جامعةالجزائر2 أبو القاسم سعد اللّه

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

هربرت ماركيوز
بين ماركس وفرويد

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

التخصص: فلسفة حديثة ومعاصرة

إعداد الطالب:

الهاشمي بلهادي

إشراف:

أ/د كمال بومنير

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الجامعة	الصّفة
أ.د/ محمد بلعزوقي	جامعة الجزائر2	رئيسا
أ.د/كمال بومنير	جامعة الجزائر2	مشرفا ومقرّرا
أ.د/ نوال بورحلة	جامعة الجزائر2	عضوا مناقشا
د/ أحمد كيشي	جامعة الجزائر2	عضوا مناقشا
د/ زهير حدوش	جامعة بجاية	عضوا مناقشا
د/ محمد سي بشير	جامعة خميس مليانة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2021/2020

فهرس المحتويات

مقدمة..... 01

الفصل الأول: مدخل إلى فلسفة مدرسة فرانكفورت

المبحث الأول: نشأة مدرسة فرانكفورت وتطورها..... 09

المبحث الثاني: الأسس الفلسفية لفكر مدرسة فرانكفورت..... 17

المطلب الأول: مفهوم النقد وجذوره الأولى عند الفلاسفة الألمان..... 17

المبحث الثالث: النظرية النقدية ومقولاتها الأساسية..... 23

المطلب الأول: مفهوم النظرية النقدية..... 23

المطلب الثاني: المقولات الأساسية للنظرية النقدية..... 24

المبحث الرابع: مشروع النظرية النقدية..... 29

المطلب الأول: نقد النزعة الوضعية..... 29

المطلب الثاني: نقد الايدولوجيا..... 33

المبحث الخامس: ماركيوز في سياق النظرية النقدية..... 35

المطلب الأول: مصادر فكر ماركيوز..... 35

المطلب الثاني: أسس النظرية النقدية عند ماركيوز..... 38

الفصل الثاني: ماركيوز والماركسية

المبحث الأول: ماهية الماركسية..... 45

المبحث الثاني: أسس الفلسفة الماركسية..... 48

المطلب الأول : نظرية المادية الجدلية..... 48

المطلب الثاني: نظرية المادية التاريخية..... 50

المطلب الثالث: نظرية الاقتصاد السياسي..... 57

المطلب الرابع: الأسس الفلسفية للدولة عند كارل ماركس..... 59

المبحث الثالث: اثر الماركسية في فكر ماركيوز..... 66
المطلب الأول: قانون التغير من الكم إلى الكيف..... 67
المطلب الثاني: قانون وحدة الأضداد وصراعها..... 69
المطلب الثالث: قانون نفي النفي..... 73
المبحث الرابع: موقف ماركيوز من الماركسية..... 76
المطلب الأول: الكشف عن الأبعاد الإنسانية في الماركسية..... 76
المطلب الثاني : تخدر وعي البروليتاريا..... 78
المطلب الثالث: رفض فكرة الحتمية التاريخية كحتمية آلية..... 80
المطلب الرابع: ماركيوز والماركسية السوفياتية..... 82

الفصل الثالث: ماركيوز والفرويدية

المبحث الأول: الحضارة والإنسان البسيكولوجي..... 86
المطلب الأول : في مفهوم الحضارة..... 86
المطلب الثاني: بنية النفس البشرية عند فرويد..... 87
المطلب الثالث: الصراع بين ايروس وثاناتوس..... 91
المبحث الثاني : فرويد والحضارة..... 93
المطلب الأول: طبيعة القمع عند فرويد..... 93
المطلب الثاني: الحضارة ومصير الإنسان..... 95
المطلب الثالث: موقف ماركيوز من الفرويدية..... 97
المبحث الثالث: موقف ماركيوز من القمع في الحضارة..... 102
المطلب الأول: طبيعة القمع في الحضارة الصناعية المتقدمة..... 102
المطلب الثاني: سيطرة شبح البعد الواحد ومجالاته..... 104

المطلب الثالث: التمايز بين القمع الأساسي وفائض القمع..... 118

الفصل الرابع: المقاربة الفرويد–ماركسية ونقد الحضارة الصناعية المتقدمة

المبحث الأول: المحاولات الأولى للمقاربة الفرويد ماركسية قبل ماركيوز..... 122

المطلب الأول: المقاربة الفرويد ماركسية عند فلهلم رايش..... 122

المطلب الثاني: المقاربة الفرويد–ماركسية عند اريك فروم..... 141

المبحث الثاني: المقاربة الفرويد–ماركسية عند ماركيوز (من اليسار الجديد إلى الحساسية الجديدة)..... 157

المطلب الأول : اليسار الجديد كتجسيد للثورة الماركسية..... 157

المطلب الثاني: الحساسية الجديدة كتجسيد للفرويدية..... 168

المطلب الثالث: الحساسية الجديدة ووظيفة الفن التحرري..... 190

الخاتمة..... 202

قائمة المصادر والمراجع..... 212

مقدمة

ثمة تساؤل يطرح نفسه دوما عن دور الفلسفة ووظيفتها في المجتمع والحلول التي تقدمها حول أزمة الإنسان المعاصر وهمومه وتطلعاته المستقبلية، فالفلسفة هي قبل كل شيء وسيلة معرفية نقدية تهدف إلى إنقاذ الإنسان وإخراجه من هوة الجهل والخرافة، ونقدها بهدف إيقاظ الوعي الإنساني فيها، والحقيقة أن النقد يعد من أهم الأدوات المعرفية التي من الممكن أن تقوم بها الفلسفة، وهذا ليس بمعنى نقد الأفكار وحسب بل والأهم من ذلك ممارستها في الواقع الاجتماعي.

لقد ارتبط مفهوم الفلسفة ومعها وظيفتها في أوربا خلال القرن العشرين بالواقع أكثر من أي فترة، وهي الفترة التي شهدت فيها أوربا تعدد المذاهب الفكرية الذي صاحب التطور العلمي، وقد كانت مدرسة فرانكفورت أحد أبرز هذه التيارات وهذا لكونها تجسد الوظيفية الجوهرية للفلسفة ألا وهي النقد حتى أن تسميتها اقترنت بهذه الوظيفة وهي النظرية النقدية وهي نظرية تعتبر متعددة المصادر بحيث أنها نهلت من مختلف التيارات الفكرية التي سبقتها وخاصة الفلاسفة الألمان أمثال "كانط" ،"هيغل"، "الهيغليين الشبان" و"الماركسية" وغيرهم، وهذا ما يمكن أن نلمحه أيضا في أعمال فلاسفة المدرسة سواء الجيل الأول أو الثاني أو الثالث.

إن أهم إبداعات فلاسفة المدرسة هو محاولة الجمع بين مصادر متعددة للخروج بنظرية جديدة كالاستعانة بالماركسية والتحليل النفسي أو الفرويدية، وهو ما نجده عند أهم فلاسفة الجيل الأول للمدرسة ألا وهو "**هربرت ماركيوز**"، فقد حافظ هذا الأخير على تراث المدرسة والمتمثل في الربط بين الفلسفة والنقد(التغيير)، بحيث أن "ماركيوز" لا يفصل بين الفلسفة والواقع (le praxis)، فهو يرى أن المفاهيم المجردة لا تكسب معناها الحقيقي إلا بارتباطها بسياق العلاقات الاجتماعية أي أن مهمة الفلسفة ستكون مهمة نقدية. كما يرى أنه على الفلسفة الاستفادة من تطورات العلوم الإنسانية في الواقع لتعرية مواطن الاستلاب الحاصل فيه، وكشف عنف السلطة، واستراتيجيات الهيمنة، والسيطرة في المجتمعات المعاصرة

وخاصة المجتمع الغربي ونظامه الرأسمالي الذي يمارس القمع على الإنسان بل وجعله يعيش بعدا واحدا ولا يفكر إلا فيما تنتجه السلطة التي تسعى إلى دمج كل فئات المجتمع حتى تقضي على كل تفكير في الثورة والتحرر والتغيير .ولهذا جاء ماركيوز ليؤسس لمشروع قائم على التحرر كأحد أكبر الأهداف.

لقد كان مشروع ماركيوز النقدي يستند إلى ماركس وفرويد أساسا أو ما يسمى **بالفرويد-ماركسية** (le freudo-marxisme) وذلك لسببين أساسيين:

- أولا لكون الماركسية تجسد الوظيفة الجديدة للفلسفة، فإلى جانب كون الماركسية تنطوي على رؤية اجتماعية، اقتصادية وسياسية والتي صاغها ماركس في شكل نظرية فكرية، فإنها أيضا نظرية ثورية باعتبارها تدعو إلى تغيير الوضع الذي يعيش فيه الإنسان بصفة عامة، والإنسان المعاصر بصفة خاصة، وهذا في ظل مختلف أشكال الهيمنة (اقتصادية، ثقافية وسياسية) التي تجسدها المجتمعات الرأسمالية .

ولهذا فقد استفاد "ماركيوز" من الماركسية كأداة للنقد خاصة وأنه نقد مرتبط بالطبقة المستغلة كونها الصوت المعبر عن النفي، حيث يتم الانتقال من الفكر إلى الممارسة ومن حيز النقد النظري إلى الثورة ، وخلص فيه ماركيوز إلى ما يسمى"باليسار الجديد".

- ثانيا كان التركيز على الفرويدية نتيجة إيمان "ماركيوز" بإمكانية ظهور قوى ثورية جديدة، وكذا إيمانه بأن التحرر الاجتماعي سيتم عن طريق الإشباع الجنسي، وأن تجاوز الندرة المادية في المجتمعات الصناعية المتقدمة سيخلق الشروط المناسبة لإحراز البشر هدفهم في السعادة، من خلال التحرر الجنسي وتفوق مبدأ المتعة الذي تصوره كأساس للإنعتاق في كافة العلاقات الاجتماعية، ولعلنا نتساءل عن علاقة هذا التحرر بالفرويدية، وفي هذا الصدد يقدم ماركيوز فكرة مفادها أن فرويد وظف مفاهيم فلسفية واجتماعية لها علاقة بفهم الصلات المتبادلة بين الإنسان والحضارة، والمقصود هنا حضارة التكنولوجيا المعاصرة التي تشغله اقتصاديا وطبيعيا. لهذا كان "ماركيوز" يحاول أن يكتشف العنصر النقدي الكامن في

النظرية النقدية التي تضع النظام الاجتماعي موضع تساؤل وتبين كيف يمارس القمع على الفرد، وهنا بالضبط ما يجعل ماركيوز من "اليسار الفرويدي".

لقد حاول "ماركيوز" أن يؤسس فلسفة جديدة للمجتمع المعاصر تجمع بين الحتمية التاريخية الماركسية، وبين الحتمية البيولوجية الفرويدية أي أن "ماركيوز" يريد أن يوحد بين "ماركس" و"فرويد" وأن يتجاوزهما معا إلى فلسفة تقدم حلول لأزمة الإنسان المعاصر ولهذا فالبحث الحالي يحاول الإجابة عن الإشكالية التالية:

- **ما هي تداعيات الفكر الماركسي والفرويدي في فلسفة هربرت ماركيوز؟**

وهي الإشكالية التي تتبلور تحتها مشكلات جزئية وهي:

- **كيف وفق ماركيوز بين ماركس وفرويد؟**
- **كيف وظف "ماركيوز" فلسفة "ماركس" و"فرويد" في نقد الحضارة المعاصرة ؟**
- **هل استطاع "ماركيوز" من خلال التأليف بين "ماركس" و"فرويد" من حل أزمة الإنسان المعاصر؟.**

انطلاقا من أن طبيعة الموضوع، خصائصه وأبعاده، هي التي تفرض وتحدد صورة المنهج المناسب للدراسة، وحرصا على تقديم عمل أكاديمي جاد وجدير بهذا الاسم يشكل مساهمة علمية في مجال الدراسات الفلسفية، وبعد الاطلاع على المادة المعرفية، التي سنتناولها في هذا البحث بدا لنا أن انسب المناهج هي أولا المنهج التاريخي من اجل تحليل مختلف المراحل التاريخية التي تطور فيها الفكر الماركسي وكذا مراحل نشوء مدرسة فرانكفورت وتطورها، أما المنهج التحليلي فقد بدا لنا أيضا استخدامه أكثر من ضروري من أجل تحليل مختلف الأفكار، سواء ما تعلق منها بفكر ماركس وفرويد، وكذا فكر ماركيوز وخاصة، ما تعلق بإبراز كيفية تأثر ماركيوز بالفرويدية والماركسية وكذا توظيفهما في نقد المجتمع الصناعي وثقافة القمع والسيطرة.

والدافع إلى اختيار موضوع البحث يرجع إلى سبب رئيسي ألا وهو كون فكر مدرسة فرانكفورت بصفة عامة وفكر هربرت ماركيوز بصفة خاصة فكر ثوري وتغييري رافض لكل الأنظمة القمعية والأزمات التي تسببها خاصة في العصر الراهن الذي يعرف بعصر التقنية، وبالتالي فإن فكر ماركيوز النقدي يمثل أحد أهم الاتجاهات الفلسفية التي تجسد الوظيفة الحقيقية للفلسفة في الواقع.

خلال انجاز هذا البحث واجهتنا بعض الصعوبات المتمثلة في عدم توفر المادة العلمية وخاصة فيما يتعلق بالمقاربات الفرويد– ماركسية عند كل من فلهلم رايش واريك فروم ، كما واجهتنا صعوبة أخرى والمتمثلة في غياب دراسات وترجمات لبعض مؤلفات هربرت ماركيوز وهذا ما استلزم علينا الاعتماد على الدراسات التي تمت باللغة الأجنبية.

من بين الأهداف النظرية التي سعينا إلى بلوغها والتي تكون الإطار النظري لمختلف أطوار الدراسة هي:

أولا: محاولة إبراز أهمية النظرية النقدية لدى هربرت ماركيوز.

ثانيا: محاولة إبراز مدى تأثير ماركس والماركسية في فكر ماركيوز.

ثالثا: محاولة إبراز مدى تأثير فرويد وفكره الفلسفي خاصة في فلسفة ماركيوز.

رابعا: محاولة إبراز كيفية توفيق ماركيوز بين فكر ماركس وفرويد في نقد المجتمع الصناعي وتحليل أشكال القمع والسيطرة فيه.

وقد أفاد البحث من الدراسات السابقة التي تتمحور حول فكر ماركيوز، ونعني بها الرسائل والأطروحات الجامعية، إلا أن اهم مأخذ عليها هو إهتمامها بانتقادات ماركيوز لمجتمع التقنية، الآليات التي وظفها من أجل إبراز عيوب المجتمع الصناعي، وهي الأفكار نفسها لدى فلاسفة آخرين من أمثال ماركس وفرويد.

تطلبت منا الإشكالية المطروحة من الناحية المنهجية تقسيم دراستنا إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة عامة:

فأما الفصل الأول الذي جاء بعنوان "مدخل إلى فلسفة مدرسة فرانكفورت"، فقد تضمن خمسة مباحث، بحيث ركزنا في المبحث الأول، على نشأة مدرسة فرانكفورت وكيفية تطورها من خلال ذكر مختلف الفلاسفة الذين ساهموا في تكوينها، أما المبحث الثاني فقد سعينا فيه إلى إبراز الأسس الفلسفية لفكر المدرسة بحيث ركزنا فيه على مفهوم النقد وكذا أهم الفلاسفة الذين جعلوا من النقد طريقة تفكير وأساسا لفلسفتهم، أما المبحث الثالث من هذا الفصل فقد كان بعنوان النظرية النقدية ومقولاتها الأساسية بحيث تضمن مطلبين، الأول حول مفهوم النظرية النقدية والثاني تضمن أهم مقولات هذه النظرية، أما المبحث الرابع من هذا الفصل، فقد سعينا فيه إلى إبراز أهم مشاريع النظرية النقدية والتي تناولناها في مطلبين أولهما حول نقد النزعة الوضعية والثاني حول نقد الايدولوجيا، وأما المبحث الخامس والأخير من هذا الفصل فقد جاء بعنوان: "ماركيوز في سياق النظرية النقدية" إذ يضم هذا المبحث مطلبين، الأول حول مصادر فكر ماركيوز والثاني حول أسس النظرية النقدية عند ماركيوز .

أما الفصل الثاني الذي جاء بعنوان: " ماركيوز والماركسية" فقد تضمن أربعة مباحث أساسية، حاولنا في أولها إبراز ماهية الماركسية، أما المبحث الثاني تطرقنا فيه إلى الأسس الفلسفية للفكر الماركسي والمتمثلة في نظرية المادية الجدلية، ونظرية المادية التاريخية وكذا نظرية الاقتصاد السياسي، بحيث أشرنا إلى كل نظرية في مطلب، وفي المطلب الرابع من هذا المبحث حاولنا الكشف عن الأسس الفلسفية للدولة عند "كارل ماركس"، أما المبحث الثالث فقد جاء بعنوان: "أثر الماركسية في فكر ماركيوز"، وهو المبحث الذي لخصناه في ثلاثة مطالب تشير إلى القوانين الثلاثة، التي تشكل نظرية المادية الجدلية عند ماركس والتي أثرت في فكر "ماركيوز" ألا وهي قانون التغير من الكم إلى الكيف، قانون تداخل الأضداد، وكذا قانون نفي النفي

أما المبحث الرابع من هذا الفصل فقد خصصناه لموقف ماركيوز من الماركسية وهو المبحث الذي يضم ثلاثة مطالب تركزت حول محاور ثلاثة أساسية يتمثل أولها في الكشف

عن الأبعاد الإنسانية في الماركسية وثانيها يتمثل في طرح قضية تخدر وعي البروليتاريا في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، أما ثالثها فيكمن في إعادة قراءة الحتمية التاريخية ورفض فكرة الحتمية التاريخية كحتمية آلية.

الفصل الثالث من دراستنا جاء بعنوان: "ماركيوز والفرويدية" وهو الفصل الذي يضم ثلاثة مباحث، الأول جاء بعنوان " الحضارة والإنسان البسيكولوجي" إذ تطرقنا في المطلب الأول منه إلى مفهوم الحضارة، وتطرقنا في الثاني إلى بنية النفس البشرية عند فرويد. أما الثالث فقد تناولنا فيه مسألة الصراع بين إيروس وثاناتوس. أما المبحث الثاني فقد حاولنا فيه التطرق إلى موقف فرويد من الحضارة وهو المبحث الذي ينقسم بدوره إلى ثلاثة مطالب، الأول يتمحور حول طبيعة القمع عند فرويد والثاني حول الحضارة ومصير الإنسان عند فرويد. أما الثالث فقد تناولنا فيه موقف ماركيوز من الفرويدية وهذا من خلال إبراز بعدين مهمين هما البعد الثوري والنقدي لنظرية فرويد عند ماركيوز ونقده لها .

أما المبحث الثالث والأخير من هذا الفصل، فقد ركزنا فيه على إبراز موقف ماركيوز من القمع في الحضارة، ولتحقيق الغاية من ذلك فقد قسمناه إلى ثلاثة مطالب، الأول يضم طبيعة القمع في الحضارة الصناعية المتقدمة من منظور ماركيوز، أما الثاني فقد تمحور حول سيطرة شبح البعد الواحد وكذا مجالاته، لهذا قسمناه إلى فرعين أحدهما لشرح معنى البعد الواحد والثاني في مجالاته، أما المطلب الثالث والأخير من هذا الفصل فقد عمدنا فيه إلى إبراز التمايز الموجود بين القمع الأساسي وفائض القمع عند ماركيوز.

