض الكبير، الاحتجاج
على ما هو موجود، والأساليب التي يجعل بها الإنسـان

---

(34) Marcuse (Herbert). << A propos d'une redéfinition de la culture >> in Culture et société. P.314.

(35) Marcuse (Herbert).<< La Tolerance repressive >> in Critique de la Tolerance. Traduction de Liliane Roskopf et Luc Weibel (Paris : Les éditions John Didier,1969) P.20.

* الجدير بالذكر أن ماركوز، وهو يصدر تحليله لوضع الفن في المجتمع التكنولوجي المعاصر لا يجد فرقا أساسيا في المجتمع الرأسمالي والمجتمع الاشتراكي (السوفياتي) في عملية إدماج الفن وتوجيهه إيديولوجيا. أنظر:.Marcuse (Herbert).Le Marxisme soviétique.PP.168-177

يظهر ويغني ويتكلم و التي يجعل بهـا الأشياء تـرن
هي أنمـاط من الرفض و من المقاطعة و من إعـادة الخلق
لوجودها الواقعي[36].

ذلك أن الفن، كما قلنا سابقا، كان يمثل تلك المُثل والصور والقيم التي لم تتحقق على أرض الواقع كقيم الحرية والعدالة والسعادة...إلخ وهي تعبر عن ما يجب أن يكون عليه الواقع غير المزيف أو المشوه الذي يعيش فيه الإنسان مقهورا، فالفن الأصيل الذي يحتفظ بصور الحرية والعدالة والسعادة ويبقيها حيّة لا تخص في حقيقة الأمر الواقع القائم الذي تم تزييفه بل تخص المستقبل، أو ما يمكن أن يكون عليه الوضع الإنساني، و هذا حتى و إن كان الواقع القائم يرفض ويقمع مثل هذه الصور ويعتبرها مجرد أفكار طوباوية لا صلة لها بالواقع.

وبهذا المعنى أصبح الرفض الكبير الذي يمثله الفن مرفوضا، كونه لا يتماشى ولا ينسجم مع أيديولوجية المجتمع القائم وعقلانيته التكنولوجية التي أصبحت توجه وتوظف للسيطرة على الإنسان وهذا من خلال تصفية كل العناصر المعارضة والرافضة لهذه الأيديولوجية المسيطرة، والتي يمكن أن يعمل الفن على قطع الصلة مع ما هو قائم وسائد في المجتمع وربما كان ذلك تهديدا فعليا لهذا المجتمع، وذلك لما يمثله الفن الأصيل من احتجاج وتمرد ،في هذا السياق يعتبر فرانز كافكا(Franz Kafka) (1883 – 1924) حسب ماركـوز من الذين تضمن عملهم الأدبي والفني هذا الاحتجاج والرفض الدائم للواقع القائم، ذلك أن كافكـا:

يقطع الصلة مع الواقع المعطى دفعة واحدة، وذلك طريق
تسمية الأشياء بأسمائها، والفارق بين ما يقوله الإسم وما
هو موجـود وقائـم هو فارق يتعـذر اجتيـازه(...)
وعلى كل حال، فهـذه اللغة تقطع الصلـة بالمسخرة
والنفاق، وبما هو قائم وتتمرد عليه[37].

غير أن العقلانية التكنولوجية وروح السيطرة المرتبطة بها، وكذلك جملة الأدوات والآليات التي تستعملها المجتمعات القائمة لإخضاع الفن وإدماجه في الواقع القائم قد يعتمد على طرق وأساليب لا تستدعي القمع والمنع المباشر للعمل الفني بل على العكس من هذا تماما نجد في المجتمع القائم أن الفن والأدب منتشران على أوسع نطاق ويدخلان كل بيت، ويبدو ظاهريا أنهما حققا رسالتهما على الوجه الأكمل، وهذا على الرغم أن هذا الانتشار الواسع ذاته هو الذي يؤدي إلى تسطيحهما وربطهما بمجرى الحياة اليومية الرتيبة، وإدماجهما بالتالي في النظام العام[38].

إن المجتمعات المتقدمة القائمة على الإنتاجيـة والفعالية والمردود قد حولـت كل شيء (بما فيها الإنسان نفسه) إلى بضائع وسلع يمكن أن تباع وتشترى وفي مثل هذه الشروط أصبحت المنتجات الثقافية والأعمال الفنية بدورها سلع وبضائع يتحكم فيها رجال الأعمال

---

[36] ماركـوز (هربـرت). الإنسـان ذو البعـد الواحـد. ص 99.

[37] Marcuse (Herbert).Contre-Révolution et Révolte. Traduit de l'anglais par Didier Coste.1ére edition (Paris: Edition du seuil 1973).P.130.

[38] زكريـا (فـؤاد). هربـرت ماركـوز. ص 273.

والتجارة الذين يخدمون بدورهم المؤسسات السياسية والاقتصادية التي تكرس أيديولوجية السيطرة. يقول :

> وعالم الأعمال الجامح قد ابتلع و امتص " البعد الآخر"، والآثار الفنية والأدبية الموحية بهذا البعد قد اندمجت هي نفسها بالمجتمع وباتت تتدخل فيه باعتبارها أجزاء من العدة (Des fragments) التي تزخرف عالم الأعمال المسيطر، وبالتالي باتت أشبه بسلعة تجارية[39].

لذلك يعبر ماركوز عن رفضه الجذري لعملية إخضاع العمل الفني لمنطق السوق والتجارة، وهو ما كان يسميه هوركايمر وأدورنو في كتابهما جدل العقل بالصناعة الثقافية (Industrie culturelle) وذلك لإبراز ظهور نمط من الثقافة والفنون في المجتمعات الصناعية المتقدمة تخضع فيه للعرض والطلب والتبادل والاستهلاك، فلا تعود تقوم بوظيفتها النقدية الرافضة لسيطرة العقلانية الأداتية[40].

إن تحويل العمل الفني والثقافي إلى سلع وبضائع توجه لاستهلاك الجمهور سينعكس سلبا على وضع الإنسان نفسه ذلك أن الفن قد مثل دوما حسب ماركوز الملاذ الأخير للإنسان (Le dérnier refuge) أو البعد المتبقي له لخلق عالم آخر - غير العالم القائم على السيطرة – وفي تبشيره لصور من الحياة الإنسانية الخالية من القهر والسيطرة والمعاناة التي يعيشها في واقع أصبحت فيه العقلانية التكنولوجية تتحكم في كل شيء، وتنتظم فيها حياة الإنسان بطريقة نمطية ومقبولة.

غير أن السؤال الذي يطرح في هذا السياق هو: هل يدعو ماركوز إلى تضييق نطاق الثقافة والفن وقصرهما على نخبة معينة في المجتمع؟ هل يرفض دمقرطة الثقافة والفن ؟ (La démocratisation de la culture et de l'art) .

لقد كان انتشار الأعمال الفنية والثقافية في عصرنا هذا واسعا على المستوى الجماهيري، وهذا الانتشار قد أتاحه التقدم العلمي والتكنولوجي، إذ إن الأجهزة والآلات التي استعملت في طبع المؤلفات الأدبية واستنساخ الآثار الفنية، وخاصة الكلاسيكية منها، كأعمال بودلير(Baudelaire) وستندال (Stendhal) وبلزاك (Balzac) وبيتهوفن (Beethoven وموزار(Mozart) وغيرها من الأعمال الفنية والأدبية المعروفة عالميا قد بيعت في الأسواق والمحلات التجارية وأصبح اقتناؤها أمرا ميسرا لدى الجمهور، علما أن هذا الاقتناء لم يكن متيسرا في الماضي لجميع الطبقات الاجتماعية ولجميع الناس بل كانت وقفا على الطبقة البرجوازية والمثقفة، غير أن المجتمع التكنولوجي المعاصر يميل إلى إلغاء هذه الامتيازات الأرستقراطية، ولئن كانت الأعمال الفنية وقفا على جمهور غني ومثقف في الماضي فهذا لأن المجتمع كان مجتمع قمع وسيطرة وهذه الامتيازات الثقافية كانت تعبر عن كون الحرية مجحفة[41]. وهذا لا يعني أن الإنسان المعاصر قد حقق فعلا حريته باسم الرفاهية والوفرة التي يتيحها هذا التقدم للإنسان المعاصر غير أن ماركوز

---

[39] ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص100.

[40] Adorno (T) et Horkheimer (M).La Dialéctique de la Raison. Traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz.(Paris: Editions Gallimard. P.130.

[41] ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص100.

لا يرفض في حقيقة الأمر انتشار الأعمال الفنية والثقافية بين الناس و لم يكن معارضا لما يسمى بدَمَقرَطة الثقافة والفن بل إن ما يرفضه هو عملية أو آلية الإدماج التي أصبح الإنسان المعاصر ضحية لها والتي تسعى باستمرار لاستيعاب القوى التي بإمكانها أن تتضمن أبعادا احتجاجية ونقدية يمكن أن تهدد المجتمع القائم، ولهذا فإن عملية الإدماج[42] تنصب أساسا على إفراغ الأعمال الفنية والأدبية الرفيعة والمتضمنة لتلك العناصر الاحتجاجية والنقدية من مضامينها النقدية هذه بحيث تغدو غير متناقضة مع الواقع القائم، وهذا ما يدفعنا إلى القول أن الأعمال الفنية والأدبية وخاصة الكلاسيكية* منها:

> عادت وبقيت على غير ما كانت عليه، إذ حرمت
> من قوتها النقضية (...) فلقد طرأ تغير جوهري
> على هدف تلك الآثار الكلاسيكية ووظيفتها ، ولئن
> كانت تلك الآثار متناقضة في الأصل مع النظام القائم
> فتناقضها هذا قد زال اليوم[43].

لقد استعاد المجتمع التكنولوجي اليوم هذه الأعمال الفنية والأدبية وحولها إلى أعمال رائجة (Best-Sellers) غير أنها وعلى الرغم من ذلك أصبحت تخضع في الوقت نفسه وبطريقة محكمة للتوظيف الأداتي الذي يخدم في آخر الأمر مشروع السيطرة.

5- تشيؤ اللغة (La reification du langage)

لقد تدهور الفن وأصبح مجرد سلعة توجه نحو الاستهلاك حسب ماركوز وتردت القيم الثقافية فأفرغت من مضامينها التحررية وتم احتواؤها من طرف النظام القائم بما يكفل له استمرارية السيطرة على الإنسان. غير أنه و بالإضافة إلى ذلك يرى أن اللغة بدورها أضحت في ظل هذا الوضع أحادية البعد وتشيأت، ولهذا وصف ماركوز المجتمع الصناعي المتقدم " بعالم الخطاب المغلق " " L'univers du discours clos " وهو عالم تحولت فيه اللغة إلى أداة واختزلت في طابع وظيفي (Fonctionnel)، يستبعد من مفرداتها وتراكيبها كل الأفكار النقدية التي يمكن أن تتجاوز ما هو قائم، وهي بهذا المعنى أصبحت لغة اختزالية مشيئة للفكر أي لغة فكر أحادي البعد يتم من خلالها تمييع المعاني والدلالات الحقيقية للأشياء، وقد بيّن أن من بين الوسائل المستعملة لتحويل اللغة إلى طابعها المتشيء جعل الكلمات في شكل كليشهات (Les clichés) . يقول في هذا السياق:

> وهكذا تصبح الكلمة كليشه، وتسيطر ككليشه
> على اللغة المنطوقة أو المكتوبة، ويحول الاتصال
> آنذاك دون تطور أصيل للمعنى[44].

ويمكن أن نضيف إلى ذلك الكلمات المنحوتة الجديدة التي تقوم على التركيب بين الأحرف الأبجدية الأولى مثل:

---

[42] Jimenez (Marc) Que ce que l'ésthétique. P.380.

* يذكر ماركوز أمثلة من هذه الأعمال الفنية والأدبية المعروفة في الثقافة الأوربية مثل أعمال بودلير (Baudelaire) تولستوي (Tolstoï) غوته (Goethe) ، ... إلخ

[43] ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص 100.

[44] المصدر نفسه. ص 124.

ONU.OTAN.UNESCO.USA.URSS إلخ...

إن غالبية هذه الاختصارات اللغوية هي في نظره نوع من المغالطة، بحيث تستعمل بهذا الشكل قصد تجنب المشاكل الشائكة وغير المرغوب فيها، وإذا أخذنا مثالا و هي كلمة (OTAN) والتي تعني منظمة معاهدة شمال الأطلسي، هي معاهدة ذات طابع عسكري وسياسي تمت بين دول الأطلسي الشمالي (الولايات المتحدة، بريطانيا، فرنسا...إلخ). غير أنه لو استعمل اسم المنظمة بدون اختصار وبالكامل، لطرحت تساؤلات حول عضوية تركيا واليونان في هذه المنظمة[45].

ومن بين التعابير الاختزالية أيضا استعمال الإيجاز على شكل علامات " أبو القنبلة الهيدروجينية "، فوصف مخترع القنبلة الهيدروجينية بأنه أب هو خداع مقصود يربط بين الأب المحبوب والمنجب وإبادة الحياة والتدمير، فيستخدم الوصف الأول العاطفي لمحو خطورة الشيء الثاني الفعال[46]. ومن التعابير كذلك تلك على شاكلة:

" القنبلة النظيفة " وغيرها من التعابير التي تنسب إلى الإبادة نزاهة أخلاقية وتحاول أن تعطي صورة إيجابية وجميلة عن السلوكات المرهبة والمدمرة التي تمارس على الإنسان المعاصر، باسم العقلنة والتكنولوجيا.

لقد بين ماركوز أن الخطاب الإيديولوجي في المجتمع الصناعي المتقدم يلجأ إلى المغالطة وذلك عندما تنسب الأشياء للجماهير والمواطنين، فتبدو وكأنها نابعة منهم وصادرة عنهم. يقول مبينا ذلك:

> والألفة نفسها توطد من خلال لغة شخصية الطابع لها دورها الكبير في وسائل الاتصال،هذا نائبكم " أنتم "، هذا طريقكم " أنتم" ، هذا مخزنكم المفضل " أنتم" ، وقد استورد " خصيصا لكم " ولا يهم كثيرا إن صَدَّق الأفراد المعنيون هذه اللغة أم لا، لأن فاعليتها تكمن في أنها تشجع وتسهل توحد الأفراد ذاتيا مع الوظائف التي يؤدونها هو والآخرون في المجتمع القائم [47].

بهذه الصورة تبدو الأشياء والوظائف التي تفرضها القوى السياسية والاقتصادية والإعلامية، التي تنتج الخطابات الموجهة للجماهير والمواطنين وكأنها فعلا موجهة إليهم ولمصالحهم،في حين أن هذا من ورائه غرض وهو التحكم والسيطرة ليس إلا، فالإعلانات والإشهار والدعاية هي الوسائل الفعالة التي تستعمل في توجيه الجماهير والمواطنين نحو ما يجب عليهم فعله ولهذا ترد الجمل والعبارات والكلمات التي يستعملها الخطاب الإعلامي و الدعائي على شكل نصائح وتوجيهات ليس لها من غرض سوى توجيه الناس لما يحقق حاجاتهم ومصالحهم في حين أن هذا الخطاب يخفي جملة من التوجيهات التي تهدف إلى التحكم والسيطرة و هذا يعني أن اللغة أصبحت في ظل المجتمع الصناعي المتقدم أداة توجيه ورقابة وتحكم، ولهذا الغرض عملت ايديولوجية هذا المجتمع و قواه المتحكمة على تصفية

---

[45] المصدر نفسه. ص131.

[46] مجاهد (عبد المنعم مجاهد) " من ديناليكتيك اللغة إلى لغة الديناليكتيك ". مجلة الفكر المعاصر.العدد 5 السنة 1971. ص56.

[47] ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص129.

العناصر النقدية والاحتجاجيـة من اللغة نفسها فتحولت هذه الأخيرة إلى مجرد أداة تخدم الواقع القائم وتكرسه.

وهكذا أصبحت اللغة أحادية البعد، تستعمل من طرف رجال السياسة وأرباب الاقتصاد والتجارة وصناع الرأي العام والإشهار والدعاية، و لكنها أصبحت فارغة من مضامينها النقدية و لا يبقى لها سوى طابعها العملي و الوظيفي[48] ضمن هذه الشروط، تصبح اللغة الأحادية البعد لغة تسلطية وأداة للرقابة و التي لا نجدها في المجتمع الرأسمالي فقط بل حتى المجتمع الاشتراكي قد عرفها في مرحلة معينة . يقول في كتابه الماركسيـة السوفياتيـة:

> إن الماركسية السوفياتية قائمة على عدد قليل من العبـارات التي تتكرر باستمرار والتي توضـع في صـورة معتقـدات متحجرة، وهي عبـارات تنص على أن المجتمـع السوفيـاتي مجتمع اشتراكي خـال من الاستغـلال، وعلى أنـه مجتمـع ديمقراطي بالمعنى الكامل للكلمة، حيث يضمـن ويحترم فيهـا للمواطنين حقوقهم الدستورية (...) وهذه العبارات يتم تعلمهـا بطريقة آلية وحرفية، وهذه العبارات لاتخدم في نهايـة الأمـر " الحقيقة " بقدر ما تخدم الأوامر، إذ أن " حقيقتها " تكمـن في تأثيرها (على الجماهير)، بهذا المعنى فإن الماركسية السوفياتية تشارك بدورها في انحطاط وأفول اللغة والتواصل[49].

وهكـذا تتسـاوى عند ماركـوز اللغة التسلطية المناهضة للنقد والاحتجاج في المجتمع الاشتراكي والمجتمع الرأسمالي، إذ إن ما حـدث للغـة في المجتمـع الاشتراكي (وخاصة في فترة الحكم السوفياتي) لا يختلف كثيرا عن ما آلت إليه اللغة في المجتمعات الليبرالية، ذلك أن العبارات والكلمات السائدة وظيفية لا تستدعي سوى التنفيذ العملي، ولهذا فهي تلقن للجماهير بطريقة آلية وحرفية وتبلغ قرارات لا تتطلب سوى التنفيذ، ويذكر مثـالا عمَّا هو سائد في المجتمـع السوفياتي حيث أن كلمـة بروليتاريـا (Proletariat) عند ماركس كانت تمثل الطبقة المضطهدة والقوة المؤهلة لتحقيق التحرر والانعتـاق من الوضع المزري الذي كانـت تعاني منه في آن واحـد، أما في لغـة الماركسية السوفياتية التي انحرفت عن فكرة ماركس نفسه، فقد تحولت البروليتاريا في لغتها التسلطية إلى قوة تمارس العنف والدكتاتوريـة (ديكتاتورية البروليتاريا) (La dictature du prolétariat) وهـذا ما يخالـف فكـر ماركـس الـذي كان تصـوره للبروليتاريـا تصورا ثنائي البعد (Bidimensionnel) من حيث أنها طبقة مغتربة وتحررية في آن واحد[50].

غير أن البروليتاريا في ظل الماركسية السوفياتيـة أصبحت مرادفة للسلطة التي تحتكر العنف والنظام السياسي بل وأداة لدعم هذا النظـام واستمراره وهو نظـام أصبح يعاني

---

(48) Nicolas (André).Herbert Marcuse, ou la quête d'un univers Trans-Promethéen. (Paris :Editions Seghers 1970).P.88.

(49) Marcuse (Herbert). Le Marxisme Soviétique. P.111.

(50) Haar (Michel).Analyse critique de l'homme unidimensionnel.(Paris :Editions Hatier,1975).P.22.

فيه الإنسان السوفياتي من السيطرة و في ذلك لا تختلف كثيرا عما يعنيه الإنسان في المجتمعات الغربية الليبرالية.

وهكذ فإن اللغة قد أفرغت من مضامينها الحقيقية وأبعادها النقدية فتشيأت وأصبحت أداة في أيدي رجال الأعمال والسياسة والإعلام والإشهار والدعاية وبمصالحهم القائمة على السيطرة على الناس وتوجيههم وفق ما يخدم هذه المصالح. يقول ماركوز:

> إن اللغة التي يتكلمونها هي لغة سادتهم والمحسنين إليهم ووكلاء دعايتهم، وعلى هذا فإن ما يعبرون عنه ليس هو ذواتهم وحدها، ومعارفهم ومطامحهم وحدها، وإنما هو أيضا شيء آخر، وعندما يصفون " بأنفسهم " الموقف السياسي في مدينتهم، أو على الصعيد العالمي، فإنهم إنما يصفون ما تلقنه إياهم وسائل الاتصال الجماهيري الخاصة بهم[51].

وهكذا أصبحت اللغة في المجتمع الصناعي المتقدم أبعد ما تكون عما هو شخصي لأن ما هو شخصي نفسه قد تعرض للتوجيه الايديولوجي والسياسي والاستخدام الأداتي ففقدت أبعادها النقدية ولم تعد تقوم بدورها في تجاوز الواقع القائم.

6- الاحتواء السياسي:

لقد تبين لنا كيف عمل المجتمع الصناعي المتقدم على تنظيم وتوجيه الإنسان المعاصر وذلك على المستويات الجنسانية والفنية واللغوية، وما ترتب عنه من سيطرة كلية على الإنسان غير أننا نجد بالإضافة إلى ذلك آلية أخرى تستعمل للتحكم والسيطرة في هذا المجتمع، وهي آلية سياسية تقوم على الاحتواء السياسي بواسطة دمج كل القوى الرافضة للوضع القائم، والتي يمكن أن تشكل تهديدا للمجتمع بل إن المجتمع الصناعي المتقدم، بوصفه عالما تكنولوجيا، هو عالم سياسي أيضا، وهو المرحلة الأخيرة من مشروع تاريخي نوعي في سبيله إلى التحقيق والإنجاز، وعن طريق التكنولوجيا تندمج الثقافة والسياسة والاقتصاد في نظام كلي الحضور يفترس أو ينبذ كل الاختيارات والحلول البديلة،ولهذا النظام إنتاجية وطاقة متعظمتان تقودان المجتمع إلى الاستقرار وتحبسان التقدم التقني في مخطط السيطرة إذ إن العقلانية التكنولوجية قد غدت عقلانية سياسية[52] وقد تم ذلك عندما ارتبطت العقلانية بمشروع السيطرة.

إن الوضع القائم يكرس السيطرة والهيمنة الكلية على نشاطات الإنسان المعاصر، ويعبر ماركوز عن هذه الهيمنة الكلية بمصطلح الشمولية (Le totalitarisme) ، التي أصبحت تميز المجتمع الصناعي المتقدم (من خلال النموذجين الأمريكي والسوفياتي)، فالشمولية ليست فقط مصطلحا نصف به تلك الأنظمة والحركات السلطوية والديكتاتورية التي عرفتها أوربا في فترة ما بين الحربين العالميتين، كالنظام الفاشي أو النازي الذي تميز بالاستبداد وإرهاب الدولة ومناهضة الديمقراطية وقيمها السياسية (الحريات السياسية، حقوق الإنسان ،إلخ...).

---

[51] ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص 212.

[52] ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص33.

إن ما نشهده اليوم هو بروز شكل جديد من الشمولية الخاصة بالمجتمع المتقدم الصناعي الذي أصبح يتمتع فيه بجملة من الإمكانيات والطاقات الهائلة على المستوى التكنولوجي و التي أصبحت أساسا للتنظيم العقلاني وللفاعلية والإنتاجية والأداء، لكنه مع ذلك أنتج في الوقت نفسه السيطرة على الإنسان. يقول موضحا ذلك:

إن التكنولوجيا هي نمط من الإنتاج، أو بالأحرى
مجموعة من الأدوات والأجهزة * التي تميز
ما يعرف بعصر الآلة، هي في واقع الأمر شكل من
التنظيم ومن إدامة (أو تغيير) العلاقات الإجتماعية،
وبهذا المعنى فالتكنولوجيا مظهر للفكر المهيمن
والأداة المسخرة للرقابة والسيطرة[53].

إن الشمولية السائدة في المجتمع الصناعي المتقدم قد تحولت فيه إلى نسق أو نظام (Systéme) كلي، بحيث يكون فيه كل نشاط أو فاعلية ما أو فعل يمكن أن يقوم به الإنسان خاضعا لمعايير وقيم وأهداف العقلانية التكنولوجية المتمثلة خصوصا في الفاعلية (L'efficacité) والإنتاجية (La productivité) والمردود (Le rendement) تتضمنها هذه العقلانية، والتي عوض أن تؤدي إلى تحرر الإنسان وإلى تحقيق سعادته، فإنها على العكس من ذلك تماما، أخذت أشكالا جديدة من السيطرة على الإنسان، غير أن ما هو جديد هو أن هذه السيطرة أصبحت تتم باسم الحرية والديمقراطية والتسامح وانطلاقا من خلفية معرفية تقوم على العقلانية التكنولوجية التي ارتبطت في آخر الأمر بعقلانية سياسية تحاصر الأفراد وتتحكم فيهم،وفي ظل هذه الشروط، لم تتحقق الحرية المنشودة على أرض الواقع انطلاقا مما حققه الإنسان من تقدم علمي وتكنولوجي، علما أن داخل المجتمع الصناعي المتقدم يعترف للإنسان بحريته من منظور الخطاب السياسي القائم ، ففي المجتمع الليبرالي الأمريكي مثلا يتم الاعتراف والإقرار بالديمقراطية والحريات السياسية وحقوق الإنسان، غير أنه على صعيد الواقع العملي يتم إفراغ الحرية والديمقراطية من مضامينها الحقيقية والإيجابية فتتحول إلى جملة مظاهر والشعارات التي تعجز أن تحدث تغييرا فعليا وإيجابيا في حياة الأفراد والمواطنين ولتنقلهم من طور السيطرة إلى طور الحرية الحقيقية لا الزائفة، فهل في ظل المجتمع الأمريكي_ وهو مجتمع متقدم علميا وتكنولوجيا_ يمكن فعلا أن نرسم حدودا فاصلة بين الشمولية والليبرالية في صورتها الجديدة[54].

إن المجتمع الذي يتخذ الليبرالية والديمقراطية نظاما سياسيا له لا يقدم ولا يؤخر شيئا لأنه يرفض في المنطلق أي تغيير نوعي (Le changement qualitatif) يمكن أن يحققه الإنسان والذي يعتبر في- حقيقة الأمر- تهديدا لمصالح تلك القوى المسيطرة على مؤسسات المجتمع القائم التي تعمل على إبقاء الوضع على ما هو عليه من قمع و سيطرة ، وبهذا المعنى فما الديمقراطية السائدة إلا واجهة تحكم من ورائها تلك القوى والمؤسسات،

---

* الجدير بالذكر أن مصطلح جهاز(Appareil) يعني عند ماركوز مجموعة الأدوات والمؤسسات (Les institutions) ، الذي يقوم عليه التنظيم التقني في صورته الاجتماعية المسيطرة.

(53) Marcuse (Herbert).<< Quelques implications sociales de la technologie moderne.>> Traduit de L'américain par Olivier Bertrand in tumultes.(Paris: Editions Kimé 2002). P.11.

(54) Marcuse (Herbert). " Karl Popper and problem of historical laws" in Studies in critical philosophiy.(Boston:Edited by beacon press,1973).P.204.

وأما الحريات السياسية كما هي قائمة في المجتمعات المتقدمة صناعيا و مسموح بها و التي تدعيها الليبرالية، وخاصة في أمريكا وأوربا الغربية، فما هي إلاّ خداع وتضليل للناس وإيهامهم وصرف أنظارهم عن حقيقة ما يجري في واقعهم وهذا حتى إذا زعمت في خطابها السياسي أنها على غير هذه الصورة، لأن الحرية الحقيقية تفترض غياب القهر والسيطرة المفروضة على الإنسان من قبل المؤسسات الاقتصادية والسياسية وأجهزتها البيروقراطية والتقنية التي أصبحت تضفي على المجتمع القائم سمة السيطرة الكلية واللامحدودة والتي تقف بالمرصاد في مواجهة القوى السياسية والاجتماعية التي تعمل على تحقيق تغيير نوعي ونقلة جذرية في المجتمع، وتسعى لتجاوز الوضع القائم على السيطرة[55]. ولقد رأينا في الفصل السابق، كيف عمل المجتمع الصناعي المتقدم على دمج قوى التغيير المتمثلة في الطبقة العاملة(البروليتاريا) في المؤسسات القائمة واستقطبتها نحو الاستهلاك فتحولت إلى أداة لإبقاء المجتمع القائم واستقراره، ففقدت طابعها الثوري ولم تعد في ظل هذه الشروط الطبقة المؤهلة لتغيير الوضع القائم وفي القضاء على ما هو سائد، بل على العكس من ذلك، انحرفت عن مسارها الحقيقي الذي بشر به ماركس من قبل، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على تلك القدرات الهائلة التي أصبح يتمتع بها المجتمع الصناعي المتقدم في استيعاب وتحييد القوى التي تعمل على تغيير الوضع القائم وهذا على الرغم أنه يقوم بذلك باسم الحرية والديمقراطية، ودون استعمال العنف أو القوة المادية في ذلك وبهذا المعنى، فإن المجتمع الصناعي المتقدم الذي يدعي الديمقراطية والحريات، إن هو في حقيقة الأمر سوى مجتمع شمولي(توتاليتاري)، وهذا ما يؤكده ماركوز بقوله:

> لا وجود للديمقراطية في المجتمعات القائمة، حتى تلك التي تدعي وتزعم أنها ديمقراطية، إنّ ما هو سائد في الواقع هو مجرد شكل من أشكالها المحدودة أو المقيدة، التي تفتقر إلى الشروط الحقيقية والفعلية للديمقراطية وبهذا المعنى يمكننا القول أن هذه لم تتحقق فعليا بعد[56].

إن ما يميز المجتمعات التي تدّعي الديمقراطية وتظهر للناس أنها حريصة كل الحرص على تحقيقها هو أن المعارضة السياسية نفسها أصبحت عاجزة عن تغيير الوضع القائم ، وقد تم إفراغها من محتواها النقدي والاحتجاجي ولم يعد لها من سبيل، سوى التكيف مع الوضع القائم والامتثال له والكف عن المعارضة والنقد، وبهذا المعنى أصبحت الديمقراطية كما هي سائدة في ظل المجتمع القائم آلية تكرس السيطرة بقوة أكثر من الديكتاتورية، وهكذ أصبح المجتمع الصناعي المتقدم قادرا على الحيلولة دون تغيير نوعي يحقق فيه الإنسان المعاصر حريته وسعادته الذي أصبح يفرض عليه تقبل قيم ومعايير ومؤسسات المجتمع القائم، وإذا كان هناك هامش من الحريات للأفراد في التعبير عن أفكارهم وآرائهم ومواقفهم فإن هذا يكون مسموحا به في إطار الوضع القائم وداخل نظمه ومؤسساته القائمة، لكن هذا لا ينتج عنه سوى تقوية ودعم السيطرة القائمة في المجتمع، وعلى إضعاف قوى الرفض وتحييدها[57]، أما فيما يتعلق بالانتخابات التي هي آلية سياسية

---

(55) Masset (Pierre).La pensée de Herbert Marcuse. (Toulouse: Editions privat,1969).P.26.

(56) Marcuse (Herbert).La Fin de l'utopie. Traduit de l'allemand par/Liliane Roskopf et Luc Weibel.(Paris: Editions du seuil,1968). P.35.

(57) Arvon(Henri). << Herbert Marcuse, penseur de la nouvelle gauche.>> in Revue

في المجتمعات الديمقراطية، والتي تقتضي، من الناحية النظرية، حرية اختيار المواطنين لممثليهم، ومراقبة ومحاسبة هؤلاء الممثلين (Les Représentants) فهي في نظر ماركوز لا تغير من الوضع القائم والسيطرة السائدة فيه شيئا، ولا يمكن أن تحدث تغييرا نوعيا يحقق فيه الناس حرياتهم الفعلية لأن هؤلاء الناس أو الناخبين لا يمكن أن يختاروا ممثليهم بحرية، وخاصة عندما تكون وسائل الإعلام وأجهزة صناعة الرأي العام تمتلكها وتسيطر عليها تلك القوى والمؤسسات الاقتصادية والسياسية التي تحكم المجتمع الصناعي المتقدم، في هذه الحالة لا يمكن أن يختار الناخبون بحرية واقتناع بل يكون سلوكهم السياسي والانتخابي موجها وفق ما تريده وتعمل على تحقيقه تلك القوى والمؤسسات، فما جدوى الانتخابات مثلا ؟ وهل يمكن أن تغير من الأمر شيئا؟. علما أن النظـام القمعي للمجتمع المتقدم تكنولوجيـا يرتكز على توجيـه ايديولوجي وتقني لا يكف عن تحسين أداته وبمختلف الوسائل وخاصة وسائل الإعلام[58].