أما الفصل الرابع والأخير من بحثنا فقد جاء بعنوان: " المقاربة الفرويد–ماركسية ونقد الحضارة الصناعية" بحيث قسمنا هذا الفصل الى ثلاثة مباحث، الأول كان بعنوان: "المحاولات الأولى للمقاربة الفرويد–ماركسية قبل ماركيوز" وهو المبحث الذي يضم مطلبين أولهما حول المقاربة الفرويد–ماركسية عند فلهلم رايش، والثاني حول المقاربة الفرويد–ماركسية عند اريك فروم، بحيث حاولنا في هذا المبحث ومن خلال هذين المطلبين أن نبين

كيف حاول كل من رايش وفروم التوفيق بين ماركس وفرويد وكذا كيفية تحليل كل منهما للقمع في المجتمع الصناعي. أما المبحث الثاني من هذا الفصل الأخير، فقد جاء بعنوان: "المقاربة الفرويد ماركسية عند ماركيوز (من اليسار الجديد إلى الحساسية الجديدة)"، إذ أن هذا العنوان يعكس في الحقيقة مجهود ماركيوز الفلسفي في تأسيس فلسفة نقدية جسدت من جهة الماركسية من خلال مشروع اليسار الجديد، ومن جهة أخرى فلسفة تجسد الفرويدية من خلال فكرة الحساسية الجديدة وفلسفة الفن التحرري، ولهذا ارتأينا تقسيم هذا المبحث الى مطلبين الأول حول اليسار الجديد عند ماركيوز ودوره في تجسيد مشروع الثورة الماركسية، لهذا ضم هذا المطلب نقد ماركيوز للمفهوم التقليدي للثورة وكذا القوى النافية داخل وخارج النظام الرأسمالي التي تضمن تجسيد المشروع الماركسي في الثورة والتحرر. أما المطلب الثاني من هذا المبحث فقد تطرقنا فيه إلى مسألة الحساسية الجديدة عند ماركيوز وكيف إعتبرها هذا الأخير تجسيدا حقيقا للفرويدية وللتحرر من القمع الغريزي.

المبحث الثالث والأخير من هذا الفصل، جاء بعنوان: "الحساسية الجديدة ووظيفة الفن التحرري" إذ سعينا فيه إلى إبراز أهمية الفن والحساسية الجديدة في تحقيق مشروع ماركيوز التحرري من كل أشكال القمع الممارسة على الإنسان في ظل الحضارة الصناعية المتقدمة.

وختاما نأمل أن نكون قد وفقنا في تقديم هذا العمل المتواضع والبسيط باعتباره يمثل لا محالة محاولة دراسة الفكر النقدي عند هربرت ماركيوز وكذا محاولة فهم الأثر الماركسي والفرويدي في بناء نظريته النقدية تجاه الحضارة الصناعية المتقدمة، ونحن على يقين أن هذه الدراسة تتضمن نقائص عديدة وأخطاء أيضا سنحاول تداركها مستقبلا.

الفصل الأول
مدخل إلى فلسفة مدرسة فرانكفورت

المبحث الأول: نشأة مدرسة فرانكفورت وتطورها.

من المعلوم أنّ نشوء مدرسة فرانكفورت بدأ في الحقيقة من فكرة (فيلكس فايل weil Felix) الأولى في خلق كوادر أكاديمية لمتابعة البحوث في الفكر الماركسي والنظرية النقدية فيه لتجديد طاقتها الراديكالية، هذا الأخير الذي قام برصد المواضيع ذات الصلة بدراسة "المشاكل الإقتصادية العلمية في التطبيق الإشتراكي التي نشرت عبر سلسلة أبحاث كان يديرها"كارل كورش"Karl Korsch والتي ظهرت فيها إتجاهاته الأولى نحو الماركسية العلمية، وهذا أثناء دراسته بجامعة فرانكفورت، كما أن نشوء المدرسة إرتبط بالحلقات الثقافية الماركسية والراديكالية التي نشطت في ألمانيا بشكل فعال جدا بعد إخفاق الثورة الألمانية، وكان ضمن هذه الحلقات الثقافية ما يسمى بحلقة "الأسبوع الأول للعمل الماركسي" التي أسهم فيها فيليكس فايل وساهم فيها أيضا "جورج لوكاش" "وسورج" Richard Sorge وفريدريك بولوك "F.Pollock" وكارل كورش وبيلد فوكارازي "Beld Fogarasi" وقسطنطين تزيتكن "K–Zetkin" وفيتفوجل "Karl August wittfogel" وسيموكليه " Karl Schimuckle"، وتطورت أعمال هذه الحلقة الثقافية لتقيم مشروعا آخر هو ما يسمى الأسبوع الثاني للعمل الماركسي لكن هذا المشروع ما لبث أن استبدل بمشروع آخر طموحا عند (فيلكس فايل)، وذلك بتشجيع من أصدقائه ذوي الاتجاه الماركسي والراديكالي وخاصة "فريديريك بولوك" الذي تعرف على (ماكس هوركهايمر) الذي أصبح أيضا بعد ذلك من أوائل المتحمسين لفكرة إنشاء المعهد ومساندا (لبولوك) في دعم فايل في إنشاء مؤسسة أكاديمية للبحوث الاجتماعية.

كانت أول خطوة قام بها فيليكس فايل من أجل إنشاء المعهد أمام صعوبة إدخال نمط من الأبحاث الثورية الراديكالية المتعلقة بالفكر الماركسي داخل المؤسسات الأكاديمية

الألمانية التي كانت لم تزل ذات حساسية تجاه كل ما هو ماركسي هي تقديم طلبه بصيغة فكرة جديدة لإنشاء معهد مستقل للأبحاث الإجتماعية بغرض تعميق دراسة بعض الموضوعات التي كانت تدرس سلفا في جامعة فرانكفورت نفسها ولكن بشكل غير متخصص أو متسع مثل موضوع أحوال الطبقة العاملة ومشاكل العنصرية، إلخ، لما حصلت الموافقة الاولى على إنشاء معهد البحوث الاجتماعية، كانت قضية تمويله ماليا مسألة محلولة تماما بفضل المساعدة الكبيرة التي منحها والد فيلكس فايل للمعهد، وهذا ما ساعد في خلق معهد مستقل عن جامعة فرانكفورت وبالتالي إستقلالية فكرية بالنسبة لطبيعة الموضوعات التي سيعالجها باحثوه، وأما فيما يخص اختيار الاسم، كان من المقرر في البدء تسميته بمعهد الأبحاث الماركسية، غير أن فايل رفضها، وذلك تجنبا للمشكلات والعقبات السياسية والإيديولوجية، كما رفض أيضا إقترح وزير الثقافة القومية الألماني بان تكون التسمية "معهد فيلكس فايل للبحث الإجتماعي" وفي النهاية تقرر تسميته "بمعهد الابحاث الإجتماعية" وبعد الإنتهاء من إشكالية التسمية تولدت إشكالية جديدة هي رئاسة المعهد، بحيث رفض فايل ايضا إقتراح أصدقاؤه لرئاسة المعهد، إلا أنه اقترح للرئاسة اسم أستاذ أكاديمي شهير هو (كير لاخ) Kurl Albert Gerlach وهو الإسم الذي وافق عليه وزير الثقافة، إلا أن (كيرلاخ) توفي فجأة في أكتوبر 1929 هذا ما استدعى (فايل) البحث عن رئيس جديد فوقع الإختيار على (غزونبيرغ)، Carl Grunberg الذي أصبح أول أستاذ معروف بإنتماء ماركسي مكشوف يحتل كرسيا أكاديميا في الجامعات الألمانية، وذلك نتيجة أعماله التي كانت تتسم بمنظور ماركسي جلي خاصة على صعيد القانون والتاريخ الإشتراكي والدراسات الإجتماعية[1].

تم تأسيس المعهد رسميا في 3 فيفري سنة 1923 بعد صدور قرار من وزير الثقافة، بعد إتفاق بين الوزارة وجمعية البحث الإجتماعي، وفي نفس الوقت، تم تشييد بناية خاصة لتكون

[1] Martin Jay, L'imagination dialectique. Histoire de lecole de Francfort (1923.1950) trad..E.Morino et Alain Spiquel(paris :ed.Payot ,1977),pp.24.25

المبنى المركزي الدائم للمعهد، بعدما كانت تلقى المحاضرات في قاعات متحف سينكينبرغ للعلوم الطبيعية، وفي جوان 1924 ألقى رئيس المعهد كلمة إفتتاح حيث أكد على ضرورة إهتمام المعهد بالمشاكل الواقعية ومعالجتها والإرتباط بها علميا وألا يكون معهد فرانكفورت مجرد مؤسسة فكرية لتكوين المثقفين والمنظرين، كما أكد إنتماؤه الفكري الماركسية والمنهج العلمي وبأن الماركسية سوف تكون المبدأ الموجه لنشاط المعهد الفكري وأن الإتجاه الماركسي يمكن أن يكون نقديا، ولهذا إتسمت فترة رئاسة (غرونبيرغ) بمساهمة علمية هامة للباحثين الشباب في المعهد، وكان الخط العام لإتجاههم يدور في المجال الماركسي أو الإشتراكي الراديكالي، ولقد تركت هذه العينة الأولى من الباحثين بصماتها القوية على الإتجاهات الفكرية لأبحاث مدرسة فرانكفورت فيما بعد، لأنها كانت التأسيس النظري في مجاله الواسع قبل الدخول في محاولات لتجاوز مرحلة التأسيس.[1]

يضاف إلى قائمة الأعضاء الذين دخلوا إلى المعهد خلال سنوات التأسيس الأولى "أوغيست فيتفوجل" الذي كان عضوا فعالا بفضل دراساته وأبحاثه التي عمقت المفهوم الماركسي للمجتمعات الآسيوية، بحيث أصدر عام 1931 كتابا هاما هو "الإقتصاد والمجتمع في الصين" ونشر كذلك عدة كتب ودراسات حول علم الجمال وفق المنظور المركسي" ومن الأعضاء الهامين في المعهد والمنتمين إلى الحزب الشيوعي الألماني أيضا "فرانتز بوركيناو" إلى أن هذا الأخير ما لبث أن إنقطع عن المعهد بسبب النقد العنيف الذي تعرض له بسبب كتابه "من التقديم الإقطاعي للعالم حتى التقديم البورجوازي" وذلك من طرف أحد الباحثين العاملين معه في المعهد، أما "هنريك غروسمان" "Henryk Grossman" فكان من الشخصيات العلمية التي طبعت المعهد بيصماته الأكاديمية نتيجة للسنوات الطويلة التي قضاها كباحث فيه بين سنتي 1926 و 1940 بحيث كان باحثا على ثقافة إقتصادية وتاريخية واسعة، إضافة إلى إلمامه العميق بالفلسفة وعلم الإجتماع والسياسة، ولقد كان لديه

[1] Martin Jay, L'imagination dialectique. Histoire de lecole de Francfort (1923.1950) .pp, 27-28

إتجاها تبناه الجيل الجديد من الباحثين الموجودين داخل المعهد، بل وحتى المنتمين إلى الحزب الشيوعي مثل "بوركيناو" إلا أن الأهمية الكبيرة لغروسمان تلخصت في كونه عالم الإقتصاد المتخصص داخل المعهد، بحيث قدم مجهودات فكرية هامة فيما يتعلق بتعميق الأطروحات الإقتصادية الماركسية، لكن أفكاره إصطدمت بأفكار "فريديريك بولوك" الذي لم يتفق معه حول قضية تقنية دقيقة مقترنة بطبيعة فهم النظرية الإقتصادية الماركسية.[1]

في النصف الثاني من القرن 20، إنضم إلى المعهد مفكران آخران واللذان أكسبا البحوث النقدية للمدرسة تكاملية أصلية من حيث تعاملها الإنتقادي في التحليل مع ظواهر مضافة إلى البنية السياسية الإجتماعية كموضوع مرتكز على نمط خاص من أنماط الإنتاج وهذان المفكران هما أول "ليوفينتال Leo lowenthal" الذي إنضم إلى المعهد سنة 1926 والذي قدم للمعهد جهودا علمية كثيرة وأبحاثا في مجال سوسيولوجيا الأدب والثقافة الشعبية، وأصبح عضوا دائما فيه إبتداء من سنة 1930، وبالرغم من المساهمة التي قدمها للمعهد عبر أبحاثه الأصيلة غير أن تأثيره لا يعتبر فعالا على صعيد بناء وتطوير القواعد النظرية للفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت مقارنة بالجهود الفلسفية لمفكرين آخرين في المعهد.

أما المفكر الثاني الذي إنضم في هذه المرحلة إلى المعهد فهو "تيودور أدورنو" الذي ولد عام 1903 في مدينة فرانكفورت، والذي إرتبط بمعهد فرانكفورت من خلال علاقته بهوركهايمر عام 1922 الذي أسس مع "كارل ما نهايم" حلقة فلسفية لمناقشة الكثير من الموضوعات الثقافية والسياسية المختلفة والذي دعا أيضا "أدورنو" بالإنضمام إلى الحلقة، فقبل وبدأ يجتمع معهم بشكل دوري منظم لمناقشة الكثير من القضايا الفلسفية النظرية، في سنة 1929، ساءت الحالة الصحية لرئيس المعهد "غرووبنبيرغ" والذي قرر ترك منصبه وبقية المناصب الأكاديمية التي كان يشغلها وبذلك وجد المعهد نفسه أمام معضلة إختيار رئيس جديد ليحل محل "غرووبنبيرغ" وقد عرض المنصب على "بولوك" لكنه إعتذر ورفض المنصب كما رفضه

[1] Ibid.p 32.

أيضا "فيلكس فايل" الذي فضل بأن يبقى عمله محصورا في المجال الإداري وفي هذه الحالة بدا ماكس هوركايمر كمرشح وحيد بدون منازع لإحتلال منصب "غرووونبيرغ" لرئاسة المعهد، فتم ذلك من وزارة الثقافة التي قامت بتعيينه رئيسا لمعهد الأبحاث الإجتماعية في تموز 1930 وفي كانون 1931 إستلم مهام منصبه رسميا في رئاسة المعهد.[1]

ألقى "هوركايمر" عند تسلمه المنصب خطابا إفتتاحيا تحت عنوان "الوضع الراهن للفلسفة الإجتماعية ومهمات معهد الأبحاث الإجتماعية" موضحا خطه الفكري المخالف لخط سلفه البروفسور "غرونبيرغ" الملتزم بنوع من الماركسية الأورثذوكسية ولقد عرفت فترة هوركايمر إتساع النشاط الإداري للمعهد على صعيد الإتصالات الداخلية والخارجية بالمعاهد والمؤسسات العلمية الأخرى، كما فتح فرعا للمعهد في جنيف، وازداد عدد الأبحاث المتخصصة في شؤون الطبقة العاملة التي اكتسبت عمقا ودقة جديدة عبر توثيقها عن طريق الإتصال بالمؤسسات المهتمة بشؤون العمال أو بالإدارات المتعلقة بهم، كما ازدادت منشورات المعهد وتأسست فيه فروعا جديدة للبحث الإجتماعي أهمها علم النفس الإجتماعي.

في عام 1932، شهد المعهد تحولا إيجابيا بوصول أحد الباحثين الشباب الذي سيلعب دورا طليعيا في تكامل النظرية النقدية وترسيخ قواعدها المنهجية وهو "هربرت ماركيوز"* (1898) الذي بدأ بدراسته الجامعية العليا للفلسفة في برلين ثم فرينبورغ فحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة عام 1923 تحت إشراف أستاذه الفيلسوف "مارتن هايدجر" الذي أثر فيه كثيرا إلا أن علاقتهما إنقطعت نتيجة أن ماركيوز كان يتجه بحماس تدريجي نحو الماركسية بينما كان "هايدجر" يتجه نحو الخط المحافظ سياسيا والذي يلتقي مع التيارات الراديكالية وهذا ما منح له مكانة مهمة في معهد الأبحاث الإجتماعية، بعد أن كتب "أدورنو" عرضا لكتاب "ماركيوز" (أنطولوجيا هيغل ونظرية التاريخانية)، في مجلة تابعة للمعهد و أثنى على الكتاب وعلى الإبتعاد التدريجي وملامح الإستقلالية الفلسفية لمؤلفه عن

[1] Martin Jay, L'imagination dialectique. Histoire de lecole de Francfort (1923.1950).p 38.

فكر "هايدجر" التي تجلت في هذا المؤلف، وضمن هذه المناقشات الفلسفية والسند الفكري انضم ماركيوز إلى المعهد وقدم بعض الدراسات الهامة حول الفكر المادي والجدل، والفكر الماركسي التي أكدت أهميته الكبيرة فأرسل إلى الفرع الناشئ للمعهد في جنيف ليسهم في تكوينه نظريا وإداريا.[1]

لقد شهد معهد الأبحاث الإجتماعية فترة جديدة اعتبارا من سنة ،1933 وذلك بصعود الحزب النازي، إلى الحكم في ألمانيا الأمر الذي جعل استمرارية نشاطه الفكري متعذرة وذلك راجع إلى صبغة الماركسية وكذا أعضاء ومفكري المعهد أغلبهم من اليهود، وهذا ما دفع "هوركايمر" السفر إلى جنيف للإستقرار بفرع المعهد هناك، وتلا ذلك قيام النازية بإغلاق المعهد ومصادرة مكتبته، مما دفع ببقية أعضاء المعهد بمغادرة ألمانيا بحيث سافر "فيتفوجل" إلى سويسرا ليعود مرة أخرى إلى ألمانيا إلا أنه إعتقل من السلطات الهتلرية ولم يطلق سراحه إلا بعد أشهر طويلة وبفضل وساطات واسعة وعديدة قامت بها زوجته، أما "تيودور أدورنو" فبقي في ألمانيا خلال السنوات الاربع التالية بتسلم الحزب النازي الحكومة إلا أن هذا لم يمنعه من السفر مرات عدة إلى إنجلترا بينما ذهب "غروسمان" إلى باريس وبقي "لوفينتال" في باريس حتى مارس عام 1933 ثم غادر إلى سويسرا ملتحقا بهوركهايمر وماركيوز وبقية أعضاء المعهد في جنيف والذي كان يحمل اسم المؤسسة العالمية للأبحاث الإجتماعية، ليتم بعد ذلك فتح فرعين آخران أحدهما في لندن والآخر في باريس إلا أن أعضاء المعهد

[1] Martin Jay, L'imagination dialectique. Histoire de lecole de Francfort (1923.1950.p 63.

(*) ماركيوز هربرت: ولد في برلين سنة 1898 ومات سنة 1979. غادر سنة 1920 برلين الى فرايبورغ حيث كان يدرس هايدغر، هناك اتم دراسته الفلسفية، ونشر سنة 1932 اطروحة عن هيغل، وسرعان ما اضطره صعود النازية الى الهجرة الى سويسرا وباريس اولا ثم الى الولايات المتحدة الامريكية حيث علم في جامعات عدة الى حين وفاته. ما يظهر ارتباط ماركيوز بمدرسة فرانكفورت وبالتقاليد الفلسفية الالمانية بصفة عامة هي مجموعة المقالات التي كتبها بالالمانية سنة 1932و1938 والتي صدرت لاحقا في كتاب مستقل بعنوان الثقافة والمجتمع، وفي " دراسات في السلطة والاسرة" التي كتبها بالتعاون مع ادورنو، ثم اصدر بالانجليزية على التوالي العقل والثورة: هيغل وصعود النظرية الاجتماعية(لندن1941)، ايروس والحضارة: عرض فلسفي عن مذهب فرويد(بوسطن1964)، وكان اخر نص اصدره قبل وفاته: البعد الجمالي ، نحو نقد الجمالية الماركسية.

قرروا هجرة المعهد من سويسرا وذلك راجع إلى التطورات السياسية التي حصلت في الساحة السياسية، بحيث أدرك أعضاء المعهد الخطر المادي الذي كان يهددهم بعد أن أحرز تقدما ونفوذا فعالين في سويسرا، لذلك إختار أعضاء المعهد بعث جوليان غومبير " Julian gumpert" كمندوب لهم إلى الولايات المتحدة ليدرس الموقف، فتم قبول نقل المشروع إلى داخل أراضيها، ولذلك قرر أعضاء المعهد الإنتقال بشكل نهائي إلى الولايات المتحدة.[1]

أصبح المنفى بالنسبة لمدرسة فرانكفورت عاملا إيجابيا في تطوير النظرية النقدية وذلك لإحتكاكها بمواضيع كانت بمعزل عنها في أطوار تكوينها الأولى في فرانكفورت، ومن بين المواضيع التي احتكت بها هي ظهور التحليل النفسي كجانب جديد وتكميلي يضاف إلى الأدوات النقدية التحليلية وهو ما تجلى أساس في أعمال "ماركيوز" و"إربك فروم" اللذان ساهما في ولادة ما يسمى بعلم النفس الإجتماعي، إضافة إلى ذلك حظيت المدرسة بنشوء نمط آخر من الأبحاث النقدية ذي المرتكز السوسيولوجي السياسي، وهو دراسة السلطة ونقد الأصول التقليدية لشرعيتها ومصادرها النظرية في التسلط والسيطرة وذلك بالعودة إلى جذورها التاريخية ونقد نظرية القانون الطبيعي التي ظلت مصدرا شرعيا للكثير من مؤسسات السيادة في الأزمة الحالية، وهكذا استمر فلاسفة المدرسة بالمساهمة العلمية في تطوير النظرية النقدية، وبإثراء مواضيعها في فترة تواجدها في المنفى حتى عودتها إلى ألمانيا بتاريخ 1950.[2]

عرفت أطروحات المدرسة أربع محطات متميزة: الأولى حتى عام 1930 في فترة تولي "جونبرج" إدارة المعهد، واتسمت بطابع ماركسي ثوري والإهتمام بنقد الإقتصاد السياسي ما تبدت في أعمال "هنريش جروسمان" والثانية مع "هوركهايمر" وتميزت بنقد الوضعية والتأثير الإيديولوجي للعلم والتكنولوجيا، ونقد قراءات الفكر الماركسي والأورثدوكسية وممارسته

[1] **علاء ماهر**، مدرسة فرانكفورت، (ط1، بيروت، منشورات مراكز الانماء القومي ، بدون تاريخ)، ص 56.

[2] المرجع نفسه، ص 58-59.

التطبيقية، والثالثة في المهجر، وأولوا خلالها جل الإهتمام للقضايا الثقافية المختلفة ومحاور الحياة اليومية المتباينة بوصفها حلقات جديدة يتم بواسطتها وفي ثناياها السيطرة على الإنسان من قبل النظم المتقدمة، أما المحطة الرابعة فتحدد بإنتهاء الحرب العالمية الثانية، وما ميز هذه المحطة هو عودة المعهد إلى فرانكفورت، حيث بدأت المدرسة تمارس تأثيرا مهما على الفكر في أوروبا والولايات المتحدة، كما بدأت تثير حماسا في حركات الشباب التي تفجرت نهاية الستينات مع زيادة إهتمامها بقضايا التسلط والهيمنة ونقد النظم السياسية والثقافية خاصة في المجتمعات الرأسمالية، وهو ما بدا وقتها منسقا مع التغيرات التي طرأت على هذه المجتمعات، ودورها في تهميش فعاليات الطبقة العاملة والهيكلية التنظيمية لكافة شؤون الحياة فيها وسيطرة وسائل الإتصال وقسر الأفراد على الإنسجام المرغم على مسلماتهم الضمنية، وما ارتبط بهذه التغيرات من صراعات وقوى مستجدة.[1]

على أنه يمكن وبدءا من نهاية السبعينات ملاحظة، محطة خامسة أو ما يسمى بالرعيل الثاني، والذي يمثله كل من (يورغن هابرماس، ألبرت فيلمر، كلاوس أوف، كلاوس فينتر، ترنت شروير)، كما يدور الحديث اليوم عن مدرسة ثالثة تزاوج بين إرث الرواد وبين إضافات الرعيل الثاني وأبرز ممثلي هذه المدرسة (إكسيل هونيت، كلاس فينتر، كلاوس أوف، ماتياس كيتز، كاتياس لوتز، باكمان، مارسيل ناكي، برنهارد بيتر..)، ورغم الاختلاف الموجود بين الرعيلين والمتمثل اساسا في أن إحداها تدافع عن مشروع موحد وقواسم مشتركة بين جميع أعضاء المعهد بينما الثانية؛ ترتكز على التوجهات المتباينة داخل المدرسة، إلا انه لهما برنامج أبحاث وتوجه نظري جوهري يمتلك قواسم مشتركة.[2]

[1] **توم بوتومور**، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، (ط1، طرابلس، دار أويا للطباعة والنشر، 1998م)، ص24.

[2] **حسين مصدق**، النظرية النقدية التواصلية، (ط1، المغرب .، المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 30.

المبحث الثاني: الأسس الفلسفية لفكر مدرسة فرانكفورت.

مما لاشك فيه أنه في مجال العلوم، سواء العلوم الإنسانية أو الطبيعية لكل نظرية أسسا معينة تمثل المنطلق الأول أو الركيزة التي ترتكز عليها هذه النظرية، وبما أننا بصدد الحديث عن مدرسة فرانكفورت فإن لهذه الأخيرة أسسها التي انطلقت منها، ورغم أنها تتميز عن باقي المدارس الفلسفية والسوسيولوجية الأخرى في عدم اقتصارها على المرجعية الفلسفية، أو السوسيولوجية فقط، وإنما تفرعت من جميع فروع العلوم الإنسانية كالفلسفة، وعلم الإجتماع، وعلم النفس، والعلوم اللغوية، إلا أن التأثير الفلسفي هو الذي سنركز عليه في بحثنا هذا وذلك لعلاقته بتكون مفهوم النقد عند فلاسفة المدرسة ومن ثم النظرية النقدية التي تمثل الخاصية الأساسية التي تجمع بين أعمال جميع مفكري مدرسة فرانكفورت.

المطلب الأول: مفهوم النقد وجذوره الأولى عند الفلاسفة الألمان.

لقد اتخذت مدرسة فرانكفورت من النقد الأساس والركيزة التي مثلت لب جميع أعمال مفكريها، إلا أن النقد كان تقليدا ألمانيا قديم وذلك لأن هناك فلاسفة ألمان إهتموا بفكرة النقد الذي تجلى فيما بعد في أعمالهم مثل الفيلسوف الألماني كانط ومن بعد هيغل وأتباع هيغل مثل الهغليين الشبان كما نجده أيضا عند ماركس، قبل أن ترث مدرسة فرانكفورت هذا التقليد وتكون النظرية النقدية.

1- مفهوم النقد.

يعود أصل كلمة النقد إلى اللفظة الإغريقية "Krinein" وتعني الحكم، وهو ما يعنيه تعريفها في لغات أوروبا القديمة والوسيطة، وهناك دلالتين للمصطلح في اللغة الإنجليزية الأولى هي Criticism ويعني النقد بمعناه الشائع بمعنى الكشف عن الأخطاء، كما يعني الفحص الدقيق غير المتحيز لمعنى شيء، ولمفهومه وقيمته، والثانية هي Critique وتعني

النقد المستند على أسس منهجية واضحة المعالم، فالنقد يعني فاعلية نظرية وأداة إجرائية رئيسية في النظر والتفكير تستهدف مسألة الطرق والتكوين التي تتكون بها القناعات بإظهار زيفها ونقصها وتجريحها.[1]

وبغض النظر عن هذه المفاهيم، عرف القرن الثامن عشر الأوروبي بإسم قرن النقد، وقد ارتبط هذا النقد بحركة دينية وفلسفية شاملة ابتدأت في إنجلترا وفرنسا بهدم الشكل التقليدي للمعرفة الفلسفية، أو شكل النسق الميتافيزيقي، وهو يرفع شعار محاربة اللاهوت، والخرافات التي تقيد تفكير الإنسان الأوروبي، وتكبل عقله، وفي المقابل نادت بإعطاء الحرية للعقل ونقد شامل لكل الأشياء والظواهر والمؤسسات والمفاهيم وإخضاع كل هذه الموضوعات لمحك العقل، وبالتالي الخروج بأوروبا من ظلام الجمود والظلم والأساطير إلى أنوار العقل والتقدم والحرية وفي هذا الصدد كان النقد مجرد وسيلة وليس هدفا، أي وسيلة توجيهية "مع" أو "ضد" وربما بينهما، فهو أحيانا يتضمن الرفض، وأحيانا أخرى يشير إلى معرفة إيجابية للحدود، فهناك من يذهب إلى القول بأن النقد خروج المزيف من الأصيل، وهناك من يذهب إلى أن النقد هو توجيه السهام لنقاط الضعف، وهناك من يحاول أن يستخدم النقد كبنية أساسية لبناء صرح فكري أساسه التخلص من الأفكار الزائفة والضعيفة.[2]

2- النقد عند كانط.

يعتبر كانط* من الفلاسفة الذين اهتموا اهتماما بالغا بالنقد، حتى أن مشروعه الفلسفي يسمى بإسم الإتجاه النقدي أو الفلسفة النقدية، وهذا ما يتضح من خلال كتبه الرئيسية الثلاثة وهي (نقد العقل العملي، نقد العقل النظري أو الخالص، نقد ملكة الحكم)، بحيث أن كانط

[1] **أبو النور حمدي أبو النور حسن**، يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، (دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009)، ص 19.

[2] المرجع نفسه، ص 20.

في كتبه هذه وبالأخص كتابه "نقد العقل الخالص"، يذهب إلى أن الفلسفة في حاجة شديدة إلى علم جديد يحدد إمكانية ومبادئ، ونطاق، وحدود المعرفة القبلية، لأن المعرفة القبلية هي مصدر الموضوعية واليقين، أما مصدر هذه المعرفة القبلية فهو العقل الخالص، إلا أن هذا العقل عند كانط لا يجب أن يحتاج إلى النقد وذلك لأن مهمة النقد هي حماية العقل الخالص من الخطأ، وهذا يعني أن النقد عند كانط أخذ طريقا محددا وهو أن كل المعارف لابد لها أن تخضع إلى نوع من الفحص، والمعاينة، وفي هذا الصدد يذهب "موريس ستوكهومر" في كتابه "المعجم الكانطي"، إلى القول أن النقد هو الفهم لكل متطلبات النقد ولا يستطيع محاولة تحديد التدريب الحر لذلك النقد بدون جرح أو إختراق لنفسه ودون تعريض نفسه للمخاطر أو الشكوك.

حاول كانط تأكيد فكرته حول أهمية النقد في العلوم والمعارف من خلال إشارته إلى أن قرنه هو قرن النقد ولا ينبغي أن يفلت من هذا النقد أي شيء، وهذا أيضا ما حاوله من خلال مقالته التي تحمل عنوان "ما هو التنوير؟" عام 1784 بحيث أنه يجعل من النقد محكمة، أو سلطة تشريعية، أي أن كل شيء عنده يجب أن يخضع لعملية النقد، وهذا بدوره يدل على أن النقد عند كانط يتشبع بالروح الديكارتية من خلال إظهاره لوضع وترسيخ المشكلة المنهجية الضرورية التي تخص وضع معيار محدد للمعرفة قبل التقدم لحل أي مشكلة أخرى.[1] وبذلك فقد استطاع كانط من خلال أفكاره فيما يخص النقد أن يدخله بطريقة منهجية في الفلسفة، بحيث أن فلسفته هي فلسفة نقدية لا تقرر بفكرة معينة دون أن تخضعها لميزان النقد، وقد أدى ذلك إلى الإطاحة بكل الإتجاهات الميتافيزيقية، وهذا يؤكده "هابرماس" من خلال القول أن كانط هو أول من أحدث قطيعة مع الإرث الميتافيزيقي وغض الطرف عن فلسفة الحقيقي والدائم ليسلط اهتمامه على ما إعتبره الفلاسفة في ذلك الحين على أنه ما لا يمكن إعطاؤه مفهوما وما ليس بكائن من خلال رؤية خاصة وهي أن النقد وهو القائم على

[1] المرجع نفسه، ص 20– 21.

الفحص التاريخي وإعادة صياغة جديدة، وهنا استطاع هابرماس أن يؤسس مفهوما جديدا على النقد الكانطي والذي يسميه بإسم "الفضاء العمومي".[1]

3- النقد عند هيغل.

إذا كان كانط قد أقام فلسفته النقدية لتمييز المعرفة العلمية الصحيحة عن المعرفة الميتافيزيقية التي تؤدي إلى وقوع العقل في التناقض، فإن هيغل[*] قد جعل من التناقض جوهرا لفلسفته ومنهجه الجدلي، ويتخذ النقد عند هيغل طابع وشكل السلب الجدلي الذي يتجاوز الموجود بإستمرار، فالعقل قد أعطى قدرة هائلة على السلب والنفي، والفكر السالب عند هيغل يبدأ بالتجربة التي تدرك فيها أن هذا العالم شيء غير حر وأن الإنسان والطبيعة يوجدان في حالة اغتراب وضياع، أي أن هيغل ينتقل من الفكر السالب إلى سلب الواقع، كما أن الجدل عند هيغل هو مبدأ كل حركة وحياة بل يمتد ليشمل أيضا كل الاشياء الطبيعية والإنسانية، وقد استطاع هيغل أن ينقل المذهب المثالي من مرحلة الإستسلام لأمر الواقع والدفاع إلى مرحلة النقد الثوري، فالجدل عنده هو رفض وإنكار لما هو قائم بالفعل وما يقال عن النقد يقال أيضا عن السلب، ولذلك فإذا كانت فلسفة هيغل سالبة فهي أيضا نقدية فيعمل النقد على تقديم فكرة جديدة هي فكرة الضد وهي ما تسمى بفكرة النقض، فالنقد الحق عند هيغل هو وجه من وجوه النسخ.[2]

الجدير بالذكر أن أصحاب النظرية النقدية إتخذوا من الفلسفة الهيجلية محور نقدهم لكل فلسفة، بحيث يعتبر هيغل الأب الروحي لهذه المدرسة، بما ساهم به من خلال إرساء الروح

[1] المرجع نفسه، ص 22.

[2] المرجع نفسه، ص 22- 23.

[*] هيغل فريدريخ جورج ويلهلم Hegel-Friedrich-George Wilhelm (1770-1831): فيلسوف الماني مثالي يوحد بين الوجود والفكر، ويجمع بينهما في الفكرة التي تتحرك حركة جدلية من صورة القضية الى نقيضها فإلى صورة المركب منها، اهم كتبه هي، نقد فكرة الدين الوضعي، فينومينولوجيا الفكر، وعلم المنطق.

النقدية لديهم، فاستخدموها كمادة خامة انطلقوا منها في تأسيس النظرية النقدية، فمعظم آراء هذه المدرسة ترجع إلى الهيجلية بأشكالها المتباينة ويتضح لنا بذلك أن هيغل احتل مكانة هامة لدى مدرسة فرانكفورت ومنظريها وذلك من خلال العديد من المقولات التي يرجع أساسها إلى فلسفة هيجل ومنها مقولة الإغتراب، كما يمثل العقل الهيجلي الوجه الآخر للعقل الأداتي الذي يعد من أهم المقولات التي أثرت في فكر مدرسة فرانكفورت، فقد استطاع هيغل أن يبرهن ضد كانط أن التأمل الذاتي الفينومينولوجي للمعرفة ضرورة من شأنها إضفاء الراديكالية على نقد المعرفة.[1] أي أن هيغل قام بمهاجمة المعرفة العقلية الخالصة التي فصلت الفكر عن الوجود، كما هاجم الفلسفة التجريبية الخالصة التي أغفلت السمات العقلية للواقع، ولهذا يعتبر هيغل حسب منظري مدرسة فرانكفورت رائد الفلسفة الإجتماعية لأنه خلص الفلسفة من القيود الشخصية المفردة حيث ألقى بالوعي في تجربة جماعة كونية يخوضها الروح منذ اللحظة الأولى التي انفصل فيها عن الطبيعة، وتظهر التجربة في الدين والفن والسياسة وتجد في الفلسفة تعبيراتها المفهومية.[2]

4- النقد عند الهيغليين الشبان

تعتبر حركة الهجليين الشبان من الإتجاهات الفكرية التي مثلت الجذور الأولى للنقد ولمفهومه، بل من الإتجاهات التي حاولت إخراج النقد من نظرية المعرفة إلى مجالات أخرى ، وتعتبر هذه الحركة من الجناح اليساري الذي يمثله كل من "شترواس" في نقد الأناجيل وحياة المسيح، كما يمثله "برونوباور" بنقد السياسة في ألمانيا، أما النقد الأكثر أهمية فهو نقد "فيورباخ"[*] للاهوت والذي يبدو في الظاهر أنه خطاب عن ذات الله ولكنه في حقيقة الأمر تعبيرا مقتربا عن الإنسان وصفاته ودعوة إلى دين جديد يكون محوره الإنسان بحيث تكون

[1] المرجع نفسه، ص 30.

[2] **محسن الخوني**، التنوير والنقد، (ط1، اللاذقية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2009)، ص 122.

[*]فيورباخ لودفيغ Feuerbach Ludwig 1804-1872، فيلسوف الماني مادي، من اهم كتبه اراء في الموت والخلود، جوهر المسيحية، وجوهر الدين.

نقطة البداية والإنطلاق هي الواقع الحسي العيني، فالعالم الحسي من وجهة نظر فيورباخ هو العالم الحقيقي، أما عالم المطلق ما هو إلا أوهام أو أصنام، فالعقل نتاج المادة وليس العكس، ويوضح ماركس في مخطوطاته أهمية "فيورباخ" بإعتباره الوحيد الذي إتخذ موقفا نقديا أصيلا تجاه الجدل الهيجلي، والذي قدم إكتشافات حقيقية في هذه النقطة، وأهمية فيورباخ على مستوى الفلسفة بصفة عامة واتجاهه النقدي بصفة خاصة في أنه نتاج للنقد الألماني لدى "كانط" وأخذ تطوره في فلسفة "نيتشه" و "ماركس" ومدرسة فرانكفورت، ونتيجة لذلك قام بنقد الدين وانتقل منه إلى نقد المثالية الألمانية وخاصة مثالية "هيغل" فربط بين مثالية هيغل والدين من حيث أن المثالية ما هي إلا أفكار دينية نهايتها هي حالة من الإغتراب الإنساني.