وقد يرى البعض أن حكم الأغلبية (La Majorité) الذي قد تسفر عنه الانتخابات في المجتمع الصناعي المتقدم من المزايا والإيجابيات التي جعلت هذا المجتمع يعرف تقدما كبيرا نحو الحرية، بالقياس إلى المراحل السابقة التي عرفتها المجتمعات ما قبل التكنولوجية التي شهدت مختلف أشكال القمع والاضطهاد وطغيان الحكام واستبدادهم، غير أن ماركوز يرى أن هذا لن يغير من الأمر شيئا إذا لم تغير هذه الأغلبية المؤسسات القائمة والقوى التي تحكمها بل إن الأغلبية التي تفرزها الانتخابات " الحرة " عادة، هي نفسها من صنع وإنتاج القوى المسيطرة في المجتمع التي هي – كما قلنا من قبل – قوى اقتصادية وسياسية وتكنولوجية مرتبطة بمصالح وأهداف لا تخدم في آخر الأمر سوى السيطـرة.

وعليه، فإن أي عمل سياسي وانتخابي في المجتمع الصناعي المتقدم ،حتّى وإن أفرز حكم الأغلبية لا يمثل في واقع الأمر سوى دعم لما هو قائم، وتكريس لمنطق السيطرة. يقول في هذا السياق:

> لقد أصبح حكم الأغلبية يدعم تلك القوى والمصالـح التي أنتجتها، وبهذا المعنى يمكن القول أن الأغلبيـة " مغلقـة " و " متحجرة "، وهذا ما يجعلها تقاوم مبدئيا كل تغيير يمكن أن يكون صادرا من داخل النظام نفسه (...) ، إن ممثلي الأغلبية يخدمون مقتضيات تلك المصالح التي أوجدتهم[59].

لكن قد يقول البعض إذا افترضنا أن الديمقراطية والانتخابات وحكم الأغلبية التي تدعو إليها الأنظمة الديمقراطية في المجتمع الصناعي المتقدم مزيفة وغير معبرة عن حقيقة الوضع القائم والسيطرة التي تسود فيه، ألسنا نجد تسامحا في هذا المجتمع؟

لقد ذهب ماركوز في تحليله النقدي للمجتمع الصناعي المتقدم إلى القول أن مبدأ التسامح (La Tolérance) الذي عرفته المجتمعات الليبرالية التقليدية وخاصة منذ القرن السابع عشر قد تأسس من الناحية النظرية على فكرة حق كل إنسان في التفكير وإبداء الرأي

Allemagne d'aujourd'hui. N°13. Année 1968. P.25.

(58) Marcuse (Herbert).<< Un nouvel ordre >> in le monde diplomatique. Juin 1977.P .1.

(59) Marcuse (Herbert).<< La Tolérance répressive>> in Critique de la Tolérance pure. P.45.

وحرية الاعتقاد والتجمع ،إلخ... وهو التسامح الذي كان يدعو إليه مثلا الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (John Locke) في كتابه: رسالة في التسامح (Lettre sur la Tolérance) ،وهذا لا يعني أن المجتمعات الليبرالية كانت خالية من القمع والسيطرة، ولكن أنواع وأشكال هذه السيطرة هي التي بقيت محافظة على التقاليد الديمقراطية والليبرالية كمبدأ التسامح، ولكنه تحول " ببراعة شديدة إلى أداة للمحافظة على السيطرة، ولتعزيز وتقوية سلطته الكلية وهيمنته على الأفراد[60]. وقد تم ذلك بواسطة عملية إفراغ التسامح من مضامينه الحقيقية التي كان يفترض أن يحقق من خلالها الإنسان حريته لأن التسامح هو في الأصل إلغاء العنف المسلط على الإنسان ومحو للقمع والعدوان الذي يمكن أن يتعرض له من قبل قوى متسلطة أو طغيان ما يمكن أن يهدد وجوده وحريته.

> لكن ما نسميه اليوم بالتسامح، وما تتم ممارسته من
> خلال هذه الكلمة بالذات، لا تخدم في واقع الأمر
> سوى القمع والاضطهاد[61].

ولكنه قمع أشد وأكثر قساوة على الإنسان المعاصر لأنه قمع مسّه ولحقه في كل أبعاده الداخلية والخارجية، وغزت فيه العقلانية التكنولوجية في ظل التوجيه السياسي القائم كل مناحي حياته، وبهذا المعنى يمكن القول أن التسامح السائد في المجتمع الصناعي المتقدم إن هو سوى تسامح قمعي(La tolérance Répressive) إذ لا يسمح لقوى المعارضة والنقد والاحتجاج أن تتجاوز ما هو قائم ولا أن ترفض المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية القائمة ، ولهذا فإن النظام القائم يتسامح مع هذه القوى شريطة أن لا تضع هذه المؤسسات موضع تساؤل نقدي يمس كيان المجتمع القائم ويهدد وجوده أو يعمل على رفضه وتغييره كليا وراديكاليا لذلك لم يعد التسامح في المجتمع الصناعي المتقدم سوى آلية لتحييد قوى المعارضة والاحتجاج. يقول ماركوز:

> لقد أصبح التسامح يستخدم لحماية ودعم المجتمع القمعي،
> وفي تحييد المعارضة وتحصين الناس من أشكال أخرى،
> لحياة أفضل من حياتهم التي اعتراها الفساد[62].

ويخلص إلى القول بأن الحكومات والنظم السياسية القائمة اليوم سواء أكانت ديمقراطية ليبرالية أو تسلطية استبدادية تروج لفكرة التسامح وتتخذه شعارا لها، غير أن هذا الوضع لا يزيد إلا تسامحا قمعيا، وهذا ما جعله يحذر قوى المعارضة في المجتمعات الليبرالية، من التخلي عن طابعها النقدي والاحتجاجي وهذا حتى لا تقع هذه القوى فريسة للتضليل المسلط عليها من قبل أيديولوجية المجتمع القمعي، الذي يتظاهر بالتسامح ويخفي القمع والسيطرة التي يعاني منها الإنسان المعاصر، ويمكن أن نذكر المثال التالي: إن ممارسة الحق السياسي في الاحتجاج بطريقة سلمية خالية من العنف هو أمر يعتبره النظام القائم مسموح به، ولا يمثل بالنسبة إليه تهديدا ما دام هذا الوضع لا يتم فيه تحويل الأقوال

---

(60) Wiggershaus (Rolf). L'Ecole de Francfort. histoire, développement signification.Traduit de l'allemand par.L.D.Gurcel.(Paris :Presses universitaires de France,1993) .P .595.

(61) Marcuse (Herbert). << La Tolérance repressive >> in Critique de la Tolérance pure. P .13.

(62) Ibid.,P.42.

إلى أفعـال، والاحتجاجات اللفظية إلى ممارسات في الواقع، والتي يمكن أن تهـدد ما هو قائـم، ومادام أنــه لا يتم تجـاوز الحـدود المرسومـة للتسامح، يقول في هـذا السيـاق:

> في المجتمعات الليبرالية، في بريطانيا والولايات المتحدة على الخصـوص، يسمح بحريـة التعبير والتجمـع حتى لأسوأ أعـداء المجتمـع ،لكن شريطـة، أن لا يحولـوا أقوالهم إلى أفعال وممارسات(63).

والجدير بالذكر هنا أنه لا ينتقد التسامح في ذاته، ولا يرفضه بالكلية، وإنما يرفض التسامح القمعي، أي شكل التسامح الذي أصبح أداة للحفاظ على الوضع القائم لمزيد من السيطرة على السيطرة ، ولهذا يدعو في مقابل التسامح القمعي السائـد في المجتمع الصناعي المتقدم الـذي لا زال يكرس السيطرة إلى ما يسميه التسامح التحرري الذي يسمح بتغيير جذري ونوعي في المجتمع القائم.

خلاصة القول، أن التسامح القمعي أصبح في ظل المجتمع الصناعي المتقدم أداة سياسية لتحييد قوى الرفض والمعارضة، ولهذا يتخذها النظام القائم وسيلة لقمعه وسيطرته، مدعيا في ذلك أنه يحرر الإنسان.

وهكذا فإن الإنسان المعاصر أصبح عرضة لعقلانية تكنولوجية ، ولكنها عقلانية سياسية في آن واحد، ومنطقها هو منطق السيطرة ولهذا عمل ماركـوز على الكشف عن آليات السيطرة التي تمارس على الإنسان باسم العقلانية.

---

(63) Ibid., P.17.

الفصـل الرابـع

العقلانيــة التكنولوجيـة والتحـرُّر

1- التقدم التكنولوجي والتحرر الإنساني.
2- تغييــر الإنســان (إعـادة تنظـيم البنيــة الغريزية)
3- الوظيفة النقدية للخيال.
4- البُعد الجمالي والتحرُّر.
5- قوى التحـــرُّر.

- التقدم التكنولوجي والتحرر الإنساني:

لقد تطرقنا في الفصل السابق من هذا البحث إلى تحليل ماركوز لآليات السيطرة التي تقوم عليها العقلانية التكنولوجية، وبيّنا أنّ هذه العقلانية قد ارتبطت بالسيطرة على الإنسان، مستشهدين في ذلك بنصوصه وخاصة من كتابه الشهير الإنسان ذو البعد الواحد ، غير أن الباحث في هذه المسألة قد يجد نصوصا أخرى تشير إلى أن العقلانية التكنولوجية نفسها هي أداة تحرر الإنسان، يقول في نحو التحرر:

أما زال من الضروري أن نكرر أن العلم
والتكنولوجية هما العاملان الرئيسان للتحرر؟[1].

وهذا ما يدفعنا إلى طرح السؤال التالي: ألم يعتبر ماركوز – كما رأينا ذلك من قبل– أن العقلانية التكنولوجية هي أداة سيطرة كلية على الإنسان؟ فكيف يصرح بعد ذلك أن هذه العقلانية نفسها تتضمن إمكانيات تحررية؟ هل نحن أمام تناقض داخل النصوص الماركوزية ؟

لقد كان ماركوز واعيا بهذه المسألة ومدركا للصعوبات التي تعترضه وهو بصدد طرح الإمكانات التي تتضمنها العقلانية التكنولوجية في التحرر الإنساني، لذلك ينفي عن نفسه الوقوع في التناقض، وفي رأيه أن ذلك الارتباط الذي قام بين العقلانية التكنولوجية والسيطرة كان في حقيقة الأمر نتيجة ما يسمى بالتوجيه السياسي (L'Orientation politique) وهذا التوجيه يفترض وجود قوى اجتماعية وإيديولوجية تقف وراء السيطرة، وبهذا المعنى فإن النقد الماركوزي ينصب أساسا على التوجيه السياسي والإديولوجي الذي حوَّل التكنولوجيا إلى أداة سيطرة على الإنسان المعاصر، علما أن التكنولوجيا لا يمكن أن تكون محايدة بل تخضع دومًا لهذا التوجيه القائم في المجتمع، ومن هنا ذلك الارتباط القائم بين التكنولوجيا والإيديولوجيا السياسية ضمن شبكة المصالح الاقتصادية والاجتماعية القائمة في المجتمعات المتقدمة صناعيا على الهيمنة والسيطرة.

غير أنه من الضروري أن نقول، ونحن نتحدث عن هذا الارتباط الوثيق بين التكنولوجيا والسيطرة في المجتمعات المتقدمة صناعيا أن ماركوز لا يدعو إلى التنازل عن المكاسب التي حققتها هذه المجتمعات بفضل التكنولوجيا، ولاعن التقدم الذي وصلت إليه في المجالات العلمية والتكنولوجية وانعكاسات هذا التقدم على الحياة الاقتصادية والاجتماعية التي تعرفها المجتمعات المتقدمة، وهو لا ينتمي إلى ذلك النمط من المفكرين الذين ينادون بالعودة إلى عصر ما قبل التكنولوجيا، ويتصورون أن سعادة الإنسان الحقيقية إنما تكون في العودة إلى الارتباط المباشر بالطبيعة[2]. وهم المفكرون الذين عرفوا بنزعتهم الرومانسية، وهذا ما يوضحه بقوله:

لا يمكن أن يعني التحرُّر العودة إلى مرحلة
ما قبل تكنولوجية وإنما قوام هذا التحرر
- على العكس- استخدام متزايد على الدوام
لنجاحات الحضارة التكنولوجية لتحرير الإنسان

---

[1] ماركوز (هربرت). نحو التحرر. في ما وراء الإنسان ذو البُعد الواحد. ترجمة. جورج طرابيش. (بيروت: دار الآداب، 1972) ص 20.

[2] زكريا (فؤاد).<< هربرت ماركوز >>. مجلة عالم الفكر. العدد الرابع، السنة 1971. ص266.

والطبيعة من سوء استعمال العلم والتكنولوجيا[3].

يتبين لنا انطلاقا من هذا أن ماركوز يعتبر التحرر مشروطا بوجود مستوى عالٍ إلى أبعد الحدود من التقدم العلمي والتكنولوجي، وإذا كان هذا التقدم نفسه قد كان في صالح تلك القوى التي قامت على تكريس السيطرة فإن التقدم العلمي والتكنولوجي يمكن أن يوجه إلى خدمة الإنسان وتحرره من مختلف أشكال السيطرة التي عرفها في الماضي وعليه يمكن أن يرتبط هذا التقدم بالتحرُّر الإنساني، والواقع أنه متأثر في هذه النقطة بالذات بكارل ماركس الذي ذهب إلى أن التحرر والانعتاق من الأوضاع اللاإنسانية التي يعيشها الإنسان وتجاوز الاغتراب يفترض تحقيق مستوى عالٍ من التطور في قوى الإنتاج، وهذا في ظل التقدم العلمي والتكنولوجي الذي يمكن أن يحققه البشر، في هذا السياق يقول كارل ماركس:

ما دامت الصناعة الكبيرة مستمرة في تطورها،
فإن خلق الغني الحقيقي لا يعود مرهونا بزمن
العمل وبكمية العمل المستخدم بقدر ما يغدو
منوطا بقوة الأدوات المستخدمة أثناء زمن
العمل. وهذه الأدوات ودرجة فعاليتها ليست
مرتبطة بزمن العمل المباشر الذي يتطلبه إنتاجها،
وإنما تتعلق فعاليتها بالأحرى بالمستوى العام
للعلم والتقدم التكنولوجي، وبعبارة أخرى،
إن فعاليتها تتعلق بتطبيق هذا العلم على الإنتاج،
وفي هذه الشروط لا يعود العمل البشري مندرجا
في صيرورة الإنتاج، وإنما يمسي الإنسان مرتبطا
بصيرورة الإنتاج من حيث أنه مراقب ومنظم[4].

انطلاقا من هذا يمكننا القول مع ماركوز أن تطور المجتمع المتقدم صناعيا قد أفرز ظروفا تاريخية يمكن اعتبارها مقدمة لوضع يمكن أن يحقق فيه البشر حريتهم و سعادتهم، ذلك أن التطور العلمي والتكنولوجي، والتحكم المطرد في عمليات الإنتاج سينتج عنه اختزال للطاقة البدنية(الفيزيولوجية) اللازمة، وإلى إحلال الطاقة الذهنية محلها، بمعنى أن هناك تجريدا للعمل من ماديته، وهذا ما سيسمح للإنسان من التخلص من القهر في العمل ومن الخضوع للأعمال المادية المتعبة والشاقة، وفي الوقت نفسه فإن تزايد المكننة (La Mécanisation) والأتمتة (L'Automation) سيحرر لدى الفرد العامل كمية معتبرة من الطاقة ومن الوقت ومن أسر الأعمال الشاقة، التي ستسمح بظهور عمل المواهب والقدرات الإنسانية بعيدا عن قهر الإنتاج المادي، وسيقتصر دور الإنسان في هذه الحالة على عملية الإشراف على عملية الإنتاج وعلى ضبطه وتوجيهه، ومن ثمة ستنخفض ساعات العمل في رأيه، وهذا من شأنه أن يترك الناس أحرارًا في أن يعطوا قدرًا أكبر من الساعات لممارسة الأفعال الحرة، وللتعبير عن مواهبهم وقدراتهم وملكاتهم، بعيدا عن قيود الإنتاج المادي، كما قلنا، وفي مثل هذا الظروف الجديدة التي كانت بفضل الأتمتة والمكننة، وهذا كله في سياق

---

[3] ماركوز(هربرت). الثورة والثورة المضادة. ترجمة جورج طرابشي (بيروت: دار الآداب،1973) ص72.

[4] ماركس (كارل). مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي. نقلا عن ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص 72.

التقدم العلمي والتكنولوجي، حيث يمكن في رأيه القضاء على العمل المغترب (Le travail Aliéné) الذي عانى منها الناس كثيرا، يقول في هذا السياق:

> وضمن الشروط " المثلى" للحضارة الصناعية المتقدمة، يمكن إلغاء الاغتراب بواسطة أتمتة العمل، وتخفيض وقت العمل إلى حده الأدنى[5].

بهذا المعنى، فإن الحضارة الصناعية المتقدمة القائمة على التقدم العلمي والتكنولوجي ستخلق الشروط اللازمة لزوال الاغتراب، غير أن ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو أن تحقيق ذلك لا يكون ممكنا إلا ببلوغ ذلك المستوى العالي من التقدم ومن الاكتمال الذي يجب أن تحققه العقلانية التكنولوجية نفسها، أي أنه إذا ما استمرت الحضارة الصناعية المتقدمة في تطبيق هذه العقلانية التكنولوجية فإنها ستتوصل إلى أتمتة ومكننة العمل الإنساني، وفي هذه الحالة يمكن خلق واقع إنساني جديد مغاير نوعيا للواقع القائم، بل يمكن القول أن هذه العقلانية سوف تفضي في حالة اكتمالها إلى التغير النوعي الذي يتطلع إليه ماركوز، فيصبح التقدم العلمي والتكنولوجي في توافق مع احتياجات الناس الأحرار واستقلالهم الذاتي [6]. وهذا ما يؤكده بقوله:

> وعند هذه المرحلة من المكننة الشاملة ستكون العقلانية العلمية – التكنولوجية في بنيتها واتجاهها الحاليين، قد أدركت غايتها ووصلت إلى منتهاها. وأي تقدم فيما وراء هذا الحدّ سيكون بمثابة قطيعة، تكرس انقلاب ملكوت الكم إلى ملكوت الكيف (...) وبعبارة أخرى، إن الشرط الضروري المسبق لتجاوز الواقع التكنولوجي هو تحقق هذا الواقع واكتمال صيرورته. أما العقلانية التي ستفسح المجال أمام هذا التجاوز فستكون من خلال تحقق ذلك الواقع[7].

وعليه فإن التقدم العلمي والتكنولوجي الذي عرفته المجتمعات المتقدمة الصناعية لم يعد رفضه ممكنا، ولم يعد من المفيد التنازل عن المكتسبات التي حققها الإنسان في مجال العلم والتكنولوجيا بل إن ما يدعو إليه ماركوز هو أن يقع تحول من تكنولوجيا السيطرة إلى تكنولوجيا تحرر الإنسان وهذا التحرر المنشود يفترض المزيد من التقدم العلمي والتكنولوجي الذي سيوفر الشروط الضرورية – وهي شروط موضوعية – مرتبطة بالواقع الاقتصادي والاجتماعي الذي سيعيشه الإنسان. يقول موضحا ذلك :

> إذا كان المشروع التكنولوجي سيؤدي في حال اكتمال صيرورته إلى قطيعة مع العقلانية التكنولوجية السائدة، وهذا لا يعني أن القاعدة التقنية لن تعود قائمة أو أنها يجب أن تلغى. ذلك أن هذه القاعدة، هي التي ستكون قد أوجدت

---

[5] Marcuse (Herbert).Eros et civilisation. P.137.

[6] العالم (محمود أمين). ماركوز أو فلسفة الطريق المسدود (بيروت: دار الآداب، 1972) ص 142.

[7] ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص 243.

إمكانيـة تلبية الحاجات وتقليص العمل الشـاق. و ستبقى الأساس الأول لكل أشكال الحرية الإنسانية، وحتى يتحقق التغير النوعي(Le changement qualitatif) فإن المطلوب إعادة بناء تلك القاعدة لا إلغاؤها، أي العمل على تطويرها من أجل غايات مختلفة[8].

إذن لا يعني نقد العقلانية التكنولوجية الدعوة إلى العودة إلى مرحلة ما قبل التكنولوجية ذلك أن قوام التحرر الإنساني هو استخدام متزايد على الدوام لنجاحات ومكتسبات هذه العقلانية، وما يؤكد عليه، هو الاستخدام الإيجابي لها، أي الذي يسهم في القضاء على البؤس والحاجة والعمل الشاق وما يرتبط به من قهر فيزيولوجي وذهني، وضمن هذه الإمكانيات التي تسمح بها العقلانية التكنولوجية لن تكون هناك حاجة ماسة لأي نوع من مظاهر السيطرة التي لازمت المجتمعات الإنسانية، التي وصلت إلى حدودها القصوى، ولا يمكن أن تصل – في رأيه – إلى ما هو أكثر من ذلك، علما أنه لا يمكن في رأيه أن تستمر ، ومن ثمة من الضروري أن تسلك المجتمعات الحالية مسلكا آخر نحو التحرر الإنساني، خاصة أنها حققت تقدما علميًا وتكنولوجيا هائلاً وإنتاجية عالية ووفرة كافية، غير أن هذه المجتمعات تعتبر ما حققته هو الغاية القصوى، وبذلك فهي تضع الوسائل موضع الغايات لأن غرضها هو التفوق الذي يمكنها من السيطرة على الطبيعة والإنسان معًا. إن العقلانية التكنولوجية السائدة في هذه المجتمعات قد قطعت صلتها بالبحث عن الغايات (Les fins) واكتفت بالبحث عن الوسائل (Les moyens) ، فالحقائق عندها تعتبر مجرد كميات ترتبط بالقياس والحساب والتكميم أما الغايات فهي مجرد كيفيـات تنتمي إلى مجال أو عالـم يتجاوز حدود قوانين الواقع والتجربة العلمية، وبالتالي فهي ليست جديرة بالاهتمام والبحث كما يرى الوضعيون الذين يصرفون النظر عن البحث في الغايات ويعتبرون أن الخوض فيها إن هو إلاّ ميتافيزقا لا صلة لها بعالم الواقع.

بهذا المعنى فالعقلانية التكنولوجية كما هي سائدة في المجتمعات الحالية تكتفي بالالتزام بالإجراءات العملية دون النظر إلى الغايات، أو إنها بالأحرى توظف الوسائل وتكتفي بها دون البحث في الغايات ومضامينها، لكن ذلك لا ينتهي سوى إلى فكرة السيطرة وفق مقاييس الحساب والتكميم دون النظر إلى الغايات. يقول ماركـوز:

إن تغيير الطبيعة بمصطلحات الكيف والنوع قد أفضى تفسيرها بمصطلحات البنى الرياضية. وهكـذا جرى التمييز بين الواقع و" الغايات الملازمة". والعلـم مهما تفنن في تحديـد موضوعية الطبيعـة والعلاقـات بين أجزائهـا، يقف عاجزا عن تفسير الطبيعة بمصطلحات " العلل الغائية "[9].

من هنا وجدنا ذلك "العداء" لدى النزعات الوضعية لكل الفلسفات التي تبحث في المفاهيم المتعالية والتصورات الميتافيزقية لكونها غير علمية و مضللة أو غير ذات معنى ، غير أن هذا الوضع لا يمكن أن يستمر، إذ لا يعقل أن يكون التقدم العلمي والتكنولوجي، وما أفرزه هذا التقدم من فعالية وإنتاجية ورفاه، موسوما بميسم السيطرة التي أصبحت تهدد

---

[8] المصـدر نفسـه. ص 244.

[9] المصـدر نفسـه. ص 245.

الوجود الإنساني برمته إذا بقي هذا التقدم سجينا للنظرة الوضعية التي تفصله عن الغايات الإنسانية وتقطع صلته بمنظومة القيم التي يمكن أن تجعل حياة الإنسان في هذه المجتمعات أكثر حرية. لقد بلغت الحضارة المعاصرة - وهي حضارة تكنولوجية - تلك الدرجة التي أصبح من غير المعقول فيها أن تتجاهل هذه الحضارة الغايات، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تطلع الإنسان إلى وجود حر وسعيد ، فالغايات التي كانت تعتبر في نظر الوضعيين المنطقيين مفاهيم غير ذات معنى يجب أن تستعيد اليوم مكانتها، علما أن المعرفة العلمية والتكنولوجية التي حققت تقدما هائلا في مجال الوسائل لم تحقق تقدما مماثلا في مجال الغايات و بهذا المعنى يمكن القول أن التقدم العلمي والتكنولوجي لم يفرز التقدم الإنساني المنشود الذي بشر به كثير من فلاسفة التنوير في أوربا، وهذا ما يدفعنا إلى توضيح مفهوم التقدم الإنساني عند ماركوز.

يرى هذا الأخير أن الثقافة الغربية، وتحديدا منذ عصر الأنوار، تنظر إلى مفهوم التقدم من خلال منظورين: الأول، يتحدد بالمقياس المادي والكمي، ويعني به زيادة المعرفة التي يكون غرضها الأساسي السيطرة المستمرة على الطبيعة قصد تحقيق الرفاه المادي وتلبية الحاجات المادية للإنسان والاعتماد في ذلك على جملة الإجراءات والوسائل والأدوات التي تمكنه من تحقيق ذلك، وهو التقدم الذي كان يروم تحقيقه ديكارت وبيكون وغاليلي إلخ... ثم انتقل إلى الوضعيين والبرجماتيين وغيرها من الاتجاهات التي تمجد المعرفة العلمية والتقنية وتعتبرها المعرفة الوحيدة المؤهلة لتحقيق سعادة الإنسان وتقدمه، غير أنه – إلى جانب هذا المفهوم العلمي والتقني – للتقدم الإنساني يوجد مفهوم آخر له يتحدد من خلال الطابع الكيفي أو النوعي(Qualitatif) للتقدم الإنساني، وهو المفهوم الذي تبلور في سياق الفلسفة المثالية الألمانية (L'Idéalisme Allemand) وخاصة لدى هيجل (Hegel)، فهذا الأخير كان يعتبر أن التقدم الإنساني والتاريخي يكون بالنظر إلى ما يمكن تحقيقه على مستوى التحرر الإنساني، فبقدر ما تحقق البشر حريتهم في التاريخ، ويتخلصون من العبودية ، بقدر ما يمكن أن نعتبر فيه أنهم يحققون تقدمهم الإنساني. يقول هيجل:

> يكشف لنا التاريخ الكلي، عن تطور الوعي بالحرية
> وهذا التطور يتضمن تدرجا، أي سلسلة من التعبيرات
> أو التجليات المتزايدة الكفاية للحرية[10].

غير أن هذين المظهرين للتقدم – أي التقدم الكمي والتقدم النوعي – مرتبطان حسب ماركوز ولا يستبعد أحدهما الآخر بالضرورة، ذلك أن التقدم على المستوى الكمي – العلمي والتكنولوجي- يمثل، كما قلنا من قبل، الشرط الأولي أو القاعدة الأساسية لكل تقدم إنساني، إذ لا يمكن أن نتحدث عن هذا التقدم إلا إذا تمكن البشر من القضاء على الفقر والحاجة والبؤس والمرض الذي يهدد وجودهم، وبهذا المعنى فإن أول خطوة نحو الحرية يكون بتلبية هذه الحاجات الضرورية، ولهذا كان لزاما على البشر تحقيق أعلى مستوى من التقدم العلمي والتكنولوجي الذي بدونه لا يمكن أن تقوم الحضارة الإنسانية وتستمر[11]، لكن ليس على

---

(10) هيجل (فريديريك). العقل في التاريخ. ط 3. ترجم.إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير 1983) ص 137.

(11) Marcuse (Herbert).<< La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse >> in Culture et société. Traduction .Gerard Billy, Danièl Bresson, J.B.Grasset (Paris: Editions de minuit,1970)P,359.

حساب حرية الإنسان وسعادته، لأن التقدم العلمي والتكنولوجي ،إذا انفصل عن الغايات والقيم الإنسانية، كما قلنا من قبل، فلن تكتمل سعادة الإنسان ولن تتحقق حضارة غير القمعية.

لقد أعاد ماركوز تحديد مفهوم التقدم الإنساني، ولكن دون رفض التقدم العلمي والتكنولوجي وما أتاحه للإنسان من إمكانيات معتبرة لتلبية حاجاته وتحقيق المستوى المعيشي اللائق به كإنسان غير أن التقدم لا يكون كاملا إلاّ إذا شعر فيه الإنسان بحريته الكاملة لأن الحرية هي القوة المحركة الكامنة في أعمق أعماق الوجود الإنساني[12]. انطلاقا من هذا، يمكن أن نقول إن هذه التكنولوجيا يمكن أن تكون أساس التحرر الإنساني ومنطلقا للتقدم المنشود في المستقبل، غير أن ذلك لا يمكن أن يتحقق ويصبح واقعا ملموسا إلا بظهور تكنولوجيا جديدة (La nouvelle technologie) ،انطلاقا من هذا يذهب ماركوز إلى القول أنه لا يمكن تغيير الوضع القائم ولا يمكن الانتقال إلى مرحلة جديدة تتيح للإنسان تجاوز ما يعانيه من سيطرة إلا عن طريق التحول التكنولوجي، بمعنى التحول الذي ينبغي أن يتم على مستوى الأهداف والغايات[13] اعتقادا منه أن التقدم الذي عرفته المجتمعات المتقدمة صناعيا بوسعه، إن وُجِّه نحو الأهداف والغايات التي يصبو لتحقيقها الإنسان، أن يحقق له الحرية التي طالما حلم بها و سعادته المنشودة.

وهكذا لو تم توجيه التقدم نحو الغايات الإنسانية فإنه يمكن أن يحدث تغير نوعي، أو بعبارة أخرى يمكن الانتقال إلى مرحلة حضارية أسمى وأرقى، وعلى خلاف ما ذهب إليه فرويد في كتابه عسر في الحضارة من أن القمع ملازم للحضارة الإنسانية فإن ماركوز قد عمل على تجاوز تشاؤمية فرويد، وقال بإمكان قيام حضارة غير قمعية(La civilisation non repressive) وذلك أن الحضارة القائمة وهي حضارة علمية- تكنولوجية قد هيأت الشروط الضرورية لإمكانية زوال القمع، وبمعنى آخر نقول أن القمع كما هو موجود وسائد في الحضارة القائمة لم يعد ضروريا في ظل الشروط الجديدة. يقول ماركوز موضحا ذلك:

> إن إمكانيات المجتمع الصناعي المتقدم، والقوى الإنتاجية العليا التي يتمتع بها، بفضل التقدم التكنولوجي الهائل ، وتطبيق ما يسمى بالأتمتة(L'automation) على نطاق واسع، يجعلنا نقول أن ذلك سيسمح لنا بتحقيق تغيير جذري في مضمون الغايات والقيم، بل وفي نمط الحياة المختلفة عما هو سائد في الحضارة السابقة[14].

إن هذا التغير الجذري الذي يشير إليه هو تحول نوعي يحدث بواسطة الإمكانات والمنجزات التكنولوجية التي حققتها الحضارة الإنسانية التي بلغت تلك الدرجة من التقدم، ولكن مع عدم تجاهل القيم والغايات الإنسانية التي يجب أن تستعيد اليوم مكانتها، وخاصة ونحن نعلم حجم المأساة التي تعرفها المجتمعات الإنسانية وما يهدد وجودها إذا لم توجه المعرفة العلمية والتكنولوجية نحو القيم والغايات التي تخدم الإنسانية، وإذا بقي التقدم منفصلا عن القيم والغايات فستعرف هذه المجتمعات مزيدا من السيطرة ، أضف إلى ذلك أن التحرر

---

[12] ماركوز (هربرت).العقل والثورة. هيجل ونشأة النظرية الإجتماعية. ترجمة. فؤاد زكريا (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1979) ص 20.

[13] Marcuse (Herbert).<< Réexamen du concept de Révolution >> in Revue Diogène. N° 64. Année 1968.P.29.

[14] Marcuse (Herbert).Eros et Civilisation. P.10.

الإنساني لا يمكن أن يكون نتيجة للتقدم العلمي والتكنولوجي في حد ذاتـه بل إن مثل هذا التحرر يستوجب أولا تغييرا في أهداف و غايات التكنولوجيا تكون متحررة من الطابع الأداتي والقمعي حتى تكون في خدمة الإنسان، وعلى هذا النحو يمكن أن يظهر واقع إنساني جديد مغاير نوعيا للواقع القائم، وبالتالي يمكن أن يتجه المشروع العلمي والتكنولوجي نحو غايات وقيم تحرر الإنسان من السيطرة القائمة.

كخلاصة لما تقدم نقول أنه قد أصبح من الممكن اليوم، بفضل المعرفة العلمية والتكنولوجية التي حققتها المجتمعات المتقدمة صناعيا ،أن نجد الأساس الواقعي للتحرر الإنساني المنشود، ولانتقال هذه المجتمعات إلى ما يسميه ماركوز بالحضارة غير القمعية ، غير أن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا بظهور تكنولوجيا جديدة لا تكون في خدمة القمع والسيطرة بل تكون في خدمة الغايات والقيم الإنسانية العليا والتي تتحدد عنده في الحرية والسعادة والهناء والسلام...إلخ.

لكن هل يعني هذا أن الإمكانيات والإنجازات العلمية والتكنولوجية، إذا وُجهت نحو الغايات والقيم التي تخدم الإنسان وتحرره كافية لتحقيق هذا الغرض؟ ألا يقتضي تغيير الوضع الإنساني شروطا أخرى؟

2- <u>تغيير الإنسان (إعادة تنظيم البنية الغريزية)</u>.

يرى ماركوز أن ما يعرفه الإنسان المعاصر في ظل المجتمعات المتقدمة صناعيا من صور للقمع ومن عمق السيطرة التي تمارس عليه تدفعنا إلى القول أن الإمكانات العلمية والتكنولوجية غير كافية لوحدها لتغيير وضعه وتحقيقه حريته، وهذا طبعا إذا افترضنا أنه سيتم توجيه هذه الإمكانيات توجيها ايجابيا ويتم تسخيرها لما فيه خير الإنسان، ذلك أن السيطرة التي يعاني منها الإنسان اليوم أصبحت تضرب بجُذورها في أعماق بنيته الغريزية، انطلاقا من هذا فإن تحرير الإنسان يقتضي أيضا تغييرا يمس البنية الغريزية، إذ لم يعد اليوم كافيا الحديث عن التغيير الذي ينبغي أن يتم على مستوى البنية الاقتصادية والاجتماعية، أو بمعنى آخر، لكي ننتقل من الحضارة القمعية إلى الحضارة غير القمعية يجب أيضاً تغيير الإنسان نفسه وذلك في أبعاده البيولوجية و السيكولوجية. يقول في هذا السياق:

> لكي يمكن للمجتمع القائم أن يتحول إلى مجتمع حر، عن طريق تغيير راديكالي، ينبغي أن يصل هذا التغيير إلى بُعد الوجود الإنساني، البُعد " البيولوجي"، ذلك الذي تتعلق بـه الحاجـات الحيوية للإنسان، وعملية إشباعها. وطالما كانت هذه الحاجات والاشباعات تستديم وجودا عبوديا، فإن التحرُّر يفترض سلفـا، تغييرا في هذا البُعد البيولوجي، ويفترض ظهور حاجـات غريزية واستجابات جديدة للجسم والعقل، على السواء[15].

لقد قلنا أن السيطرة تمكنت من الإنسان وتغلغلت في أعماق وجوده بل استقرت داخل بنيته الغريزية، لذلك فإن أية محاولة لتغيير هذا الوضع وتحرير الإنسان بواسطة ما يسمى بالتغيير السياسي والاقتصادي لم يعد كافيا اليوم، لأن مشاريع التغيير السياسي والاقتصادي لا تستطيع أن تقضي على السيطرة جذريا، وتحديدا على تلك السيطرة التي تغلغلت بعمق في البنية الغريزية للإنسان والتي حولته إلى كائن ذي بُعد واحد، وبهذا المعنى فإن التغيير

---

[15] ماركوز (هربرت). <u>نحو التحرر</u>. ص 25.

الجذري الذي يمكن أن يصل إلى عمق الإنسان، إلى بنيته الغريزية، وهو تغيير نوعي(Changement qualitatif) كما يسميه ماركوز، ينبغي أن يحدث أولا في دوافع وحاجات وغرائز الإنسان، في هذا السياق فإن التحول الذي يتم على هذا المستوى يعتبر عاملا أساسيا ومؤشرًا على تغيير وضع الإنسان المعاصر وتحريره من السيطرة، غير أن هذا التحول الغريزي لا ينبغي – حسب رأيه – أن يكون منفصلا ومعزولا عن جملة الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على اعتبار أن الإنسان يعيش في سياق اجتماعي تاريخي، ولا يصح فصله عن هذا السياق، صحيح أن التغير النوعي ينبغي أن يتم على مستوى حاجات الإنسان ورغباته ودوافعه الغريزية، لكن هذه الأخيرة نفسها مرتبطة بالوضع الاجتماعي والتاريخي للإنسان، ولهذا ينبغي أن تعبر المؤسسات الاجتماعية والسياسية عن حرية الإنسان في إشباع هذه الحاجات والرغبات والغرائز دون إكراه أو قمع وبعيدا عن كل سيطرة، ذلك أن هذا التغيير سوف يرسي أساسًا غريزيا للحرية، أو بعبارة أوضح، يمكن القول أن تغيير وضع الإنسان لا يتوقف اليوم على تغيير المؤسسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية فقط، بل بالأحرى أصبح يتوقف أيضا على تغيير الإنسان نفسه ،ولهذا ينبغي أن يتم ذلك على مستوى بنيته الغريزية، في حاجاته و دوافعه و مواقفه وأهدافه[16] لأن تحرير الإنسان على هذا المستوى لا يقل أهمية عن التحرير الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، بل لا يكون هذا الأخير ممكننا إلا إذا تحقق وجود نمط من الإنسان يكون حرًّا في دوافعه وحاجاته ومواقفه، فتحرير الإنسان على هذا المستوى يبقى هو المهمة الأولى والأساسية وبدونه كل تغيير قد يتم سيكون مآله الفشل.

وهكذا فإن التغيير الحقيقي للمؤسسات القائمة في المجتمع ولمسار الحضارة لا يمكن أن يتحقق فعليا، و إلى ما فيه خير الإنسان فيحقق حريته وسعادته إلا إذا لحق هذا التغير الإنسان، في حاجاته ورغباته وغرائزه، لأن الإنسان المعاصر قد تم (إفساده) وتغييره بعمق من طرف المجتمعات المتقدمة صناعيا التي أحكمت قبضتها عليه وتمكنت منه وسيطرت عليه ليس على حاجاته المادية فقط بل و أكثر من ذلك على حاجاته الغريزية والنفسية والفكرية، لهذا يقتضي التحرر القضاء على السيطرة التي تمت في هذا البعد الداخلي للإنسان، ومنه نستطيع أن نحقق التغير الجذري والنوعي الذي يضرب بجذوره في عمق طبيعة الإنسان أوفي بنيته الداخلية، وانطلاقا من هذا سوف يتسنى لكل من يبحث عن أساس للتغيير – أي تغيير وضع الإنسان – أن يجد في هذه البنية الغريزية منطلقا له، على اعتبار أن الحرية الحقيقية – عنده ا–يمكن تحقيقها بتحرير الغرائز(La libération instinctuelle) ، في هذا السياق وظف ماركوز كما رأينا من قبل، بعض المقولات الفرويدية للكشف عن البعد التحرري للغرائز والدوافع والرغبات التي تحرك السلوك الإنساني، والتي تم قمعها من قبل الحضارة الغربية كما ذهب إلى ذلك فرويد، ذلك أن القمع الذي مارسته هذه الحضارة كان بسبب الندرة (La Rareté) وقلة الخيرات، وقد اقتضى اجتماعيا تقييد الحياة البيولوجية للفرد (وخاصة الجنسية) وتحويل اهتماماته من البحث عن اللذة والمتعة إلى العمل والإنتاج لضمان استمرار الحياة الاجتماعية والحضارية، وبهذا المعنى فإن الضرورة (La nécéssité) هي

---

(16) Blanc (Alain). << Grande société et Grand refus. Herbert Marcuse et les décennies 1960-1970 >> in La postérité de l'Ecole de Francfort. (Paris : Editions Syllepse, 2004) P.126.

التي تدفع النظام الاجتماعي إلى تحويل الطاقة الجنسية (الليبدية)* (Libidinale) إلى النشاط الاجتماعي والاقتصادي الذي يسمح للمجتمع بالتغلب على تلك " الندرة " ومواجهة ظروف الحياة الاقتصادية والاجتماعية الصعبة، فكان قمع الغرائز(وخاصة الجنسية) حسب فرويد أمرًا ضروريًا.

وتكمن أهمية التحليل الفرويدي – حسب ماركوز – في أنه كشف عن البعد البيولوجي للقمع الذي أصبح يعانيه الإنسان المعاصر وعن الآليات الأساسية التي تحكم هذا القمع، ولكن ما يؤكد عليه ماركوز هو إمكانية تحرر هذا البعد وانعتاقه من القمع الذي فُرض عليه من قبل النظام الاجتماعي القائم. يقول في هذا السياق:

> يمكن أن يمنح المجتمع مزيدًا من الحرية للدوافع والغرائز الإنسانية من دون أن يترتب عن هذا التحرر توقف مسار الحضارة ، وفي نظرية فرويد نفسها نجد الاتجاه العام الذي يسمح بمثل هذا التوجه [17].

ولتوضيح ذلك نقول إن ماركوز قد تبنى نظرية فرويد القائلة أن طبيعة القمع السائد في المجتمعات القائمة في ظل الحضارة الغربية تضرب بجذورها في أعماق البنية الغريزية للإنسان التي تحكمها غريزتان أساسيتان

وهما: غريزة الحياة (L'instinct de vie) أي ايروس* (EROS) وغريزة الموت (L'Instinct de mort) أي ثاناتوس** (Thanatos)، غير أن ماركوز قد أعاد النظر في فرضية فرويد القائلة بأن قمع الغرائز شرط أساسي لقيام الحضارة واستمرار الحياة الاجتماعية وفي رأيه أنه ليس من الضروري أن يعاني الإنسان من القهر والقمع حتى تقوم الحضارة، وخاصة بعد ذلك التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل الذي عرفته المجتمعات المتقدمة صناعيا وما حققته هذه المجتمعات من انتصارات كبيرة في إنتاج الخيرات المادية أ وما يسمى بالوفرة (L'abondance)، التي تدل على إمكانية الاستغناء عن قمع الغرائز وتحرير الإنسان، بهذا المعنى فإن القمع المسلط على الإنسان ليس طبيعيا بل هو ظاهرة تاريخية اقتضاها السياق الاجتماعي والتاريخي الذي مرَّ به الإنسان،عندما عانى من الندرة (La Rareté) وقلة الخيرات والمنتوجات نظرا لضيق القدرة على الإنتاج، وهذا ما تعرفه المجتمعات ما قبل التكنولوجية، أما اليوم وفي ظل المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا، حيث

---

* الليبدو(La libido) كلمة من أصل لاتيني، تعني شهوة أو رغبة.

[17] Marcuse (Herbert). << Liberté et théorie des pulsions >> in Culture et société. P.341.

* ايروس كلمة يونانية تعني الحب أو إله الحب وقد أدخل فرويد هذا المصطلح ضمن أدبيات التحليل النفسي ليدل على جملة الاندفاعات الغريزية للحياة، من خلال الجنس والتكاثر للمحافظة على بقاء النوع. وبهذا المعنى فالايروس يتعارض مع الاندفاع الغريزي للموت أي ثاناتوس. أما ماركوز فقد عرف الايروس كالتالي:" الايروس طاقة ليبيدية تهدف إلى تعزيز وانتعاش الحياة وتقويتها " . انظر: Marcuse (Herbert).Actuels. Trad . J.M. Mennière (Paris: Editions Galilée,1976).

** ثاناتوس: استخدم فرويد هذه الكلمة اليونانية ويعني بها غريزة الموت في مقابل الإيروس.

الإنتاج الوفير والرفاه لم يعد هناك مبرر أو مسوغ لوجود القمع بل على العكس من ذلك أصبح التحرر الإنساني ممكنا .

إن مفهوم الحضارة غير القمعية ليس مفهوما تأمليا مجردا،
إذ إن منجزات الحضارة القائمة قد خلقت الشروط الأولية
لزوال القمع تدريجيا[18]

قد ينظم المجتمع الرغبات والدوافع والغرائز ويضبطها وفق أهدافه في السيطرة على الإنسان وإخضاعه كما هو عليه الحال في المجتمعات المتقدمة صناعيا اليوم، وإذا كان هذا هو ما هو سائد وقائم فإن هذا لا يعني أننا أمام حتمية تاريخية لا مرد لها بل على العكس من ذلك يمكن التحرر منها عن طريق تحرير الغرائز نفسها لا إخضاعها لمقتضيات الواقع الاجتماعي والثقافي وتكييفها مع هذا الواقع كما ذهب إلى ذلك الفرويديون- الجدد* (Les néo-Freudiens) الذين عملوا على تخليص نظرية فرويد من طابعها البيولوجي وربطها بتأثير العوامل الاجتماعية والثقافية على الإنسان الذي لا يمكن أن يحقق حريته وسعادته في نظرهم إلا من خلال تكيفه مع وسطه الاجتماعي والثقافي بما يتطلبه ذلك كله من معايير وقيم اجتماعية وأخلاقية، وأن ما من فرد لا يستطيع أن يحقق هذا التكيف يكون فردا غير سوي وفاشل من الناحية الاجتماعية بمقتضى عجزه عن تحقيق التكيف المطلوب داخل مؤسسات المجتمع.

وهذا ما دفع ماركوز إلى اعتبار أن ما يدعو إليه الفرويديون- الجدد إن هو إلا وهم خالص، ذلك أن هؤلاء قد شوهوا نظرية فرويد نفسها، وهذا عندما حولوها إلى مجرد آلية سيكولوجية يتم بواسطتها إدماج الفرد في محيطه الاجتماعي والثقافي بعد إخضاعه للعلاج النفسي وفق ما تقتضيه الطريقة العلاجية المعروفة في التحليل النفسي** (La psychanalyse) ، لهذا كان من الضروري – في رأيه - العودة إلى فكر فرويد نفسه إلى جوهر نظريته والاعتراض على التشويهات التي لحقت هذا الفكر من قبل الفرويدين- الجدد، والذين تحولت آراؤهم في مجال التحليل النفسي (وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث لقيت هذه الآراء رواجا كبيرا)، إلى إيديولوجيا يمكن أن تبرر الوضع القائم*، وذلك أنهم يعتبرون المؤسسات الاجتماعية والثقافية القائمة هي الإطار الاجتماعي المناسب للفرد الذي يحقق عملية التكيف(L'Adaptation) والتي تجعل منه فردا متوازنا نفسيا واجتماعيا ،غير أن هذا التوازن في رأي ماركوز لا يمكن أن يحققه الفرد داخل هذه المؤسسات الاجتماعية والثقافية إلا إذا تم تحرير غرائزه ورغباته ودوافعه من سيطرة هذه المؤسسات، وخاصة الغريزة

---

(18) Marcuse (Herbert). Eros et civilisation. P.16.

* الفرويديون الجدد يمثلون ذلك التيار الذي ساد في علم النفس والذي تأثر بفرويد وانتسب إليه، غير أنهم اعتبروا أن فرويد بقي سجينا للنزعة البيولوجية (Le biologisme) المتمحورة حول البنية الغريزية للإنسان، وخاصة الليبدو (La libido) . وأنه لم يهتم كثيرا بتأثير البيئة الاجتماعية والثقافية ومن رواد هذا التيار نجد اريك فروم(Erich Fromm) كارل هورني (Carl Horney) وباري سليفان (Barry Sullivan) .

** يمكننا أن نميز في التحليل النفسي تبعا لفرويد بين مستويين: أ- المنهج الذي يفسر السلوك الإنساني انطلاقا من نظرية اللاوعي. ب- الطريقة العلاجية التي اعتمدها فرويد. ويرتبط بهذا المعنى استخدام " التحليل النفسي " كمرادف للعلاج النفسي.

* لمزيد من المعلومات حول الموقف النقدي لماركوز تجاه الفرويديين- الجدد أنظر:
Marcuse (Herbert). Eros et civilisation. P.208.

الجنسية (الإيروسية) ولهذا فهو يدعو إلى تحرير هذه الغريزة الحيوية من قبضة المؤسسات القائمة التي حولتها إلى قيمة تبادلية ، وقد نستغرب منه ذلك نظرا لما هو سائد من تحرر جنسي في المجتمعات المتقدمة صناعيا، غير أنه يعتبر ما هو سائد إن هو إلاّ "حرية مزيفة " إذ لا يسمح بهذه الحرية في هذه المجتمعات إلاّ بالقدر الذي تكون في خدمة المصالح الاقتصادية والتجارية التي اندمج فيها الجنس بشبكة العلاقات الاقتصادية والتجارية القائمة، يخضع فيه للتوجيه والتحكم:

> لقد قيل كلام كثير عما حققه المجتمع الصناعي المتقدم من درجة أكبر من الحرية الجنسية، ولكنه لا يحقق ذلك إلا بقدر ما تصبح هذه الحرية قيمة بضاعية، ففي علاقات العمل، وفي العمل يباح للجسم بأن يعرض صفته الجنسية من غير أن يكف في الوقت نفسه عن أن يكون أداة عمل[19].

إن تلبية الحاجة الجنسية التي يسمح بها المجتمع القائم ويُرغب فيها ويشجع عليها أصبحت تتمتع اليوم بمجال أوسع بكثير مما كانت عليه قبل، ولكن في الوقت نفسه، فإن هذه " الحرية الجنسية " المسموح بها، ما هي في حقيقة الأمر سوى حرية مزيفة ذلك أنها تدخل في سياق المشروع الاجتماعي والتاريخي للسيطرة، الذي تعرفه هذه المجتمعات التي تدعي الحرية في حين أنها حولت الإنسان إلى كائن خاضع ومندمج مع الوضع القائم ، فهل كان التحرر الجنسي الذي سمح به المجتمع القائم في صالح الإنسان؟

في نظر ماركوز، إن التحرر الجنسي الذي يسمح به المجتمع القائم ليس في صالح الإنسان، بل إن ضرره أكثر من نفعه لأنه يعمق القمع فيه ويخضعه لقوى السيطرة السائدة فيه، أو على حد تعبيره فإن ما يعرفه الإنسان في ظل ما هو قائم هو " إزالة تصعيد قمعي"* La desublimation représsive)حيث يسمح للفرد أن يشبع رغبته الجنسية ولكن دون أن يزول فيه القمع، وما يُسمح به يكون دائما تحت الرقابة والتوجيه الذي تمارسه هذه المجتمعات على أفرادها، إذ لم يعد الأمر يتطلب منهم تصعيد طاقاتهم ورغباتهم الجنسية وصرفها نحو وجهة أخرى، بل بإمكانهم إشباعها في الواقع، ولكن دون أن يتحرروا من هذا الواقع ولكن لا يمكن أن ينتقل الإنسان إلى وضع أفضل وأكثر حرية، إلا بواسطة تحرر دوافعه ورغباته وحاجاته التي تم قهرها وقمعها في ظل مبدأ الواقع. يقول ماركوز موضحا ذلك.

> عندما يتم تحرير الدوافع والغرائز من قبضة وطغيان العقل القمعي(La raison représsive)، فإن هذه الدوافع والغرائز ستميل إلى إقامة علاقات وجودية حرة ودائمة، فينشأ إثر ذلك مبدأ جديد للواقع[20].

إن المبدأ الجديد الذي يحل مكان " مبدأ الواقع " هو " مبدأ اللذة " الذي يمثل انطلاق وتحرر الغرائز، وما ينتج عنه من تحقيق اللذة والمتعة التي تجعل الفرد منتعشا في حياته ووجوده، وتنقله إلى لحظة جميلة وسعيدة، ولهذا يدعو إلى الاستمتاع بالرغبة الجنسية التي ابتذلها المجتمع الصناعي المتقدم ووجهها لما يخدم مصالحه وأغراضه حتى يستعيد تلك

---

(19) ماركوز (هربرت). الانسان ذو البُعد الواحد. ص 110.

* تعرف المجتمعات المتقدمة صناعيا اليوم تحريرا للممارسات الجنسية، حيث يتم إشباعها بصورة تجلب الخضوع، وتضعف في الأفراد كل معارضة جذرية للواقع القائم.

(20) Marcuse (Herbert).Eros et civilisation. P.173.

المتعة التي حُرم منها الإنسان الذي أصبح يُستعبد حتى في غرائزه باسم العقلانية التكنولوجية التي كانت أداة للسيطرة في يد الحضارة القائمة و التي قمعت الإنسان وحرمته من الاستمتاع بغرائزه بحرية، وهو ما أتاح لهذه الحضارة التكنولوجيـة أن تحقق سيطرتها وتحكم قبضتها على كل جوانب حياة الإنسان ولكن لا ينبغي أن يستمر هذا الوضـع إذ يقتضي التغيير تحرير الغرائـز الحيويـة من السيطرة التي يعانيها في سياق مشروع السيطرة القائمة.

في هذا السياق كان من الضروري في رأيـه استعادة التوازن بين الجانب الغريزي و الجانب العقـلي، أي بين ما يسميه " الإيروس "(Eros) و كذلك "اللوغوس"* (Le logos) بحيث يتحرر فيه الإيروس من سيطرة اللوغوس إذ إن أصل التعارض الموجود بينهما يعود إلى ذلك المعنى اليوناني القديم لمفهوم اللوجوس الذي اعتبر ماهية الوجود وللدلالة على معنى العقل المنظم والمهيمن على القوى الأخرى، وخاصة الغريزية منها، والتي اعتبرت أقل أهمية من العقل من حيث أنها تمثل القوى الدنيا في مقابل العقل الذي يمثل القوة العليا، وبهذا المعنى تكونت فكرة العقل المعارض- وبصورة جوهرية – للغرائـز والدوافـع والرغبـات أو بتعبير ماركـوز وُضع " اللوجـوس " في مقابـل " الإيروس " .

لقد رأى ماركـوز في التصور اليوناني للعقل (وخاصة لدى أرسطو) باعتباره ماهية للوجود تأسيسا لايديولوجية السيطرة في الحضارة الغربية برمتها، إذ إن العقل الذي يحتل المرتبة الأولى أنطولوجيا ومعرفيا عند أرسطو قد بلغ قمته في عصرنا هذا، وهو عصر هيمنة العقلانية التكنولوجية، ذلك لأن العقل باعتباره منظما لكل شؤون حياة الإنسان، وفي مختلف أشكال نشاطاته العلمية و الاقتصادية و السياسية إلخ...، هو الأداة الرئيسية الذي تتجلى فيه العقلانية بل هو الذي أتاح للمجتمع المتقدم صناعيا أن يحقق ذلك التقدم المادي والكمي(Quantitatif) * والازدهار على مستوى إنتاج الخيرات الموجهة لتلبية حاجات الإنسان و قد ارتبطت بالسيطرة التي أصبح يعاني منها الإنسان المعاصر اليوم ، انطلاقا من هذا ركَّـز ماركـوز اهتمامه على نقـد السيطرة التي ارتبطت بالعقل، وبيَّن ما هي النتائج العملية المترتبة عن تصور الإنسان ككائن عاقل واعتبار ماهيته العقل نفسه لكن الذي ينتهي في الأخير إلى التحكم لا إلى التحرر غير أن هذا لا يعني في حقيقة الأمر أنه يدين العقل بالكلية، صحيح أنه كان للعقـل الدور الأساسي و البارز في تكريس القمع والسيطـرة (على الطبيعة والإنسان) ولكن مع ذلك لا يمكن إنكار دوره في حياة الإنسان، ولا يصح التنـازل عن التقـدم العلمي والتكنولوجي الذي تم تحقيقه، ولا الإعراض على الإنجازات الحضارية التي تمت بفضل العقل باعتباره أداة اكتساب المعرفة والعلم والتقنية، وهي شروط أساسية وضرورية لكل تقدم إنساني ولكن المهم في الأمر، وما ينبغي أخذه بعين الاعتبار، والتركيز عليه هو أن يوضع العقل حيث ينبغي أن يكـون، وأن يُوجـه نحو ما يحقق التحرر الإنساني، وما يمكن أن يسهم في تحصيل سعادة الإنسـان، أو بمعنى آخر نقول، إنه أصبح اليوم لازمًا أن يتحقق التـوازن بين " اللوجوس " و " الإيروس "، وذلك لإعـادة تأسيس الحياة

---

* اللوجوس: أول من قال به هو هيراقليطس (Heraclite) ومعناه القانون الكلي الذي يحكم الكون، حيث أن كل القوانين الإنسانية مصدرها قانون كلي واحد يسيطر على الكل.أنظر: بـدوي (عبد الرحمان). موسوعـة الفلسفـة، ج2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984).

* يميز ماركـوز بين التقدم المادي (Le progrès quantitatif) الذي حققته الحضارة الغربيـة، والذي يكون غرضه تلبية الحاجات المادية للإنسان، والتقدم النوعي (Le progrès qualitatif) الذي يقاس بمدى التحرر الذي يمكن أن يحققه الإنسان.

الإنسانيـة وتنظيمها من جديـد، وعلى أسس أخرى لا يكون فيها الجانب العقلي متعارضا مع الجانب الغريزي (الحيوي)، لأن الإنسان المعاصر، الذي يعيش في ظل سيطرة العقلانية، بحاجة إلى تجاوز التقابل القائم بين " اللوجوس " و" الإيروس "، وهذا التجاوز سيمكنه من إعادة التوازن بين قواه العقلية والغريزية. علمًا أن الإنسان ليس عقلا فقط بل هو أيضا يتضمن قوة غريزية وجملة من الدوافع والرغبات الحيوية التي تبحث عن الارتواء والإشباع، على هذا الأساس يرفض ماركوز احتقار الذات في جوانبها الغريزية الحيوية، ويؤكد على أهميـة هذه الأخيرة في تحقيق سعادة الإنسان ، وبإمكان الحضارة التكنولوجية المعاصرة التي تعرفها المجتمعات الحاليـة، وخاصة في العالم الغربي منه، أن تتيح للإنسان مجالا رحبًا وواسعًا لإرواء حاجـات الإنسان الغريزية والحيوية، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا حررت العقلانيـة التكنولوجيـة من ذلك التوجيه الذي يخدم السيطرة ويتم تحول مبدأ الصراع على الوجود إلى مبدأ الوجود السلمي[21] (Existence pacifiée) وبهـذا المعنى يمكن أن يتحقق التحرر الغريـزي إلى جانـب التحرر الاجتماعي والسياسي لأن السيطرة التي يعاني منها الإنسان المعاصر، كما قلنا سابقا، هي سيطرة لحقت ومست حياته الغريزية والنفسية والعقلية... إلخ أو بعبارة أخرى نقول، إنها سيطرة داخلية من جهة وسيطرة خارجية من جهة أخرى، وهـذا ما جعله يربط دوما بين التحرر الغريزي الذي ينبغي أن يتم على المستـوى الداخلي للإنسان والتحرر الاجتماعي والسياسي الذي ينبغي أن يتم على المستوى الخارجي وهذا بمقدار ما يكون فيه التحرر الغريزي قوة تحرير على المستوى الاجتماعي والسياسي، ولهذا يولي ماركوز مسألة تحرير الغرائز من طغيان العقلانيـة اهتماما كبيرا وعليها يقوم ما يسميه الرفض الكبير(Le grand refus) الـذي تمثله الفئات المنبوذة والمهمشة، كما سنرى ذلك فيما بعد.

وهكذا، رفض ماركـوز التراث الفلسفي الغربي الذي قام على تمجيد الانتصار والغلبة باسم العقل (اللوجوس)، وعمل على إعادة الاعتبار للجانب الغريزي- الحيوي أي (الإيروس) مستلهما في ذلك أفكـار وآراء فرويـد إذ يُعتبر هذا الأخير من الفلاسفة والمفكرين الذين نظروا إلى ماهية الوجود الإنساني بوصفـه " إيروس" ومن هنا اهتمامه بالجانب الغريزي- الحيوي من الإنسان، وبمختلف نشاطاته البيولوجية والنفسية وخاصة الجنسية منها، وهذا على خلاف ما كان سائدا من قبل في التراث الفلسفي الغربي الذي جعل العقل مركز اهتمامه. يقول موضحا ذلك:

> يمكن القول إن في مواقفها الأكثر تقدما، أسهمت النظرية الفرويدية في الديناميكية الفلسفية من حيث أنهـا اعتبرت ماهية الوجود بوصفه " الإيروس " وهذا على النقيض من التحديد التقليدي له بوصفه " اللوجوس "[22].

يتبين لنا مما سبق ذكره أن تحرر الإنسان يقتضي الشروع في تغيير العلاقة، أو بالأحرى إعادة ترتيب العلاقة بين " الإيروس " و " اللوجوس " أي الغريزة والعقل بحيث لا تكون الغلبة لهذا الأخير، بمعنى أن لا يتحدد فيها الوجود الإنساني بالعقل فقط وإنما بالغرائز و الدوافع الحيوية أيضا، فلا مناص إذن من أن يحدث هذا التوازن إذا أردنا أن يحدث

---

[21] صفدي (مطـاع) . نقد العقل الغربي. الحداثة ما بعد الحداثة. (بيروت: مركز الإنماء القومي 1990) ص 127.

[22] Marcuse (Herbert) Eros et civilisation. P.114.

التـوازن في حياة الإنسـان ولكن ليس فقط على المستـوى الداخلي، أي على مستوى حياته العقلية والنفسية والبيولوجية وإنمـا أيضـا على المستـوى الخارجي، أي في حياته الاجتماعية والسياسية، وعلى العموم داخـل الحضارة نفسها. ولكي يدعم ماركـوز هـذه الفكرة الهامـة استعـان – بالإضافـة إلى فرويـد – بالفيلسـوف الألماني فريدريك شيلر(F.Schiller) وشاركه الرأي في تشخيصه أسباب الأزمة الحضارية التي عرفتها المجتمعات الأوربية في عصره*، وعلى رأسها وجود صـراع بين غريزتين أساسيتين من غرائـز الإنسـان وهما " الغريـزة الحسيـة "(L'Instinct sensible) و " الغريزة الصورية "(L'Instinct formel) أي بين الحساسية والعقل ، وعلى حين أن كثيرا من الفلاسفة، وهذا منذ العصر اليوناني، قد حاولوا حل هذا الصراع بإعطاء الصدارة للعقل على الحساسية كما قلنا من قبل فإن شيلر قد رفض هذه الصدارة والمكانة التي أعطيت للعقل على حساب الحساسيـة[23]. واعتبر ما تم كان مصدرًا للصراع القائم في حياة الإنسان والمجتمع، من حيث أنه أقام " الطغيان القمعي " للعقل الذي كان موجهًا ضد غرائز الإنسان الحيوية وحساسيته. وبالتالي فإن إعادة التوافق والانسجام بين العقل والحساسية، أصبح أمرا ضروريا حتى يمكن أن تقوم الحضارة على أسس جديدة، تحقق فيه توافقًا وانسجاما يمكن أن يزيل تلك الرقابات القمعية والتسلطية التي فرضتها الحضارة (التي قامت على تمجيد العقل) على الحساسية والإيروس[24] وذلك أن الحضارة غير القمعية لا يمكن أن تقوم لها قائمة إلا بالتأكيد على هذا التوافق والتناسق بين العقل من جهة ومطالب الغريزة والحساسية والإيروس من جهة ثانية، وتبعا لذلك تتأسس الحضارة الجديدة التي تنهي الصراع وتحقق الوجود السلمي(L'existence pacifiée) الذي يحقق فيه الإنسان حريته ، وكما أنه يجب أن تظهر عقلانية جديدة لا تتسلط على الجانب الغريزي أو الإيروس، كما قلنا من قبل، يجب أن تظهر أيضا الحساسية الجديـدة (La nouvelle sensibilité) . التي تكون فيه منسجمة مع العقلانية الجديدة، يقول ماركـوز:

> في الحقيقة لا وجود هناك لتغيير إجماعي نوعي لثورة ممكنة من دون انبثاق عقلانية وحساسية * جديدتين لدى الأفـراد أنفسهـم، ولا وجود لتغيير اجتمـاعي جـذري في الصـانعين الفرديين لهذا التغيير[25].