ومن أهم كتب "فيورباخ" التي تناولت النقد وخاصة النقد الديني كتابه "الفلسفة الحديثة من بيكون إلى سبينواز" وفيه نقد فيورباخ كل من "بيكون" و"هوبز" و"ديكارت" وأخيرا ليبنتز، وبذلك أصبح فيورباخ من بين الهيجليين الشباب الوحيد الذي تجاوز الفلسفة الهيجلية ومعها كل فلسفة مثالية متخذا اتجاهها موقفا نقديا.[1]

5- النقد عند ماركس.

لقد كان لماركس*Karl Marx إسهامات عدة في النقد، ويمكن أن نتلمس ذلك من خلال مؤلفاته المتعددة وأهمها "العائلة المقدسة" عام 1844، وكتابه "نقد الإقتصاد السياسي"، وكذا

[1] **أبو النور حمدي أبو النور حسن**، مرجع سبق ذكره، ص 24-25.

* **كارل ماركس** Karl Marx(1818-1883): ولد ماركس بمدينة ترير في ولاية رينانيا الالمانية من اسرة يهودية، اشتغل كسياسي وصحفي ومنظر اجتماعي، قام بتأليف العديد من المؤلفات من اهمها نقد فلسفة الدولة عند هيغل 1842م، نقد فلسفة الحقوق عند هيغل م1844، العائلة المقدسة 1845م، الايديولوجيا الالمانية 1846م، بؤس الفلسفة 1847م، بيان الحزب الشيوعي 1848م، وكتاب رأس المال الذي نشر في ثلاثة اجزاء سنة 1885م، ويعتبر هذا الاخير أعظم ما ألفه كارل ماركس.

كتابه "نقد فلسفة الحق عند هيغل" إلا أن أهم كتاب يتجلى فيه الجانب النقدي عند ماركس هو كتابه "الإيديولوجية الألمانية عام 1846" بحيث تناول فيه ماركس النقد على أمرين: الأول، محاولة ربط النقد النظري بالنشاط العملي، والثاني النقد هو المضمون الجديد الذي أعطاه لمفهوم الإيديولوجية* وربطه بمجتمع التفاوت الطبقي وهذا يعني أن النقد عند ماركس قد كلف بمهمة إزاحة القناع الرمزي الذي تعرفه الإيديولوجية على الوقائع الحية وبالتالي فهو يشمل أمور نظرية منها:

– الفحص النظري لمقولات علم معين واختبار أسسها الإبستمولوجية.

– الإنطلاق من نقد العلم إلى إدانة الواقع الموجود والمجتمع الرأسمالي بهدف الوصول إلى تأسيس علم جديد لدراسة المجتمع، مما يعني أن ماركس حاول أن يقوم بتصفية نقدية للتراث السابق عليه وخاصة الإشتراكية الدينية واللاهوتية وهذه الإشتراكية من جهة ماركس ما هي إلا حركة سياسية، وتتحدد ملامح النقد الماركسي في إرتباطه بالممارسة وخاصة الثورية واستخدامه كوسيلة وليس غاية، كما أنه نقد يناضل من أجل المستقبل، وأخيرا هو نقد مرتبط بطبقة وهي البرولتياريا، وهو بهذا المعنى نقد سالب لأنه يهدف إلى تغيير الواقع القائم.[1]

المبحث الثالث: النظرية النقدية ومقولاتها الأساسية.

المطلب الأول: مفهوم النظرية النقدية.

يقصد بالنظرية النقدية تلك النظرية التي كان من روادها فلاسفة مدرسة فرانكفورت في إنتقادهم للواقعية الساذجة المباشرة، فالنظرية النقدية تعني نقد النظام الهيجلي ونقد الإقتصاد السياسي والنقد الجدلي، وهدف هذه النظرية هو إقامة نظرية إجتماعية متعددة المصادر والمنطلقات كالإستعانة بالماركسية، والتحليل النفسي، والإعتماد على البحوث التجريبية،

[1] المرجع نفسه، ص 25.

(*) الايديولوجيا (Idéologie): هي نسق من الأراء والافكار التي تشكل ثقافة الانسان سواء كانت لسياسية أو لثقافية أو فلسفية. بمعنى آخر هي جملة من المعتقدات.

وبتعبير آخر فالنظرية النقدية هي تجاوز النظرية الكانطية والمثالية الهيجلية، والجدلية الماركسية فهي نقض الواقع ونقد المجتمع، ويعني هذا بشكل آخر أن نقد متناقضات المجتمع ليس فعلا سلبيا بل هو فعل إيجابي، فالنظرية النقدية هي تجاوز للنظريات الوضعية التي كانت ترفض التأملية الإنعكاسية منهجا في التعامل مع الموضوع المرصود ومن جهة أخرى فقد استهدفت النظرية النقدية تنوير الإنسان الملتزم ذهنيا وفكريا وتغييره تغييرا إيجابيا، وعليه فالنظرية النقدية تنوير الإنسان الملتزم تنويرا ذهنيا وفكريا وتغييره تغييرا إيجابيا، وعليه فالنظرية النقدية ترفض النظر إلى الوقائع الإجتماعية على أنها أشياء، ومن ثم ترفض طابع الحياد الذي تتسم به الوضعية وتحاول في المقابل أن تطرح فكرا لا يفصل بين النظرية والممارسة التي هي من بين القضايا الرئيسية عند فلاسفة مدرسته فرانكفورت إضافة إلى مقولات أخرى.[1]

المطلب الثاني: المقولات الأساسية للنظرية النقدية.

1- النظرية والممارسة.

تعتبر النظرية النقدية بأنها معالجة لعلاقة النظرية بالممارسة "Praxis" على المستوى النظري، وهذا ما يؤكده "هوركايمر" بالقول أن قيمة النظرية إنما يتحدد من خلال علاقتها بالممارسة، وفي هذا الإطار أيضا يمكن إعتبار النظرية النقدية مجموعة القضايا التي تشكل إطارا نظريا لنقد النظام الإجتماعي القائم ومحاولة الكشف عن تناقضاته والنظرية السوسيولوجية العامة التي تمثل جانب الممارسة، فقد كان للنظرية النقدية دورا هاما في الجوانب السوسيولوجية في المجتمع، فهي تحاول الكشف من مواطن التناقض وعدم الإستقرار في النسق الإجتماعي وتطوير هذه المواطن بهدف خلق تكامل جديد.

في هذا الإطار مارست النظرية النقدية نوعا من الإنفصال النظري مع بنية العلم التقليدي معرفيا، ومع الخلفيات المثالية الألمانية فلسفيا، بحيث أصبحت النظرية النقدية وكأنها تقوم

[1] **توم بوتومور**، مرجع سبق ذكره، ص 206.

بمهمة إنفتاح إتجاه كل ما يريد أن يكون مستقلا ومتكيفا بذاته من الناحية النظرية وهذا ما يظهر العلاقة بين المفهوم والواقع من منظور "هوركايمر" فكان إهتمامها بنظرية المعرفة ولكنها تصر على العلاقة بين ما هو قائم وبين ما يجب أن يكون[1]، ولعل هذا الربط للنظرية والممارسة عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت يرجع في الأساس إلى الفهم القائل بضرورة إنقاذ الفرد من الوضع المأساوي الذي أصبح يعيشه اليوم، وضرورة تغيير الوضع القائم، وذلك لأن الإنسان المعاصر في حاجة ماسة إليه حتى يتخلص من السيطرة بمختلف أشكالها، وقد عبروا من خلال النقد الفلسفي عن سعيهم، وعملهم لتغيير المجتمع القائم تغييرا جذريا لا يقتصر على نظمه الإقتصادية والسياسية بل يمتد إلى ما هو أعمق من ذلك لأن الوظيفة الحقيقية للفلسفة تتمثل عندهم في نقدها للسيطرة السائدة في المجتمع والغرض الأساسي من ممارسة هذا النقد هو إبعاد الإنسانية من الضياع الذي يمكن أن يمس الأفكار والنشاطات التي يعمل التنظيم الإجتماعي على فرضها على أعضائه، وفي الإطار كانت النظرية النقدية تعد مع "هابرماس" في أول مقالاته في الخمسينات إصلاحا داخليا، ولكنه عاد في الستينات واعتبر أن وظيفتها هي النظرية والممارسة فكانت ترتبط لديه بالواقع الإجتماعي "البراكسيس".[2]

2- مقولة التشيؤ والإغتراب.

تعتبر مقولة التشيؤ والإغتراب من بين المقولات التي تشكل إطارا مرجعيا لمعظم أفكار فلاسفة مدرسة فرانكفورت، ومفاد هذه المقولة أن البشر أو الإنسان أصبح مغتربا عن إمكاناته وماهيته، في ظل المجتمع الصناعي، وذلك ما يظهر في عملية توحيد الحاجات البشرية وتقنين أنماط السلوك، وفي الأصل إشتق الإغتراب من الكلمة اللاتينية Alienatio

[1] **أبو النور حمدي أبو النور حسن**، مرجع سابق ذكره، ص 42- 43.

[2] **كمال بومنير**، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، (ط1، الجزائر، منشورات الإختلاف، 2010م)، ص 48.

وهو إسم يستمد معناه من الفعل اللاتيني Alienare بمعنى يتقل أو يحول أو يسلم أو يبعد، وهذا الفعل مأخوذ من كلمة لاتينية أخرى هي Alienus بمعنى الإنتماء إلى آخر، وهذه الكلمة مشتقة من كلمة Alius بمعنى الآخر أو آخر.

لقد تم توظيف مقولة التشيؤ والإغتراب من قبل فلاسفة المدرسة الأوائل، كما هو الحال عند "هوركايمر" و "أدورنو" اللذان وظفا هذه المقولة للتعبير عن تأثير ظاهرة الإغتراب والتشيؤ على الفن والإبداع، وأوضحوا كيف إنحط العمل الفني في ظل المجتمع الصناعي وظروفه مما أفقده أصالته، إذ يرجع هوركايمر وأدورنو هذه الظاهرة إلى أسباب مرتبطة بالنظام الإقتصادي الرأسمالي ذلك أن علاقات الإنتاج والسوق والرأسمالية هي المسؤولة عن عبادة السلع أو صنميتها "الفيتشية" "Fetchism" بحيث أصبحت علاقات الناس كالسلعة، ويضاف إلى هذا السبب عند أصحاب المدرسة ما يسمونه بالعقل الأداتي أو العقلانية التقنية الذي هو الآخر سبب رئيسي فيما آلت إليه ظروف الإنسان المعاصر من إغتراب وتشيؤ.

إلى جانب هوركايمر وأدورنو اللذان وظفا مقولة الإغتراب والتشيؤ يضاف إليهما فيلسوف آخر من المدرسة الذي ساهم في تطوير مفهومها وهو "لوكاش" بحيث وضح هذا الأخير أن التشيؤ هو "تحول الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة واتخذها لوجود مستقبل واكتسابها لصفات غامضة غير إنسانية، وقد إنطلق "لوكاش" في تحليله هذا لمفهوم التشيؤ في المجتمع الرأسمالي[1].

ففي المجلد الأول من رأس المال (1867) يميز ماركس بين البضائع أو السلع التي تنتج لقيمتها الإستعمالية والسلع التي تنتج لقيمتها التبادلية، وتعني القيمة الإستعمالية الطريقة التي نختبر بها على نحو مباشر قيمة سلعة معينة بوصفها شيئا مفيدا أو نافعا لنا، وما

[1] **أبو النور حمدي أبو النور حسن**، مرجع سبق ذكره، ص 44- 45.

حدث في ظل الرأسمالية هو أن القيمة الإستعمالية كانت قد تقوضت إلى حد بعيد جراء إنتاج السلع لقيمتها التبادلية، ويبدو في الظاهر أن القيمة التبادلية لسلعة ما هي سعرها في السوق، لكن هذا السعر تحدده طبيعة العلاقات الإقتصادية الرأسمالية، وبصورة أدق، الواقعة الأهم التي تختفي خلف أثمان السلع المتبادلة هي علاقات الإستغلال الإقتصادي أي العلاقات الطبقية فالسلع تبدو كأن لها سعرا متأصلا فيها بصورة طبيعية، مع أنه في حقيقة الأمر نتاج سيرورات إقتصادية أوسع فيبدو سعر السلعة أمرا طبيعيا إلى أبعد حد، حتى أننا نقوم السلعة بسعرها إضافة إلى ذلك تأخذ السلعة الشكل الوهمي للعلاقة بين الأشياء، وتصبح نوعية السلعة شيء جوهري فيها أشبه بخاصية موضوعية من خواصها لا نتاجا للنشاط البشري.[1]

كما عالجت النظرية النقدية مصطلح الإغتراب الذي يعيشه الإنسان في ظل النظام الرأسمالي من خلال القول أن الإنسان في ظل هذا النظام الأخير محروم من إشباع حاجاته الأساسية وسلوكياته مدفوعة بالمصلحة، وليس بالحب وهذا مهما كانت وظيفته أي في كل المؤسسات سواء الإدارية أو الصحية أو القضائية، فكلها متشابهة، وتخضع لنفس الإغتراب بمعنى أن الإغتراب أخذ معنى أوسع مما كان عليه عند "ماركس" فبعدما كان هذا الأخير يرتكز على الإغتراب الإقتصادي، فإننا نرى اليوم الإغتراب الإقتصادي لم يعد له هدف النضال السياسي الذي يجب أن تمارسه الطبقة العاملة، وذلك لأن الإغتراب الإقتصادي يضل قائما في ظل إغتراب ثقافي أوسع نطاقا، وأمام هذه المقولة لم يكتف فلاسفة المدرسة بالتحليل وإنما لجأ كل منهم إلى عرض حل يمكن من خلاله تجاوز هذه الحالة من الإغتراب والتشيؤ كل حسب إتجاهه الخاص.[2]

[1] **آلن هاو**، النظرية النقدية، تر : ثائر ديب،(ط1، القاهرة، دار العين للنشر، 2010م)، ص 102–103.

[2] **هابرماس**، بعد ماركس، تر. محمد ميلاد، (ط1، اللاذقية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2002،) ص 62.

3- مقولة العقل الأداتي أو العقلانية التقنية.

تعتبر مقولة العقل الأداتي أو العقلانية التقنية، إلى جانب المقولات التي سبق ذكرها، من المصطلحات الأساسية، والجوهرية في قضايا النظرية النقدية، بحيث نجد أنه يمثل عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت منطق التفكير، وأسلوب في رؤية العالم، كما يرى "أيان كريب" أن مصطلح الأداتية يحمل مضمونيين، فهو أسلوب لرؤية العالم وأسلوب لرؤية المعرفة النظرية، حيث يهتم بالأغراض العملية ويفصل الواقعة عن القيمة وأصبح يحكم العلوم الطبيعية والعلوم الإجتماعية سواء بسواء، ولقد ظهر مصطلح العقل الأداتي عند "هوركايمر" من خلال كتابه "جدل التنوير" بالإشتراك مع "أدورنو"، وظهر كذلك في كتاب آخر له وهو "أفول العقل" Eclipse of reason، وهذا العقل الأداتي هو نوع من التفكير في المجتمع الصناعي الحديث، ويصفه ماركيوز بالتفكير ذي البعد الواحد، والذي يتضح من خلال التفكير العلمي والتقني المعبر عنه في الوضعية Positivisme والبراجماتية Pragmatisme، فالإنسان الذي تحكمت فيه العقلانية التقنية لا ينفك يعرض تقنياته المتجددة على الطبيعة، والمجتمع تحقيقا لإرادته في عقلانيتها، ومن ثم فرض سيطرتهما عليهما، كما يؤكد فلاسفة النظرية النقدية أن هذه الفكرة ترتبط بخصائص أخرى مميزة للعقل الأداتي مثل الاتجاه نحو تثبيت دعائم السلطة ومحاولة استبعاد القرارات الأخلاقية والسياسية من دائرة المعقول والحط من شانها لأنها تنتمي إلى مجال اللامعقول والقرارات الذاتية البعيدة عن الموضوعية، فالعقل الأداتي بذلك عقل شيء، عقل ناظم لأفعال الإنسان في إطار إنجاز غاية عملية محددة سلفا وهو الكامن وراء سيطرة التقنية وتحكم قوانين السوق في نوعية حياة البشر[1].

وفي مقابل العقلانية الأداتية وضع مفكرو مدرسة فرانكفورت العقلانية النقدية، وذلك قصد إعطاء نفس جديد للفكر الفلسفي الغربي حتى يستأنف مهامه النقدية، وإنقاذ المشروع

[1] **أبو النور حمدي أبو النور حسن**، مرجع سبق ذكره، ص 46، 47.

الحضاري الغربي من الانهيار الكلي ويتجاوز معضلاته وازماته، أي أن العقلانية النقدية تقوم في الأساس على جعل النقد الأسلوب الرئيسي في النظر إلى الأشياء والمواقف والأفكار، ولهذا فهو لا يختزل في الجانب المعرفي وإنما يتوجه أيضا إلى الواقع الاجتماعي الملموس وهو نقد قريب من ذلك الذي مارسه "ماركس" لتغيير الواقع الاجتماعي لكن بمعنى أوسع، وأشمل من الأساس الاقتصادي، أي النقد الجذري لعقلانية الأنوار ولما أفرزته من مظاهر السيطرة السياسية والفكرية والثقافية[1].

المبحث الرابع: مشروع النظرية النقدية.

إذا كان مشروع النظرية النقدية عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت قائم على النقد فإن هذا النقد كان موجها لعدة اتجاهات معاصرة لهم، أو سابقة عليهم، بحيث أصبح هذا النقد بمثابة فرصة لبناء نظريتهم وهو ما سيتجلى في نقدهم للنزعة الوضعية.

المطلب الأول: نقد النزعة الوضعية.

وجه فلاسفة مدرسة فرانكفورت نقدا حادا إلى الاتجاه الوضعي الذي ساد السلوكات الفكرية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وكذلك امتد هذا النقد للتقنية باعتبارها التحقق الفعلي للوضعية بحيث أن نقد النزعة الوضعية عند فلاسفة المدرسة كان موجها إلى النزعة العلمية المفرطة وأنساقها التي تحولت إلى إيديولجيات تستند إلى يقين معرفي ومعتقدات إيمانية، هي في نظرهم أنظمة معرفية مغلقة تعتمد أشكالا تنظيمية جد مقننة للحياة الاجتماعية، وذلك من خلال إسقاط آليات فهم الظواهر الطبيعية على الظواهر الاجتماعية بحيث أنها أصبحت إيديولوجية شمولية تنظم علاقات الإنسان بالإنسان وبالأشياء، وهذا ما

[1] **كمال بومنير**، مرجع سبق ذكره، ص 32، 33.

دفع بفلاسفة مدرسة فرنكفورت إلى رصد تحول العقلانية كإيديولوجية ومحاولة الكشف عن أفكار التسلط فيها وكذلك محاربة نزعتها الوثوقية[1].