لكـن مـاذا يعنـي ماركـوز بالحساسيـة الجديـدة ؟

لقد قلنا سابقا أن السيطرة قد تغلغلت في أعماق الوجود الإنساني وتمكنت من غرائزه ودوافعه وأحاسيسه لذلك فإن التغيير السياسي والاجتماعي لم يعد كافيا لكسر حلقة القمع والسيطرة التي يعاني منها الإنسان، بل لا بد من وجود أناس قادرين على بلوغ نمط من الخبرة بما هو موجود في عالمهم وبالآخرين يتجاوزون بذلك نطاق الوضع القائم، وبهذا المعنى، فإن تحرر الغرائز والدوافع والرغبات الإنسانية من السيطـرة لا يقل أهميـة عن

---

* فـريـدريـك شيلـر عـاش بين 1759 و 1805م.

(23) Shiller (Friedrich).Lettres sur l'éducation esthétique de l'Homme.Traduit de l'allemand par .Robert Leroux.(Paris : Editions Aubier-Montaigne, 1943).P.169.

(24) Marcuse (Herbert). Eros et civilisation. P.167.

* التشـديـد مـن عنـد مـاركـوز.

(25) ماركـوز (هربـرت). الثـورة والثـورة المضـادة. ص 58.

التحرر الاجتماعي والسياسي، لأن الغرائز والدوافع والرغبات نفسها، يمكنها أن تصبح عوامل ثورية إذا ما تحررت من خدمـة السيطـرة [26].

فالحساسية الجديدة تعني عنده تفوق غرائز الحياة على نزعة السيطرة القائمة في المجتمعات المتقدمة صناعيا، بل و يمكن أن توجه هذه الحساسية الجديدة إلى تغيير الواقع القائم وتبني الحاجة الحيوية للقضاء على القمع والقهر والسيطرة السائـدة في المجال الاجتماعي والسياسي والاقتصـادي. يقول في هذا السياق:

> إن الحساسية الجديدة تؤذن بغلبة غرائز الحياة على العدوانية والشعور بالإثـم ، ويمكن أن تجعل من إلغاء الظلم والبؤس حاجة حيوية للمجتمـع ، وأن تسيّر كل التطور اللاحـق في " نموذج الحياة " وسيكـون على غرائز الحيـاة التي تُصعَّد بطريقة عقلانية أن توجه تنظيم العمل الضروري اجتماعيا[27].

ومن هذا المنطلق يكون التحرر ممكنا بافتراض وجود حساسية جديدة ولكنها ليست منفصلة عن الواقع الاجتماعي والسياسي بل هي تمثل منطلقا أساسيا للتغيير الذي ينبغي أن يتم في الواقع، ولكن التغيير هنا يكون جذريا بحيث يكون في اتجاه تحرر الإنسان وانعتاقه من السيطرة، وليس التغيير الذي يتم دون تحقيق هذا الغرض. ومن هنا ضرورة تغيير حساسية الأفراد ورغباتهم ودوافعهم وتوجيهها نحو التحرر المنشود، الذي طالما حلم به الإنسان، أو بعبارة أخرى يمكننا القول، أن التحرر ينبغي أن يرسي جذوره ويوصلها في الطبيعة الإنسانية نفسها أي في الدوافع والغرائز والحساسية، وتمثل الحاجة الحيويـة إلى ذلك شرطا لازمًا لا غنى عنه ونقطة انطلاق أساسية للتحرر الذي يوصل جـذوره في الحساسية الجديدة التي تكتسي أهميَّة كبيرة، على اعتبار أن هذه الحساسية أصبح لها بعد سياسي حيوي ضمن السيطرة الشاملة التي فرضتها المجتمعات المتقدمة صناعيا على الإنسان المعاصر ، وبما أنها قد شملت حتى غرائزه وحاجاته وأحاسيسه فإن التحرر سيبدأ وينطلق من هذا الجانب، ولهذا يؤكد على الدور الفعَّال للحساسية الجديدة التي ستظهر في تهذيب العقلانية التكنولوجية نفسها من حيث أنها هي أساس لعقلانية الإنسان الجديد التي ستنظم علاقته بالطبيعة من جهة، وعلاقة الإنسان بالإنسان من جهة ثانية، لتنشأ علاقات جديدة تكون منطلقا للتحرر الشامل. يقـول مبينا ذلك:

> تعمل الحساسية الجديدة اليـوم، في معترك التمرد على " مجتمع الاستهلاك " في سبيل أن تصبح ممارسة ناقلة لإعادة بناء جذري لأنماط حياتية جديدة، وقد جعلت من نفسها قوة للنضال السياسي في سبيل التحرر، وهذا يعني أن التحرر الفردي للحـواس يفترض فيه أن يكون نقطة انطلاق، بل أساسا للتحرر الشامـل، وأن المجتمع الحُر يجب أن يتغذى بحاجات غريزية جديدة[28].

---

[26] حسن (محمد حسن). النظريـة النقديـة عنـد هربـرت ماركـوز. ص 214.

[27] ماركـوز (هربـرت). نحـو التحـرر. ص34.

[28] ماركـوز (هربـرت). الثـورة والثـورة المضـادة. ص 85.

انطلاقا من هذا، يمكننا القول، إن التغيير السياسي و الاقتصادي حسب ماركوز لم يعد كافيًا للقضاء على السيطرة السائدة اليوم في ظل الظروف الجديدة التي يعيشها الإنسان المعاصر بل إن الأمر يقتضي قيام ثورة جديدة تتجاوز نطاق الثورة الاجتماعية والسياسية التي تعيد للإنسان قيمة السعادة الحيوية، وترد إليه وعيه بالغريزة والحساسية[29] وهذا التغير الجذري الذي يتم على المستوى الغريزي للإنسان لا يقل أهمية عن التغيير السياسي والاجتماعي. انطلاقا من هذا لا نستطيع أن نسترشد فيما يتعلق بهذا الأمر بالماركسية الأرثوذكسية التي تبدي في تناولها للجانب الغريزي، ولجملة الدوافع والرغبات والأحاسيس ميلاً إلى التقليل من دورها في التغيير الاجتماعي والسياسي، وهذا ما يفسر لنا ذلك العداء الفكري الذي كان موجها ضد الفرويدية، وخاصة في الفترة الستالينية وهذا يتعارض مع كتابات ماركس نفسه، وخاصة تلك التي سميت في الأدبيات الماركسية، بالكتابات المبكرة * لماركس الشاب(Le jeune Marx)، ومنها المخطوطات الفلسفية والاقتصادية لسنة 1844، التي كشفت عن الأبعاد الإنسانية في فكر ماركس، ويشير ماركوز إلى أن هذا الأخير كان يتحدث في هذه المخطوطات عن التحرر الشامل لجميع الحواس ولجميع الصفات الإنسانية، الغريزية والطبيعية، وهذا معناه إمكانية ظهور نمط إنساني جديد مغاير في طبيعته وفيزيولوجيته ونفسيته للإنسان في المجتمع الطبقي حيث تكون فيه حواس الإنسان الاجتماعي غير حواس الإنسان اللااجتماعي[30]. ويمكن تحقيق هذه الغاية بطريقتين حسبه، سلبا وذلك بقدر ما لا تعود فيه الطبيعة (والتي تشمل الخارجي أو الطبيعة من حيث أنها المحيط الوجودي للإنسان، والداخلي، أي الطبيعة الداخلية من حيث أنها الطبيعة الإنسانية بكل ما تتضمنه من دوافع وغرائز وحواس، إلخ...) تُدرك في سياق الاستحواذ العدواني والسيطرة، عن طريق تحويل هذه الطبيعة، إلى وسط للكائن الإنساني، من حيث أنه " كائن نوعي " (Etre générique) حر في أن يكفل التفتح لمواهبه الإنسانية، بحيث تتحرر فيه حساسيته، يقول كارل ماركس:

> بفضل الماهية الإنسانية المتفتحة موضوعا، تكون قدرة الإنسان الذاتية على الإحساس إما نامية بادئ ذي بدء، وإما منتجة، وبفضلها أيضا تصبح أُذنا موسيقية، وتدرك العين جمال الشكل، باختصار تصبح الحواس قادرة على التمتع الإنساني، تصبح حواسًا تؤكد نفسها كقوى جوهرية للإنسان[31].

بهذا المعنى فإن تحرر الحواس وتحرر القوى الغريزية للإنسان له أهميته البالغة عند ماركس الشاب، ولهذا كان من الضروري، حسب ماركوز، أن نعطي الأولوية لتحرر

---

[29] زكريا (فؤاد). هربرت ماركوز. ص 267.

* تجدر الإشارة إلى أن مخطوطات 1844 قد تم اكتشافها في 1932 و نشرت بعد ذلك، وقد أسهم ماركوز في إبراز أهمية هذه المخطوطات التي جاءت على شكل شذرات (Des Fragments)، حيث نجد فيها مقولة الاغتراب (Aliénation) ، وهي مقولة أساسية لفهم المجتمع الصناعي المتقدم على مستويات متعددة وكثيرة (التحليل النفسي، علم الإجتماع، الفلسفة...).

[30] ماركس (كارل) المخطوطات الفلسفية والاقتصادية 1844. نقلا عن ماركوز (هربرت) الثورة والثورة المضادة. ص 76.

[31] المرجع نفسه. ص 77.

الذات الإنسانية في أبعادها الغريزية والطبيعية للتحرر من السيطرة القائمة، وهذا من دون أن نضرب صفحا عن حقيقة وهي أن الإنسان يعيش في سياق اجتماعي وتاريخي ولهذا، فليس للتحرر الغريزي الذي يتم على مستوى الدوافع والرغبات والحساسية قوة تحرر اجتماعي وسياسي إلا بمقدار ما تكون فيه موجهة نحو تغيير نمط الحياة السائدة في الواقع الاجتماعي والسياسي و لكن يبقى أن تحرر الغرائز والدوافع، وظهور حساسية جديدة، هو أمر له أهميته الكبيرة لتحقيق التحرر الإنساني في رأيــه.

3- الوظيفـة النقديـة للخيـال:

هناك ملكة ذهنية لدى الإنسان وهي التخيل، لا تزال إلى حد بعيد محتفظة بحريتها واستقلالها تجاه مبدأ الواقع السائد والتي تخرج عن نطاق سيطرة العقل،ولهذا السبب كان للتخيل مكانة بالغة في الفلسفة الماركوزية ،و هي لا تقوم بدور فحسب ،بل دورا سياسيا لأن التخيل هو القدرة الذهنية الوحيدة التي لا تزال تحتفظ بحريتها واستقلالها تجاه الواقع القائم ،يقول ماركوز في كتابه إيروس والحضارة:

إن الخيال هو القدرة الذهنية الوحيدة
التي بقيت حرة تجاه مبدأ الواقع، [32].

من المعروف أن المجتمع المتقدم صناعيا، الذي قام على أساس عقلاني، وعلى اعتبار العقل القوة الذهنية العليا المؤهلة لتنظيم حياة الإنسان قد حوَّل العقل نفسه إلى أداة سيطرة، بالمقابل لم يعط للخيال تلك المكانة والأهمية، ولم ترفع قيمته بالقياس إلى العقل بل كان ينظر إليه، في ظل المجتمع المتقدم صناعيا، بحذر شديد، صحيح أن هذا المجتمع قد يسمح بنشاط الخيال داخل المجال العلمي والتقني، إذ من المعلوم أن العلماء والمخترعين قد يوظفون الخيال في أبحاثهم العلمية والتقنية وفي التوصل لاكتشافات جديدة، لكن الخيال في المجال العلمي والتقني يختلف عن الخيال الفني لأن الخيال العلمي والتقني لا يخرج في الحقيقة، عن نطاق الواقع، أما الخيال الفني فلا يتقيد بالقوانين العقلية والمنطقية ولا يلتزم بالواقع بل قد يتمرد عليه وعلى نظمه القائمة.

ولهذا ضيَّق المجتمع الصناعي المتقدم النطاق الفني للخيال، وسمح بنشاط الخيال العلمي والتقني الذي يعمل داخل إطار الإنتاج العلمي والتقني و الذي يمكن أن يتحقق، فيما يمكن أن يسهم به في مزيد من التقدم الاجتماعي والحضاري ، لكن الأمر الذي يؤكد عليه ماركـوز هو ضرورة رد الاعتبار للخيال الفني لما له من أهمية قصوى في تحرر الإنسان وفي إمكانية الخروج من الوضع القائم، وإذا كان يعلي من شأن هذا الخيال فإنه في حقيقة الأمر يستند في ذلك على فرويد فحسب هذا الأخير تكمن القوى الذهنية المعارضة لمبدأ الواقع في اللاوعي (L'inconscient) الذي يمثل عنده تلك المنطقة العميقة لشخصية الإنسان والتي تتضمن بدورها صور الماضي، ومنها صور الحرية والسعادة بل وجميع الصـور التي لم تتحقق في الواقع والتي تبقى موجودة في اللاوعي أو المخيلـة، غير أن ما يضيفـه ماركـوز هنا هو تأكيده على إمكانية استدعاء الصور وتوجيهها نحو ما يمكن أن يسهم في تغيير الواقع. يقول موضحا ذلك:

إن القيمة الحقيقية للخيال ليست متعلقة بالماضي فقط،

---

[32] Marcuse (Herbert).Eros et civilisation.P.25.

بل وكذلك بالمستقبل، لما يستدعيه الخيال من صور،
وخاصة صور الحرية والسعادة التي تعمل على تحرير
الواقع التاريخي ولهذا يرفض الخيال تلك القيود
المفروضة على الحرية والسعادة، من طرف مبدأ الواقع،
وفي رفضه نسيان ما يمكن أن يكون، وما يجب أن
يحدث، تكمن الوظيفة النقدية للخيال[33].

لقد اعترف فرويد بالدور الذي يلعبه الخيال في حياة الإنسان على اعتبار أنه يختزن الصور المتخيلة، والتي تبقى تؤثر في سلوكه، علما أن هذه الصور لا تنفصل عن حقل اللاوعي، غير أن ما يؤكد عليه ماركوز هو ضرورة تفعيل هذه الصور المختزنة في الماضي وأن تتوجه نحو المستقبل، ومن هنا أهمية التخيل ووظيفته النقدية للواقع القائم فالتخيل عنده يمثل قوة ذهنية متحررة من القوانين العقلية ومن مقتضيات اللوجوس ويخرج عن هيمنة العقل المتحكم في نظام الواقع، ولهذا فالتخيل ينفي الواقع ويتمرد عليه ويضعه موضع اتهام وذلك بما يستحضره من صور أخرى مغايرة لما هو سائد، ورافضة له، وهي صور الحرية والسعادة التي تم قمعها ورفضها من طرف العقل الذي تحول إلى كما قلنا من قبل أداة سيطرة، غير أن هذا لا يعني الاستبعاد الكلي للعقل وإلغاء دوره ومكانته بل إن ما يدعو إليه ويؤكد عليه هو ضرورة تحقيق نوع من التوازن في العقل والخيال بحيث يكون لهذا الأخير كذلك وظيفته ودوره في تنظيم حياة الإنسان* لأنه إذا انفرد العقل وحده بذلك واستبعد الخيال من ذلك فستبقى السيطرة هي مصير الإنسان المحتوم.

إن ما يؤمن به ماركوز إيمانا عميقا هو أن الإنسان إلى جانب كونه عاقلا، هو أيضا كائن خيالي، بل إن حساسية الإنسان تتجه، كما يقول فؤاد زكريا، إلى تأكيد دور الخيال في حياة الإنسان ذاته ولهذا يقترن التحرر دائما بإعلاء دور الخيال الذي يقوم بالتوسط بين الملكات العقلية والحاجات الحسية وبهذا المعنى يظهر هنا أنه من أنصار رد الاعتبار للخيال إزاء طغيان العقل[34]، وذلك لما يتضمنه الخيال من تطلعات الإنسان التي تبقى في لا وعيه كصُورٍ تخرج عن نطاق الواقع القائم، والتي ترفض الخضوع له والامتثال لما هو سائد فيه ، وبما أن الواقع القائم يرفض هذه الصور التي تمثل حرية وسعادة الإنسان بل يقمعها فإن هذه الصور تبقى مختزنة دومًا في مخيلته وتعمل في كل مرة للتحرر من قبضة العقلانية السائدة قصد تجاوزها، ولهذا يبقى التخيل قوة ذهنية تهدد دومًا ما هو قائم، وفي هذا السياق يشير إرنست فيشر(Ernest Fischer) *إلى أن الخيال بوصفه عملية ذهنية تتضمن تلك

---

[33] Marcuse (Herbert). Eros et civilisation. P.135.

* يرى الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار، أنه من الخطأ إصدار حكم قيمة على المعرفة الخيالية التي تتجلى في ميدان الفن، أو النظر إليها أنها أقل قيمة من المعرفة العلمية والعقلية. ذلك أن للخيال وظيفته الأساسية " ومن الممكن أن نأمل بأن نجعل الخيال سعيدًا، وبعبارة أخرى أن نمكنه من كل وسائل تعبيره، وأن نطلق له العنان ونعترف بوظيفته الحقيقية ". أنظر: Bachelard (Gaston).Le matérialisme rationnel. (Paris : Editions P.U.F. 1953).P.18.

[34] زكريا (فؤاد). هربرت ماركوز. ص 272.

* ارنست فيشر مفكر نمساوي معاصر ذو نزعة ماركسية، اهتم بفلسفة الفن وانتقد التفسير الأرثوذكسي للعمل الفني.

الصور التي تذكر الإنسان بحريته وسعادته، كان يوضع دومًا " تحت الرقابة " من قبل المجتمع القائم ومؤسساته القمعية. يقول فيشر:

> لو تُرك الخيال " دون رقابة " فإنه سينتج صورًا ستذكرنا كثيرًا بالحرية، وانتعاش حياة الإنسان، في حين أن الوظيفة التي ينبغي أن تكون للخيال، حسب المجتمعات القائمة، هي أن ينتج "الأحلام" التي تخدم مصالح القوى الاجتماعية والسياسية القائمة. لكن الخيال لا يصرح بما هو موجود وقائم. بل ما يمكن أن يكون، وما يمكن أن يقع في المستقبل إنه يصور ما لم يتحقق بعد، وما لم يتم إشباعه[35].

ولتوضيح أهمية التخيل، من حيث أنه يتضمن التطلعات التي كتبها القمع، وظف ماركوز التراث الأسطوري اليوناني حيث عرض لنا في كتابه إيروس والحضارة ، نموذج بروميثيوس (Promethée) * الذي يعتبر في الحضارة الغربية الرمز الثقافي الذي يجسد قيم المعرفة و العمل والإنتاجية والأداء، فهو في الأسطورة اليونانية بطل قد ثار على الآلهة وامتلك المعرفة التي جعلته متحكما في الطبيعة، إنه باختصار يمثل اللوجوس، بهذا المعنى فهو البطل النموذج في الحضارة الغربية الذي يجسد – في رأيه - هيمنة العقل ومنطق السيطرة ، أما النموذج الثاني فيمثله كل من أورفيوس(Orphée) ** ونرسيس***(Narcisse)، وهما الوجه المقابل لبروميثيوس، إنهما يرمزان إلى الخيال، المختلف عن واقع القمع الذي يمارسه العقل، ولهذا فهما يقفان ضد طغيان النظام القمعي التي يمارسها هذا العقل الذي لا يبحث عن المعرفة إلا من أجل السيطرة القائمة على الصراع الدائم بين الإنسان والطبيعة، ثم بين الإنسان والإنسان، ولهذا لا يرمز أورفيوس ونرسيس إلى العمل والإنتاجية والأداء، بل يرمزان على العكس من ذلك إلى الفرح والمتعة والارتواء الحر، وصوتهما هو الصوت الذي لا يأمر ولكنه يغني، وإشارتهما هي إشارة تمنح ولا تتقبل، وفعلهما هو الفعل الذي يحقق السلام ويضع حدًّا للكد والمشقة[36]، إنهما يمثلان، في رأيه، التمرد على الواقع القائم وعلى السيطرة السائدة فيه،وعن إمكانية تجاوز ما هو قائم في المجتمعات المتقدمة صناعيا.

لقد تطرق ماركوز إلى استحضار هذه النماذج والرموز الثقافية من التراث اليوناني القديم نظرا لما يمكن أن تقدمه هذه النماذج للإنسان المعاصر من رموز يمكن توظيفها

---

(35) Fischer (Ernest). A la recherche de la réalité. Contribution à une esthétique Marxiste moderne. Traduit de l'allemand par . J.L.Lebrave.(Paris :Editions Denoël, 1970) P.146.

* بروميثيوس: في الأسطورة اليونانية، بروميثيوس هو ابن أحد العمالقة (Les titans) ، حيث استطاع أن يتحدى الآلهة، ويأخذ منها النار التي ترمز إلى المعرفة والعلم.

** أورفيوس:تقول الأسطورة اليونانية أنه شاعر، عاش وحيدا، بعيدا عن الناس، يحب الغناء والموسيقى.

*** نرسيس: أو نرجس. في الأسطورة اليونانية هو شاب تميز بجماله، حتى أنه كان يحب نفسه و يعشقها. وهو يرمز إلى الحب الموجه إلى صورة الذات.

(36) Marcuse (Herbert). Eros et civilisation. P.142.

واعتمادها كأساس لإعادة الاعتبار لما تم رفضه وقمعه من طرف المجتمعات الصناعية المتقدمة، وما تم رفضه وقمعه هي صور الحرية والسعادة التي لم يتحقق في هذه المجتمعات. يقول في هذا السياق:

إن الصور الأورفية-النرسيسية هي صور الرفض الكبير* (Le grand refus) : أي ذلك الرفض الذي يهدف إلى التحرر ، فأورفيه هو نموذج الشاعر باعتباره محررًا ومبدعًا الذي يقيم في العالم نظاما خاليا من القمع وفي شخصه يتحد كل من الفن والحرية والثقافة، فهو بهذا المعنى شاعر الخلاص (Le salut) وهو الإله الذي يأتي بالسلام و الطمأنينة حين يسالم بين الإنسان والطبيعة بعيدًا عن استعمال القوة [37].

بهذا المعنى فإن " أورفيوس " و " نرسيس " يمارسان نوعًا من القطيعة التامة مع الواقع القائم ونظامه القمعي ويرفضان عقلانيته المسيطرة ولا يقبلان بالعقل الذي تحوَّل إلى أداة تتحكم في الإنسان وتهيمن عليه دون أن تحرره، وبما أن الصور الأورفية - النرسيسية مثلت دوما في تاريخ الحضارة الغربية الرفض والنقد الجذري للواقع القائم، فإن هذه الحضارة قد عملت دومًا على تهميش هذين البطلين أو الرمزين الثقافيين، وبالمقابل جعلت " بروميثوس " بطلا نموذجيا استطاع أن يتغلب على الآلهة، وأن ينشئ الحضارة التي قامت على المعرفة والعمل والإنتاجية وما ترتب عن ذلك من سيطرة على الطبيعة. أما " أورفيوس " و " نرسيس " فلم يغدوا بطلين ثقافيين في الحضارة الغربية بل إنهما يمثلان الهروب من العمل والإنتاجية والتقدم الإنساني، إنهما ينزعان نحو عالم متعارض تمامًا مع الواقع ولهذا فإن الحضارة قد غمرتهما ولم تجعلهما بطلين.

غير أن ما يذهب إليه ماركوز هو أن تمجيد الحضارة لبروميثيوس قد أدى في آخر الأمر إلى تدعيم السيطرة، ليس فقط على الطبيعة، بل وكذلك على الإنسان. صحيح أن الصور الأورفية والنرسيسية هي صور لا واقعية وخيالية، وأنها تعني موقعا ووجودا مستحيلين (Impossibles)، باعتبارها لا تتطابق مع الواقع، بل هي متحررة من آسر الواقع كما قلنا من قبل، ومع ذلك فإن هدفها و " دلالتها " ليسا غريبين عن الواقع[38].

كخلاصة لما سبق، يمكن القول أن الخيال يكشف، حسب ماركوز، عن واقع آخر مغاير للواقع القائم لأن الخيال يمكن أن يقدم لنا صور الحرية والسعادة التي حرم منها الإنسان، والصور الأورفية والنرسيسية تمثل التحرر الإنساني والسعادة الحقيقية التي يمكن أن يحققها الإنسان، لكن هذه الصور تعود إلى المجال الفني والجمالي. وعلينا إذن أن نبحث في هذه المسألة.

4- البُعد الفني والتحرُّر:

---

* لقد استعار ماركوز مصطلح الرفض الكبير(Le grand refus) من الفيلسوف الإنجليزي ألفرد نورث وايتهد(A.N.Whitehead) . لمزيد من الاطلاع أنظر:

Whitehead (A.N).La fonction de la Raison. Trad. Evelya Giffinet. P.Devant (Paris: Editions Payot, 1969).

(37) Marcuse (Herbert).Eros et civilisation. P.146.

(38) Ibid., P.146.

لقد قلنا أن الخيال هو القوة الذهنية الوحيدة التي بقيت محتفظة بصور وتطلعات الإنسان نحو واقع مغاير للواقع القائم يكون فيه حرًّا، غير أن هذه الصور والتطلعات لا يمكنها أن تتحقق إلا بتوظيف العمل الفني والجمالي الذي يعتبر في رأي ماركوز البديل الخيالي للواقع القائم، انطلاقا من هذا يرتبط التحرر الإنساني عنده بالبُعد الجمالي، وهو يمثل لدى الإنسان المعاصر ملاذًا يمكن أن يسعفه على التحرر من سيطرة العقلانية، وعلى رفض القمع الذي يعاني منه الإنسان داخل المؤسسات السياسية والاقتصادية القائمة. ويتعين علينا هنا، أن نسجل أنّه لا يعتبر تغيير هذه المؤسسات أو إصلاحها من الداخل تدريجيا كما يرى الليبراليون، كافيا للقضاء على السيطرة التي يعرفها ويعيشها الإنسان في حياته اليومية، ولهذا فإن الكتابات الماركوزية لا تفيض كثيرا في الخوض في التعديلات والإصلاحات التي ينبغي أن تقع داخل المؤسسات القائمة لأن التغيير الحقيقي والأساسي عنده يستلزم تغيير الإنسان على مستوى بنيته الغريزية والفكرية... إلخ ،إن ما يؤكد عليه هو أن يكون التغيير كليًا في مواقف الإنسان (فردا وجماعة) بحيث لا يبقى مقيدًا بما تمليه العقلانية السائدة، ولهذا يمكن أن يعثر الإنسان، من خلال الخيال والفن والجمال، على بُعد آخر للواقع القائم، لا يكون فيه مقيدًا بالعقلانية التي إرتبطت بالسيطرة *،ويمكن أن يمثل الفن والجمال بُعدًا آخر، يمكن أن يتحرر فيه الإنسان من مبدأ الواقع لما يمكن أن يرسم فيه بُعدًا

جديدًا للوجود الإنساني[39] و بهذا المعنى يرتبط البُعد الجمالي بالنقد الجذري للواقع القائم من حيث أنه يضع هذا الواقع موضع اتهام، ويفتح بُعدًا آخر له، هو بُعد التحرر الإنساني الممكن ، ولا مراء في أن البُعد الجمالي يستطيع أن يكون بديلاً للعقلانية السائدة. يقول مبينا ذلك:

> إن الفن ينطوي على عقلانية النفي، إنه في مواقفه
> القصوى الرفض الكبير، الاحتجاج على ما هو موجود
> والأساليب التي تجعل بها الإنسان يغني ويتحدث،
> والتي من خلالها ترن الأشياء، هي أشكال من الرفض،
> من المقاطعة، من إعادة الخلق لوجودها[40].

إن اهتمامه بالفن والجمال كان بغرض الكشف عن زيف الاعتقاد بالعقلانية التكنولوجية، التي أصبحت تبدو لنا، وكأنها الصورة الوحيدة للعقلانية التي أصبحت وظف في خدمة السيطرة ، والتي لا يستطيع الإنسان منها فكاكا، وكأنها هي قدره المحتوم الذي ينبغي أن يستسلم ويخضع له، ولهذا فإنه لا يقف عند حدود العقلانية التكنولوجية التي ارتبطت بهذه السيطرة في سياق شروط اقتصادية وسياسية واجتماعية التي عرفتها المجتمعات المتقدمة صناعيًا، وإنما يذهب إلى تأكيد ضرورة فصل هذه العقلانية عن السيطرة، وهذا يقتضي إعادة توجيهها من جديد وفق معايير وغايات فنية و جمالية، وهذا ما أوضحه المفكر

---

* للبُعد الفني والجمالي مكانة متميزة عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت (وخاصة ماركوز وأدورنو) باعتباره الملاذ الأساسي للفرد لمقاومة السيطرة، بخصوص أدورنو أنظر:

Adorno (T). La théorie esthétique. Traduction. M.Jimenez (Paris : Editions Klincksiek ;1974).

(39) Gaudez (Flaurent). << Subjéctivité et intérsubjéctivité. De la dimension esthétique à une sociologie des œuvres >> in la posterité de l'Ecole de Francfort. P.126.

(40) ماركوز (هربرت).الإنسان ذو البُعد الواحد ص 99.

الفرنسي جيرار رولي (Gérard Raulet) في تناوله لهذه المسألة، حيث ذهب إلى القول – وهو بصدد عرض وتحليل فلسفة ماركوز– أن العقلانية الجمالية (La Rationalité esthétique) يمكن أن تكون عقلانية خالية من السيطرة وأن تتجاوز الأشكال التي عرفتها المجتمعات المتقدمة صناعيًا[41] وقد استشهد جيرار رولي في ذلك بالنص الذي يقول فيه ماركوز:

> إن الفن شأنه شأن التقنية، يخلق عالمًا جديدًا من الفكر والممارسة داخل العالم القائم بالذات. ويضع هذا الأخير موضع اتهام ولكن العالم الفني بعكس العالم التقني، هو عالم من الوهم والترائي. ولكن هذا الوهم أو الترائي مُشاكل للواقع الموجود، وتهديد الواقع القائم و وعده في آن واحد. وإذا كانت حقيقة الفن ضعيفة، واهنة، ووهمية (وهي اليوم كذلك أكثر منها في أي وقت مضى) فإنها تشهد مع ذلك على صحة صور الفن وقيمتها باعتبار أن هذه الصور هي صور لحياة لا قلق فيها. والحق أنه كلما كان المجتمع القائم لا عقلانيا، كانت عقلانية الفن أكبر[42].

إن عبارة " عقلانية الفن " أو " العقلانية الجمالية " تتضمن – على حسب ما يبدو– نوعًا من المفارقة لأنها تجمع بين مفهوميْن اعتبرا دومًا متعارضين، إذ لدينا من جهة مفهوم العقلانية القائمة على الانسجام المنطقي و الصرامة في الاستدلال...إلخ. ومن جهة أخرى لدينا الجمالية بوصفها نشاطا فنيا يقوم على الخيال والحساسية والانفعال...إلخ. غير أنه إذا عدنا إلى تحليله لهذه المسألة، وخاصة في كتابه البُعد الجمالي، فسنجد أن رأيه يتمثل في القول أن للعمل الفني عقلانيته، ويعني ذلك عنده أن للعمل الفني منطقه الداخلي (La logique interne)، ومن خلال هذا المنطق الداخلي يبدو لنا الفن مختلفا عن العقلانية التكنولوجية ومغايرا لطابعها الأداتي. إن العقلانية الجمالية تسعى للوصول إلى صورة جديدة للواقع الإنساني، خارج السيطرة، ولا يمكن أن تصل إلى ذلك إلا عن طريق نقدها لمنطق السيطرة الذي ارتبط كما قلنا،بالعقلانية التكنولوجية، وبهذا المعنى، فإنه بإمكانها أن تساعد الإنسان على تجاوز الوضع القائم والانتقال إلى واقع جديد لا يكون فيه خاضعًا لهذه العقلانية. يقول في هذا السياق:

> يفضي المنطق الداخلي للعمل الفني، إلى ظهور عقل مغاير، وحساسية جديدة، تتحديان العقلانية السائدة (أي العقلانية التكنولوجية) والحساسية المندمجتين في المؤسسات الاجتماعية المسيطرة[43].

---

(41) Raulet (Gérard).Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation. 1ére édition (Paris :Editions.PUF, 1992).P.154.

(42) ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البُعد الواحد. ص 249.

(43) Marcuse (Herbert).La dimension esthétique. Pour une critique de l'esthétique Marxisme. Traduit de l'anglais par. Didier Coste (Paris : Editions du seuil 1979). P.21.

ويؤكد أن العقلانية الجديدة التي يمكن أن تظهر على المستوى الفني والجمالي، أو ما يسمى بالعقلانية الجمالية، لا تلغي المنجزات والمكتسبات العلمية والتكنولوجيـة التي حققتها المجتمعات المتقدمـة تكنولوجيا، كما قلنا من قبل، ذلك أن ما حققته هذه المجتمعات هو شرط تلبية حاجـات الإنسـان، وفي تقليص وقت العمل، والقضاء على العمل المغترب، وكل هـذا يعتبر أساسـا لكل تحرر إنساني، إذ قد كشفت المنجزات العلمية والتكنولوجية عن إمكانيـات تحرر واقعيـة تتجـاوز كل التصورات والآراء التي كانت سائدة من قبـل، ولكن، وحتى يتحقق هذا التحرر المنشود، وتعرف المجتمعات ما يسميه ماركـوز التغير النوعي Le) (changement qualitatif وتنتقل من السيطرة إلى التحرر، فإنه من الضروري توجيه المنجزات العلمية والتكنولوجيـة وفق غايات جديدة، إلى ما يمكن أن يسعد الإنسـان ويحرره. ولا مراء في أن للعمل الفني والجمالي دور في تحقيق هذه الغايات والأبعاد الجديدة للحياة الإنسانية، يكون فيها الإنسان حرًّا وسعيـدًا، ولهذا تفطن إلى أهميـة توظيف البعد الفني والجمالي في المجتمعـات المتقدمـة، لكن لا لترسيـخ السيطرة بل للقضاء عليهـا وتجاوزها. وهذا ما جعله يؤكـد على الدور النقـدي والاحتجاجي للفن بل إن الرفض يكمن في طبيعة الفن نفسه، وفي قدرته على وضع القائم موضع اتهام، وعلى رسم صور جديدة للواقع يكون الإنسان فيها متحررا، ويضرب مثالاً عن الفن الاجتماعي والرافض لما هو قائم بالموسيقى عند السود في أمريكا، وهي موسيقى نشأت في ظل ظروف كانت تتميز بالاستعباد والقهر والقمع، حيث كان الجاز (Le jazz) عند هؤلاء السود تمردا فنيا ولغويا منظما، كان يسعى إلى هدم السيـاق الاديولوجي القائـم[44]. غير أنه، ولكي يحقق الفن وظيفته النقدية والتحرريـة، ينبغي أن تكون جذور الحاجة إلى التحـرر وتغيير ما هو قائم كامنـة في ذاتيـة La) (subjéctivité الأفراد، أفي دوافعهم الغريزية وانفعالاتهم وأحاسيسهم التي ستمكن الأفـراد من الانسحاب من شبكة العلاقات القائمة على السيطرة في الواقع القائم، بحيث يمكنهم من الانتقال إلى بعد آخر، ومجال أرحب لا يتقيد فيه فيما هو موجود، بل يتجـاوزه ، وبهذا المعنى يمكن أن تكون الذاتية، أي ذاتية الأفراد، قوة ذهنية ونفسية وغريزية معارضة لما هو قائـم، علمًا أن البُعد الفني والجمالي هو ما يسمـح بالتعبير عن الذاتيـة. يقـول في هـذا السيـاق:

> إن الذاتيـة التحررية تتكون في الحياة الداخلية
> للأفـراد، في تاريخهم الخاص، غير المماثـل
> لجودهم الاجتماعي، إنه تاريخ خاص للقاءاتهم
> وأهوائهم وأفراحهـم وآلامهم[45].

لقد كان ماركـوز حريصا على دور الذاتيـة في المجال الفني الذي يمكن أن ينقل حياة الإنسان إلى وضع أكثر تحررًا، ولهذا نادى بضرورة إعادة الاعتبار للذاتية،
علمًا أن الماركسية الأرثوذكسية * قد قللت من أهميتها لا كذات عاقلة، أي من حيث أنها " أنا أفكر "(Ego cogito) بل من حيث أنها ذلك الجانب الداخلي والباطني الذي يتضمن

---

[44] ماركـوز (هربـرت). نحـو التحـرر. ص 46.

[45] Marcuse (Herbert) .La dimension esthétique. P.19.

* يقول ماركـوز: " أقصد بـ<< الأرثوذكسية >>(L'orthodoxie) تفسير نوعية وحقيقة العمل الفني بـرده إلى جملة العلاقات الإنتاجية ، وبتحديد أكثر دقة، أقول: إن هذا التغيير يعتبر أن العمـل الفني يمثل بقدر أو بآخر مصالح طبقات معينة ورؤيتها للعالم" . أنظر:

الانفعالات، اللاشعور، المخيلة...إلخ. أي الجانب اللامعقول من حياة الإنسان. ولهذا يرى أن الماركسية الأرثوذكسية التي أنقصت من دور الذاتية في العمل الفني وقعت في التشيؤ (La reification) الذي حذَّر منه ماركس نفسه، وذلك أنها وقعت في موقف معياري يعتبر القاعدة المادية أي جملة الشروط الاقتصادية والاجتماعية هي بمثابة الواقع الأساسي، وبالمقابل أنقصت من قدر القوى غير المادية، وصار البُعد الذهني والنفسي، وهو بُعد ذاتي مجرد شذرة (Une parcelle) من الواقع المادي-الموضوعي بل أصبحت الذاتية في ظل هذا التفسير مفهوما " برجوازيا "* وهو أمر مشكوك فيه - حسب ماركوز- إلى حد بعيد، على اعتبار أن الذاتية عنده تمثل البُعد الوحيد الذي تبقى للإنسان المعاصر للانفلات من قبضة السيطرة، وهو الذي يمثل التحرر الإنساني المنشود، والانعتاق من التشيؤ، ولهذا بين أن نقد ماركس للمجتمع الرأسمالي كان الغرض منه تجاوز هذا التشيؤ الذي يعانيه الإنسان في ظل هذا المجتمع. وليس المقصود هنا الإنسان المجرد، ولكن الإنسان العيني، أي الإنسان باعتباره ذاتية وبكل ما تتضمنه من صفات بيولوجية وعقلية ونفسية، وهو الإنسان الذي كان موضوعًا محوريًا في المخطوطات الفلسفية والاقتصادية لسنة 1844. حيث تحدث ماركس في هذه المخطوطات عن التحرُّر الشامل للإنسان من حالة الاغتراب الذي يعرفها في المجتمع الرأسمالي، وهو تحرر لجميع الحواس ولجميع العقبات الإنسانية، وهو يعني بذلك، ضرورة ظهور نمط إنساني جديد، مغاير في طبيعته الفيزيزلوجية والذهنية والنفسية للإنسان الذي يعاني من حالة الاغتراب في المجتمع الرأسمالي، ولهذا يؤكد على فكرة، وهي أن ماركس لم يقف عند حدود العلاقات الاقتصادية المادية المحضة، ولم يكن تغيير للوضع الإنساني اختزاليا، بل على العكس من ذلك كان مهتمًا بالإنسان، وباحثا عن وضع اجتماعي واقتصادي يجد فيه الفرد مكانته في المجتمع ليحقق ذاتيته، ويعبر عن حاجاته الحيوية وملكاته وميوله وذاته[46].

والبعد الفني والجمالي عنده هو ما يسمح بالتعبير عن هذه الذاتية التي تم التقليل من شأنها من طرف الماركسية الأرثوذكسية التي لم تلتزم بموقف ماركس نفسه وراحت تطالب الفنان بالوقوف في صف الطبقة البروليتارية وفي التعبير عن أهدافها في حين أن الذاتية في العمل الفني تكون متحررة. يقول موضحا ذلك:

> إن الذاتية قد اتخذت اليوم، في الحقبة التوتاليتارية قيمة سياسية، إذ أصبحت تمثل قوة معارضة لسيرورة الإدماج الاجتماعي العدواني والاستغلالي[47].

Marcuse (Herbert).La dimension esthétique. P.9.

* لمزيد من الاطلاع حول التفسير الماركسي" الرسمي " أنظر:

Jdanov (Andreï). Sur la littérature,la philosophie et la musique. (Paris : Les éditions de la nouvelle critique,1950)

(46) Marcuse (Herbert). << Les manuscrits économico-philosophiques de Marx. Nouvelles sources pour l'interprétation des fondements du matérialisme historique >> in Philosophie et révolution. Traduit de l'allemand par Cornelius Heïm.(Paris : Editions Denoël – Gonthier, 1969).P.77.

(47) Marcuse (Herbert). La dimension ésthetique. P.35.

إن العمل الفني يقوم على الذاتية بالدرجة الأولى فهو – في صورته الحرة – الأداة التي يسترجع بها الفرد استقلاله الذاتي(L'autonomie) في وسط عالم التقنية الذي أصبح اليوم، في ظل المجتمعات المتقدمة صناعيًا عالم السيطرة، وبدلا من أن ننظر إلى الفن على أنه مجرد نتاج أو انعكاس للواقع الموضوعي، وفي معاملته كإديولوجيا، من حيث أنه يدخل في عداد البنية الفوقية * أو من حيث أنه إنتاج يتجاوز الفرد أو كونه مجرد بضاعة كبقية البضائع التي تعج بها أسواق المجتمعات المتقدمة صناعيا، ولهذا كان من الضروري، حسب ماركوز، أن نعيد الاعتبار لمكانة العمل الفني و دوره في صياغة الواقع الجديد، ولكن انطلاقا من الأخذ بعين الاعتبار الذاتية وما ينبعث من أعماقها من أفكار وأحاسيس ومشاعر تسمح بتكوين صور عن واقع إنساني متحرر، غير أن هذا لا يعني انفصال الذاتية عن الواقع الاجتماعي، لأن العمل الفني في ارتكازه على الذاتية، من حيث أن الفنان، كما قلنا، يعبر عن فنه، وينتج الأثر الفني كتعبير عن هذه الذاتية، ولكن ذلك، لا يتم إلا في سياق اجتماعي. وإذا كان العمل الفني مرتبطا بهذا السياق ومتصلاً بالواقع وقضاياهُ ومشكلاته[48]، فذلك لأنه يعبر في الوقت نفسه – وعبر الأبعاد الفنية نفسها- عن غاية لا يمكن فصلها عن ذاتية الفنان الرافضة للواقع والثائرة عليه. وهذا ما يوضحه بقوله:

> إن صفات الفن الراديكالية، أي وضع الواقع القائم، موضع اتهام، واستحضار صورة جميلة للتحرر، تتأسس على الأبعاد التي عن طريقها يستطيع الفن أن يتجاوز تحديده الاجتماعي، فيتحرر من عالم الخطاب والسلوك القائم[49].

لكن السؤال المطروح الآن هو: كيف يتجاوز العمل الفني تحديده الاجتماعي؟

يرى ماركوز أن العمل الفني لا يرتبط مباشرة بمضمون الواقع، أو العلاقات الاجتماعية القائمة، لأنه إذا ارتبط بالواقع، فإنه حين ذاك سيؤكد هذا الواقع ولا يتجاوزه. ولهذا، فإن العمل الفني يتمتع بقدر واسع من الاستقلال الذاتي تجاه الواقع القائم، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق ما يسمى بالشكل الجمالي(La forme esthétique) الذي يعيد صياغة الواقع على نحو مغاير تماما للواقع القائم، ويظهر المضمون المباشر في أسلوب العمل الفني، وفي بناء منطقه الداخلي، فالفن يتجاوز الواقع المباشر، فإنه بذلك، يحطم العلاقات المتشيئة للعلاقات الاجتماعية القائمة، ويفتح بُعدًا جديدًا للتجربة الانساني[50].

ويأخذ الفن على عاتقه الدور الاحتجاجي والنقدي، وهو دور سياسي، ويفضح الجوانب السلبية واللاإنسانية للعقلانية التي ارتبطت بمنطق السيطرة، وهو يقوم بهذا الدور لأن الشكل

---

* البنية الفوقية (La superstructure) في التصور الماركسي تتضمن الأشكال المختلفة للوعي الاجتماعي، وبذلك يكون الفن جزءًا من البنية الفوقية.

(48) Lachaud (Jean-Marc). << De la fonction critique de l'art d'aujourd'hui >> in Ou en est la théorie critique ? (Paris:Editions la découverte,2003).P.20.

(49) Marcuse (Herbert). La dimension esthétique. P.20

(50) بسطاويس (محمد رمضان). علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت. ط2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1988). ص 130.

الفني نفسه يتجاوز الواقع القائم، وينقل الإنسان من خلال الصور التي يقدمها له - وهي صور الحرية والسعادة – إلى واقع آخر مغاير تمامًا للواقع القائم. يقول في هذا السياق:

إنني اعتبر الطاقة السياسية للفن تكمن في الفن نفسه، وبعبارة أوضح، في الشكل الجمالي، بل أزعم فضلا عن ذلك،أن الفن يتمتع بفضل الشكل الجمالي بقدر واسع من الاستقلال الذاتي عن العلاقات الاجتماعية القائمة، والتي تجعل الفن يقف موقف المعارضة من هذه العلاقات، وفي الوقت نفسه يعمل على تجاوزها[51].

بهذا المعنى يقوم الشكل الجمالي بتحويل وإعادة صياغة المضمون الذي يمثل الواقع الاجتماعي القائم إلى عمل فني (رواية، مسرحية، قصيدة شعرية، لوحة فنية ...إلخ)، بحيث يظهر لنا هذا العمل ككلية مكتفية بذاتها(Un tout autosuffisant) ، وهذا التحويل الذي تم من الناحية النفسية، هو ما يجعل الشكل الفني للعمل الذي يظهر كأثر فني يتخذ صورة متميزة عما هو قائم* ، بحيث يكتسب هذا الأثر الفني المتميز حقيقته التي تنتج له التباعد عن الواقع القائم ومتحررًا منه. وبهذا، فإن العمل الفني وبفضل الشكل، على وجه الدقة يتجاوز الواقع القائم، وهذا العامل – أي عامل التجاوز – هو خاصية ملازمة للبُعد الفني.

إن الأثر الفني يظل وفيًا لبنية الفن، للشكل الروائي أو الدرامي...إلخ. وهو الشكل الذي يتيح له التباعد عن الواقع، إن الشكل يخفف من وقع النفي، فلا يعدو التناقض أن يكون تناقضا " مصعدًا " (Sublimé) يغير ويحول جوهر الواقع المعطى والتحرر من نير هذا الواقع[52].

لقد أكد ماركوز على أن رد العمل الفني إلى الشكل الفني لا يعني الوقوع في نزعة شكلانية (Formalisme) تفصل العمل الفني عن سياقه الاجتماعي والتاريخي، إذ لا يمكن، ونحن نتحدث عن الدور النقدي والثوري للفن، أن نفصله عن هذا السياق، غير أن ما ينبغي الإشارة إليه، هو أن هناك علاقة جدلية بين الشكل الفني والواقع، أو تحديدًا بين الشكل والمضمون ولكن يبقى أن للشكل الجمالي في رأيه الدور الأساسي، كما قلت سابقا، وبهذا المعنى، يمكننا القول أن العمل الفني يعبر عن ما تم رفضه في الواقع القائم، أي تلك الصور التي تعبر عن إمكانيات تحرر الإنسان وتحقيق سعادته دون أن يكون خاضعًا للسيطرة التي يفرضها الواقع القائم، وهي صور خيالية تعبر عن الرفض وإرادة قطع الصلة مع عقلانية

---

(51) Marcuse (Herbert). La dimension esthétique. P.9

* يقول الناقد الأدبي كمال أبوديب موضحًا أهمية الشكل الفني بقوله:<< ليس الفرق بين توماس مان وفرانز كافكا مثلا فرقا في الموقف الذي يتخذه كل منهما من انهيارات الإنسان في المجتمع الرأسمالي، بل في الأشكال الفنية التي يعبران بها، من طريقة استخدام الفعل والفاعل في الجملة، إلى منهج السرد، وعلاقة السرد بالحوار في الرواية، وتركيب الزمن السردي فيها...إلخ>> . أنظر: كمال (أبوديب) << الأدب والاديولوجيا >> مجلة فصول. العدد الثالث 1985. ص69.

(52) ماركوز (هربرت). الثورة والثورة المضادة. ص 103.

السيطرة التي تحكم الواقع، وعن ضرورة إعادة صياغة المجتمع، غير أن هذه الصور التي يقدمها الفن إن هي إلا وهم .

> صحيح أن ذلك "وهم" (L'illusion) ولكن يتجلى فيه واقع آخر. وليست هذه هي الحال إلا إذا أراد الفن نفسه وهمًا، وعالم غير واقعي هو غير العالم القائم. ومن خلال هذا التحويل على وجه التحديد يصون الفن ويتجاوزه في آن واحد، لا اتجاه ملكة خيالية لا تعمرها غير الأوهام، وإنما باتجاه عالم من الممكنات العينيَّة[53].

بناءًا على ما سبق، يمكن القول، مع ماركوز، أن الفن لا يعمل على تغيير الواقع القائم تغييرًا مباشرًا، ولهذا لم يكن متفقا مع الماركسية الأرثوذكسية التي أسندت للفن دورًا ثوريا وطالبت الفنان بالوقوف في صف الطبقة البروليتاريا، وفي التعبير فنيا عن مصالحها، ذلك أن العمل الفني– في رأيه – ليس تابعا للممارسة السياسية المباشرة، وليس انعكاسا للواقع، بل هو محكوم بمنطقه الداخلي المتمثل في الشكل الجمالي الذي يتجاوز هذا الواقع، ويعمل على تغييره، من خلال تغيير وعي الناس بالواقع القائم، وهو وعي قادر على تغيير الواقع وتحرير الإنسان. يقول موضحا ذلك:

> لا يستطيع الفن أن يغير العالم، لكنه يستطيع أن يسهم في تغيير وعي ودوافع الرجال والنساء الذين يستطيعون تغيير العالم[54].

غير أن ما ينبغي التأكيد عليه هنا، أن الفن لا يمكنه أن يعبر عن طاقته الجذرية (Le potentiel radical) ، وقدرته على تغيير العالم الذي يعاني فيه الإنسان من السيطرة، إلا من جانب الشكل الجمالي، أما علاقته بالممارسة العملية، أي الممارسة التي تتم على المستوى الاجتماعي والسياسي، فهي غير مباشرة، وكلما فقد الفن القدرة على النفي والرفض والاحتجاج وارتبط بالممارسة المباشرة أو أخذ طابعًا ثوريا (كما كان عليه الحال في الاتحاد السوفياتي* مثلا) خسر بذلك قدرته على تجاوز الواقع القائم. لأن الفن لا يعبر عن هذا الواقع بل يجب أن يعمل على تجاوزه، وفي هذا السياق، وجد ماركوز في بعض الأعمال الفنية، وخاصة الأدبية منها، نماذج للفن المناهض للواقع القائم الرافض للسيطرة التي يعاني منها الإنسان، ومنها أعمال صمويل بيكيت** (Samuel Beckett) ، فرانز كافكا (Franz Kafka)، برتولت بريشت (Bertolt Brecht) والسورياليين (Les surréalistes) ،الذين عبروا عن النفي الجذري للواقع القائم وعلى ضرورة توصيل وعي جديد لتغيير هذا الواقع

---

(53) المصدر نفسه. ص 104.

(54) Marcuse (Herbert). La dimension esthétique. P.45

* للحصول على معلومات أكثر تفصيلا عن وضع الفن في الاتحاد السوفياتي سابقا أنظر:
Champarnaud (F). Révolution et contre - révolution culturelles en URSS. (Paris.Editions Anthropos,1979).

** صمويل بيكيت روائي إيرلندي (1906 -) من أشهر أعماله: << في انتظار غودو >>، << نهاية اللعبة >>، << الأيام السعيدة >>، << الشريط الأخير >> .

فقد عبر بيكيت في مسرحياته عن معاناة الإنسان في الحضارة الغربية التي تسعى من خلال عقلانيتها، إلى تحقيق الإنجازات المادية التي خدمت الجانب المادي الاستهلاكي، ولكنها لم تمكن الإنسان من حريته، بل أصبح سجين الحاجات اللامتناهية التي تفرزها الحضارة المادية، فسببت له الشقاء وأصبحت حياته عبثًا، لا معنى لها، من هنا، وجب رفض هذا الوضع أللاّإنساني، ويبقى الفن عنده هو ملاذ الإنسان لتجاوز هذا الوضع . يقول ماركوز عن بيكيت:

إن بيكيت يرد وينبذ كل تسوية، فلا يبقى من شيء
سوى الأدب، من حيث أنه أدب لا يحمل سوى رسالة
واحدة: الخلاص من الأشياء في وضعها الراهن[55].

أما أعمال فرانز كافكا* فقد شهدت بدورها على تدهور الفرد وضياعه في المجتمعات الغربية، حيث اختفت حريته وقمعت من طرف الأنظمة السياسية الشمولية ومؤسستها، التي تسلطت على الفرد، وعلى وجه الخصوص، تلك الأنظمة التي عرفتها أوربا، كالفاشية والنازية، ولهذا عمل كافكا، على الكشف عما يعانيه الفرد داخل هذه الأنظمة والمؤسسات، وعلى تبيان سبل التمرد عليها من خلال:

بتر الصلة بالواقع القائم دفعة واحدة ، إذ يسمي
(كافكا) الأشياء، بأسمائها، ويغدو التباين بين ما
يقوله الاسم، وبين ما هو كائن، تباينا لا يذلل
ولا يقهر(...) ومهما يكن من أمر فإن لغته الفنية
تقطع الصلة بالنفاق و" المسخرة " وتقتحم خطوطها
وخنادقها. إن الأثر الفني متمرد ببنيته بالذات[56] .

لقد رأى ماركوز أيضا في مسرحيات بريشت** (Brecht) نموذجًا لما يمكن أن يحققه الفن، وقدرة هذا الأخير، على تغيير الواقع القائم لأن وظيفة الفن – حسب بريشت- ليس أن يعكس واقعًا ثابتا وإنما بالأحرى يساعدنا في إعادة خلق العالم نحو ما يمكننا من تغييره، إذ لا يمكننا الاكتفاء بفهم الواقع والتعبير عنه، وإنما تغيير هذا الواقع نحو ما يحقق التحرر الإنساني.

أما بخصوص السوريالية* (Le surréalisme) فقد تميَّزت بدورها النقدي واحتجاجها على المؤسسات السياسية والاجتماعية القائمة، وثورتها على القيم السائدة في المجتمعات

---

[55] ماركوز (هربرت). الثورة والثورة المضادة. ص 134.

* فرانز كافكا روائي تشيكي (1883-1924) من أهم أعماله: << المحاكمة >>، << التحول >>، << القصر >>.

[56] ماركوز (هربرت). الثورة والثورة المضادة. ص 118.

** برتولت بريشت مسرحي ألماني (1898- 1956) من أهم أعماله المسرحية: << الأم الشجاعة >>، << المهرج >> ، << حياة غاليلي >> .

* السوريالية، حركة أدبية ظهرت في 1924 على يد أندريه بروتون (A.Breton) 1896-1966، وقامت على فكرة التعبير الحر عن الجانب اللاواعي واللامعقول في الأعمال الفنية وخاصة في الشعر والرواية والرسم. ومن أهم الفنانين والأدباء الذين ينتمون للسوريالية إلى جانب بروتون نجد أراغون (Aragon) وبول إلوار(Paul Eluard) .

الغربية، التي اعتبرتها قيما مزيفة، لا تعبر سوى عن لا معقولية ما هو سائد في هذه المجتمعات، إن السياق التاريخي والسياسي الذي ظهرت فيه السوريالية (الحرب العالمية الأولى) كان له دون شك، تأثيره الكبير على هذه الحركة الفنية، وذلك لما ولدته الحروب في هذه المرحلة التاريخية، من أزمة حادة في القيم، إثر النكبات السياسية والاجتماعية، والتي ولدت يأسا وتشاؤما لدى السورياليين، وهذا ما جعلهم يتمردون بفنهم (وخاصة في مجال الرواية والشعر والرسم) على الوضع القائم، مؤكدين في ذلك، على ضرورة تحرير الخيال الفني من كل إكراه وقيد، وبرفض قاطع لكل إخضاع للفن فرفعوا شعارهم:" كل الحرية في الفن " واعتبروا أن مهمة هذا الأخير في عصرنا هذا،هي أن يشارك، بوعي وبفاعلية في تغيير الوضع القائم، غير أنه ليس بوسع الفنان أن يقوم بهذه المهمة إلا إذا عمل بحرية، لإعطاء تجسيد فني لعالمه الداخلي[57]، المتمثل في التعبير عن خياله ورغباته وأحلامه وهواجسه الباطنية، التي لا تخضع فيه لمقتضيات وقوانين العقل والمنطق المقيد بما هو قائم في المجتمع، ولهذا وجد ماركوز في الحركة السوريالية تعبيرًا صريحًا عن عملية الاحتجاج والنقد التي ينبغي أن يوجه لهذا المجتمع، قصد تغييره. يقول في هذا الصدد:

> فالسوريالية تتعلق بالخيال الشعري الذي يعبر عن نفسه
> ويتخذ شكله في اللغة الشعرية ، وليست هذه اللغة،
> ولا يمكن أن تكون لغة أداتية، وتبدو الأغاني والقصائد
> التي تشيد بالاعتراض والتحرر دائما قبل أوانها، أو بعد
> ميعادها، وهي تبقى حقيقتها بهذا الأمل، أي الرفض المباشر[58].

بهذا يمكننا القول أن العمل الفني لا يمكن أن يكون إلا احتجاجا على ما هو قائم، وهذا ما يجعله أداة للإنعتاق وللتحرر.والخيال عندهم هو الكفيل بالتعبير عن واقع مغاير لما هو قائم للخروج من أسر الواقع الذي قمع الإنسان وسيطر عليه.

لقد وجد ماركوز – بالإضافة إلى الأعمال الأدبية والفنية التي أشرنا إليها – في فلسفة فريديريك شيلر (F.Schiller) محاولة أصيلة وجادة لإمكانية قيام حضارة غير قمعية، يكون قوامها الاستناد إلى البُعد التحرري للعمل الفني والجمالي، وذلك قصد إخراج الإنسان من الوضع اللاإنساني الذي أصبح يعيشه في الحضارة الغربية *، وأكد على أن ذلك يستوجب الاستناد إلى الفن والجمال، وبذلك فقد نظر شيلر إلى العمل الفني والجمالي، باعتباره عملا يتضمن إمكانية تحقيق مجتمع متوازن لا تكون فيه الغلبة للعقل وحده، بيَّن كيف أن الحضارة الغربية كانت تعتبر الفن والجمال أقل أهمية ومكانة بالقياس إلى ما يمكن أن نحققه بالعقل والعلم والصناعة، بدلا من أن تعمل على التوفيق بينهما، غير أن هذا لا يمكنه أن يتحقق إلا بإيجاد توازن بين الجانب الحسي والجانب العقلي وإنهاء الصراع كما يقول شيلر بين غريزتين أساسيتين، الغريزة الحسية(L’instinct sensible) والغريزة الصورية (L’instinct formel) أي العقل، وعلى حين أن الحضارة قامت على أساس إعطاء الصدارة للغريزة

---

(57) بريتون (أندريه). بيان السوريالية. نقلا عن كميل (قيصر). أندريه بريتون. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1979).ص 359.

(58) ماركوز (هربرت). الثورة والثورة المضادة. ص 44.

* تجدر الإشارة إلى أن شيلر في تتبعه مسار الحضارة الغربية، قد وجد أن هذا المسار قد أفضى إلى انحلال وزوال الانسجام الذي عرفته الحضارة اليونانية القديمة، ولهذاعمل شيلر على استرجاع هذا الانسجام انطلاقا من العمل الفني والجمالي.

الصورية (العقل أو اللوجوس)، فإنه أصبح من الضروري التوفيق بين الغريزتين. يقول شيلر:

فلا يجب أن يكون الإنسان محكوما بالطبيعة فقط،
ولا العقل وحده، بل يجب أن تكون الطبيعة والعقل
منسجمين، بحيث يكمل أحدهما الآخر[59].

غير أن تحقيق هذا التوازن يقتضي، في نظر ماركوز، وضع حد لطغيان العقل نفسه، وإعادة الاعتبار للحساسية، من خلال ما يسمى بالحساسية الجمالية والفنية التي يمكن أن تلعب دورًا كبيرًا في تحرير الإنسان من شروط الوجود اللاإنسانية[60].

لقد استفاد ماركوز من رسائل في التربية الجمالية للإنسان، الذي أكد فيه شيلر دور الفن والجمال في تغيير الواقع، وفي تحرير الإنسان من الوضع المزري الذي يعيشه، عندما يطغى العقل، ويصبح أداة سيطرة، وبالطبع قد نجد بعض الاختلافات بين ماركوز وشيلر، لأن السياق الحضاري الذي كان يعيشه هذا الأخير(القرن18)، قد يختلف في كثير من أبعاده عن السياق الحضاري الذي عاشه ماركوز(القرن20) ولكن رغم هذا الاختلاف، يبقى ما أخذه من شيلر هو دور ومكانة البُعد الفني والجمالي في تحرر الإنسان. وهذا ما يؤكده بقوله:

إن كتاب رسائل في التربية الجمالية للإنسان لشيلر
قد أكد على ضرورة تأسيس الحضارة بالاستناد على
القوة التحررية للوظيفة الجمالية[61].

يتبين لنا أن للعمل الفني والجمالي عند ماركوز وظيفة نقدية وتحررية، وإذا كانت العقلانية التكنولوجية – السائدة اليوم في المجتمعات المتقدمة صناعيا- قد ارتبطت بالسيطرة، على الطبيعة والإنسان، فإن العمل الفني والجمالي بإمكانه، أن يعيد توجيه هذه العقلانية نفسها حتى لا تكون في خدمة السيطرة، ومن هنا فإن العمل الفني يعمل على إعادة توافق العقلانية التكنولوجية مع الغايات الإنسانية في رأيه.

لكن كيف يمكن أن يكون العمل الفني والجمالي تحرريا؟ وما هي القوى التي يمكن أن تجسد هذا التحرر في الواقع؟

5- قوى التحرُّر:

لقد رأينا في الفصل الثاني من هذا البحث، أن ماركوز قد اعتبر الطبقة العاملة(البروليتاريا) طبقة غير قادرة اليوم في ظل الظروف الجديدة التي تمر بها المجتمعات المتقدمة صناعيا أن تغير الوضع القائم عن طريق الثورة نتيجة اندماجها في هذه المجتمعات، ونعود مرة أخرى إلى هذه المسألة، وذلك لأهميتها هنا ونحن بصدد الحديث عن التحرر عنده .

لقد اعتقد ماركس أن البروليتاريا هي الطبقة المؤهلة للقيام بالثورة، وهذا بحكم وضعها اللاإنساني الذي تعانيه في ظل المجتمع الرأسمالي غير أن هذه الطبقة في رأي

---

(59) Schiller (F).Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme. P.77.

(60) Marcuse (Herbert).Eros et civilisation. P.158

(61) Ibid., P.159.