وفي هذا الإطار نجد السؤال الذي طرحه فلاسفة المدرسة وهو: هل فلسفة القرن الثامن عشر، بوصفها فلسفة تنوير وعقلانية ساهمت في تحرير الإنسان الغربي أم خلقت وسائل جديدة لاستعباده؟ وقد جاءت إجابتهم على تأكيد الشق الثاني من خلال قولهم أن الأنوار التي كان هدفها يتمثل في تحرير الإنسان انتقلت إلى ضد ذلك تماما إذ كرست العبودية القديمة للإنسان اذ أصبح اليوم تابعا للمجتمع بعدما كان في السابق تابعا للطبيعة وخاضعا لها.

كما يرى فلاسفة مدرسة فرانكفورت أن التنوير كان يمثل مشروعا لتحرر الإنسان وهو مشروع يقوم على العقلانية قصد التخلص من مختلف أشكال الهيمنة التي عرفها الإنسان غير أنه وفي سياق التطور التاريخي الذي عرفته المجتمعات الأوروبية اتضح أن هذا المشروع أبعد من تحقيق غايته المنشودة بل على العكس من ذلك كرس أشكالا جديدة من العبودية، والتي تتم باسم العقلانية الأداتية، إذ أن مشروع التنوير حتى وإن كان هدفه تحرير المجتمعات الغربية من وضع السيطرة فإنه قد تحول إلى مشروع غير إنساني[2]. وقد تبلورت العقلانية الأداتية حسبه "أدورنو" و"هوركايمر" مع الثورة العلمية الحديثة التي شهدتها أوروبا والتي عبر عنها فلاسفة محدثون كبار وعلى رأسهم "روني ديكارت" و"فرانسيس بيكون" و"إيمانويل كانط" ثم مع الفلسفة التي حملت شعار "العقل المتنور" وهي الفلسفة الوضعية وفي هذا السياق يقول "هروكايمر وأدورنو":"من خلال تشغيل العقل يبتعد الناس عن الطبيعة ليجعلوها إذا صح القول أمام أنظارهم ليروا في نهاية الأمر كيفية السيطرة عليها بما يشبه الشيء، أو بما يشبه الأداة، ويبقى في شتى الظروف هو نفسه قاسما للعالم المعقد والمختلف

[1] **حسن مصدق**، مرجع سبق ذكره، ص 304.

[2] **كمال بومنير**، مرجع سابق ذكره، ص 42.

وما هو معروف وواحد ومتماه كذلك هو مفهوم الأداة فالعقل ليس عقلا فقط إنه الطبيعة، وقد صارت في غربتها عن ذاتها في المعرفة التي يدركها العقل من ذاته كطبيعة منقسمة، إن علاقة الاستقلال عن الطبيعة هو السيطرة عليها دون ذلك لا وجود للعقل"[1].

ويعتبر ديكارت مدشنا لحظة بداية العقلانية لأنه عمل على تأسيس كل شيء برده إلى الذات Le Sujet عن طريق الكوجيتو الذي صاغه في عبارته المشهورة "أنا أفكر إذن أنا موجود" وهي المقولة التي تجمع تلك الثنائية الحادة بين الذات العارفة (الإنسان) والموضوع المدروس الخاضع لمعرفة أي (الطبيعة)، وقد ظهرت هذه العقلانية الديكارتية في لحظة تاريخية بدأت تتبلور فيها رؤية تعتبر المعرفة العلمية والتقنية سلطة أو قوة غرضها الأساسي تملك الطبيعة والسيطرة عليها، وذلك من خلال امتلاك الإنسان للمعرفة والعلم[2]، وهو ما بشر به الفيلسوف الإنجليزي "فرنسيس بيكون" في كتابه (الأورغانون الجديد) وذلك عندما اعتبر المعرفة قوة وسلطة لدى الإنسان الحديث تمكنه من تحقيق هذا الغرض وتحولت المعرفة من هذا المعنى إلى أداة السيطرة بدلا من أن تكو أداة تحرر، وذلك عندما أصبحت مرتبطة بالغايات السياسية والاجتماعية التي تتوخى الهيمنة والسيطرة أي أن السيطرة أصبحت تعتمد على العقلانية نفسها أو على نمط معين من العقلانية يسميها فلاسفة المدرسة "العقلانية الأداتية" وتعني عندهم نمطا من التفكير السائد في المجتمعات الغربية المعاصرة وخاصة المتقدمة علميا وتكنولوجيا، وما يميز هذا التفكير هو التزامه بالإجراءات والوسائل دون النظر إلى الغايات فهو تفكير يكتفي بالنظر إلى الإنسان أو إلى الحياة الاجتماعية من منظور العلوم الطبيعية باعتبارها شيئا ثابتا، ويعتمد على المقولات الكمية ويخضع الوقائع والظواهر الطبيعية والإنسانية للقوانين الشكلية والقواعد القياسية والنماذج الرياضية حتى يتمكن من التحكم في الواقع الطبيعي والاجتماعي.

---

[1] **ماكس هوركهايمر، تيدور أدورنو**، جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، (ط1، إفرنجي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2006)، ص 62.

[2] **كمال بومنير**، مرجع سبق ذكره، ص 27-26.

يتضح التفكير الأداتي من منظور فلاسفة مدرسة فرانكفورت في أسلوب التفكير العلمي والتقني كما عبرت عنه النزعة الوضعية وخاصة عند "أغوست كونت" الذي كان يقول بإمكانية دراسة المجتمع بنفس الأساليب والطرق والخطوات المنهجية التي تدرس بها العلوم، وهذا حتى يحقق علم الاجتماع تقدما معرفيا ونتائج علمية ويصل إلى القوانين التي تحكم المجتمع بحيث أن "أغوست كونت" أخذ أو نقل الأساس المنهجي العلمي الذي حقق نجاحات علمية في مجال العلوم الطبيعية، ووسع ليشمل الحياة الاجتماعية حيث يتم النظر إلى المجتمع على أنه مركب من الوقائع التي تحكمها قوانين عامة، ولكن بدرجات متفاوتة[1].

أمام هذا الموقف وجه فلاسفة مدرسة فرانكفورت انتقادات حادة إلى النزعة التي ادعت الموضوعية والحياد، لأن الاتجاه الوضعي بهذا المفهوم يؤدي إلى التخلي عن المجتمع لأن النقد لم يعد له مصداقية، وكل من المعرفة والفكر شأنهما شأن العلم لم يعد لهما من غاية إلا إعادة إنتاج المجتمع، في حين كان يجب أن تتجه الدراسات الاجتماعية نحو نقد الحياة الاجتماعية القائمة، وذلك للكشف عن تناقضاته بدل أن تصبح مجرد تبريرات لما هو موجود وسائد، وفي هذا الصدد اعترض "هابرماس" هذا الموقف باعتباره من هذا المنطلق قد تؤدي إلى اضفاء صفة الشرعية على أشكال الرقابة والقمع في المجتمع الصناعي المتقدم برفع شعار حياد العلم والتقنية، وتطبيق ذلك في العلوم الاجتماعية، ويؤكد "هاربرماس" في هذا الموقف استحالة تحقيق الحياد في مجال المعرفة العلمية وذلك لأن المصلحة هي التي أصبحت توجه سيرورات المعرفة العلمية أي السيطرة الأداتية على الطبيعة والتي انتقلت إلى الإنسان نفسه الذي تحول إلى أداة أو شيء، ولهذا يرفض فلاسفة مدرسة فرنكفورت أي تماثل معرفي بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية وفي هذا الصدد يقول ماركيوز:"يبدو أن المجتمع الصناعي المتقدم يحرم النقد من أساسه الحقيقي، فالتقدم التقني يرسخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق وهذا النظام يوجه بدوره التقدم ويخلق أشكالا

[1] المرجع نفسه، ص 44، 43.

للحياة وللسلطة تبدو وكأنها منسجمة مع نظام القوى المعارضة، وتبطل بالتالي جدوى كل احتجاج باسم الآفاق التاريخية باسم تحرر الإنسان"[1].

نفهم من هذا القول أن المعرفة العلمية والتقنية لم تلتزم الحياد العلمي، بل أصبحت أداة تستعمل وتوظف في السيطرة على الإنسان قصد إخضاعه لأجهزة الإنتاج الضخمة، والمؤسسات الإدارية والبيروقراطية، والاستهلاكية التي أصبحت تتحكم في سلوكاته وتوجهها ولهذا يرى فلاسفة مدرسة فرانكفورت ضرورة العمل على تغيير الوضع الاجتماعي وإيجاد الحلول الملائمة له[2].

المطلب الثاني: نقد الايدولوجيا

يدل عادة مفهوم الايديولوجيا في الفلسفة التقليدية على استقلالية المنتوج الثقافي، وإحدى نتائج التقسيم الاجتماعي للعمل، مما يعني أنها أيضا بهذا المفهوم نشاط اجتماعي لهؤلاء الذين لا يمارسون جهدا عضليا، أما علم الاجتماع الحديث كما يراه "أدورنو" يعتبر الإيديولوجيا جوهرا غير متحول، ولا يتحول دون أن نفهم بالتحديد ماهو القصد بكلمة "الايديولوجيا"، بحيث دأب المنظرون الأوائل منذ ظهور المجتمع الايديولوجي إلى الإشارة للإيديولوجيا على أنه "الوعي الزائف" وخلص "ادورنو" من خلال دراسته لرؤية وموقف كل من الفيلسوف "بيكون" وفلاسفة عصر الأنوار والتجريبيين، و"اغوست كونت"، إلى أن ظهور مفهوم الايديولوجيا مرتبط بالمجتمع البورجوازي وليس بالمجتمع الصناعي، إذ ارتبطت مساواة المواطنة بالحرية، وأصبح التنظيم المعلق للوعي والمجتمع شيئان لا ينفصلان كما أصبح مبرر المجتمع الرأسمالي هو ربط الايديولوجيا باقتصاد السوق مما يعني أن

[1] **هربارت ماركيوز**، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، (ط3، بيروت، منشورات دار الآداب، 1988)، ص 28.

[2] **كمال بومنير**، مرجع سابق ذكره، ص 47-46.

الايديولوجيا يمكن اعتبارها خاصية من الخصائص التي يتميز بها المجتمع الرأسمالي ذلك لأنها تبرر الهيمنة غير المباشرة[1].

ما يجعل نقد الايديولوجيا، والتعرف على حقيقتها صعب المنال هو تأسيسها على العقل الذي بناه القانون الوضعي، وذلك بسبب أن تحقق هذا يتطلب أولا توفرها على حد أدنى من العقلنة يمكن للنقد أن يشتغل عليها وأن يتخذ منها موضوعا له، وفي هذا الصدد يرى "ادورنو" أن نقد الايديولوجيات الاستبدادية لا يعني الوقوف عند حد رفضها أو تفويض أسسها، بل يعني أيضا الوعي بخطورتها عبر الوقوف على كل الدوافع التي تثيرها عند الإنسان وتحليل المجتمع الذي ينتج أفرادا لهم قابلية التحريض عن طريق تلك الدوافع، فالايديولوجيا في النظام الستاليني مثلا كانت وسيلة للاضطهاد مما يعني ظهورها وتجسدها في الواقع، مما يعني أيضا سهولة التعرف على حقيقتها، أما في الغرب حسب "أدورنو" فلم يعد لها من وجه واضح لنتعرف عليها وذلك بسبب توظيفها بشكل خفي ومن دون أي علاقة مع الحقيقة.

في الواقع توحي أزمة المجتمع البورجوازي بأن مفهوم الايدولوجيا قد فقد موضوعه فالعقل داخله ينقسم إلى مستويين: فمن ناحية يتم اعتبار النقد الذي يبتغي التغيير في المجتمع الحالي مجرد عقل حالم غير واقعي، ومن ناحية أخرى يتم النظر إليه كإدارة لها القدرة على التخطيط والبرمجة، ومن المؤكد أن صناعة الثقافة التي ترجع جذورها إلى القرن الثامن عشر هي التي ولدت الايدولوجيا، وهي غير منفصلة عن تاريخ المجتمع البورجوازي، وفي هذا الصدد يرى "أدورنو" ضرورة توظيف علم الاجتماع من خلال اهتمامه بالايديولوجيا عن طريق أبحاثه في التواصل Recherches Communicationnelles بوضعه جنبا إلى جنب المنتجين والمستهلكين لصناعة الثقافة الموضعة بهدف إنتاج معارف محدودة

[1] **إيان كريب**، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم ومراجعة د. محمد عصفور (بيروت دار التنوير، بدون تاريخ)، ص 50.

وعقل محدود، غير أن علم الاجتماع إذا أراد أن يصبح ناقدا بالفعل للايديولوجيا عليه أن يحلل وسائط الاتصال العامة ويدرس سيناريوهات التي تعرف بثقافة الجماهير والتي تصب بعناية بالغة في تبرير ما هو موجود والسيطرة المحكمة على الذوق والنقد على حد سواء، أي أنها ثقافة تدعي أنه ليس هناك ماهو أحسن مما هو كائن وما تنفك تتحول إلى إرهاب عندما تعمل على إقرار الوضع القائم كأمر لا مناص منه أو لا بديل عنه، وهذا ما تفرضه النظرية النقدية التي تعمد إلى عدم إغفال تحليل الواقع التاريخ لارتباطها به أشد الارتباط حتى يتسنى لها ربط النظرية بالممارسة ذلك لأن العقل لا يفهم إلا على ضوء التاريخ وبالقياس بمرحلة ما ومقترنا بإرادة ومصالح أنشطة إنسانية تحيا في حالات واقعية وهو ما تتميز به النظرية النقدية عن سواها، لأنها تمكنها من نقد النزعة الوضعية المفرطة التي نتجت عن تراجع عصر التنوير، وتمكنها أيضا من نقد الايديولوجيا كيفما كانت تمظهراتها، ثم انتقاد ماهو موجود بالبحث المستمر عن تجاوز الحالات والمفاهيم والنظريات وكل الظواهر الاجتماعية، وبهذا المعنى تصبح النظرية النقدية جدلا سلبيا لأن كل النظريات الوضعية أصبحت عبارة عن إيديولوجيات أو مجرد تقنيات اجتماعية.[1]

المبحث الخامس: ماركيوز في سياق النظرية النقدية

المطلب الأول: مـصادر فكر ماركيوز

لقد إنصب اهتمام ماركيوز في تحليله للحضارة الحديثة على بعض الفلاسفة وهو ما أضفى على فكره طابعا موسوعيا غير أنه يمكن القول أن ماركيوز تأثر بثلاثة فلاسفة أساسيين وهم "هيجل" الذي يمثل الجانب التاريخي العقلي، و"كارل ماركس" الذي يمثل الجانب الاجتماعي الاقتصادي و"سيغموند فرويد" وجانبه النفسي البسيكولوجي، مما يعني أن ماركيوز قد حاول أن يدرس الإنسان من جوانبه المختلفة (التاريخية، الاقتصادية، والنفسية).

[1] المرجع نفسه، ص51،52.

فأما تأثير "هيجل" يبرز في اهتمام ماركيوز بأعماله وتحليلها، بحيث اهتم بمنهجه الجدلي واشتقت منه فكرة السلب والنفي وكذا مقولة الاغتراب.

يؤكد ماركيوز أن صلب الجدل الهيجلي هو النفي الذي يعني أن كل شيء يمارس الحركة وكل شيء يسعى إلى إبراز القدرات الكامنة فيه، وهو كذلك الجدل الذي يعبر عنه أيضا بالسلب والرفض والإنكار التي تحمل دلالة واحدة هي حرية الفكرة الهيجيلي والتي تبرز في رفض ماهو قائم من أوضاع وتجاوزها من خلال خلق أوضاع أخرى. وعملية النفي أو السلب هي في الحقيقة تبرز كذلك الطابع النقدي للعقل عند هيغل لأن تغيير الأوضاع الراهنة و نفيها لا تتم إلا بواسطة العقل على شكل حركة جدلية وهي الحركة التي تكشف عن النزعة الثورية المتمردة لفلسفة هيجل.

يعتبر هيجل بالنسبة لماركيوز من بين الفلاسفة الأوائل الذين أسسوا نسقا فلسفيا كبيرا، وهذا مهد الطريق للاتجاهات الفلسفية والسياسية والاجتماعية التي تحمل نزعة نقدية في عصرنا الحاضر، وإذا كان "هيجل" قد وظف العقل في سياق فلسفته المثالية، بينما "ماركيوز" ربطه هذا بالمجال السياسي والاجتماعي وهذا من خلال فكرة الثورة والتمرد على الأوضاع القائمة والواقع الذي يتجسد في السيطرة والطغيان، إن كسر أغلال الواقع والسيطرة هي مهمة الفكر بالنسبة "لماركيوز" والنفي عنده هو تعبير عن رفض السيطرة والعدوان ودعوة إلى الاستقرار والأمن والسلام[1].

إذن لا يمكن الخلاص من الأوضاع الراهنة إلا بالعقل والمعرفة، وما العقل بالنسبة "لهيجل" إلا تعبير عن الروح الذاتي الذي يقابله الروح الموضوعي الذي يشير إلى كل ماهو مستقل وخارج عن الذات بما فيها مختلف المؤسسات، لهذا يرى "ماركيوز" أن الذات

[1] **قيس هادي أحمد**، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، (ط1، بيروت، لبنان، المؤسسة العربية، 1980)، ص80-81.

والموضوع اللذان عبر عنهما "هيجل" أصبحا متحدان لأن الموضوع هو من خلق الذات، بمعنى أن الإنسان أبدع مختلف المؤسسات التي أصبح مغتربا عنها، أي أن الإنسان الذي سيطر على الطبيعة أصبح يسيطر على ذاته لأن هدف المؤسسات التي تتحكم في التكنولوجيا ليس تلبية رغبات الفرد الداخلية بل خلق حاجيات خارجية تضمن استمرار الوضع القائم وكذا عبودية واغتراب الإنسان[1].

إضافة إلى تأثر "ماركيوز" بفكرة النفي أو السلب عند "هيجل" فقد أخذ من هذا الأخير أيضا فكرة "الاغتراب" التي هي حقيقة أنطولوجية عند هيجل، وتستمد جذورها من وجود الإنسان في العالم لأن الإنسان ليس حرا في هذا العالم وإنما مغترب، والسبيل إلى النجاة من هذا الاغتراب هو العمل، وبه يسيطر على الطبيعة ويسخرها للعيش، إلا أن هذا العمل في حد ذاته يتحول إلى سبب اغتراب الإنسان، وفقدانه لإنسانيته باعتباره أداة لسلب الذات وتحكم الإنسان في الإنسان، وهو ما يفسره "هيجل" على أنه اغتراب لقوة الفكر، أي أن مساهمة الإنسان في خلق الأشياء المتمثلة في النشاطات التي أنجزها هو اغتراب لقوة الفكر لأنها خرجت عن سيطرته وأصبحت تحكمها قوى لا يمكن التحكم فيها[2].

رغم أن ماركيوز مقتنع أن فلسفة "هيجل" هي فلسفة ثورية إلا أنها بعيدة عن الممارسة، لأن الفكر الجدلي أصبح في عصر التكنولوجيا مجرد نظرية، وهذا ما سنوضحه أكثر في المبحث الثاني من خلال محاولة ماركيوز الربط بين ما هو نظري وما هو واقعي.

إضافة الى كون فكر "هيجل" يمثل احد المصادر الاساسية لفكر ماركيوز الا ان هذا الاخير كما ذكرنا من قبل، قد اهتم بدراسة الانسان في بعده المادي التاريخي وكذا النفسي، وهي الدراسة التي اعتمد فيها على "ماركس" و"فرويد" إذ يمثل الأول الجانب المادي التاريخي

[1] **هربرت ماركيوز**، العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، تر: فؤاد زكريا، (القاهرة، الهيأة العامة للتأليف، 1970)، ص 23-24.

[2] المرجع نفسه، ص 20.

ويمثل الثاني الجانب النفسي البسيكولوجي، وهذا ما جعل كل منهما أحد المصادر الأساسية لفكر ماركيوز، وبما أن محور بحثنا كله يدور حول البعد الفرويدوماركسي في فكر ماركيوز فقد فضلنا أن نفصل في أثر كل منهما كل على حده في الفصل الثاني و الفصل الثالث.

المطلب الثاني: أسس النظرية النقدية عند ماركيوز

إذا كان فلاسفة ومفكرو مدرسة فرانكفورت يجمعون في توظيفهم لمفهوم النظرية النقدية وأسسها، إلا أن هذا المصطلح قد يشير عند " ماركيوز" بشكل خاص إلى النظرية الماركسية باعتبار أن النظرية النقدية مرادفة المادية الجدلية، ولم يكن تفضيل النظرية النقدية كمصطلح على مصطلح الماركسية إلا تفضيل فرضية ظروف وأسباب سياسية وإيديولوجية فإن أولها الخوف من الانتماء الصريح للماركسية، أما السبب الثاني فيتمثل في شمولية واتساع دلالات مصطلح النظرية النقدية على كلمة "الماركسية"، ورغم أن ماركيوز قد حاول أن يجدد الماركسية بعناصر من "فرويد" و"نيتشة" و"شيلر" إلا أنه ظل مصارعة انتمائه الماركسية بوصفها نظرية نقدية، رغم وجود حدود فاصلة بين المصطلحين تحددها بعض الأسس والمبادئ أو المقولات الفكرية التي وظفها ماركيوز والتي منحت لنظريته النقدية طابعا متميزا وفويدا عن زملائه من المدرسة والتي سنذكرها فيما يلي:

1- ارتباط النظرية النقدية بالمادية.

إن ما يجعل النظرية النقدية ترتبط بالمادية في رأي " ماركيوز" هو سعيها إلى تفسير وتحليل الإنسان وعامله في إطار وجوده الاجتماعي وهذا ما يجعلها في الوقت نفسه مختلفة عن سائر الفلسفات المثالية، إلا أن أهم عنصران يربطان بين النظرية النقدية والمادية هي أولا اهتمامها بالسعادة الإنسانية، وثانيا الإيمان أن تحويل الظروف المادية للوجود البشري والسعي إلى التنظيم العقلاني للمجتمع هي أهم طريقة لبلوغ هذه السعادة، أي أن ماركيوز

يجعل من حرية وسعادة الجماهير أولوية من أولويات النظام الاجتماعي العقلاني الذي يراعي حاجات الإنسان ورغباته ويجعل من الاقتصاد تابعا لها وليس العكس[1].

من خلال هذا الربط الوثيق بين النظرية النقدية والمادية تتحدد حسب ماركيوز مهمة الفلسفة الأساسية أولا وهي صيانة الحقيقة المرتبطة بالواقع الأصيل من الزوال مقابل الواقع الإنساني الزائف، وهي ذاتها المهمة التي تمنح للفلسفة وجودها من خلال خلق الأفراد لتنظيم اجتماعي يكافح ويناضل عمليا وفعليا لتلبية حاجاتهم المادية بدل الاحتجاج العقلاني المثالي، الذي لا يحقق أي أثر واقعي ولا يصل إلى جذر الظروف المادية للوجود، وهذا ما يجعل النظرية النقدية من منظور ماركيوز إيديولوجيا تنويرية للقوى الاجتماعية المتمثلة في الجماعات المضطهدة التي تستطيع إحداث تغيير اجتماعي وتحول تاريخي.

وبذلك تختلف النظرية النقدية عند ماركيوز عن المذاهب الفلسفية الأخرى من حيث اهتمامها بالفعل والواقع الاجتماعي ومحاولة استرداد حقوق الإنسان الضائعة والمعرضة للخطر وتحريره بدل الوقوف عند حدود التنظير ومنهجية الوقائع فكما هو الشأن في المذاهب الفلسفية الأخرى، ولم يكن ربط ماركيوز مقولات النظرية النقدية بمقولات علم الاقتصاد سوى دليل يؤكد الطابع المادي لهذه النظرية وهدفها في تجاوز الفلسفة بمعناها المثالي[2].

2- إحياء الطابع السالب للفكر والكشف عن الطابع التناقضي للواقع

إذا كان ماركيوز قد ربط النظرية النقدية بالمادية وبمقولات علم الاقتصاد وكذا ربطها بالفعل والممارسة كخاصية تنفرد بها عن الفلسفات المثالية الأخرى، فإن هذا لا يبرز أكثر

[1] **حسن محمد حسن**، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت "ماركيوز" نموذجا، (الاسكندرية، دار الوفاء، 2002 م)، ص125.

[2] المرجع نفسه، ص 126-127.

عنده إلا عندما يرتبط بمقولة رئيسية ألا وهي مقولة السلب التي أخذها من "هيجل" وفكره الجدلي بهدف إحياء التفكير السلبي والتعبير عن الطابع السلبي والزائف للعالم والواقع.

إنّ ما يميز مقولة "السلب" عند ماركيوز أنها تحمل دلالة تشير إلى تلك الحركة الجدلية للفكر والواقع معا، وكذا الانتقال من الفكر السالب إلى سلب الواقع، أي الانتقال من تجربة إدراك وفهم حقيقة أن العالم ممزق وسيء وغير حر وكذا إدراك أن حالة الاغتراب والضياع التي يعيشها الإنسان والطبيعة سواء، غير أن هذه التجربة لا تتوقف عنده عند حدود الإدراك والفهم وإنما يتجاوزها إلى فعل رفض هذا الاغتراب والضياع باعتبار أن الرفض عملية فكرية وفعلية في آن واحد، كما أنه رفض يهدف إلى تغيير وقلب الواقع القائم والمتناقض مع أحكام الفكر الديالكتيكي السالب[1].

لقد حاول ماركيوز من خلال مقولة السلب أن يتبين دور العقل كطاقة ثورية في تنظيم الواقع وتغييره وبعدما كان ينظر إليه على أنه أداة معرفية خاملة فقط، ولهذا أيضا أقام تفرقة بين العقل والفهم، وهذا حتى يتمكن من إبراز سمات التفكير الجدلي، إذ أن الفهم بالنسبة له هو أداة المعرفة العلمية بمعناها الوضعي، وهو أيضا يشير إلى نمط التفكير الذي يسود الحياة اليومية، وكذا العاجز عن التعرف على السلب الكامن في باطن الأشياء، ويكتفي بالتسليم بالعلاقات الثابتة والمحددة للواقع المعطى كحقائق ثابتة وأحادية المعنى، أما العقل بالنسبة له فهو على عكس الفهم تماما لأنه لا يكتفي بإدراك الحقائق الماثلة في الواقع كحقائق ثابتة وإنما يتجاوز ذلك إلى إدراك الوحدة الكامنة وراء الاضداد ومن خلال الشك وعدم الثقة في الأمر الواقع، وما يعبر عنه بالبنية المتناحرة لعالم الواقع والفكر الذي يسعى

[1] **هربرت ماركيوز**، نظرية الوجود عند هيغل- اساس الفلسفة التاريخية، تر: إبراهيم فتحي، إشراف إمام عبد الفتاح إمام، (ط1، درا التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1984)، ص127-131

إلى فهم هذا الواقع يمكن تلخيصه في العبارة القائلة: أن ماهو كائن لا يمكن أن يكون حقيقيا وكذا عبارة أن الواقعي معقول[1].

3- تجاوز التقابل التقليدي بين لوغوس وإيروس

إن إحياء ماركيوز للطابع السالب للعمل ودوره النافي والثوري، لا يعني أنه لم يهتم بالدور السلبي لهذا العقل الذي مورست بإسمه أبشع الجرائم في التاريخ، وخاصة تاريخ الفكر الغربي الذي يعكس نوعا من التقابل والتضاد بين العقل (لوغوس) بوصفه منطق السيطرة وقمع الغرائز و"إيروس" بوصفه منطق الحياة والتمرد الساعي إلى اللذة، وهو التعارض الذي يعود في الأصل حسب ماركيوز إلى المعنى اليوناني القديم لمفهوم العقل بوصفه ماهية الوجود الدالة على العقل المنظم والمصنف، المهيمن والمسيطر، وهي السلطة التي تتعارض مع مبدأ اللذة والدوافع والحاجات النازعة نحو الإرضاء بدل التعالي[2].

وهكذا، فإن اكتشاف ماركيوز لعلاقة التضاد والتعارض الموجودة بين لوغوس وإيروس الذي جسده تاريخ الفكر الغربي فإن مصدره في الحقيقة إطلاعه على عناصر النقد الكامنة في "الفرويدية" والمتعلقة أساسا بمفهوم الإنسان ووجوده الذي تمارس عليه الحضارة القهر الاجتماعي والبيولوجي وتقيد بنيته الغريزية، تبرز أهمية فرويد بالنسبة لماركيوز في رفضه للأنطولوجيا التقليدية من خلال محاولته تحديد ماهية الوجود بوصفه "إيروس" أو منطق اللذة بدل التحديد التقليدي للوجود بوصفه "لوغوس" أو منطق العقل، ولم يكن هذا الرفض إلا تأكيد عن الأصالة الفلسفية الفرويدية التي تلغي الحدود الفاصلة بين الفلسفة وعلم النفس لأن غريزة الموت التي تؤكد مبدأ اللاوجود ضد إيروس الذي يؤكد الحياة والوجود ما هو إلا مقابلة تأكيد لذلك الامتزاج التقليدي في الفلسفة بين مبدأي الوجود واللاوجود، إلا أن إهتمام

[1] المرجع نفسه، ص 160.

[2] **Herbert Marcuse**.Eros et civilisation contribution a Freud.Trad par Jean-Guy Neny et Boris Frankel,(Paris, éd minuit, 1963), p47

ماركيوز بفلسفة فرويد لا يعني بالضرورة تقبل أفكار هذا الأخير وإنما كان اهتمامه يحمل استنكار لبعض أفكار "فرويد" وخاصة فرضيتة القائلة بالقمع كشرط لقيام الحضارة، ووضع فرضية مخالفة تقول بإمكان وجود حضارة غير قمعية.

إذن كان هدف ماركيوز من تحليله لعلاقة "اللوغوس" بالمفهوم الفلسفي وبين "الإيروس" بالمفهوم الفرويدي هو تجاوز ذلك التناقض والتعارض الموجود بينهما وإحداث التوازن بين السعادة والعقل، أو بين الفكر واللذة، وأكثر من ذلك كان يهدف إلى الكشف عن الطاقات النقدية والثورية الكامنة فيها وقدرتهما على السلب والرفض مما يضعها على مستوى واحد[1].

4- التأكيد على انعتاق الغرائز الجنسية

إذا كان ماركيوز في مشروع نظريته النقدية قد حاول إبراز البعد الثوري والتغييري لكل من اللوغوس والإيروس وكذا دورهما في تعويض سلطة الأنظمة القمعية، فإن هذا يرتبط أساسا عند ماركيوز بقضية التحرر الجنسي كعنصر مكمل لعملية التحرر من القمع الاجتماعي والقمع الجنسي الذي يعتبره ظاهرة تاريخية سببها الإنسان وليس الطبيعة بحيث أن ماركيوز يربط القمع الجنسي بالقمع العام الذي تمارسه الأنظمة التسلطية التي تحيط اللذة والسعادة بسياج من التحريم مما يؤكد بدوره حالة البؤس الجنسي الذي تدعمه وتعقلنه وتؤقلمه الحضارة الغربية[2].

إن مناقشة ماركيوز لمسألة التحرر الجنسي لا تنحصر في مستوى واحد وإنما في مستويين أساسيين، أولهما يمثل الدعوة إلى تحرير الغرائز الجنسية من قبضة المجتمع القمعي الذي يستخدم الجنس كأداة، أو كوسيلة لعملية تناسل منظمة، هذه الدعوة التي قدمها

[1] المصدر نفسه، ص 50.

[2] الصدر نفسه، ص 13-16.

ماركيوز تظهر أكثر تمردا في احتجاجه على مصادرة حرية الإنسان له تعبر عن نوع من التمرد ضد الخضوع الجنسي المنظم لعلاقات التناسل كوسيلة لغاية مفيدة اجتماعيا بدل الاهتمام سعادة الإنسان الحقيقة. أما المستوى الثاني الذي يعالج فيه ماركيوز مسألة التحرر الجنسي فهو الذي يؤكد فيه ضرورة إنقاذ الغرائز الجنسية من التحرر الزائف الممارس من طرف المجتمع الرأسمالي القمعي الإنسان المعاصر، إذ أن المجتمع القمعي حول الحرية الجنسية إلى مجرد سلعة كباقي السلع ليس هدفها إشباع الغرائز بل خدمة السوق، وعالم العمل الذي أداته الجسد، لهذا كان ماركيوز يفضل المجتمع الذي يمارس الغريزة الجنسية على المجتمع الذي يوفر حرية زائفة لأن هذا الأخير أكثر خطرا وأكثر ضررا للإنسان من خلال تدعيمه للخضوع والامتثال للنظام القائم والقضاء على كل قدرة للتمرد عليه ورفضه[1].

من هنا يمكن أن نقول أن ماركيوز يميز بين نوعين من المجتمعات القمعية، أحدهما تقليدي يمارس بطريقة مباشرة ومن طرف طبقة محددة والآخر معاصر يمارس بطريقة غير محددة من طرف قوى عقلانية تكنولوجية.

[1] **حسن مصدق**، مرجع سبق ذكره، ص 138-140.

الفصل الثاني
ماركيوز والماركسية

المبحث الأول: ماهية الماركسية.

اعتبر"ماركس Karl Marx أن نظريتة ليست دوغما[*] ، بل هي دليل عمل، وذلك على حد قول "انجلز": "أن نظريتنا ليست دوغما بل هي تفسير لعملية نشوء وتطور المجتمع بمراحل متعاقبة"، إذا أخذنا الماركسية كما وصفها مؤسسها بأنها نظرية، فلا بد أن نأخذ المقصود بالنظرية في الماركسية، غير المقصود بها في علوم الطبيعة وفي العلوم البحتة، إذن المفروض في هذه العلوم، إن تثبيت قاعدة تكون أساسا لأحكام يصح الاستناد والبناء عليها، وهو ما لا يتوافر في النظرية الماركسية التي تلازم الأحكام فيها واقعا متغيرا، وإذا أخذنا بالصفة الثانية التي وردت في قول" ماركس" و"انجلز"، من أن الماركسية دليل عمل، ووصف "انجلز" إليها بأنها تفسير لعملية نشوء وتطور المجتمع، رأينا أن التأكد في تعريفها لا ينصب على المضمون بقدر ما ينصب على الأصول، أو الطريقة المعتمدة في استخلاص النتائج وهذا هو بالفعل ما لفت نظر بعض الماركسيين، وحملهم على القول بأن الأصل في الماركسية ليست أحكامها المتغيرة بل طريقتها في الوصول إلى هذه الأحكام.

سبق أن اشرنا إلى أن" ماكس" لم يشرح طريقته هذه بل اكتفى بالتنويه والتلميح، لعل ذلك راجع إلى عدم تجديد أصوله اللفظية تماما كما فعل بخصوص أرائه التي تناثرت في شتى بحوثه.[1]

كانت حياة "ماركس" كلها سجالا متواصلا حمل فيه معول نقده الهدام، يقتلع به القديم من جذوره ويمهد الطريق للجديد، وقد بدأه وهو ما يزال يافعا، بالتصدي لآلهة التأملات المجردة فانزلها من يروجها إلى ساحة الواقع ولا حق فلسفة التأمل المجردة عن طريق أطروحته للدكتوراه، بنقد هذه الفلسفة كما كانت عند الإغريق.[2]

---

*- الدغمائية: هي التعصيب لمذهب ما أو لفكرة معينة.

[1]- عبد الفاتاح ابراهيم، **الاجتماع والماركسية،** (دار الطليعة، بيروت، ب.ت)، ص38،39.

[2]- المرجع نفسه، ص 40

اعماد على ما نوه به "ماركس" وانجلز" نستطيع أن نستشف أمرين:

– إن الماركسية بنت تصورها على نظرية اجتياز حياة الإنسان ادوار البهيمة والبدائية إلى دور الملكية الخاصة التي تؤدي إلى الرأسمالية الصناعية وتبلغ خاتمتها بطريق الاستقطاب بالتحول إلى الاشتراكية والشيوعية التي بها يبدأ الإنسان حياته الحقيقية، والبشرية تجتاز هذه الأدوار على مراحل، وكل مرحلة ترتبط بعامل أساسي مشترك يميزها عن الأخرى، ويكون مدار حركتها الديالكتيكية.(*)

– إن قواعد الماركسية وأصولها، إما أن تكون ذات طبيعة عامة وشاملة، كالمادية والواقعية والديالكتيكية، أو تكون دورية تصح في دور واحد كتلك التي تتعلق مثلا:

بالملكية الخاصة وما يترتب عنها من قيام الطبقات والصراع الطبقي، أو مرحلة كتلك التي تنطبق على المرحلة البرجوازية، كالاحتكار والاستقطاب أو أن تعني وضعا خاصا محدودا، بزمان ومكان ضمن مرحلة بعينها كالأحكام التي تستخلص من واقع بعينه في مرحلة البرجوازية مثلا.(1)

لما كان من خصائص الماركسية أن الهدف فيها يتقرر بالنسبة للواقع وطبيعته بوجه خاص، فقد أصبح مضمون الهدف وحدوده في واقع معين أمرا ممكنا، وبهذا المعنى جاء قول" ماركس" في رسالته "أن الملكية الرأسمالية التي تستند من واقعها إلى نمط من أنماط الإنتاج الاجتماعي ليس أمامها إلى أن تتحول إلى ملكية اشتراكية جماعية، أو بعبارة أخرى، إن الإنتاج الرأسمالي الذي لم يعد إنتاجا ذا طبيعة جماعية ليس أمامه إلى أن يتحول إلى ملكية جماعية اشتراكية".(2)

---

*– الدياليكتيك: يعرفه "أنجلز ليس خيالا ولا تصوفاً، ولكنه أشكال تفكيرنا.

[1]– عبد الفاتاح إبراهيم،**الاجتماع والماركسية**، مرجع سبق ذكره، ص41.

[2]– المرجع نفسه، ص 42.

*– باروخ سبينوزا (1632– 1677) (Spinoza Baruch): فيلسوف عقلاني هولندي نادى بالحريات العقائدية .