ماركوز لم تعد قادرة على ممارسة الفعل الثوري لأنها أصبحت مندمجة في المجتمعات المتقدمة صناعيا التي حققت بفضل العقلانية التكنولوجية نجاحات هائلة، ليس فقط على مستوى التقدم العلمي والتقني وإنما كذلك على مستوى الإنتاجية (La productivité) والوفرة التي توجه لتلبية الحاجات الاستهلاكية فأصبح نظام الحاجات هذا متحكمًا في مختلف الطبقات الاجتماعية، بما فيها الطبقة العاملة، التي اندمجت بالنظام القائم، وأصبحت تبحث عن تحقيق حاجاتها وتميل إلى تلبيتها وإشباعها، مما أفقد دورها الثوري ووظيفتها التغييرية[62] وحدث ما كان مغايرًا تمامًا لما كان يتوقعه ماركس، وما كان ينتظره من هذه الطبقة التي لم يعد لها من غرض سوى التكيف مع الوضع القائم، بل لم تعد تجد ضرورة الحاجة إلى تغيير ثوري يحقق قفزة نوعية لهذا الواقع لأنها أصبحت مندمجة في نظامه ومؤسساته الرأسمالية، ذلك أن النظام الرأسمالي هو نظام يستوعب مختلف الطبقات الاجتماعية ويسيطر عليها بعقلانيته التكنولوجية وما نتج عن هذه الأخيرة من قدرات وإمكانيات هائلة توجه لتلبية الحاجات (الحقيقية والمزيفة) التي يفرضها المجتمع القائم بالدعاية والإشهار أما في النظام الاشتراكي فتسود العقلانية التكنولوجية نفسها ، وهو النظام الذي كان يسعى دومًا لبلوغ مستوى من التقدم العلمي والتكنولوجي ولكن على حساب حرية الأفراد ولهذا نقول أن الطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية لم تعد طبقة ثورية، وهذا بسبب استيعابها واندماجها في النظام الرأسمالي نفسه، أما الطبقة العاملة في البلدان الاشتراكية (وخاصة في الاتحاد السوفياتي) فهي لا تشارك ولا تلعب دورًا إيجابيا في التغيير، نتيجة لما يُفرض عليها من توجيه إديولوجي وبيروقراطية قمعية[63]. بل إن النظرية التي تأسست على إسناد الفعل الثوري لهذه الطبقة، وقلب الوضع الإنساني في اتجاه التحرر، قد تم " تجاوزها " نظرًا للتطور التاريخي الذي عرفته وشهدته الإنسانية[64]، وهذا منذ أصبحت العقلانية التكنولوجية في ظل القوى الاقتصادية والسياسية القائمة هي القوة المحددة الأساسية لسيرورة واقع المجتمعات المتقدمة صناعيا، سواء أكانت هذه المجتمعات تطبق النظام الرأسمالي أم الاشتراكي وكأن هذه الطبقة أصبحت عاجزة - ضمن هذا السياق - عن القيام بدورها التاريخي في تغيير الوضع القائم والقضاء على السيطرة التي يعانيها الإنسان.

فمن غير الطبقة العاملة يمكن أن يشكل القوة الأساسية لتغيير الوضع القائم؟

بعد أن أنكر ماركوز على الطبقة العاملة القدرة على التغيير وعلى القيام بالثورة التي ستحرر الإنسان من الوضع القائم ومن الاستغلال والسيطرة السائدة فيه، كان لزامًا عليه أن يقدم بديلاً لهذه الطبقة وأن يقترح حلاً للخروج من الوضع القائم،في هذا السياق، يرى أن القوى الجديدة التي يمكن أن تقوم بالدور التاريخي، وتغير الوضع القائم فيه، هي القوى الجديدة التي لم تندمج ولم تستوعب في المؤسسات القائمة، والتي بقيت على هامش المجتمع، بل بقيت ترفض دومًا عملية الاندماج وتعارضه لأنها ترفض السيطرة السائدة في المجتمعات القائمة، وخاصة الرأسمالية منها، وهذه القوى الجديدة هي التي يعنيها بقوله:

---

(62) Marcuse (Herbert). La fin de l'utopie. Traduction.. Liliane Roskopf et Luc Neibel. (Paris : Editions du seuil,1968).P.18.

(63) العالم (محمود أمين). ماركوز أو فلسفة الطريق المسدود. ص 170

(64) Marcuse(Herbert). << Réexamen du concept de révolution >> in Revue diogène. N° 64.Année.1968.P.30

في داخل ظاهرة القمع المستمرة قد أخذت تنبثق إمكانية جديدة، وهذا بظهور قيم وأهداف جديدة عند رجال ونساء يتخذون موقف المقاومة بإزاء ما للرأسمالية الاحتكارية من سلطة الاستغلال[65].

ويمكننا ونحن نتحدث عن هذه القوى الجديدة، النافية للوضع القائم ولعقلانيته المسيطرة، أن نميز في رأيه بين الفئات التالية:

الفئة الأولى: وهي القوى الهامشية في المجتمع، التي تضم المنبوذين، المضطهدين*، العاجزين عن العمل...إلخ. التي تعبر عن ضرورة إنهاء الظروف غير اللائقة والمؤسسات القمعية التي لا تطاق، ومعارضة هؤلاء المهمشين والمنبوذين، في رأيه، هي معارضة ثورية، حتى وإن لم يكن وعيهم كذلك[66] ذلك أنها قوى بشرية لم يستوعبها النظام القائم ولم يتمكن من إدماجها في إطار نسقه الإنتاجي والاستهلاكي، وهذا ما يجعلها قادرة على كشف الزيف السائد في هذا النظام، وتضعه موضع الاتهام، وتحاول أن تتحدى السيطرة السائدة.

الفئة الثانية: وهي تضم الطلبة والشباب المتمرد على مجتمع الوفرة الرافض للروح الاستهلاكية السائدة فيه، مثل الهيبيز** (Les hippies) غير أنه ركز اهتمامه، وهو بصدد الحديث عن التغيير، على فئة الطلبة، وهي إحدى القوى الأساسية المؤهلة لتغيير الوضع القائم، والتي يمكن أن يُعول عليها لإحداث نقلة نوعية في المجتمعات القائمة، واهتمام ماركوز بالطلبة، كان في حقيقة الأمر مرتبطا بحركة الطلبة نفسها، وبالأحداث التي عرفتها الجامعات الغربية، وخاصة في ألمانيا ثم في فرنسا التي عرفت ما يسمى بأحداث ماي 1968، التي شهدت ظهور احتجاج طلابي راديكالي قام على رفض القيم والنظم والمؤسسات القائمة. ولهذا ضم الشباب والطلبة إلى مجموعة قواه الثورية، إذ وجد في هذه الفئة نقيضًا حيًّا للمجتمعات القائمة، وقد كشفت عن قدرة هائلة على إضعاف قبضة التلاؤم والاندماج في هذه المجتمعات وعملت على الكشف عن زيف الإيديولوجيا السائدة في هذه المجتمعات[67] ، وفي هذا السياق يقول:

إن هذه القوة تضم المهمشين والمنبوذين والمضطهدين من الأجناس والألوان الأخرى، ومن الطبقات المستغلة والمقهورة، والعاطلين عن العمل والعاجزين. إنهم يوجدون

---

(65) ماركوز (هربرت). نحو التحرر. ص 5.

* لقد اشارماركوز إلى هذه الفئة المضطهدة في نهاية كتابه: الإنسان ذو البعد الواحد، بعبارة لولتر بنيامين الذي يقول: << إن الأمل لم يكتب لنا إلا بسبب أولئك الذين هم بلا أمل >> .

(66) ماركوز (هربرت) . الإنسان ذو البعد الواحد. ص 267.

** الهيبيز (Hippies) كلمة إنجليزية تعني الحركة الشبابية التي ظهرت وانتشرت في أمريكا خاصة بين 1960- 1970، وقد رفضت قيم المجتمع الاستهلاكي القائم على الإنتاج والاستهلاك والربح.. ودعت إلى الحرية وعدم التقيد بالقيم السائدة، ولهذا ميزوا أنفسهم بشعورهم الطويلة وذقونهم المرسلة ،وعدم احترامهم للنظام، واللامبالاة بالنظافة ...

(67) قيس (هادي). الإنسان المعاصر عند هربرت ماركوز. ص 167.

خارج المسار الديمقراطي، وحياتهم تعبر عن أكثر الحاجات مباشرة والأكثر واقعية لوضع حد وإنهاء الشروط والمؤسسات التي لا تطاق. ومن ثمة فإنهم يمثلون قوة معارضة للنظـام القـائـم[68].

لقد وجد ماركـوز في هذه القوى تجسيدًا واقعيًا لنظريته في التغيير، ذلك أن هذه الحركة تستند في نقدها واحتجاجها على الوضع القائم على الخيال والحساسية والفـن أي على ما يسميه القيم الجمالية - الإيروسية (Les valeurs esthético-érotiques) . وقـد بينا من قبل، مدى أهمية البُعـد الفني والجمالي في الاحتجاج على الوضع القائم، وفي التعبير عن الحرية، قصد تجاوز الوضع القائم على السيطرة، ومنه، فإن فئة الطلبة والشباب هم الفئة المؤهلة حسبه لتجسيد القيم الجديدة للتحرر، وهي بهذا تمثل قوى التغيير المنشود ، فالطلبة والشباب الذين يستطيعـون التجاوب تمامًا مع القيم الجمالية والإيروسية، ومن الطبيعي أن يعملوا على استرجاع مكانة هذه القيم التي تم طمسها من قبل المجتمعات القائمة وأن يرحبوا بسيادة الإيروس Eros) على اللوجوس(Le logos) أو الغريزة الحيوية على العقل، وإحياء قدرات الإنسان الخيالية في مقابل قدراته المنطقية ومن الاستمتاع بالحب* والجمال هدفًا أسمى لحياة الإنسان في المجتمع الجديد. كل هذه تشكل في واقع الأمر، أحلامًا تراود الشباب في كل عصر. بهذا المعنى، فإن الطلبة والشباب، ومن خلال احتجاجهم على القيم السائدة ، يكشفون عن زيف المجتمع القائم، وما يقدمه من قيم مادية وتجارية تحول الإنسان إلى كائن ذي بعد واحد لا يعرف سوى الاستهلاك ولكن على حساب حريته وسعادته، وعلى حساب تلك القيم المتمثلة في الجمال والحرية والسعادة...إلخ، التي ينبغي أن تحل محل القيم السائدة.

إذن، يمثل الطلبة والشباب * قوة مؤثرة وقادرة على تغيير الوضع وعلى التصدي للسيطرة السائدة في المجتمعات القائمة والاحتجاج عليها، ولا يخفي ما لهذا الاحتجاج من أهمية على المستوى الاجتماعي والسياسي، وإذا تم ذلك، يمكن أن يسهم في إعادة توجيه العقلانيـة التكنولوجيـة نحو القيم الجديدة التي يدعو إليها، وهي قيم جمالية - إيروسية كما قلنا من قبل، وهذا ما سيخفف من حدة السيطرة التي يعاني منها الإنسان اليوم في المجتمعات المتقدمة صناعيًـا غير أن ما يلاحظ أن ماركـوز يعود فيقلل من أهمية ودور الطلبة والشباب في تغيير الوضع القائم، وينقص من شأنها كقوة ثوريـة وذلك لافتقارهـا إلى سنـد جماهيري عريض يمكن أن يشد عضدها ويمنحها القوة الفعلية والملموسة التي تؤهلها وتمكنها من تغير الوضع القائم، وفي الحقيقة أننا نلمس نوعًا من التراجع في موقفه في هذه النقطة بالذات ،التي تتطلب ربما بحثا قائما بذاته، ونكتفي هنا بالإشارة إلى ما يقوله في كتابه نحو التحـرر:

إن الحركة الطلابية، رغم أنها ثورية بنظرتها، وغرائزها،

---

[68] Marcuse (Herbert). L'Homme unidimensionnel. P.310.

* لقد رفع ماركـوز شعارًا في منتصف الستينات، وخاصة بعد اندلاع حرب الفيتنام، يقول فيه << مارسوا الحب لا الحرب>> << MAKE LOVE NOT WAR >>.

* تجدر الإشارة أن اهتمام ماركوز بفئة الطلبة والشباب واعتبارهم قوة ثورية جديدة، هو الذي جلب له تلك الشهرة التي حققها وخاصة في 1968، بعد انتفاضة الطلبة في فرنسا. وقد رفعت بعض الشعارات أثناء الانتفاضة منها: الشعـار الذي كتب عليه ثلاثـة أسمـاء تبدأ بحرف (M) وهـو: << Marx, le dieu, Marcuse, son prophète, Mao le glaive >> أنظـر:
Palmier(J.M).Sur Marcuse. (Paris : Union générale d'éditions , 1968).

والأهداف النهائية التي تضعها لنفسها، ليست قوة ثورية، بل لعلها ليست طليعية طالما لم تكن هناك جماهير انعقدت قدرتها ورغبتها على أن تتبعها ولكنها خميرة الأمل في مواجهة جبروت الرأسمالية[69].

إن خميرة الأمل هذه يمكن أن تكون قوة احتجاجية ترفض الوضع القائم، ولكنها لا تستطيع أن تغيره بطرق مباشرة كما أن التصور القائم على فكرة الاستيلاء على السلطة السياسية عن طريق القيام بثورة جماهيرية تقودها الطبقة العاملة الثورية لم يعد اليوم، في ظل الشروط الجديدة التي تعرفها المجتمعات المتقدمة صناعيا أمرًا قابلا للتحقيق ،علمًا أن الطبقة العاملة نفسها أصبحت مندمجة ومستوعبة في هذه المجتمعات كما قلنا من قبل. انطلاقا من هذا فإن التغيير الممكن تحقيقه سيأخذ صفة غير مباشرة ويتركز على الرفض والاحتجاج وتحرير الوعي الإنساني كما يرى ماركو ز و هو يوضح هذه المسألة ، حيث يقول في أحد كتبه الهامة :

إن تحرير الوعي يظل هو المهمة الأولى، وبدونه يبقى كل تحرير، وكل فعالية جذرية أعميْن، مقضيا عليهما بالفشل، والممارسة السياسية ما تزال مرهونة بالنظرية و التربية والإقناع و العقل[70].

لكن تحرير الوعي ليس أمرًا هينًا لأنه يقتضي القضاء على الأسباب والشروط التي جعلت من تاريخ الإنسان تاريخا للسيطرة وهي أسباب وشروط اقتصادية وسياسية في أصلها، والتي تغلغلت في أعماق الإنسان الذي استبطنها(intérioriser) ، وأصبح يحمل قمعه في داخله، في وعيه ولا وعيه، وبصورة لا تخرج عن سياق تدعيم عوامل القمع والسيطرة.

لذلك فإن تغيير الأوضاع الاقتصادية والسياسية لم يعد اليوم كافيا للقضاء على السيطرة، بل أصبح الأمر يقتضي وجود أناس قادرين فيسيولوجيا وسيكولوجيا على بلوغ نمط من الخبرة بالعالم وبالآخرين يمكنهم من تجاوز نطاق القهر.

إن ما يؤكد عليه ماركوز، وما يعتبره أساسيًا هو ضرورة التحرر الغريزي لأن السيطرة تغلغلت كما قلنا في أعماق الإنسان، ولهذا وحتى يتسنى التصدي لهذه السيطرة، يجب أن يتم التغيير على المستوى السيكولوجي والغريزي ، وهذا ما يؤكده بقوله:

إن الشرط الأول لقيام الثورة، ولتغيير الوضع القائم، يتمثل في تحقيق تغيير سيكولوجي جذري في وعي الأفراد ولا وعيهم[71].

وهكذا، فإن تحرر الوعي أصبح ضروريا لتغيير الوضع الإنساني، وخاصة أن الإمكانيات العلمية والتكنولوجية المتاحة للإنسان في عصرنا، في المجتمعات المتقدمة صناعيا، بإمكانها أن تلعب دورًا إيجابيا في إقامة مجتمع جديد مغاير نوعيًا عن المجتمع القائم على السيطرة إذا ما وُجهت نحو غايات وأهداف مختلفة، وقطعت صلتها بالسيطرة والقمع. غير أن ما يجب التأكيد عليه هنا، هو أن تحرر الوعي الذي يمثل شرطا أساسيا

---

(69) ماركوز (هربرت). نحو التحرر. ص 87.

(70) ماركوز (هربرت). الثورة والثورة المضادة. ص 149.

(71) Marcuse (Herbert). << Socialisme ou barbarie >> in Le nouvel observateur. N° 13. Année 1973.P.63.

لتغيير الوضع القائم لا ينبغي أن نفصله عن المكتسبات والإنجازات التي حققتها المجتمعات المتقدمة صناعيا، بفضل نمو القوى الإنتاجية والتقدم العلمي والتكنولوجي.

وعليه فإن التحرر الإنساني وقيام حضارة إنسانية غير قمعية وخالية من السيطرة أصبح أمرًا ممكنًا إذا توفرت جملة الشروط الذاتية والموضوعية للقيام بعملية التغيير، ويمكننا أن نتساءل هنا: هل نحن أمام مشروع يوتوبي؟.

تجدر الإشارة إلى أن فلاسفة مدرسة فرانكفورت يستعملون مصطلح اليوتوبيا (utopie) بمعنى يختلف عن المعنى التقليدي الذي كان سائدًا من قبل*، فماكس هوركايمر مثلا، يعتبر أنه من الممكن إثبات إمكانية تحقيق اليوتوبيا اليوم في الوضع التاريخي الحالي الذي تمر به المجتمعات الحالية حيث استطاع فيه تطوير القوى الإنتاجية[72] التي تسمح بتحقيق ما كان يعتقد أنه مستحيل، ومجرد أحلام لا صلة لها بالواقع. وبهذا المعنى، فإن الأمر يتعلق بمفهوم جديد لليوتوبيا، يختلف بالكلية عن المعنى السائد في الماضي الذي يعتبرها تمثل ما لا يمكن تحقيقه في الواقع أو ما لا يمكن أن يقع في حدود الإمكان، وحتى يضع ماركوز الحدود الفاصلة بين الممكن والمستحيل، يتساءل عن الأسباب التي تجعل اليوتوبيا إمكانية مستحيلة أو وهما وفقا للمعنى السائد والمتداول للكلمة، وللإجابة على ذلك ميَّز بين نمطين من الأسباب التي تجعل من اليوتوبيا أمرًا مستحيلا، يتعذر تحقيقه في الواقع:

أولاً: عندما لا تتوفر الشروط الذاتية والموضوعية الضرورية واللازمة لتحقيق التحول التاريخي في وضع اجتماعي ما، حيث لم يتحقق النضج اللازم لإحداث التغيير، ومن الأمثلة التي توضح هذا المعنى، يذكر ماركوز أن المشاريع الشيوعية كانت أمرًا مستحيلا خلال فترة الثورة الفرنسية لسنة 1789، وذلك لعدم توفر تلك الشروط الضرورية للتغيير. وبهذا المعنى كذلك، يعتبر ماركوز، من خلال مثال آخر يذكره وهو المتمثل في عدم تحقيق الاشتراكية في البلدان المتقدمة صناعيا، وخاصة في أمريكا، بسبب غياب الشروط الذاتية والموضوعية لإمكانية تحقيق مثل هذا المشروع[73].

ثانيا: عندما يتعارض مشروع ما مع القوانين العلمية، كالقوانين الفيزيائية والبيولوجية...إلخ ففكرة الرجوع إلى فترة شباب أبدي لدى المسنين مثلا أمر مستحيل...إلخ ويذهب إلى القول أن الاستحالة التي تكون بسبب مخالفة القوانين العلمية، هي ما يمكن اعتباره والحكم عليه فعلاً بأنه يوتوبيا، بالمعنى السائد أي ما يستحيل تحقيقه أما المستوى الأول من الاستحالة التي ذكرناها، أي التي ترجع إلى غياب الشروط الذاتية والموضوعية اللازمة لحدوث تحول تاريخي في المجتمع، فهي استحالة مؤقتة وظرفية وليست أبدية، وبالتالي فهي تقع في حدود الإمكان، وهذا ما جعل ماركوز ينفي عنها صفة

---

* اليوتوبيا (utopie) كلمة تتألف من لفظين يونانيين وهما:(Topos) ومعناه المكان وأو (ou) ومعناه ليس، فمعنى اليوتوبيا إذا، ما ليس في مكان وهو الخيالي. وأول من استعمل هذه الكلمة هو توماس مور Thomas More في (اليوتوبيا الجديدة) ثم أطلق بعد ذلك على كل موقف يصور النظام الخيالي للمجتمع الإنساني (مدينة الشمس لكامبانيلا(Campanella) وأطلنطس الجديدة لفرانسيس بيكون (F. Bacon) . أنظر: جميل صليبا. المعجم الفلسفي. ج2. بيروت (الشركة العالمية للكتاب1994) ص 24.

[72] Horkheimer (Max).Théorie traditionnelle et théorie critique. P.52

[73] Marcuse (Herbert). La fin de l'utopie. P.8.

اليوتوبيا بمعناها التقليدي التي تعني الإمكانية المستحيلة[74]. وفي هذا السياق يؤكد كذلك، أن المجتمعات المتقدمة صناعيا تملك في وقتنا الحاضر، كل الإمكانيات العلمية والتكنولوجية التي تسمح بقيام مجتمع حر خال من السيطرة، يقول :

> إن دينامية القدرة الإنتاجية (العلمية والتكنولوجية) في هذه المجتمعات تحرر فكرة اليوتوبيا من سماتها الخيالية التي طالما اعتدنا أن نصف شيئا بأنه " يوتوبي ". فلم نعد نعني أنه يقع في " اللامكان " ولا يمكن أن يكون له مكان، بل أصبحنا نعني أنه ذلك الذي تحُولُ دون ظهوره السلطة السائدة في المجتمعات القائمة[75].

إذن كل ما في الأمر، أننا في حاجة اليوم إلى تحقيق الشروط الموضوعية والذاتية، حتى يكون التحرر ممكنا، وبما أن الشروط الموضوعية، من مكتسبات وإنجازات علمية وتكنولوجية، قد تحققت في المجتمعات المتقدمة صناعيًا، وبلغت درجة من الرقي والتحضر المادي يسمح لها بخلق وضع إنساني جديد، فإن ماركوز يؤكد كثيرًا على دور وأهمية الشروط الذاتية التي لا تقل أهمية في رأيه عن الشروط الموضوعية، ومن هنا يرى أن التحرر لا يمكن أن يتأكد إلا إذا كان نابعًا من الإنسان، وتحديدًا من " الحاجة إلى الحرية "، حتى يتسنى له تغيير واقعه وتاريخه. وبهذا المعنى، فإن اليوتوبيا في رأيه أمر ممكن وليست وهمًا واستحالة كما يعتقد أولئك الذين يعملون على إبقاء الوضع القائم ويقفون ضد كل محاولة لتغيير المؤسسات السياسية والاقتصادية القائمة على السيطرة.

كخلاصة لهذا الفصل يمكن القول أن التحرر الإنساني حسب ماركوز ممكن، ولكنه ليس مشروطا بالتنازل عن المنجزات والمكتسبات العلمية والتكنولوجية التي حققتها المجتمعات المتقدمة صناعيا، بل إن قوام هذا التحرر هو الاستخدام المتزايد على الدوام لما حققته هذه المجتمعات، لأن المجتمع المتحرر يفترض وجود مستوى عالٍ إلى ابعد الحدود من التقدم العلمي والتكنولوجي، الذي سيسمح للإنسان بالقضاء على الأعمال المتعبة والشاقة، ومن التخلص من العمل المغترب، الذي سيحرر لديه كمية معتبرة من الطاقة والوقت...إلخ، غير أن ما يؤكد عليه هو ضرورة توجيه التقدم العلمي والتكنولوجي نحو الغايات التي يمكن أن يحقق من خلالها الإنسان حريته وسعادته، وأن يكون التقدم العلمي والتكنولوجي في خدمة هذه الغايات، ومن ضرورة ظهور ما يسميه بالتكنولوجيا الجديدة التي تتجه نحو غايات وقيم إنسانية حيث يوضع فيها حد للنزعة إلى السيطرة على الطبيعة والإنسان، وهي بذلك تحقق تحولاً نوعيًا يمكن أن تعرفه هذه التكنولوجيا الجديدة المنشودة في ظل الشروط التاريخية الراهنة. غير أن ذلك يفترض – بالإضافة إلى دور المنجزات العلمية والتكنولوجية في التحول التاريخي – تحرير الإنسان، تحريرا غريزيا أي في حاجاته ودوافعه، أو ما يسميه بالتحرر الغريزي، حتى يتسنى له التصدي للسيطرة التي تمارسها المجتمعات القائمة، ويلعب الفن دورًا أساسيًا لتحقيق هذا الغرض ومن ثمة ليست الطبقة العاملة متوفرة على الشروط الثورية لأنها أصبحت طبقة تسهم في الحفاظ على النظام القائم، ولم تعد قوة تقويض، ولهذا توقع ظهور قوة تغيير قادرة على مواجهة السيطرة القائمة في المجتمعات المتقدمة صناعيا دون أن تكون بالضرورة طبقة عاملة. وقوة التغيير هذه تمثلها اليوم الفئات المضطهدة

---

[74] حسن (محمد حسن). النظرية النقدية عند هربرت ماركوز. ص 144.

[75] ماركوز (هربرت). نحو التحرر. ص 10.

والمهمشـة، غير أنه قد تحفظ بعد ذلك و شكك في إمكانية إحداث تغيير فعلي من طرف هذه الفئات.

الفصـل الخامـس

رؤيـة نقديـة لمسـألـة العقلانيـة التكنولوجيـة عند هربرت ماركـوز

لقد رأينـا أن أطروحـة ماركـوز حول العقلانية التكنولوجية قد قامت على ما يلي: إن المعرفة العلمية والتكنولوجية في المجتمعات المتقدمة صناعيا- قد ارتبطت بمشروع السيطرة على الطبيعة والإنسان، وهذا ما أوضحه بقولـه:

إن مفهـوم العقـل التقني قد يكـون ايديولوجيـا
ذلك أن التكنولوجيا أصبحت تمثـل السيطرة
(على الطبيعة والإنسان) بطريقة منهجيـة وعلمية
و هذا ومن خلال مشروع تاريخي واجتماعي[1].

غير أن هذه العقلانية التكنولوجية التي تم استخدامها وتوظيفها كأداة سيطرة من قبل القوى السياسية والاقتصادية المسيطرة في المجتمعات القائمة و ضمن المشروع تاريخي الذي قامت عليه هذه المجتمعات هي في الوقت نفسه أداة أساسية للتحرر والإنعتاق من السيطرة السائدة حسب ماركوز. يقول في هذا السياق:

إن قـوام التحرُّر استخـدام متزايد على الدوام لنجاحـات
الحضـارة التكنولوجية بتحرير الإنسان والطبيعة من سوء
استعمال العلم والتكنولوجيا على نحو مدمّر.وفي هذه الحال
سنستخدم التكنولوجيا والعلم وسنطبقه في إعادة بناء المحيط
الحي[2].

وحتى يتحقق هذا الغرض، فإن التحرر الإنساني يكـون بظهـور تكنولوجيا (Une nouvelle technologie) جديدة لا تكون في خدمة السيطرة أو أداة للهيمنة على الإنسان أو بمعنى آخر نقول إن التقدم العلمي والتكنولوجي المتحقق حاليا في المجتمعات المتقدمة صناعيًا، إن وُجِّه نحو الغاية الأساسية المتمثلة في التحرر الإنساني، فبإمكانه أن يقضي على السيطرة القائمة اليوم في هذه المجتمعات التي عرفتها الحضارة الغربية منذ أن تأسست على العقل (اللوجوس) الذي ارتبط بالسيطرة على الطبيعة ثم على الإنسان والتكنولوجيا الجديدة التي يدعو إليها ماركوز قائمة على علاقة جديدة بالطبيعة والإنسان لا تعتبرهما موضوعيْن للسيطرة، بل هي نظرة مناهضة لها ،يقول مبينا ضرورة انبعاث هذه التكنولوجيا الجديدة:

إن التغيير لا يمكن أن يصبـح بدوره تغيرا اجتماعيا
ونوعيـا إلا بمقدار ما يتغير اتجاه التقـدم التقني، أي
بمقدار ما يطور تكنولوجيا جديدة [3].

وفي الحقيقـة أننا نلمس هنا في فكره غموضًا يتعلق بمفهومـه للتكنولوجيا الجديدة التي يجب أن تنبعث أو تظهر، والتي ستضع حدًا للسيطرة التي ارتبطت بها التكنولوجيا من قبل ، وقد لاحظ هذا الغموض الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (1929-) (وهو ينتمي إلى الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت).

لذلك كان لزامًا علينا أن نتوقف قليلا عند نقد هابرماس وتحفظه إزاء النظرية الماركوزيـة بخصوص العقلانية التكنولوجية.

---

(1) Marcuse (Herbet). << Industrialisation et capitalisme chez Max Weber >> in culture et société. P.291.

(2) ماركـوز (هربـرت). الثـورة والثـورة المضـادة. ص 34.

(3) ماركـوز (هربـرت). الإنسـان ذو البعد الواحـد. ص 240.

بـادئ ذي بدء، تجدر الإشـارة أن هابرمـاس قد سلَّم بصحة ما ذهب إليه ماركـوز في القول أن العقلانيـة التكنولوجية قد وسعت مجالات السيطرة التي أصبحت اليوم فعالة ومتزايدة بإطـراد من خـلال مـا تضفيه هذه العقلانيـة على الطبيعـة، وعلى الأشياء الموجودة فيها من صفـة أداتيـة واستعماليـة، وتحويلهـا إلى مجرد وسائـل وأدوات، نستطيع بواسطتها تحقيـق غايـات محددة غير أنهـا عقلانية حولت الإنسان نفسـه إلى أداة وأصبحت عائقـا أمام تحرره وسعادتـه، بيـد أنـه انتقده في المسألة المتعلقـة بإمكانية انبعـاث تكنولوجيا جديـدة غير مرتبطـة بالسيطـرة، لا يكـون غرضهـا السيطـرة على الطبيعـة، من خـلال تحـويـل هـذه الأخيرة إلى أداة (Instrumentalisation de la nature) بـل سيكون غرضهـا التصالـح معهـا، ومن ثمة يمكن أن تتحقق إمكانيـة التصالـح بين البشـر أنفسهـم وتـزول علاقـات السيطرة التي كانت تحكمهم ، علمـا أن ما كان يؤكـد عليـه ماركـوز في كتاباتــه الفلسفيـة هو أن السيطـرة السائـدة اليـوم كانت نتيجـة سيطـرة الإنسـان على الطبيعة *غير أن هابرمـاس يرفض دعوى ماركـوز هذه القائلة بإمكانيـة قيـام تكنولوجيا جديـدة لا تكون فيهـا مرتبطـة بالسيطـرة على الطبيعـة والإنسـان على اعتبـار أنـه قـد يصعـب أن تنفصل هذه التكنولوجيـا عن السيطـرة، إذ لا وجـود لما يسمى" بالحيـاد العلمي " في سيـاق العقلانيـة العلميـة والتكنولوجيـة التي تحكم المجتمعات المتقدمـة صناعيـا اليـوم، فالمعرفـة العلميـة والتكنولوجيـة في هذه المجتمعات مرتبطة وظيفيا بجملة من الحسابـات والمصالـح السياسية والاقتصادية والايديولوجية، وهذه المعرفة هي القوة الإنتاجية الأساسيـة التي تمنـح الشرعيـة للمؤسسات السياسية القائمة والتي تختلف عن كل أشكـال الشرعية** التي عرفتهـا المجتمعات الإنسانية في الماضي[4]. انطلاقا من هذا اعتبر هابرماس أنـه قد تم تسييس المعرفة العلمية والتكنولوجيـة وتوجيهها نحو ما يخدم السيطرة ويضمن استمرارهـا، وإذا كان في الماضي قد تم تسييس وتوجيـه الدين أو الميتافيزقـا، باعتبارهما المانح الأساسي للشرعية، وكونهما الايديولوجية الأساسية في المجتمعات ما قبل التكنولوجية، فإن المعرفة العلمية والتكنولوجية في المجتمعات المتقدمة صناعيا أصبحـت البديـل الممكن للايديولوجيات التقليدية، وما يميزها عن هذه الأخيرة هو أنها استطاعت أن تخلق مصالح مرتبطة بوجودها بين جميع الطبقات والشرائح المختلفة بل اخترقت حدود الجغرافيا والأمم والدول والحدود والأديان والمعتقدات[5]. بهذا المعنى، فإن المعرفة العلمية والتكنولوجيـة أصبحـت قـوة منظمة لكـل مجالات الحيـاة الإنسانيـة، وعلى كل المستويـات (الاقتصاديـة، السياسيـة، الإدارية...إلخ)، وعلى حد تعبير هابرماس

---

* تعتبر هذه الفكرة محورية لدى الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت. أنظر:
Adorno (T). et Horkheimer (M).La dialéctique de la Raison..p 22.

** لقد عالج ماكس فيبر (Max Weber) أشكال الشرعية في كتابه العالم والسياسي. أنظر:
Weber (Max).Le savant et le politique. Traduction. J.Freund (Paris : Editions plon 1982).

(4) Habermas (Jürgen). La technique et la science comme idéologie. Traduction. J.R.Ladmiral (Paris : Editions Gallimard 1973).P.55.

(5) مصدق (حسن) يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت.(بيروت: دار الانماء العربي، 2005) ص 107.

أصبحت هذه المعرفة هي التي تحدد العالم المعيش(Lebenswelt) *مثلما يحياه الإنسان في بيئته الاجتماعية .