استعان "ماركس" في بناء فكره الماركسي بمفهوم المعرفة الذي استخدمه من آراء الفيلسوف "باروخ سبينوزا"[*] ("1632-1677م" Spinoza Baruch)، الذي قال بضرورة التمييز بين الشيء في حقيقته وبين صورته في الذهن، لكن "ماركس" تجاوز "سبينوزا" وذلك عندما فرق بين الشيء في حقيقته وبين صورته الذهنية، التي تمتد اي عملية تكون كل منهما، ففيما تخضع عملية تكون الشيء لإحكام الوجود في الواقع التاريخي، تخضع عملية تكون المعرفة إلى نظام المعايير والمقولات الفكرية، فقد طبق "ماركس" في دراسته للمجتمع البرجوازي اتجاهين، فعمد في الاتجاه الأول في دراسة تاريخ المفهوم الهيجلي وذلك بمتابعة نشوئه وصيرورته وتحليل مقوماته في نطاق تأثيرها ببعضها البعض متخذا المقومات الاقتصادية أسسا لتحليله.[1]

الفرق بين الدراستين أن الأولى تاريخية تتناول الماضي وتعتمد على الماضي فهي دراسة فلسفية إيديولوجية، أما الأخرى فهي عكس الأولى، ولكنها مكملة لها حيث تبدأ بدراسة الواقع كما هو، حيث تتبع الطريقة العلمية، فهي تبدأ بالحاضر لتفهم الماضي، وذلك كما يفعل العلماء ليستدلوا على هيكل حيوان منقرض.[2]

يقول "ماركس" أن فهم تطور التاريخ يعتمد على الكيفية التي يعالج بها الوضع الراهن للأوضاع التي سبقته، على أنها مراحل أدت إلى وجوده، ولكن نادرا ما ينظر الحاضر إلى الماضي نظرة خالية من التأثير بظروفه الخاصة، إلا إذا قام فيه مجال متسع وحر للنقد الذاتي، ولهذا، عجز اقتصاديو البرجوازية عن تفهم اقتصاديات الإقطاع والعهود القديمة والشرقية إلى أن اتسع لهم المجال في هذا النقد، وكل محاولة لفهم الحاضر بالرجوع إلى الماضي على أساس أن الحاضر حصيلته، لا تكون مجدية إلا بمقدار تحررها من تأثيرات الحاضر وانفعالاته، باتساع مجال النقد، فبذلك تكون عملية المعرفة عملية، وبهذا عرفت الماركسية بالتجربة العلمية لهذه الشروط، منها تحديد موضوع التجربة وتعيين الغرض منها،

---

[1]- نفس المرجع، ص 43.

[2]- عبد الفاتاح إبراهيم، **الاجتماع والماركسية**، مرجع سبق ذكره ، ص 44.

ودعم تطبيقها بنظرية استوفت الأوليات المطلوبة فيها بتحليلها وفق قواعد المادية الديالكتيكية، وثباتها في مواجهة النقد والتحقيق العلمي، وأخيرا اجتيازها امتحان الممارسة والتطبيق الخاصة بالماركسية التي تختلف عن الطريقة التقليدية التي تعتمد على المشاهدة والتأمل، عن طريق التلقي أو المصادفة الذي لا يستند إلى سابق قصد أو تعميم أو تخطيط.[1]

المبحث الثاني: أسس الفلسفة الماركسية.

يرى "لينين" أن نظرية كارل ماركس" هي الوريث الشرعي لأفضل ما أبدعته الإنسانية في القرن 19، أي الفلسفة الألمانية والاقتصاد الانجليزي والاشتراكية الفرنسية، وقد يعني هذا التصنيف الثلاثي أساسا للبحث بالنسبة للمفكرين والكتّاب الماركسيين، كما يشير إلى ذلك كتاب "أسس الماركسية اللينينية" ، فتقسّم الفلسفة الماركسية إلى:

1.مادية جدلية

2.مادية تاريخية.

ولقد اعتبرتا هاتين النظريتين أساس الفلسفة الماركسية، وروحها، لأنهما تشكّلان أساس وحدة التفكير الماركسي وصلة الوصل بين لأجزاء هذا التفكير بالإضافة إلى نظرية الاقتصاد السياسي.

المطلب الأول : نظرية المادية الجدلية.

تمثل الفلسفة الماركسية نظاما متناسقا من وجهات النظر عن العالم ككل، عن قوانين تطوّره وعن طرق معرفته، ولقد أكد الفيلسوف البلغاري "اربي جاكوف" في رده على الفيلسوف التحليلي الوضعي "الفرد آير" Alfred Ayer (1910–1989م)، في المؤتمر الخامس عشر للفلسفة الذي انعقد سنة 1973 م، إن ماركس فيلسوف وليس مجرّد عالم اجتماع، لأنه قام

[1]– المرجع نفسه، ص46.

*– البروليتاريا: هي طبقة من طبقات المجتمع تعيش من عملها لا من أرباح غيرها.

بتحليل عدة تصوّرات مثل المادة والشعور والضرورة والحرّية وتساءل عن معنى الإنسان والطبيعة والمجتمع، فالماركسية إذن تحمل تصوّرات العالم، وهي تخالف النزعة الوضعية التي تعتبر أن العلوم وحدها هي التي تسمح بمعرفة الحقيقة، أما الماركسية فهي تحدّد دور الفلسفة، وتقصّره على نظرية المعرفة، لذلك فان المادية الجلية تعتبر نفسها فلسفة القوانين العامة، لحركة الطبيعة والمجتمع والفكر البشري ولتطوّرها، وبذلك فهي تعتبر نظرية علمية وتقدمية عن الحياة، فالفلسفة الماركسية تهدف أولا إلى إعطاء تفسير للعالم على ضوئه لتكشف المعايير الموضوعية لتطور المجتمع البشري، وهي تهدف ثانيا إلى الاستعانة بهذا التفسير على تغيير المجتمع تغييرا ثوريا، وإذا كانت المادية الجدلية في فلسفة "كارل ماركس" واحد أسسها فإن النزعات المادية الفلسفية تصعد إلى "لويس هنري مورغان"، و"الانسكلوبيديين الفرنسيين"، و"فيورباخ" [1].

هذه المصادر المادية الجدلية بقيت في حدود نزعة مادية بدائية اخذ عليها "ماركس" ما يلي:

– أنها لا تعرف سوى بشكل واحد من أشكال حركة المادة هي الحركة الميكانيكية.

– أنها ذات طابع ميتافيزيقي ينظر إلى الطبيعة على أنها مجموعة متنوعة من الأشكال الثابتة.[2].

– أنها اكتفت بتفسير الطبيعة من وجهة نظر مادية ولم تعمّم ذلك على التّاريخ أما المادية الجدلية بالنسبة لماركس هي فلسفة علمية، دون إضافة أو زيادة، بالإضافة إلى هذا المعنى فانّ المادّية الجدلية كفلسفة علمية، تختلف عن سائر فلسفات العلوم الأخرى، التي تدرس وجها محددا من وجوه الطبيعة إذ أنها لا تدرس جانبا وحيدا من العالم وإنما تدرس العالم من كل جوانبه، فهي تصور ومفهوم كلّي للطبيعة ، وفي المادّية الجدلية يُعالج الماركسيون تلك

---

[1] – **ستالين**، المادية الدياليكتيكية والمادية التاريخية، تر: خالد بكداش، (دار دمشق للطباعة والنشر، بدون بلد النشر، 2008 م) ، ص 7.

[2] – إلياس فرح، **تطور الفكر الماركسي** ، (دار الطليعة ، بيروت، ب.ت،)، ص 82.

القوانين النظرية التي تدور كلّها حول فكرة التناقض الكامنة في ظواهر العالم والطبيعة، حيث أن الجدل بمعناه الصّحيح هو دراسة ذلك التناقض القائم في جوهر الأشياء، فحركة الجدل هي حركة التناقض التي هي أصلا حركة جدلية تسري في أوصال العالم، وهذه إشارات عامة إلى بعض قوانين المادية الجدلية التي قوانين الترابط والتحوّل وصراع الأضداد، ففيما يتعلّق بقانون الترابط مثلا هناك وحدة لا تنفصم بين أجزاء العالم، فالواقع عند "ماركس" هو كلّ متحد لا انفصال بين أجزائه، كما أن التحول هو جوهر الحياة والتغيّر هو سائد في دنيا المجتمعات، فليست هناك نظم أو مبادئ اجتماعية أزلية، حيث تتغير الأفكار والمبادئ بتغير وتحول السياق التاريخي، وبالإضافة إلى هذه القوانين الثلاثة التي هي مقولات وقوانين المادية الجدلية فانه يوجد قانون الكم والكيف الذي هو أشهر قوانين الجدلية الماركسية والذي يسمى أيضا قانون "الطّفرة الكمية أو الانتقال من حال الكم إلى حال الكيف، حيث أن العلة الأساسية في تطور الأشياء وتبدلها إنما تكتسب في باطن الأشياء لا في خارجها وفي تناقضاتها الداخلية ، وهذا التناقض الداخلي الباطني موجود في كل الأشياء، وهو الذي يبعث فيها الحركة والتّطور، بمعنى أن التناقضات الكامنة في باطن الأشياء هي العلة في تطورها ولذلك يبرز الماركسيون حركة المجتمعات واندلاع الثورات بأنها تغيرات كيفية تحدث على سبيل الطّفرة لا على سبيل التحول التدريجي. [1].

المطلب الثاني: نظرية المادية التاريخية.

تشكّل المادية التاريخية Matérialisme Historique الدعامة الأساسية للماركسية وتعدّ احد أسسها الفلسفية بعد النظرية المادية الجدلية، وهذه النظرية تأتي حسب لتسلسل المنطقي في عرض محتوى الفكر الماركسي بعد المادية الجدلية أما بالنسبة للتسلسل التاريخي فإنها تأتي قبلها، ذلك لأن ولادتها قد سبقت المادية الجدلية بأكثر من عشر سنوات، ولمّا كانت المادية الجدلية تدرس القوانين الضرورية الموضوعية العامة للحقيقة الواقعية في مجموعها

[1]– **قبادي محمد إسماعيل** ، قضايا علم الاجتماع الماركسي، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997)، ص 83، 84.

التي تتألف من: الطبيعة، التاريخ، والإنسان، فانّ الماديّة التاريخية تتناول جانبا من هذه الحقيقة الواقعية وهو(التاريخ)، وتحاول أن تجيب على السؤال التالي: ما لذي يحدّد سير التاريخ؟، وهل يخضع لقوانين موضوعية ضرورية أم أنّه من صنع الصّدف العمياء؟ وبالتالي المادية التاريخية تدرس التطور الكلي للمجتمع خلال التحوّلات التي تطرأ عليه بحيث ترتبط بين الأفراد في داخله بروابط اقتصادية سياسية وثقافية متنوعة، إلا أن الماركسية تركّز على الروابط المادية للإنتاج وتبرزها وتعتبرها في نهاية التحليل عوامل حاسمة فموضوع المادية التاريخية هو إذن دراسة المجتمع وقوانين تطوّره انطلاقا من الموضوعة الرّئيسة القائلة: الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي، أي أن الحياة المادية للمجتمع هي التي تحدّد الحياة الفكرية، وانّ الصنّاع الحقيقيين للتاريخ هم الجماهير الشعبية، الجماهير الشّغيلة[1].

يفهم مما سبق أن البناء الاقتصادي للمجتمع هو الذي يحدد ويقرر حياة أي مجتمع عبر التاريخ، فهو الأساس أو القاعدة كلّما تغير يحمل معه مجمل حضارة المجتمع أن أجلا اوعاجلا، وتبعا لتأثير هيجل [*] من ناحية وتأثير النظرية الانثروبولوجية لـ " لويس هنري مورغان" (1818،1881) من جهة أخرى، تصور "ماركس" إن تعاقب وتتابع المجتمعات تبعا لنمط محدّد ومتصل من البسيط إلى المعقد خصوصا من ناحية تركيبها الاقتصادي المتّسم بالاتجاه نحو وسائل وقوى الإنتاج، ووفقا لما يراه "ماركس" فان كل مجتمع سيصل للنقطة التي عندها يعوق البناء الاقتصادي القائم ويعرقل التوظيف الكامل لقوى الإنتاج الموجودة في ظلّه، ذلك في حالة عدم كونه مجتمعا اشتراكيا، وانطلاقا من هذا المنظور تعتبر الماركسية النظريات التي تفسر التحولات الاجتماعية من خلال العوامل الجغرافية،

[1]– **كارل ماركس**، رأس المال، تر: محمد عبتاني، (مكتبة المعارف، بيروت، 1982)، ص 43–44.

[*]– البرجوازية (Bourgeoisie) : طبقة نشأت في عهد النهضة الأوربية بين الأشراف والزّراع ، ثم صارت في القرن 19 مالكة لوسائل الإنتاج ، يتميز أفرادها على غيرهم بثقافتهم ودخلهم وممارستهم لإحدى المهن الحرة ، أما في الاصطلاح الماركسي فإن البرجوازيين هم الذين يمثلون النظام الرأسمالي وتقابلهم طبقة العمّال ومنه قولهم: الثقافة البرجوازية والعالم البرجوازي.

والعوامل الديموغرافية، محاولات برجوازية* تريد أن تدخل في روع العمال إن هو بؤسهم إنما هو نتيجة لأسباب طبيعية، فلا المحيط الجغرافي ولا تكاثف السّكن يلعب دورا حاسما في التطور الاجتماعي، بل إن إنتاج الخبرات الاجتماعية هو العامل المحدد لهذا التطوّر لان دور العاملين السابقين يؤثران على سرعة التطور الاجتماعي إيجابا أو سلبا لا أكثر[1].

تعد هذه الفكرة الرئيسية النواة الأساسية للمادية التاريخية بالإضافة إلى هذه الفكرة، فانه توجد فكرة رئيسية ثانية تدور حولها النواة الأساسية للمادية التاريخية وهي العلاقة الجدلية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، فأما قوى الإنتاج فهي تعني ما يلي:

- اولا: الوسائل والآلات التي يؤثّر بواسطتها على الطبيعة.
- ثانيا: البشر الذين يستخدمون هذه الآلات.

أما علاقات الإنتاج فهي مكمل ضروري لقوى الإنتاج، بالإضافة إلى تأثير البشر على الطبيعة فهم يتبادلون التأثير فيما بينهم ، فالمقصود بعلاقات الإنتاج هو مجموعة الروابط الاقتصادية التي تقوم بين الناس، ويعتبر "ماركس" قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج مظهرين لحقيقة واحدة هي أسلوب الإنتاج حيث انه توجد وحدة جدلية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج حيث يتم بينهما تأثير متبادل بحيث أننا نجد أن قوى الإنتاج تشكل العناصر الأكثر ديناميكية في هذه الوحدة الجدلية، كما أن قوى الإنتاج هي التي يطرأ عليها التبديل وبشكل مستمر، في حين أن علاقات الإنتاج تبقى على حالها فترة من الزمن، وهذا ما يخلق التناقض فيما بينهما فيصبح العمل على إزالة التناقض ضرورة حيوية للمجتمع.

انطلاقا من هذا المنظور فان المادية التاريخية تعتبر الحياة الاجتماعية تركيب معقد يشمل مختلف ميادين النشاط البشري الاقتصادية والسياسية والفكرية، التي تعبّر عن نفسها في العديد المتنوع من العلاقات الاجتماعية.

[1] المرجع نفسه، ص 47، 48.

يشكّل إذن طراز إنتاج الحياة المادية عند "ماركس" قاعدة الهرم التي تحدد البنية للحياة الاجتماعية (la super structure) والسياسية والفكرية.

يذهب "ماركس" إلى تحديد خمس تركيبات اجتماعية متلاحقة تلخص تاريخ الإنسانية، والمتمثّلة في التركيبات التالية:

1. المشّاعية البدائية.
2. العبودية.
3. الإقطاعية
4. الرأسمالية.
5. الشيوعية (حيث تشكل الاشتراكية أولى مراحلها). [1].

فالمقصود بالتركيبات الاجتماعية هو أسلوب الإنتاج وعلاقات الإنتاج والبنية الهرمية الفرعية المرتبطة بها، ولمّا كان أسلوب الإنتاج هو الأساس المادي للحياة الاجتماعية، والذي يقرر جميع جوانبها الأخرى فقد عرف تاريخ المجتمع البشري خمسة أساليب إنتاج متتابعة تتمثل في أسلوب الإنتاج المشاعي البدائي، ثم القائم غلى الرق، ثم الإقطاعي فالرأسمالي فالاشتراكي، بحيث أن كل مرحلة من هذه المراحل هي وليدة سابقتها وذلك على شكل حتمية تاريخية، فتكون مرحلة العبودية والرأسمالية وليدة الإقطاعية، وتكون الاشتراكية بنت سابقتها، وهذا الانتقال من مرحلة لأخرى يتم نتيجة عوامل وأسباب معيّنة تكون متضمنة في كل مرحلة والتي تؤدي إلى ظهور مرحلة أخرى، وهذه العوامل يمكن أن تلخّص فيما يلي:

– كانت ادوات العمل في المجتمع البدائي بسيطة جدّا كالفأس والموسى الحجرية وكانت العلاقات الاجتماعية للإنتاج متناسبة مع هذا المظهر البسيط الأولي لقوى الإنتاج إذ عاش الناس في المشاعية البدائية على شكل عشائر يشترك فيها جهود أعضائها لانتزاع ما هو ضروري للحياة عن طريق الصراع مع الطبيعة، وهذا ما جعل الملكية لوسائل الإنتاج

[1]– المرجع نفسه، ص 49.

مشتركة وطالما انه لا يوجد ملكية خاصّة، ولا طاقات وان الاستغلال، لم يوجد بعد فانه لم يكن ثمّة مبرر لقيام السلطة السياسية، ولذلك كانت الشؤون العامة تقرّر بصورة مشتركة، يتم أيضا التوكّل إلى الأعضاء الأكثر خبرة واحتراما.

غير أنه بعد التطور الصّاعد لقوى الإنتاج أدى إلى الانحلال التدريجي للمجتمع البدائي، فاستبدلت الأدوات الحجرية بأدوات معيّنة كالمحراث والرؤوس المعدنية للرمح والسّهام، وتدريجيا بدأ تقسيم العمل: الزراعة، تربية المواشي، وكذا انقسام لعشائر من أفخاذ إلى اسر وأصبحت العائلة عندئذ الوحدة الاقتصادية المستقلة، كل هذا التطور غير مكانة الرجال في الحياة الاجتماعية وحل النظام الأبوي محل النظام الأمومي، وبظهور العائلة الموحّدة الزواج ذات الاستقلال الاقتصادي ظهرت الملكية الخاصّة، وسمح تزايد إنتاجية العمل بظهور الاستغلال وإمكانية امتلاك عمل الآخرين، وأصبح تحويل أسرى الحرب إلى عبيد أكثر فائدة من قتلهم وهكذا حل النظام القائم على العبودية (Le régime Esclavagiste) محل المجتمع البدائي[1].

باحتلال المجتمع العبودي محل المجتمع البدائي، زادت إنتاجية العمل في الزراعة، بعد ان حلّت الأدوات المعدنية محل الأدوات الخشبية والحجرية بصفة نهائية، واستمرّت عملية تقسيم العمل والتخصيص في الإنتاج الحرفي، ونمت المدن وتطوّرت التجارة وأصبحت الملكية الخاصّة تشمل أيضا المنتجين وليس فقط وسائل الإنتاج، فحلّ الاستغلال والاضطهاد من قسم من الشعب لقسم آخر محل التعاون والتضامن الذي كان قائما في المجتمع البدائي، وتحوّل المجتمع إلى طبقات متصارعة، فكانت الحاجة إلى جهاز قمع خاص هي التي أدت إلى ظهور "الدولة" التي حلّت محل الموجهين في المجتمع البدائي، ومع مرور الزمن أصبحت علاقات الإنتاج عائقا في وجه تطور قوى الإنتاج بسبب إهمال تطوير وسائل الإنتاج من طرف السّادة وعدم اهتمام العبيد بالعمل نظرًا لأنه لم تكن له

[1]– المرجع نفسه، ص 49،51.