ومن الطبيعي أن ينصب نقد هابرماس للنزعات الوضعية والعلموية، بخصوص موقفها من العلم والتكنولوجيا ودورهما الايديولوجي في إضفاء الشرعية في المجتمعات المتقدمة صناعيا، مواصلاً في ذلك الانتقادات التي وجهها من قبل ماركوز لتلك النزعات التي زعمت أن المعرفة العلمية والتقنية هي النشاط المعرفي الوحيد الجدير بالاهتمام والتنويه، وزعمت أن هذه المعرفة محايدة، ويعارض هابرماس هذا الرأي ويرى أنه لا حياد في المعرفة العلمية والتكنولوجية لأن هذه الأخيرة ترتبط دوما بمشروع سياسي وبمصالح اقتصادية واجتماعية، وفي هذا فهو يتفق مع ماركوز الذي اعتبر أن النظريات العلمية والاختراعات التقنية، وجملة الأدوات والأجهزة المنظمة- في إطار العقلانية التكنولوجية - قد ارتبطت في عصرنا هذا بالسيطرة على الطبيعة والإنسان(6)، وأنه بقدر ما تتوسع فيه ظواهر الاستلاب والقمع في تنظيم مؤسسات المجتمع، بقدر ما يتم إخضاع الإنسان باسم هذه العقلانية حيث:

أصبحت " عقلنة " شروط الوجود والحياة،
تعني تحويل السيطرة إلى طابع مؤسساتي،
ولكن لم يعد يُصرح بها أنها سيطرة سياسية(7).

بهذا المعنى، فإن هابرماس لا يختلف مع ماركوز في نقد هذه العقلانية الأداتية التي ارتبطت بالسيطرة في المجتمعات المتقدمة صناعيا، ولكنه يختلف معه في طريقة الانفلات من هذه السيطرة وكيفية تجاوزها و ضمن هذا السياق، يرى هابرماس أن ماركوز قد اكتفى بالتبشير بإمكانية انبعاث تكنولوجيا جديدة غير مرتبطة بالسيطرة، وهو أمر لا يمكن أن يصمد حسب رأيه أمام التحليل النقدي بل يكتنفه كثير من الغموض(8).

انطلاقا من هذا، ولتجاوز الغموض الذي وجده في الموقف الماركوزي القائل بفكرة التكنولوجيا الجديدة التي لا تقوم على السيطرة على الطبيعة والإنسان، عمل هابرماس على بلورة مفهوم جديد للعقلانية يكون في رأيه في مقابل العقلانية التكنولوجية، أطلق عليه مصطلح العقلانية التواصلية(La rationalité communicationnelle) ولتوضيح هذا المصطلح، نقول، إن هابرماس يميز بين العمل (Le travail) والتفاعل(L'interaction) . أما العمل فيعني ذلك النشاط العقلاني الموجه لهدف أو غاية ما، وبهذا المعنى فهو نشاط أداتي يخضع لقواعد تقنية تتأسس على معرفة علمية تجريبية، وينتج عن العمل باعتباره نشاطا عقلانيا للممارسة الإنسانية التي تجعل الطبيعة موضوعًا معرفيا ضمن وجهة نظر التحكم الأداتي- التقني، فمفهوم العمل يُحدد، إذن علاقة الإنسان بالطبيعة، والتي تكون فيه هذه الأخيرة موضوعًا للسيطرة في هذا السياق أعاب هابرماس على الفكر الوضعي

---

* العالم المعيش (Lebenswelt) مصطلح ألماني يتكون من لفظين Leben (حياة) وWelt (وتعني العالم).

(6) Marcuse(Herbert). <<Quelques implications sociales de la technologie moderne>> in Tumultes. N° 17. Année 2002.P. 14.

(7) Habermas (Jürgen). La technique et la science comme idéologie. P.5.

(8) Ibid., P.16.

والعلموي، اهتمامه المفرط والمبالغ فيه بالمعرفة العلمية والتقنية والممارسة العملية داخل دائرة النشاط الأداتي، متجاهلاً في ذلك نمطًا آخر من النشاط الإنساني- وهو لا يقل أهمية عن النشاط الأداتي- يسميه بالنشاط التفاعلي ذلك أن النشاط الأداتي (العمل) ليس هو وحده ما يميز الإنسان، ويجعله قادرًا على تحويل بيئته الطبيعية والاجتماعية، إذ إلى جانب العمل، نجد لدى الإنسان قدرة على استخدام العلامات والرموز للتواصل مع غيره، وخاصة اللغوية منها، وهي وسيلة أخرى لدى الإنسان يمكن أن يؤثر بها على محيطه الاجتماعي والثقافي، وبهذا يقول هابرماس:

> أقصد بالنشاط التواصلي ذلك التفاعل المصاغ بالرموز، وهو نشاط يطابق المعايير المعمول بها بشكل إجباري، والتي تحدد توقعات السلوك المتبادل، الذي يجب أن يكون مفهوما وقائما على الأقل بين ذاتين فاعلتين[9].

انطلاقا من هذا، يمكن القول أننا أمام تصورين للعقلانية، الأول يتمثل في العقلانية الأداتية (أو التكنولوجية كما سماها ماركوز) وهي عقلانية ذات طابع معرفي- تقني، تتضمن القابلية للاستغلال الأداتي للطبيعة والإنسان وهو لا يغفل أهميتها ودورها في تلبية متطلبات وحاجات الناس المادية في المجتمع، أما الثانية، أي العقلانية التواصلية فهي التي تنظم العلاقات بين الناس وتؤطر عملية التفاعل بين أفراد المجتمع وتصوغ فهم الجماعة لذاتها، ويظهر هذا النوع العقلانية كما قلنا، في المجال الاجتماعي والأخلاقي والسياسي وهذا بعيدًا عن كل سيطرة وهيمنة يمكن أن تتم على الإنسان.

وإذا كانت العقلانية الأداتية قد اكتسبت في المجتمعات المتقدمة صناعيا الأولية والصدارة، فقد آن الأوان، حسب هابرماس، وخاصة في ظل الأزمات العميقة والحادة التي تعرفها هذه المجتمعات، أن تلعب العقلانية التواصلية دورها[10] في تجاوز الطابع الأداتي للمعرفة العلمية والتقنية وفي إنتاج علاقات جديدة في المجتمع يتحقق فيه التحرر الإنساني. أضف إلى ذلك، أنه إذا انطلقنا من هذه التكنولوجيا الجديدة التي بشر بها ماركوز، ففي هذه الحالة، يتعذر علينا الخروج من أشكال السيطرة التي تفرضها العقلانية التكنولوجية، التي تمثل لحظة تاريخية في حياة البشر[11]. ومن ثمة لا يصح الاكتفاء بالتبشير بضرورة ظهور تكنولوجيا جديدة في ظل السياق التاريخي والاجتماعي القائم ، وبعبارة أخرى نقول، إن هابرماس يرفض القول بإمكانية ظهور أو انبثاق تكنولوجيا جديدة .

وإذا كانت المجتمعات المتقدمة صناعيا قد اتسمت بالتركيز المبالغ فيه على العقلانية الأداتية كأداة للتحكم بدلاً من التركيز والاهتمام بالعقلانية التواصلية (La rationalité communicationelle) لتوسيع نطاق التفاهم والتفاعل بين الناس، فهذا يعني أن هذه المجتمعات لا تستخدم كل إمكانياتها الإنسانية الفكرية والأخلاقية واللغوية. ولهذا، كان مشروع هابرماس قائما على صياغة العقلانية التواصلية لتوظيف هذه الإمكانيات الإنسانية. ذلك أن العقلانية الأداتية (التكنولوجية) عاجزة عن القيام بهذه المهمة، إذ لا يمكن أن تنبثق

---

(9) Habermas(Jürgen). La technique et la science comme idéologie. P.22.

(10) Ibid., P23.

(11) Haber (Stephane) . Introduction à Habermas. (Paris : Editions la découverte,2001).P.57.

من هذه العقلانية القائمة على العمل والفاعلية والتحكم الأداتي، ما يمكن أن يؤسس لعلاقات إنسانية تكون خالية من هذا التحكم، ومن السيطرة. وهذا ما يبرر عنده عدم إمكانية انبعاث عقلانية جديدة يكون غرضها وضع حد للسيطرة. كما ادعى ذلك ماركوز.

أما النقطة الثانية التي تتطلب منا وقفة أيضا، فتنصب على مفهوم التكنولوجيا الجديدة التي دعا إليها ماركوز، حيث ذهب إلى القول أنه إذا ما استمرت المجتمعات الحالية في تطبيق التكنولوجيا، فإنها ستتوصل إلى مكننة كل العمل الضروري اجتماعيا، وببلوغ هذا المستوى من المكننة الشاملة ستكون التكنولوجيا في بنيتها واتجاهها الحاليين قد أدركت غايتها ووصلت إلى منتهاها، من حيث أنها ستصل إلى درجة عالية من الإنتاجية الوفرة والفاعلية يمكن أن تعفي الإنسان من العمل الشاق والمغترب، ذلك أنها ستساعد على تحرير كمية معتبرة ومتزايدة من الطاقة الفيزيولوجية والذهنية لدى الإنسان، ومن الوقت الحر.

لكن كيف يمكن أن نتصور إمكانية انبثاق تكنولوجيا جديدة لا تمثل فيه السيطرة؟ وبأي كيفية ستكون هذه التكنولوجيا الجديدة غير مرتبطة بمنطق السيطرة ؟ على هذا النحو، لاحظ بيير ماسيه (Pierre Masset) في دراسته لفلسفة ماركوز، وجود صعوبة متعلقة بالطرح الماركوزي للتكنولوجيا الجديدة التي يمكن أن تحرر الإنسان وتخلصه من السيطرة، من حيث أنها ستنبثق من التكنولوجيا القائمة اليوم، في المجتمعات المتقدمة صناعيًا، والتي لا زالت إلى يومنا قائمة على السيطرة صحيح أن التكنولوجيا يمكن أن تسهم في توفير شروط التحرر الإنساني، لكن لا يمكن أن يتحقق من خلال انبثاق تكنولوجيا جديدة[12]، كما ذهب إلى ذلك ماركوز. أضف إلى ذلك أن التصور الذي قدمه هذا الأخير لإمكانية قيام تكنولوجيا جديدة تكون تحررية، لا يبدو أنه أمر مطابق للواقع، ذلك أن العلاقات القائمة اليوم، في ظل المجتمعات المتقدمة صناعيًا (وخاصة في أمريكا) بين التكنولوجيا والسيطرة وثيقة جدًا. وهي في ذلك، تستجيب لمنطق واحد، هو منطق السيطرة، إذ أن المعرفة العلمية والتكنولوجية ليست مستقلة عن الاهتمامات والمصالح والمؤسسات الاقتصادية والسياسية وأجهزتها الإدارية والبيروقراطية التي تدفع الناس إلى أن يكيفوا حاجاتهم مع ضغوطها ومطالبها. وإذا كانت هذه المؤسسات تحرص على تلبية هذه الحاجات (الحقيقية والزائفة) فذلك لأنها شرط استمرار سيطرة هذه المؤسسات التي استفردت بالإنسان المعاصر، من جميع الجوانب، محققة في ذلك السيطرة المنظمة والمنهجية على كل أبعاده . ولكن كيف يمكن أن نتصور إمكانية قيام تكنولوجيا جديدة غير مرتبطة بمصالح القوى المسيطرة ؟ وهل يمكن فعلاً، أن تكف هذه القوى عن السيطرة ؟.

في واقع الأمر، من الصعوبة بمكان أن نتفق مع ماركوز في القول بإمكانية ظهور تكنولوجيا الجديدة، ذلك أن هذه الأخيرة يتعذر تحقيقها ضمن الشروط التاريخية الحالية، التي تمر بها المجتمعات المتقدمة صناعيًا، وخاصة في ظل العولمة (La Mondialisation) التي أصبحت تفرض نفسها اليوم على كل مفاصل الحياة الإنسانية، وهذا انطلاقا من التقدم العلمي والتكنولوجي، والتوظيف المتزايد واللامحدود لنتائج العلم والتكنولوجيا، وبهذا المعنى يمكن القول أن العولمة قد فرضت نفسها (وسيطرتها) على المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية استنادًا إلى هذا التقدم العلمي والتكنولوجي الذي حققته المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا، غير أن السيطرة التي ارتبطت بالعولمة هي سيطرة

---

(12) Masset (Pierre). La pensée de Herbert Marcuse. (Toulouse: Editions Privat). P.161.

كلية، ولكن ليس فقط على الأفراد بل على الشعوب والدول التي لم تصل بعد، إلى تلك الدرجة المتقدمة من التطور العلمي والتكنولوجي، والتي أصبحت تخضع للاستغلال اللامحدود لثرواتها وطاقاتها ومواردها...إلخ، ويتم ذلك وفق " منطق السيطرة ". ويبدو من خلال ما هو سائد اليوم في المجتمعات المتقدمة صناعيا(أمريكا بالخصوص) أن السيطرة لازالت مرتبطة وظيفيا بالمعرفة العلمية والتكنولوجية، أكثر من ارتباط هذه الأخيرة بالجوانب الإيجابية مثل تداول النتائج العلمية والتكنولوجية المتاحة لما يمكن أن يحقق حرية وسعادة الأفراد والمجتمعات الإنسانية.

بناء على ذلك، من الصعب علينا أن نتصور إمكانية ظهور تكنولوجيا جديدة، تنبثق من التكنولوجيا السائدة، علما أن كثيرًا من المؤسسات الاقتصادية والسياسية والإدارية والعسكرية القائمة في المجتمعات المتقدمة صناعيا، وبالأخص تلك المؤسسات والشركات الكبرى تحرص على استمرار وبقاء الاستغلال ضمانًا لمصالحها، وترسيخا لدعائم نظام كامل من السيطرة، مستفيدة في ذلك من التقدم العلمي والتكنولوجي الحالي، بل ومتحكمة فيه بصورة أصبح فيه هذا الأخير يهدد الطبيعة والإنسان بالدمار والفناء (إفساد البيئة، إلحاق الضرر بالطبيعة، صناعة الأسلحة الفتاكة كالقنابل الذرية والهيدروجينية...إلخ) فهل يمكن مثلا إقناع تلك المؤسسات والشركات الكبرى المتخصصة في إنتاج الأسلحة الفتاكة بضرورة التوقف عن صناعة وإنتاج هذه الأسلحة ؟.

يتبين لنا إذن، أن ما ذهب إليه ماركوز بخصوص هذه المسألة يفتقر إلى كثير من الواقعية، إذ لا يمكن أن نجد ما يثبت صحة رأيه المتمثل في القول بظهور تكنولوجيا جديدة ستتيح إمكانية ظهور وضع إنساني جديد يكون خاليًا من القمع والاستغلال والسيطرة، وهذا بما يمكن أن يحققه المجتمع الجديد، من رفع استخدام التكنولوجيا الجديدة إلى الحد الأعلى، وخفض الجهد الإنساني إلى الحد الأدنى، من خلال الإمكانيات المتاحة لهم (علميا وتكنولوجيا)، وما يترتب عنه – في رأيه- من تهدئة الوجود La pacification de) l'existence) وهي الحالة التي يكون فيه المجتمع الإنساني خاليًا من السيطرة، حيث سيحقق الإنسان حريته وسعادته على أحسن صورة.

غير أن هذا المجتمع الجديد الذي يتحدث عنه ماركوز، وهو المجتمع الذي سيظهر إثر انبثاق التكنولوجيا الجديدة ، هو الآن إمكانية نظرية والبديل الممكن لهذا المجتمع هو تدمير العالم كما لاحظ ذلك روبير ماركس[13] (Robert.W.Marks) .

أضف إلى ذلك، أن ماركوز لم يكن في الحقيقة واضحًا ودقيقا في كتابه الإنسان ذو البعد الواحد، بخصوص مفهوم التكنولوجيا الجديدة، فهو يستعمل تارة الصيغة الشرطية Le) (conditionnel التي تفيد وجود افتراض، كأن يقول مثلا في الفقرة التالية:

> يمكن أن يتجه المشروع العلمي بالذات نحو غايات تتجاوز الغايات النفعية، نحو " فن الحياة " لأنه سيكون قد تحرَّر من ضرورات السيطرة ونزواتها[14].

---

[13] Marks. (W.Robert). The meaning of Marcuse (New York: Ballantine Books,1970) P.18.

<< (That a new society, the desirable society, is now a theoretical possibility; That its possible alternative is world destruction >> .

[14] ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص 243.

Le projet scientifique lui même pourrait se tourner vers les fins qui dépasseraient Les fins utilitaires, vers « l'art de vivre », Car il serait libéré des nécessités et des Extravagances de la domination.[15]

تدل على وقوع الفعل في الماضي (L'indicatif passé) حيث يقول:

فالتحقق التاريخي للعلم والتكنولوجيا قد أتاح إمكانية ترجمة القيم إلى مهام تقنية وتجسيدها ماديا[16].

La science et la technologie en se réalisant histori - quement ont permis de traduire les valeurs en tâches techniques , De matérialiser les valeurs[17] .

أضف إلى ذلك أنه يستعمل أيضا صيغة الأمر (L'impératif) وهذا في قوله:

حتى يتحقق التغيير النوعي يجب إعادة بناء القاعدة (التقنية) لا إلغاؤها، أي العمل على تطويرها من أجل غايات مختلفة (...) ويجب أن تتدخل الغايات الجديدة في المشروع[18] .

Pour qu'un changement qualitatif ait lieu, il faut reconstruire cette base, les nouvelles fins tech- niques devront intervenir alors dans le projet[19] .

انطلاقا من هذا، فإن هذه النصوص الماركوزية، التي تتحدث عن إمكانية ظهور معرفة علمية تكنولوجية غير مرتبطة بالسيطرة، هي نصوص تعاني من غموض والتباس في الطرح، ما دام ماركوز نفسه لم يضبطها بالشكل الدقيق والواضح. ولن يكون الباحث في هذه المسألة مجانبا للصواب إذا قرر أنه، باستعماله لتلك الصيغ اللغوية المختلفة(صيغة الشرط، الماضي، الأمر) كان في حقيقة الأمر يعبر عن تذبذب في موقفه من مسألة التكنولوجيا، كما يقول ميشيل هار[20](Michel Haar) .

بالإضافة إلى هذا، يمكن أن نلاحظ أيضا أن القيم الجمالية قد احتلت مكانة أساسية في مشروع المجتمع الجديد الذي كان يدعو إليه ماركوز، وهي القيم التي يدعو إليها في مقابل القيم السائدة في المجتمعات المتقدمة صناعيًا، والتي يغلب عليها كما قلنا من قبل، الطابع الاستغلالي والتجاري المرتبطة بالسيطرة التي تميز هذه المجتمعات ،غير أن القيم الجمالية عنده لا تقتصر على المجال الفني وحده، بل هي ترتبط عنده بنمط كامل للحياة الذي ينبغي أن يسود المجتمع الجديد الذي يمثل البديل لما هو قائم. وإذا كانت ظروف الحياة التي يعيشها

---

(15) Marcuse (Herbert). L'Homme unidimensionnel. Trad. Monique Wittig.(Paris: Editions de minuit, 1970). P.284.

(16) ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص 244.

(17) Marcuse (Herbert). L'Homme unidimensionnel. P.284.

(18) ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص 244.

(19) Marcuse (Herbert). L'Homme unidimensionnel. P.285.

(20) Haar (Michel).Analyse critique de l'homme unidimensionnel. (Paris:Editions hatier ,1975) P.60.

الإنسان في المجتمعات المتقدمة صناعيًا قد ارتبطت بالسيطرة، وظهرت فيها قيم تدعم ما هو قائم، والصراع من أجل البقاء والعيش، والبحث عن الربح، والكبت الزائف للغرائز، والاتجاه إلى الهدم والدمار[21]. فإن الإنسان في ظل التكنولوجيا الجديدة التي بشر بها ماركوز، سيعرف ويعيش في إطار قيم جديدة، حيث ستخلص هذه التكنولوجيا الإنسان من عبء العمل الشَّاق وتصرفه عن الاهتمام المفرط بالإنتاج والربح، وستظهر حاجات جديدة وقيم عليا، أهمها الهدوء والجمال والحب والسلام، وسيكون الإنسان متحررا من كل أشكال الخوف والعدوان والحرمان، وبمعنى آخر ستظهر الحضارة غير القمعية، وهي حضارة جمالية " استيطيقية " " Esthetique "، سيكون فيها الفن والخيال والحساسية الجديدة، منطلقا لظهور الإنسان الجديد المتميز نوعيًا عن إنسان الحضارة القمعية، من هذا يتبين لنا أن القيم الجمالية هي القيم الأساسية عند ماركوز، وهي الكفيلة بتحقيق حرية وسعادة الإنسان في المجتمع الجديد أو في الحضارة غير القمعية التي يحلم بها .

وفي هذا السياق، يؤاخذ فؤاد زكريا ماركوز على نزعته الجمالية المبالغ فيها (L'Esthétisme) ويعتبر كل نزعة من هذا النوع لا تستطيع أن تصل في آخر المدى إلا إلى تحقيق رمزي للحرية، أما التغيير الفعلي لأوضاع الإنسان الذي يعيش اليوم السيطرة، فلا يمكن أن يتم على المستوى الفني والجمالي، وأقصى ما يستطيع الفن أن يفعله هو أن يكون وسيلة للتغيير عن رفض الوضع القائم والحلم بوضع مرتقب، ولكنه عاجز عن توجيهنا في مجال الواقع الفعلي، وفي ميدان الممارسة العملية [22].وبالرغم من تأكيد ماركوز على حرية الانسان وسعادته وعلى القيم الانسانية الأخرى كالكرامة و العدالة و احترام الانسان التي يجب أن تتحقق في المجتمعات المعاصرة غير أن اهتمامه تركز أكثر على القيم الجمالية و الايروسية ،ولم يول نفس درجة الاهتمام للقيم الاخلاقية، وخاصة أن الحضارة الغربية المعاصرة كما بين ماركوز نفسه ،قد بلغت تلك الدرجة التي أمسى لامعقولا فيها أن تتجاهل الغايات و القيم إذا ما أخذ بعين الاعتبار تطلع الانسان إلى وجود إنساني[23].

انطلاقا من هذا يمكننا القول أن المشروع الفلسفي الماركوزي* يقوم على التأكيد على دور القيم الجمالية و الايروسية ،وكانت أراؤه في غالب الأمر تتمحور حول هذه القيم وهذا ما أشار إليه فرانسوا شيرباز(François Chirpaz) بقوله إن ماركوز قد اختزل سعادة الإنسان المنشودة في الحاجات التي تحقق أعظم قدر من المتعة الجمالية و الايروسية، ولكن لم تبرز في ذلك القيم الأخلاقية[24].

---

[21] زكريا (فؤاد). هربرت ماركوز. ص 270.

[22] المرجع نفسه .ص275.

[23] ماركوز (هربرت). الإنسان ذو البعد الواحد. ص 245.

* تجدر الإشارة أن الاهتمام بالبُعد الأخلاقي والعودة إلى المعايير والقيم التي تنظم الممارسة في المجتمع قد لقيت اهتماما كبيرًا لدى الجيل الثاني من فلاسفة مدرسة فرانكفورت (يورغن هابرماس، كارل أوتو أبل، أكسل هونث، ألبرت فيلمر، كلوس أوفي، ألفرد شميث، أوسكر نيغت، سيلى بن حبيب...إلخ). لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع أنظر:

Wiggershaus (R).L'Ecole de Francfort. histoire, développement et signification. Traduit de l'allemand par L.Gurcel (Paris : P.U.F.1993)

[24] Chirpaz (François).<< Aliénation et utopie >> in Esprit. N°85. Année 1969 p 82.

.

لقد بات من الواضح اليوم، أن التقدم العلمي والتكنولوجي أخذ تأثيره يزداد بوتيرة سريعة جدًا، وإذا كان هذا التقدم قد حقق للإنسان مكاسب تتمثل في الوفرة والإنتاجية والرفاه، فإنه في مقابل ذلك حمل مخاطر أصبحت تمس الإنسان في كل أبعاده، وتهدده بالدمار والفناء في كل حين. كما أن هذا التقدم المتواصل قد أحدث تحولات كبرى في حياة الإنسان، وهذا التقدم الحاصل يتعذر علينا معرفة حدوده وتبيين مآلاته. ولهذا، يرى جاك إيلول (Jacques Ellul) أنه إن كانت التكنولوجيا هي جملة الأدوات والأجهزة التي أصبح يمتلكها الإنسان المعاصر، والتي قد يحسن أو يسيء استخدامها، ونظرا لأن هذه الأدوات والأجهزة قد أصبحت اليوم عبارة عن منظومات (Systèmes) شديدة التعقيد، فقد أصبح التحكم فيها أمرًا صعبًا [25]، وربما أن ما يقوله إيلول يذكرنا بهيدجر (Heidegger) عندما اعتبر أن الإنسان الذي يمتلك التقنية، ويعتقد أنه سيّد هذه التقنية، هو في حقيقة الأمر، عبد لها، من حيث أنه لا يدري. ذلك أنها (التقنية) قوة تتجاوز مراقبة الإنسان، بل أصبحت تهدده في وجوده [26].

وإذا كان ماركوز قد أبدى اهتمامًا كبيرًا بالحاجة إلى القيم الجمالية لوضع حد للسيطرة التي ارتبطت بالتكنولوجيا، من خلال تأكيده أن هذه القيم ستسهم في تحقيق سعادة الإنسان، فإنه يجب أن نؤكد بدورنا أن المجتمعات المعاصرة في حاجة إلى القيم الأخلاقية أيضا إذ لا مخرج لها من دائرة السيطرة التي تعيشها، ومن الأخطار التي تهدد وجودها ومستقبلها إلا بالرجوع إلى هذه القيم التي ينبغي أن يلتزم بها ليس الأفراد فقط، بل المؤسسات وأجهزتها الإنتاجية الضخمة، ونظمها السياسية والإدارية والإعلامية التي تشبه آلات وأجهزة تقنية هائلة، والتي أصبحت تعمل على تكريس السيطرة على الطبيعة بدون حدود، وانعكست تلك السيطرة على الإنسان، وبهذا المعنى، يمكن القول أنها أصبحت تمثل اليوم تهديدا خطيرًا على المجتمعات الإنسانية كلها، بما فيها تلك المجتمعات التي لم تحقق التقدم العلمي والتكنولوجي، وبإمكاننا أن نتبين هذا الأمر من خلال أدوات الحروب التكنولوجية للتدمير الشامل، حيث تستعمل الأسلحة الفتاكة التي صنعت وأنتجت وفق المعايير العلمية والتكنولوجية المتقدمة، والتي تمثل كما قلنا تهديدًا خطيرًا على البشرية كلها، وهذا منذ إلقاء أول قنبلتين ذريتين على هيروشيما (Hiroschima) وناجازكي (Nagazaki) سنة 1945، وإن تكديس هذا النوع من القنابل ووسائل أخرى أشد تدميرًا، كالقنابل الهيدروجينية داخل ترسانات الأسلحة في العالم من شأنه أن يجعل فناء النوع البشري احتمالاً واردًا [27].

أضف إلى ذلك الأسلحة البيولوجية والكيمائية والغازات السامة...إلخ .كما أن هناك سلسلة من الأخطار البيئية المتعلقة بالتلوث الإيكولوجي وتهديد النظم البيئية بالتدمير، واختفاء بعض أنواع الحيوانات واستنزاف الثروات الطبيعية وغيرها من الأخطار وهي كثيرة.

---

[25] Ellul (Jacques). Le système technicien. (Paris : Editions Calmann - Levy, 1977). P91.

[26] Heidegger, (Martin). << La question de la technique >> in Essais et conférences. Traduction .André Préau.(Paris : Editions Gallimard,1958).P.35.

[27] بوكانان (أ). الآلة قوة وسلطة التكنولوجيا والإنسان منذ القرن 17 حتى وقتنا الحاضر. ترجمة. شوقي جلال. (الكويت: عالم المعرفة، 2000) ص 256.

بناء على ذلك، فإن المجتمعات المتقدمة صناعيا وتكنولوجيا بحاجة اليوم إلى قيم أخلاقية تنقذها من المعضلات التي تعيشها، ومن الأخطار التي تهددها بسبب سوء استعمال التكنولوجيا، وبتسخير هذه الأخيرة نحو تحقيق مزيد من العدوان على الطبيعة، وانعكاسات ذلك على حياة الإنسان، وعلى ما يمكن أن يهدد الوجود الإنساني.

في هذا السياق يرى كارل أتو أبل (Karl-Otto Apel) (وهو أحد أبرز فلاسفة مدرسة فرانكفورت في جيلها الثاني) ضرورة تأسيس
الأخلاق* التي يمكن أن يعتنقها المجتمع الإنساني بأسره، وأن تكون هذه الأخلاق مشتركة بين جميع المجتمعات، لأن خطر الإبادة بالحروب التي توظف فيها التكنولوجيا المتقدمة أصبحت تطال وجود الإنسانية كلها. وهذه التكنولوجيا المتقدمة صناعيا تقود إلى إشكالية كلية، ما دامت دائرة الحياة الإنسانية مهددة، فعلى مقياس الكرة الأرضية تُطرح منذ الآن بإلحاح المشكلات الأخلاقية المرتبطة بمسؤولية جماعية، وإن تأسيس الأخلاق يبدو ضروريا إذ يعمل العلم والتكنولوجيا في حقل كلي[28] غير أن الأخلاق التي يدعو إليها آبل ليست هي تلك الأخلاق التي عرفتها المجتمعات الإنسانية في الماضي، أي الكلاسيكية، (وخاصة الأخلاق الكانطية) التي أصبحت غير قادرة اليوم، بحكم التطور الذي عرفته هذه المجتمعات، وفي ظل التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل الذي عرفته، أن تواجه المشكلات الكبرى الجديدة، التي تعالج ضمن ما يسمى بالأخلاق الكبرى (Macro- éthique) وضمن ما هو مشترك بين جميع الناس، والتي تلزمهم بالمسؤولية تجاه نتائج العلم والتكنولوجيا، وذلك باتخاذ المواقف الضرورية التي تجعلهم لا يُقبلون على الإنجازات العلمية والتكنولوجية، إلا إذا علموا النتائج التي قد تنجر عنها، وعلى ترك ما يمكن أن يضر ويهدد وجود الإنسانية، وبهذا المعنى، تكتسي المعايير الأخلاقية المتفق عليها أهمية كبيرة[29] وهي معايير يجب احترامها حفاظا على الإنسانية. علاوة على ذلك، يعتبر الفيلسوف الألماني هانس يوناس Hans) Jonas) (1903 – 1993) أن تأسيس الأخلاق أصبح أمرًا ملحا في عصرنا العلمي والتكنولوجي، غير أن الأخلاق التي يعنيها هي التي تستطيع أن تستجيب للمشكلات التي تطرحها حضارتنا التكنولوجية، ضمن وضع كوني مغاير تمامًا وبالكلية عن ما كان سائدًا من قبل، في الماضي وتحديدًا في المجتمعات ما قبل التكنولوجية. هذا ما يفرض أخلاقًا ذات طابع جديد تعمل على تحقيق حضارة أكثر إنسانية ، لهذا، اعتبر يوناس النظريات الأخلاقية الكلاسيكية (وخاصة الكانطية) غير كافية اليوم، لحل المشكلات الإنسانية الجديدة، التي تعرفها الحضارة التكنولوجية المعاصرة، التي أصبح فيها الإنسان المعاصر مهددًا بمخاطر كثيرة وفي كل حين. ولهذا يستعيض يوناس عن الأخلاق الكلاسيكية بأخلاق جديدة تتأسس على ما يسميه " مبدأ المسؤولية " (Le principe responsabilité) ويعني بذلك، أن تتحمل الإنسانية اليوم، في ظل الحضارة التكنولوجية التي تشهدها، المسؤولية الكاملة إزاء وجود

---

* الجدير بالملاحظة أن الأخلاق عند آبل ليست جملة من الأوامر والنواهي الدينية أو الميتافيزقية، بل هي تلك المعايير التي يمكن أن تنظم العلاقات بين الناس، وهي أقرب إلى ما يسمى بالأخلاق الإجرائية.

[28] روس (جاكلين). الفكر الأخلاقي المعاصر. ترجمة. عادل العوا. ط 1. (بيروت: دار عويدات للنشر والطباعة، 2001) ص 68.

[29] Appel (Karl- Otto). L'Ethique de la discussion. Sa portée, ses limites. Trad. Christian Bouchindhomme. (Paris : Editions P.U.F, 1992).P.159.

الطبيعة، وما قد ينجر عن ذلك من مخاطر على الإنسان. وقد عبر يوناس عن هذه المسؤولية التي ينبغي أن تتحملها كما قلنا الإنسانية جمعاء من خلال الأسس التالية:

1- اعمل بحيث تكون نتائج أعمالك متسقة مع استمرار حياة إنسانية حقيقية.
2- اعمل على نحو لا تكون نتائج أعمالك هدامة لإمكان تحقيق مثل هذه الحياة في المستقبل.
3- لا تفسد شروط بقاء الإنسانية اللامحدود.
4- أدخل في اختيارك الحالي مستقبل الإنسان [30].

يتضح من خلال هذه الأسس الأخلاقية أن يوناس يهدف إلى أن يتحمل الإنسان فردًا وجماعة المسؤولية الأخلاقية تجاه التقدم العلمي والتكنولوجي بحيث يتوجه هذا الأخير إلى خدمة الإنسان، على أنه ينبغي التأكيد أن العلماء والتقنيين يتحملون قسطًا كبيرا من هذه المسؤولية الأخلاقية، إذ من واجب العالم نحو مجتمعه والمجتمع البشري بعامة أن يفكر في قيمة ونتائج المعرفة العلمية والتكنولوجية، التي يمكن أن تؤثر على المجتمع وأن لا يسهم في إنتاج ما يمكن أن يدمر الطبيعة والإنسان.

وكخلاصة، يمكن القول أن التقدم العلمي والتكنولوجي الذي كان من المفروض أن يحرر الإنسان ويزيل البؤس والشقاء قد ارتبط بالسيطرة وبتهديد الإنسان بالفناء وتدمير بيئته وترافق هذا التقدم مع مشكلات ومعضلات خطيرة تتطلب الرجوع إلى القيم الأخلاقية لإيجاد حلول مناسبة لها، ولوضع حد لما يمكن أن يهدد الوجود الإنساني، لهذا السبب لم يعد البُعد الجمالي كافيا اليوم لتغيير الوضع القائم ولتحرير الإنسان من السيطرة كما كان يعتقد ماركوز، الذي اعتبره البُعد الوحيد القادر على مواجهة ما يعانيه الإنسان المعاصر من طغيان للعقل، الذي أصبح يخدم السيطرة ، وكان هذا شأن العقل منذ أن تحدد – في الفكر الغربي – على يد اليونانيين القدماء، باعتباره اللوجوس (Logos) الذي ينبغي أن يسيطر على الطبيعة، وما ترتب بعد ذلك، من سيطرة على الإنسان.

ولهذا اعتقد ماركوز كما قلنا، أن البُعد الجمالي والفني هو الذي لا يزال على حد بعيد يحتفظ بحريته واستقلاله تجاه هذا العقل الذي تحول إلى أداة سيطرة، وبالتالي فالبُعد الجمالي والفني هو البُعد القادر على إعادة التوازن المفقود بين اللوجوس والإيروس (Eros) وهذا ما سيمكن من قيام حضارة إنسانية غير قمعية تكون قادرة على تحقيق حرية وسعادة الإنسان، غير أن ما يجب أن نضيفه في سياق الحديث عن هذه الحضارة غير القمعية، كما يسميها ماركوز، هو ضرورة أخذ بعين الاعتبار الجانب الأخلاقي – القيمي وبعبارة أخرى نقول: إن بناء حضارة إنسانية جديدة تكون خالية من السيطرة، وتحقق حرية وسعادة الإنسان يقتضي تحقيق التوازن بين " اللوجوس" و " الإيروس " و " الإيتوس" * (Ethos) أي الأخلاق، وهذا التوازن كفيل بإيجاد حضارة متكاملة الأبعاد تحل محل حضارة البُعد الواحد ولا مناص من الجمع بين المعرفة والجمال والأخلاق.

---

[30] Jonas (Hans). Le principe responsabilité. Trad. Jean Greisch.(Paris:Editions du cerf, 1990).P30.

* الإيتوس (Ethos) كلمة يونانية تعني ما هو خُلقي.

الخاتمة

الخاتمــة.

يمكننا أن نستخلص من هذا البحث المتواضع جملة من النتائج، أهمها أن للعقلانية التكنولوجية مكانة أساسية في الفلسفة الماركوزية، وعلى الرغم من بعض الغموض في موقفه من هذه العقلانية من جهة علاقتها بالسيطرة على الإنسان المعاصر داخل المجتمعات المتقدمة صناعيا فإن هذا لا ينبغي أن يدفعنا إلى القول بوجود تناقض في موقفه عندما اعتبر أن قوام هذا التحرر الإنساني هو استخدام متزايد على الدوام للمعرفة العلمية والتكنولوجية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والحضارية عامة، ذلك أن الارتباط الذي قام بين العقلانية التكنولوجية والسيطرة كان في حقيقة الأمر نتيجة التوجيه السياسي الذي كرس هذه السيطرة ، وهو توجيه مصدره تلك القوى والمصالح المحركة لهذه العقلانية، وبما أن السيطرة القائمة كانت نتيجة عوامل وشروط اقتصادية وسياسية-

وهي شروط تاريخية- يمكننا القول مع ماركوز أن تغير هذه العوامل والشروط المتحكمة في وضع الإنسان في المجتمعات المتقدمة صناعيا أصبح أمرا ضروريا ولازما غير أنه ليس كافيا لكسر حلقة القمع والسيطرة التي تمارسها تلك القوى المهيمنة، بل لا بد أن يصل التغير إلى بعد الوجود الإنساني الذي تتعلق به حاجات الإنسان ورغباته ودوافعه الغريزية، ذلك أن تغير الإنسان من خلال هذا البعد لا يقل أهمية عن تغيير وضعه الاقتصادي والسياسي، علما أنه قد أصبح من الممكن تحقيق هذا اليوم بفضل الإمكانيات والإنجازات العلمية والتكنولوجية التي أصبحت تتمتع بها المجتمعات المتقدمة صناعيا وخاصة إذا وجهت نحو الغايات التي يمكن أن تخدم الإنسان وتحرره من مختلف أشكال السيطرة التي لا يزال يعانيها، وعلى هذا النحو يمكن أن يظهر واقع إنساني جديد مغاير نوعيا للواقع القائم، غير أن ما ينبغي التأكيد عليه هنا، هو أن هذا التغيير المنشود لا يمكن أن يتم بالعقلانية التكنولوجية وبالإمكانيات العلمية والتقنية وحدها، ذلك أن تغير الوضع الإنساني حسب ماركوز، يقتضي أن يلعب الفن دورا نقديا، لأن للفن عنده وظيفة نقدية وتحررية، فهو يعمل على نقد الواقع القائم وتغييره، من خلال خلقه لصور خيالية وجمالية ترفض السيطرة التي ارتبطت بها العقلانية التكنولوجية، في سياق الشروط الاقتصادية والسياسية القائمة التي تعرفها المجتمعات المتقدمة صناعيا.

وهكذا، يتبين لنا، أنه لا وجود لتناقض في فكره، فيما يخص مسألة العقلانية التكنولوجية، ذلك أن هذه الأخيرة عندما ترتبط بالقوى التي تستخدم كافة الوسائل العلمية والتقنية والاقتصادية والسياسية قصد السيطرة على الإنسان، فإن هذه العقلانية تكون فعلا قائمة على منطق السيطرة، وبهذا المعنى فقط نقول أنها أصبحت قائمة على منطق السيطرة، أما إذا كانت هذه العقلانية مستقلة عن القوى والمصالح القائمة، وكانت موجهة نحو ما يخدم الإنسان ويحقق تحرره وسعادته، أي ما يمكن أن يحقق الغايات الإنسانية، فإنه يمكننا القول أن هذه العقلانية ذات طابع تحرري.

ويمكننا القول أن الانتقادات التي وجهها ماركوز للعقلانية التكنولوجية كانت موجهة في حقيقة الأمرإلى تلك القوى والمؤسسات والمصالح الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي أساءت استخدامها ووجهتها نحو السيطرة على الإنسان، وهي سيطرة بلغت ذروتها في ظل المجتمعات المتقدمة صناعيا، ولذلك فإن تلك الانتقادات لا تلغي هذه العقلانية التكنولوجية بل تعمل على توجيهها نحو ما يمكن أن يخدم الإنسان ويحرره من الوضع القائم.

هذا، وإذا كان من الصعوبة بمكان القول بوجود تناقض في فكر ماركوز فيما يتعلق بمسألة العقلانية التكنولوجية، فإنه لا يمكن أن ننفي عنه بعض الغموض، كقوله بإمكانية انبثاق تكنولوجيا جديدة غير مرتبطة بالسيطرة، وقد لاحظنا وجود صعوبة متعلقة بالطرح الماركوزي لهذه التكنولوجيا الجديدة التي يمكن أن تحرر الإنسان وتخلصه من السيطرة القائمة بطريقة تلقائية، حيث ستنبثق من التكنولوجيا القائمة اليوم في المجتمعات المتقدمة صناعيا. وبما أن التكنولوجيا وثيقة الصلة بمصالح القوى الاقتصادية والسياسية القائمة، فإنه لا يمكن أن تكون في خدمة الإنسان إلا من خلال توجيهيها نحو القيم و الغايات الإنسانية .

وفي الأخير يمكننا القول أن أهمية مسألة العقلانية التكنولوجية عند ماركوز تكمن في طرحه النقدي لها، ذلك أن التأكيد على هذا الطرح كان الغرض منه تجاوز الواقع القائم على السيطرة قصد تحقيق التحرر الإنساني المنشود، ونحن اليوم في مجتمعاتنا الحالية التي تسعى لتحقيق التقدم الحضاري في حاجة ماسة إلى ممارسة النقد في تعاملنا مع المعارف

العلمية والتكنولوجيـة حتى لا يكون موقفا مكتفيا بالانبهـار والاستهـلاك دون ممارسة عملية الفحص والنقـد، وخاصة أن هذه المعارف أصبحت تستفرد اليوم بحياتنا اليومية و توجه مسار حياة الإنسانية.

فهرس الاعلام

فهرس الأعلام

- **أبـل (كـارل – أوتـو):** 193.
- **أدورنـو (تيودور):** 3 -7-8-9-10-12-30-31-30- 102.
- **أرسطـــــو:** 4- 33- 91- 136.
- **أرفـون (هنــري):** 42.
- **أفــلاطــون :** 8- 40 - 91.
- **ايـلـول (جـاك):** 191.
- **بتهوفـن (لودفيغ فون):** 103.

- **بودلـير (شـارل):** 103.
- **بولوك (فريديريك):** 60.
- **بلـزاك (هونــوري دي):** 103.
- **بنيامـين (فلتر):** 97-98.
- **بريشـت (برتولـت):** 94-162-163.
- **بيكون(فرانسيس):** 4-10-12-13-14-15-21-34-35-125.
- **بيكـيـت (صامويـل):** 94-162.
- **جــاي (مـارتـن):** 9 - 17.
- **حسـن (محمد حسـن):** 3.
- **ديـكارت (رونــي):** 4-10-11-12-15-34-35-39-125.
- **رولـي (جـيرار):** 2-43-152-153.
- **زكريـا (فــؤاد):** 135 - 175
- **زيمــا (بيير):** 26-29.
- **ستندال (هنري):** 103.
- **سميـث (آدام):** 27.
- **شيربـاز (فرانسـوا):** 191.
- **شيلـر (فريدريـك):** 93-94-139-165-166.
- **غاليلـي (غاليلـو):** 4 - 35 - 125 .
- **فرويـد (سيجموند):** 76-77-78-79-80-81-82-87-88-127-131-132-134-138-139-145-146.
- **فليغو (غقزديـن):** 1.
- **فيبـر (ماكـس):** 5-54-55-56-57-58-70.
- **فيشر (ارنست):** 147.
- **فيتنجنشتين (لودفيغ):** 62-68.

- **قيس (هادي أحمد):** 3.
- **كافكا (فرانز):** 94-101-162-163.
- **كانط (إيمانويل):** 19 - 94.
- **كوليتي (لوسيو):** 53.
- **كونت (أوجست):** 21- -22 -62 – 63 – 64 - 65 - 66.
- **لوك (جون):** 115.
- **لوكاش (جورج):** 23-24-51-52.
- **ماركس (روبير):** 186.
- **ماركس (كارل):** 5- 26- 45- 46 - 47-50-51-52 - 53-112-119-143-144- 156-157-167.
- **ماسيه(بيير):** 185.
- **مكيافيلي (نيكولو):** 15-16.
- **مانفريد (غنغل) :** 2.
- **موزار (فولنونغ):** 103.
- **نيوتن (اسحاق):** 36.
- **هابرماس (يورغن):** 43-71--179-180-181.
- **هار (ميشيل):** 174
- **هوسرل(ادموند):** 37.
- **هوركايمر (ماكس):** 3-7-8-9-10-12-14-15-16-18- 19- 20 -24 -29- 30- 31 - 32 - 102-174.
- **هيجل (فريدريك):** 19-125.
- **هيدجر (مارتن):**4-38-39-40-41-42-43- 44- 45 .
- **يوناس (هانس) :** 178.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات.

- **أحادي البُعد:** 96.
- **إزالة التصعيد القمعي :** 80 – 82 .

- **الأسطورة:** 9 – 31 – 32 - 148.

- **الاشتراكية:** 26-96- 166-167-174.

- **اغــتراب:** 27-46-51-57-70-94-120-121-156-157.

- **إيتــوس:** 180.

- **إيــروس:** 1-89-132-136-137-138-139-139-140-144-148.

- **إيروسيــة:** 82 – 142 – 157 – 158 – 175 - 176.

- **البروليتاريا:** 29-46-107-108-111-160-166.

- **التحرر الغريزي:** 127 – 128 – 159 – 163..

- **التسامح القمعي :** 108.

- **التشيـؤ :** 23-24-46-50-51-52-53-57-59-70-95-156-.

- **التغير النوعي:** 112 – 113 – 119 – 142.

- **التكنولوجيا الجديدة:** 163 – 164 – 165 – 168 – 169 – 170- 172 – 174 – 182.

- **التقنية:** 4-5-12-13-18-23-25-26-33-37-38-39-40-41-42-43-44- 45-46-47-48-52-54-55-58-59-61-71-72-73-82-97-98-111-121-125-137.

- **تناثـوس :** 131.

- **الجنسانية:** 76 – 77 -78 – 79 – 81 -82 – 83 – 101.

- **الحساسية الجديدة:** 139-140.

- **الحضارة غير القمعية:** 118 – 122 – 129 – 174 – 175 – 180.

- **الحيـاد:** 32 – 64 – 67 – 166.

- **الرأسمالية:** 18-23-24-26-27-28-29-46-58-60-61-74-166-167-171 .

-**الرفض الكبير:** 92 – 93 – 128 – 140.

- **السيطرة:** 1-4-5-6-7-8-9-10-11-12-13-14-15-16-17-21-22-23- 24-25-26-27-28-29-30-31-32-33-34-36-38-39-41-42-43-44-45-46-47-50-53-54-56-57-58-59-60-61- 62-65-67-69-70-71-72-73-74-75-76-78-79-81-82-83-84-85-87-88-89-9-92-94-96-99-100-101-102-104-106-108-109-110-111-112-113-114-116-117-118-121- 122-123-124-126-127-128-129-131-134-135-136-137- 139-140-141-142.

- **الشكل الجمالي:** 158-160-161.

- **الشموليـة :** 17-62-98-109-110-111-162.

- **العقلانية الأداتية :** 4-10-16-17-18-20-23-24-25-26-28-29-30-31- 32-33-41-102.

- **العقلانية التكنولوجية:**1-2-3-4-5-6-32-33-53-54-57-61-62-67-70- 73-74-75-78-81-86-90-95-101-102-104-109- 110-115-117-120-121-122-135-137-141-151- 152-153-165-166-167.

- **العقلانية التواصلية:** 181-182.

- **العقلانية النقديـة:** 32.

- **العقلانية الجمالية "الاستيطيقية ":** 151-152-153.

- **الفينومنولوجيا:** 37.

- **الفينومنولوجيا المتعالية:** 37.

- **القمـع :** 5-25-32-60-61-62-76-77-78-79-80-81-82-83- 84-
88-89-101-111-113-114-115-116-126-127-129-130-131-
134-136-139-140-147-148-150.

- **القمع الزائـد:** 78-81-82-83-84.

- **القيم الجمالية- الإيروسية:** 170.

- **اللوجـوس :** 135 – 137 – 152 – 157 – 164 – 180.

- **الماركسية:** 17-31-46-53-76-79-106-107-108-141-142-155-
156- 160.

- **الماركسية الأرثوذكسية:** 155-156-160.

- **مبـدأ اللذة:** 76-77-78-79-80-87-89-134-144.

- **مبـدأ المردود:** 81-82-85-88.

- **مبـدأ الواقـع :** 76-77-78-79-80-82-87-88-89-134-143-144-
145- 150.

- **المجتمعات المتقدمة صناعيًا:** 1-3-4-5-6-25-26-43-45-49-57-62-
75- 81-111-117-118-125-127-129-131-132-133- 140-141-
148-151-152-156-157-165-166-167- 170-171-172-173-
174-175- 176-177-179.

- **مدرسة فرانكفورت:** 2-3-6-7-17-20-21-22-23-24-25-26-27-28-
29- 30-31-32-33.

- **المشروع التكنولوجي:** 121.

- **النـــدرة:** 76-80-82-130-131.

- **الـوفـرة:** 49-77-80-82-88-103-131-166-168.

- **الوضعيـة:** 8-20-21-22-23-62-63-64-65-66-67-68-69-70-71-72-73-93-123-180-

- **الوضعية المنطقية:** 63-67-68.

- **الوجود السلمي (المهدى):** 137-139.

- **اليوتوبيـا:** 160 – 161 – 162.

البيبليوغرافيا

1) المصادر: - باللغة العربيـة

1- ماركوز (هربرت). الإنسـان ذو البعد الواحـد. ط3. ترجمـة جورج طرابشي (بيروت: دار الآداب، 1988).

2- ---------- .الثـورة والثـورة المضـادة. ط 1 . ترجمة جورج طرابشي (بيروت: دار الآداب، 1973).

3- ---------- .الماركسيـة السوفياتيـة . ط 2 . ترجمـة جـورج طرابشي (بيروت: دار الطليعة، 1973).

4- ----------. نحو التحرر. في ما وراء الإنسان ذو البُعد الواحد. ط 1 .
ترجمة جورج طرابشي (بيروت: دار الآداب، 1972).

5- ----------. العقل والثورة. هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية. ط 2 .
ترجمة فؤاد زكريا.(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات
والنشر، 1979).

6- ----------. فلسفة النفي. دراسات في الفلسفة النقدية. ط 1 . ترجمة
مجاهد عبد المنعم مجاهد. (بيروت: دار الآداب، بدون تاريخ).

– باللغة الأجنبيــة

1- Marcuse (Herbert).Actuels. 1ére édition. Traduction de Jean Marie
Menière (Paris: Editions Galilée, 1976).

2- ---------- Contre- révolution et révolte . 1ére édition.Trad. Didier
Coste.(Paris: Editions du Seuil, 1973).

3- ---------- Critique de la Tolérance Pure 1ére éd. Trad.Liliane
Roskopf. (Paris: Editions John Didier,1969).

4----------. Culture et société. 1ére éd.Trad . Gérard Billy et Daniel
Bresson (Paris: Editions de minuit, 1970).

5----------. Eros et civilisation .Contribution à Freud. 1ére éd.Trad.
G.Neny et Boris Frankel.(Paris: Editions de minuit,1963).

6----------.La dimension esthétique.Pour une critique de
l'esthetique marxiste. 1ére éd.Trad. Didier Coste.(Paris:
Editions du seuil, 1979).

7----------. La fin de l'utopie. Trad. Liliane Roskopf et Luc

Weibel.(Paris: Editions du seuil, 1968).

8----------. Le marxisme soviétique. Analyse critique 1ére éd.Trad. Bernard Cases.(Paris: Editions Gallimard, 1963).

9----------. L'Homme unidimensionnel .Essai sur la société industrielle avancée. 1ére éd.Trad.Monique Wittig.(Paris: Editions de minuit, 1968).

10----------. Pour une théorie critique de la société. 1ére éd.Trad\ Cornelius Heim. (Paris: Editions Denoël . Gouthier,1971).

11----------. Studies in critical philosophy. (Boston: Edited by beacon press, 1973).

المقـــالات

1- Marcuse (Herbert).<< De l'ontologie à la technologie. Les tendances de la société industrielle .>> in Arguments. N° 18. Année 1960.

2---------- << Quelques implications sociales de la technologie moderne. .>> Trad. Olivier Bertrand in tumultes. N° 17. Année 2002.

3---------- << Réexamen du concept de révolution. .>> Trad. Marc-André Béra . in Diogène .N° 64. Année 1968.

4---------- << Socialisme ou barbarie .>> in Le nouvel observateur. N° 13 Année 1973.

5---------- << Un nouvel ordre. >> in Le monde diplomatique. Juin 1977.

2) **المراجع: باللغة العربيــة**

1- أفاية (محمد نور الدين).الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة. ط 1. (الدار البيضاء: افريقيا الشرق 1998).

2- الجوة (محمد). مفهوم القمع بين فرويد وماركوز. تر. فتحي الرقيق (بيروت: دار الفارابي،1994).

3- العالم (محمود أمين). ماركوز أو فلسفة الطريق المسدود. ط1.(بيروت: دار الآداب،1972).

4- المسيري (عبد الوهاب). الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان. ط 1.(دمشق: دار الفكر، 2002).

5- بسطاويسي (رمضان محمد).علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت. ط 1. (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998).

6- بوتومور (توم).مدرسة فرانكفورت. ط 1. ترجمة . سعد هجرس. (طرابلس: دار أويا، 1998).

7- بوكانان (أ).الآلة قوة وسلطة. التكنولوجيا والإنسان منذ القرن 17 حتى وقتنا الحاضر. تر.شوقي جلال (الكويت: عالم المعرفة، 2000).

8- حسن (محمد حسن).النظرية النقدية عند هربرت ماركوز. ط 1.(بيروت: دار التنوير، 1993).

9- ديكارت (روني).مقالة الطريقة. تر. جميل صليبا (الجزائر: دار موفم للنشر،1991).

10- راندال (هرمان).تكوين العقل الحديث. ط2. تر. جورج طعمة (بيروت: دار الثقافة، 1965).

11- روبنسون (بول).اليسار الفرويدي. ط1. تر. لطفي فطيم وشوقي جلال. (بيروت: دار الطليعة، 1974).

12- جاكلين (روس).الفكر الأخلاقي المعاصر. ط 1. تر. عادل العوا.(بيروت: دار عويدات. 2001).

13- طاهر (علاء). مدرسة فرانكفورت من هوركايمر إلى هابرماس.(بيروت: دار الإنماء القومي، بدون تاريخ).

14- طواع (محمد). هيدجر والميتافيزقا. مقاربة تربة التأويل التقني للفكر.(الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2002).

15- صفدي (مطاع).نقد العقل الغربي. الحداثة ما بعد الحداثة. (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).

16- فروند (جوليان). سوسيولوجيا ماكس فيبر. تر.جورج أبي طاع (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996).

17- قيس (هادي أحمد). الإنسان المعاصر عند هربرت ماركوز. ط1 (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980).

18- كريب (إيان).النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس. ط1. تر. محمد غلوم (الكويت: عالم المعرفة، 1999).

19- كميل (قيصر).أندريه بروتون. ط1.(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979).

20- ماركس (كارل). بؤس الفلسفة. تر. اندريه يازجي (بيروت: دار اليقظة، 1967).

21- محمود (زكي نجيب).المنطق الوضعي. ط 4.(القاهرة : مكتبة الأنجلو مصرية 1966).

22- ----------. موقف من الميتافيزقا. (بيروت: دار الشروق،1983).

23- مصدق (حسن). يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت. ط 1(بيروت: دار الإنماء العربي، 2005).

24- هيدجر (مارتن).التقنية، الحقيقة، الوجود. ط 1. تر. محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995).

25- هيجل (فريدريك).العقل في التاريخ. ط 3. تر. إمام عبد الفتاح إمام.(بيروت: دارالتنوير،1983).

المقـالات:

1- بنيامين (ولتر). << العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي>>. ترجمة. سيزا قاسم. مجلة شهادات وقضايا. العدد 2. السنة .1991

2- زكريا (فؤاد). << هربرت ماركوز>>. مجلة عالم الفكر . العدد 4 . السنة .1971

3- مجاهد (عبد المنعم مجاهد). << من دياليكتيك اللغة إلى لغة الدياليكتيك >>. مجلة الفكر المعاصر. العدد 5. السنـة 1971.

4- مكاوي (عبد الغفار). << النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت >>. حوليات كلية الآداب العدد 13، السنة. 1993.

5- هوفمايستير (بيتر). << مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية >>. مجلة فكر وفن. العدد 49 . السنة. 1983.

باللغة الأجنبيــة

1- Adorno (T).La théorie esthétique . Trad. Marc Jimenez (Paris: Editions Klincksieck,1974).

2- Apel (Karl – Otto).L'éthique de la discussion: Sa portée, ses limites. Trad. Christian Bouchindhomme .(Paris: Editions, p u f,1992).

3- Assoun (P. L) et Raulet (G).Marxisme et théorie critique. (Paris:Editions payot,1978).

4- Bachelard (G).Le matérialisme rationnel. (Paris: Editions p u f, 1953).

5- Bacon (F).Novum organum. Trad.Michel Malherbe et Marie Pousseur (Paris:Editions p u f ,1986).

6- Blanc (A) et Vincent (J.M). (dir) .La postérite de l'école de Francfort.(Paris: Les éditions syllepse,2004).

7- Comte (A).Cours de philosophie positive. (Paris: Les éditions classiques 1936).

8- Champarnaud (F). Révolution et contre- révolution culturelle en URSS. (Paris: Edition Anthropos, 1979).

9- Coletti (L).De Rousseau à Lénine. Trad. Alexendre Bitous (Paris: Editions Gordon,1972)

10- Ellul (J). Le système technicien. (Paris: Editions Calmann Lévy, 1977).

11- Fischer.A la recherche de la réalité. Contribution à une esthétique Marxiste moderne. Trad.J.L. Le brave (Paris: editions Denoël,1970).

12- Freud (S).Malaise dans la civilisation. Trad. J.Odier (Paris: Editions puf,1971).

13- Haar (M). Analyse critique de l'homme unidimensionnel. (Paris: Editions Hatier,1975).

14- Haber (S).Introduction à Habermas. (Paris: Editions la découverte, 2001).

15- Habermas (J).Connaissance et intérêt. Trad.G. Clémencon et J.M Brohn (Paris: Editions Gallimard, 1976).

16----------.Le discours philosophique de la modernité. Trad. C.Bouchindhomme.(Paris: Editions Gallimard,1988).

17----------.La technique et la science comme idéologie. Trad. J.R . Ladmiral (Paris: Editions Gallimard, 1973).

18- Heidegger (M).Essais et conférences. Trad.André Préau (Paris: Editions Gallimard,1958).

19----------Chemins qui ne mènent nulle part. Trad. Wolfong Brokmeir (Paris: Editions Gallimard, 1962).

20- Horkheimer (M) et Adorno (T).La dialéctique de la raison. Trad. Eliane Kaufholz.(Paris:Les éditions Gallimard, 1974).

21- Horkheimer (M). Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire. Trad.Denise Authier (Paris: Editions Payot,1974).

22----------.Eclipse de la raison. Trad. Jacques Debouzy (Paris: les éditions payot, 1974).

23----------Théorie traditionnelle et théorie critique. Trad. C.Maillard,(Paris: Editions Gallimard,1974).

24- Jay (M).L'imagination dialectique . Histoire de l'école de Francfort de 1923 à 1950. Trad. E.Moreno et A.Spiquiel (Paris: Editions Payot, 1977).

25- Jimenez (M).Que ce que l'esthétique ?. (Paris: Editions Gallimard,1997).

26- Jonas (H). Le principe responsabilité. Trad.J. Greish.(Paris: Editions du

cerf, 1990).

27- Lucaks (G).Histoire et conscience de classe. Trad. K.Axelos (Paris: Editions de minuit,1960).

28- Marks (W.R).The meaning of Marcuse. (New York, Ballantine books,1970).

29- Marx (K). Contribution à la critique de l'économie politique. Trad\ M. Husson et G.Bedia. (Paris: Editions sociales,1977).

30- Masset (P).La pensée de Herbert Marcuse. (Toulouse: Editions privat, 1969).

31- Nicolas (A).Herbert Marcuse ou la quête d'un univers transpromethéen (Paris: Edition Seghers,1970).

32- Palmier (J.M). Sur Marcuse. (Paris: Union générale d'éditions, 1968).

33- Raulet (G).Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation. (Paris: Editions p u f , 1992).

34- Renault (E) et Sintomer (Y). (Dir).où en est la théorie critique? (Paris: Editions la découverte,2003).

35-Tauxe (H.C).La notion de Finitude dans la philosophie de Martin Heidegger. (Lausanne: Editions l'âge de l'homme,1971).

36- Vincent (J.M).La théorie critique de l'école de Francfort. (Paris: Editions Galilée,1976).

37- Weber (M).Le savant et le politique. Trad.J.Freund (Paris: Editions plon ,1982) .

38- Whitehead (A.N).La fonction de la raison. Trad. Evelyn Giffinet et P.Devant.(Paris: Editions Payot,1969).

39- Wiggershaus (R).L'école de Francfort. Histoire développement et signification. Trad .L.Gurcel.(Paris: Editions p.u.f, 1993).

40- Zima (P).L'école de Francfort. (Paris: Editions universitaires,1974).

المقـالات:

1- Arvon (H). << Herbert Marcuse, penseur de la nouvelle gauche >> in Allemagne d'aujourd'hui. N° 13. Année 1968.

2- Chirpaz (F). << aliénation et utopie >> in Esprit. N° 85. Année 1969.

3- Flego (G). << Eros contre Logos ? >> in Archives de philosophie. N° 52 . Année 1989.

4- Gangl (M). << Herbert Marcuse dans le contexte de la théorie critique >> in Archives de philosophie. N°52 . Année 1989.

5- Perroux (F). << Herbert Marcuse et la finalité de la société contemporaine >> in Revue des sciences morales et politiques. N°17 .Année 1970.

الموسوعات والمعاجم:

1- بدوي (عبد الرحمان).موسوعة الفلسفة. ط 1 . (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984).

2- صليبا (جميل).المعجم الفلسفي. ط 1.(بيروت: الشركة العالمية للكتاب 1994).

الفهـرس

- مقدمــة ص 6

الفصل الأول: مسألة العقلانية وأشكالها لدى مدرسة فرانكفورت. ص 12

الفصل الثاني: العقلانية التكنولوجية ومنطق السيطرة.

1- مفهوم العقلانية التكنولوجية وجذورها. ص 36

2- هيدجر ومسألة العقلانيـــــة. ص 41

3- ماركس ومسألة التقنية . ص 47

4- ماكس فيبر ومفهوم العقلنـة. ص 55

5- نقد الاتجـاه الوضعـي. ص 62

الفصل الثالث: آليات السيطرة في ظل العقلانية التكنولوجية. ص 74

1- التحليل الفرويدي للقمـع. ص 76

2- القمع الزائد للجنسانية. ص 82

3- توجيه الثقافة والفن. ص 89

4- تشيؤ اللغـــة. ص 101

5- الاحتواء السياسي (الديمقراطية المزيفة _ التسامـح القمعي) . ص 105

الفصل الرابع: العقلانية التكنولوجية والتحـرر.

1- التقدم التكنولوجي والتحرر الإنساني. ص 115

2- تغيير الإنسان (إعادة تنظيم البنية الغريزية) . ص 124

3- الوظيفة النقدية للخيال. ص 138

4- البعد الجمالي والفني. ص 144

5- قـوى التحــرر. ص 158

الفصل الخامس: رؤية نقدية لمسألة العقلانية التكنولوجية عند هربرت ماركـوز. ص 169

الخـــاتمـة. ص 186

فهرس الأعـلام. ص 190

فهرس المصطلحات. ص 194

البيبليوغرافيا . ص 199

الفهـرس. **ص 209**