مصلحة فيه، ولم يكن بالإمكان تحقيق تطور في وسائل الإنتاج إلا بالثورة على نظام العبودية، وكان العبيد مادة هذه الثورة ، ثم جاءت غزوات القبائل البربرية المجاورة، لتهدم هذا النظام الذي لم يكن قادرا على الصّمود في وجهها بعد أن أضعفته الصراعات الداخلية فانهار النظام العبودي وحل محله النظام الإقطاعي.

تطور القوى المنتجة قد استمر في ظروف الإقطاعية كتطور الطاقة المائية والهوائية لتطوير الزراعة، بالإضافة إلى تقدم صناعة النسيج، وتطور الحرف واكتشاف الورق والبارود، وكبرت المدن، ونشأت مراكز تجارية عالمية كبيرة، أما علاقات الإنتاج في هذا النّظام فقد كانت تقوم على أساس الملكية الفردية لوسائل الإنتاج أما الفلاحون لم يكونوا ملكا للإقطاعيين بشكل كامل لأنهم يملكون أدوات العمل وقسمًا من الأرض يعملون فيها خارج أوقات العمل، وهذا كان يشعرهم بأن المصلحة في العمل لكن رغم ذلك قد بقي الفلاحون يعانون الاستغلال الرهيب من قبل الإقطاعيين وان كان بدرجة اقل منه في النظام السابق، ممّا أدى إلى انفجار الصراع الطبقي في شكل حركات عصيان وتمرّد، أما تطوّر قوى الإنتاج فقد بلغ حدّا تجاوز إمكانيات هذا النظام، فقد توسّعت مشاريع الصناعة الحرفية، وتعقّدت ظاهرة تقسيم العمل وشهدت التجارة قفزة كبيرة بعد اكتشاف بلدان ما وراء البحار وما فيها من مواد أولية، وهكذا ولد في قلب النظام الإقطاعي أسلوب جديد في الإنتاج دخل في صراع مع الأشكال القديمة لعلاقات الإنتاج، فالحاجة إلى السوق الحر على الصّعيد القومي اصطدمت بوجود الحواجز الجمركية الكثيرة والحاجة إلى يد عاملة متجددة اصطدمت بوضع الاقنان المرتبطة بالأرض، لذلك بدا عصر الثورات البرجوازية التي أدت إلى نشوء شكل جديد من أشكال التركيب الاجتماعي هو النظام الرأسمالي.[1]

يتميّز النظام الرأسمالي عن النّظام السابق في الإنتاج الكبير القائم على استخدام الآلة وفي هذا النظام تقوم علاقات الإنتاج أيضا على أساس الملكية الخاصّة لوسائل الإنتاج

[1]– المرجع نفسه، ص 52، 53.

ويتّسع نطاق تقسيم العمل وينشا نظام اقتصادي و سوق اقتصادي ذو طابع عالمي أما على الصعيد الاجتماعي فان العصر الرأسمالي فقد دخله التناقض السلبي بين طبقة الرأسمالية وطبقة العمّال، فأسلوب الاستغلال قد تبدّل وأصبح يقوم على القسر الاقتصادي (La Contrainte Economique)، والطبقة العاملة أصبحت أكثر استقلالا إلا أنها لا تملك وسائل الإنتاج، أما السلطة السياسية فقد طرا عليها تبدّل أيضا إذ حل محل الطّغيان المكشوف نوع جديد يحمل اسم الديمقراطية البرجوازية تتفق هذه الديمقراطية اتفاقا كاملا مع مبدأ حرية المزاحمة الذي يشكل أساس المجتمع الرأسمالي، وفي الثلث الأخير من القرن التاسع عشر تطورت الرأسمالية إلى استعمار، وحلت الاحتكارات محل المزاحمة الحرة وظهر استغلال الشعوب في المستعمرات، وهكذا يصبح تطور النظام الرأسمالي يحل محل هذا النظام إلى مرحلة تصبح فيه علاقات الإنتاج القائمة معيقة لتطور قوى الإنتاج مما يجعل اهتمام العمّال بازدياد مردود العمل يتضاءل إلى حد بعيد، لان الرأسمالي يحتفظ بقسم كبير من المنتوج، وهكذا فان التناقض الأساسي الذي يعانيه النظام الرأسمالي بين الطابع الاجتماعي والإنتاج، والطابع الفردي للملكية، يدفع إلى قيام الثورة الاشتراكية الكفيلة بحل هذا التناقض.

ما يميّز مرحلة الاشتراكية عن سابقتها هو الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج التي هي أساس أسلوب الإنتاج الاشتراكي، كما أن العلاقات الإنتاجية تتخلص من الآثار السلبية ومن النزاعات، وتأخذ في ظل هذا النظام الجديد طابعا تعاونيا وتساندیا كاملين، وتصبح منسجمة انسجاما تاما مع قوى الإنتاج، وفي هذه المرحلة تجد المبادئ التالية: " كل إنسان يجب أن يعمل وفق قابليته"، وكل إنسان يكافأ حسب عمله"، مجالها الواسع للتحقيق.[1]

[1]– المرجع نفسه، ص 54، 55.

تشكل الاشتراكية أولى مراحل الشيوعية كما تعتبر خطوة في طريق بناء الشيوعية التي هي حلم الماركسية، مما يعني وجود مجموعة من الفروق بين الاشتراكية والشيوعية تتلخص فيما يلي:

1. تبلغ قوى الإنتاج في الاشتراكية مستوى عاليا، لكن في ظل الشيوعية تصل القاعدة المادية إلى درجة تستطيع أن تؤمن الوفرة في الإنتاج.

2. في المرحلة الاشتراكية يوجد شكلان للملكية الاجتماعية، ملكية الدولة ثم التعاونية، أما في المرحلة الشيوعية لا تبقى سوى ملكية شعبية شيوعية موحّدة.

3. تبقى الفروق بين المدنية والريف قائمة في المجتمع الاشتراكي، أما في المجتمع الشيوعي فتزول الفوارق.

4. في ظل الاشتراكية ما تزال هناك فروق بين العمل الفكري والعمل الجسمي أما في ظل الشيوعية فتتمحي هذه الفروق.

5. تبقى الدولة قائمة في ظل الاشتراكية، أما في المرحلة الشيوعية العليا فانّ زوال انقسام المجتمع إلى طبقات والوعي العالي الذي يتمتع به البشر يلغيان ضرورة سلطة الدولة.[1].

المطلب الثالث: نظرية الاقتصاد السياسي

حسب النظرية الماركسية يمكن تعريف الاقتصاد السياسي بأنه العلم الذي يبحث في تطور العلاقات الاجتماعية للإنتاج، ويحلل القوانين التي تتحكّم في الإنتاج وفي توزيع الخيرات المادية في المجتمع البشري. يعتبر الاقتصاد السياسي أداة لتحليل الإنتاج في أشكاله الاجتماعية المجدّدة تحديدا تاريخيا وتتمثل مهمته في الكشف عن القوانين الاقتصادية الخاصة بكل نمط من أنماط الإنتاج، هذا لان المفهوم الماركسي يرى أن لكل نظام اجتماعي قوانينه الاقتصادية التي حدّدتها شروط مستقلة عن إرادة البشر..[2].

[1]– المرجع نفسه، ص56.

[2]– المرجع نفسه، ص 62–64

ينفرد الاقتصاد الماركسي عن كل النظريات الاقتصادية التي سبقته فالاكتشافات الهامّة التي تمت في هذا المجال على أيدي "السير وليام بيتي" (Sir William Petty) (1623م، 1687م) و "دم سميث" (Adam Smith) (1772م، 1890)، و"دافيد ريكاردو" (David Ricado)، (1772 1823)، لم تكتشف تناقضات النظام الرأسمالي بسبب ضيق نظرتها الطبقية ، فكان الاقتصاد السياسي الماركسي هو الكاشف عن تهافت الاقتصاد السياسي البرجوازي، فالاقتصاد السياسي الماركسي بمثابة الاشتراكية العلمية التي تبنّت المعرفة اليقينية الصّارمة، هذا وفي تعريفنا للاقتصاد السياسي الرأسمالي من وجهة الماركسية يجدر بنا أن نعرج على نظرية القيمة الفائضة التي اكتشفها "ماركس"[1]، فما معنى هذه النظرية ؟.

البضاعة هي بالدرجة الاولى شيء يسد حاجة من حاجات الإنسان، وهي بالدرجة الثانية شيء يمكن مبادلته بشيء آخر، ومنفعة شيء ما تعطيه قيمة استعمالية، إذن فالقيمة هي العلاقة في مبادلة عدد من القيم الاستعمالية من نوع ما بعدد من القيم الاستعمالية من نوع آخر.[2]

تنطلق نظرية القيمة الفائضة من أن الرأسمالي يبيع منتجات عمله بمبالغ تتجاوز تلك المنتجات. ففي النظام الاقتصادي التجاري البسيط تباع بضاعة لشراء بضاعة أخرى، لأن هدف هذا النظام هو إرضاء الحاجات، ووضعيته تتلخص في المعادلة التالية: بضاعة- عملة- بضاعة، أما في ظل الرأسمالية التجارية فالأمر يختلف اختلافا كليا، فالبضاعة أو السلعة لا تشترى لسد حاجات ما، بل لكي يمتلك الرأسمالي الربح عن طريق بيعها بمبلغ يفوق المبلغ الذي صرفه لإنتاجها، لذلك إن صيغة النظام التجاري الرأسمالي تختلف أيضا، فمعادلته هي: عملة- بضاعة- عملة. فالرأسمالي يشتري وسائل الإنتاج واليد العاملة وينتج سلعا يبيعها ليحصل على مبالغ لا يصرفها في بداية عملية الإنتاج.[3]

[1]–**كارل ماركس**، مرجع سبق ذكره، ص 242.

[2]– **لينين**، المختارات،(موسكو، دار التقدم،1976م)،ج2،ص76.

[3]– **إلياس فرح**، مرجع سبق ذكره، ص70

فالقيمة الفائضة هي القيمة التي يبدعها العامل المأجور بالإضافة إلى قيمة يده العاملة والتي يمتلكها الرأسمالي مجانا من دون تعويض، إذن القيمة الفائضة تتألف من الفرق بين القيمة التي يستطيع العمل أن يخلقها والتي يسميها ماركس "قيمة قوة العمل" والتي على الرأسمالي أن يدفعها إلى العامل لقاء خدماته، كما أن القيمة الفائضة هي أيضا الفرق القائم بين قوة العمل المبذولة في صناعة المنتوج وبين قيمة منتوج العمل، لهذا فالقيمة الفائضة في نظر الإقتصاد السياسي الماركسي هي الهدف الرئيسي للإنتاج الرأسمالي.

المطلب الرابع: الأسس الفلسفية للدولة عند كارل ماركس

تعتبر الدولة من المسائل المتناولة في الاتجاهات الفكرية والفلسفية منذ القدم، حيث أصبحت من المسائل التي يجب الخوض فيها باعتبارها مرتبطة بالإنسان ووجوده باعتباره يعيش ضمن ممارسات وعلاقات تفرض عليه أن يضع جهازا يحدد هذه العلاقات وينظمها، والماركسية باعتبارها اتجاها فكريا وفلسفيا فهي الأخرى كان لها تفسيرها للدولة وأسسها التي قام عليها هذا التفسير، وهو تفسير لا يخرج عن أربعة محاور أساسية المتمثلة في: أصل الدولة، مهمة الدولة، محتوى الدولة وصورة الدولة.

1- أصل الدولة

من المؤكد أن أول ما يجب الخوض فيه فيما يتعلق بالدولة هو أصلها، وأول ما يجب أن ننظر إليه فيما يخص أصل الدولة هو أنها لم تكن موجودة في البدا، إذ لم يكن في المجتمع البدائي جهاز خاص لممارسة السلطة بصورة منظمة، إلا انه توجد كبديل لهذا الجهاز عادات وتقاليد مثل سلطة الرئيس واحترامه، واحترام سلطاته وكذلك احترام سلطة النساء، وبالتالي كانت الأفكار السائدة في المجتمع البدائي كافية لتنظيم المجتمع، ومع ذلك فقد وجدت الأسلحة غير انه لا تمثل خطرا على المجتمع ولم تكن تستخدم من طرف رجال القبيلة لسيطرة بعضهم على بعض، غير أن الاحترام القديم لم يعد في وقت من أوقات التاريخ كافيا للحفاظ على نظام العمل، فأصبح من الضروري إيجاد بديل لقوة العادات والتقاليد بقوة خاصة طبيعية تمارس الجبر وتوحي بالخوف، وهذا ما أدى بدوره لإنشاء

احتكار للأسلحة واستخدامها لمصلحة فريق من الناس رفعوا إلى مركز خاص، وإذا كان الاحترام القديم للسلطة الطبيعية قد زال وحرم تنظيم الشعب التلقائي فما ذلك إلا لأن التعاون في العمل قد انتهى وحل محل علاقات الإنتاج القائمة على الملكية المشتركة علاقات جديدة للإنتاج قائمة على الملكية الخاصة واستغلال الإنسان للإنسان، وهذا ما يمكن اعتباره إجابة علمية للنزعة المادية التاريخية عن مسالة أصل الدولة، ففي نظر النزعة المادية التاريخية منذ أن بدأ استغلال الإنسان للإنسان أصبح السلاح ملك فئة معينة هم الأسياد على حساب الرقيق.[1]

غير أن هذا التغير والاستغلال لم يرض إنسان المجتمع البدائي، أي أنه كان رافضا للرق فلجا الأسياد إلى إكراه الرقيق على العمل المرجو منهم، وكذا إقناعهم بان هذا النظام عادل بوضع قواعد لا تنتهك لتحديد سلوك الناس في علاقاتهم الاجتماعية، مما يضفي الخلود على علاقات الإنتاج الجديدة، وهكذا تولدت الفكرة الميتافيزيقية عن حق الأسياد المطلق على رقيقهم فأصبح من الضروري لتمثيل طبقة الأسياد إقامة القوانين لذاتها، وينتج من استعراض الوقائع التاريخية أن الدولة في جميع المجتمعات الطبقية المتناحرة، تصبح جهاز الحكم المستغلين خرج من المجتمع الإنساني ثم تميز عنه تدريجيا، كما أنها جهاز يفرض وجود فئة خاصة من الناس وهم رجال السياسة، همهم الوحيد الحكم، ولهذا يستخدمون جهازا وضع لإخضاع إرادة الآخرين للقوة، ويحتوي هذا الجهاز على الشرطة والجيش الدائم والسجون والمحاكم، يضاف إلى ذلك أجهزة الضغط الفكري وهي التعليم، الصحافة والإذاعة، وبالتالي لا يظهر جهاز الدولة إلا في المكان والزمان اللذين يظهر فيهما تقسيم المجتمع إلى طبقات متناحرة، كما يظهر في الاستغلال الطبقي.

فالدولة إذن هي ليست سلطة فرضت من الخارج على المجتمع بل هي ثمرة نموه في مرحلة معينة وهي الدليل على أن المجتمع يتخبط في تناقض مع نفسه بعد أن انقسم إلى

[1] **جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين**، أصول الفلسفة الماركسية، تر- شعبان بركات، (منشورات المكتبة العصرية، بدون تاريخ)، ج2، 132-134.

أضداد وهي الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتعارضة، ولكي ندرك أصل الدولة إذن يجب أن ننظر في قوانين الإنتاج الموضوعية التي تولد في مرحلة من مراحل نمو قوى الإنتاج، الملكية الخاصة واستغلال الإنسان للإنسان، وبالتالي ضرورة توطيد دعائم هذه الملكية الخاصة، فالدولة إذن هي نتيجة تاريخية ضرورية لنمو المجتمع الاقتصادي.[1]

2- مهمة الدولة

الحديث عن مهمة الدولة لا ينفصل عن الحديث في أصلها، إذ هذا ما تتطلبه المادية الجدلية، فالدولة هي انعكاس الأساس الاقتصادي ولكنه ليس انعكاسا سلبيا بل هو انعكاس فعال ولهذا كان من المفيد عدم الخلط بين مهمة الدولة واصلها دون الفصل بينهما، ذلك لأن الدولة فيما يتعلق بالأصل متفقة بالنسبة للاقتصاد، ولكنها فيما يخص المهمة فإن هناك حالات تصبح فيها مهمة الدولة أساسية.

لقد كان تفسير "كارل مارس" لمهمة الدولة بالقول أنها "تخفيف النزاع بين الطبقات" ويعني القول: "تخفيف النزاع" تخفيف حدة هذا النزاع، أي حرمان الطبقات المستغلة من وسائل النضال التي تسمح لها بالتخلص من مستغليها، هذا يعني أن الدولة ستصبح وظيفتها هي ترك الميدان أمام عمل المستغلين، وتوسيع الاضطهاد وتنميته وتقويته، وهذا يعني أن الدولة قد أقيمت لتوطيد الاضطهاد فإذا به تزعزعه، فيؤدي تخفيف النزاع إلى زيادة خطورته، والخلاصة أن الدولة حسب رأي "ماركس" هي منظمة للسيطرة الطبقية ولاضطهاد طبقة على يد طبقة أخرى. وتمثل الدولة القوة القائمة المنظمة الشرعية، وهي أداة لا للتوفيق بل للنضال الطبقي، والسؤال الذي يمكن أن يطرح في هذا الصدد هو: ما هي الطبقة التي تستطيع في كل مرحلة من مراحل النمو التاريخي إيجاد هذه الأداة وتغذيتها واستخدامها؟ والإجابة تكون بالقول انه لما كانت الدولة قد ولدت من الحاجة إلى لجم تعارضات الطبقات، وكما أنها ولدت وسط نزاع الطبقات، فهي دولة الطبقة الأقوى تلك التي تسيطر من الناحية الاقتصادية

[1] المرجع نفسه، 135-137.

والتي تصبح بفضل هذه السيطرة الاقتصادية الطبقة المسيطرة سياسيا، فتحل بذلك على وسائل جديدة لطبت الطبقة المضطهدة واستغلالها.

على العالم التاريخي إذن في كل مرحلة أن يجيب بجواب محسوس، فالدولة الحديثة مثلا بحاجة إلى مصروفات تنفق على الجيش والشرطة والموظفين،. ولا تستطيع الطبقة السائدة أن تحتفظ بهذه الأداة واستخدامها إلا بقدر ما تسمح علاقات الإنتاج التي تمثلها والتي تريد إنقاذها، ولهذا كانت الطبقة المسيطرة سياسيا هي الطبقة المسيطرة اقتصاديا ومن هنا كانت بعض النتائج :

1- حين تبلغ طبقتان متناحرتان شيئا من الاتزان من الناحية الاقتصادية يمكن للدولة ان تتمتع لبعض الوقت بشبه من الاستقلال نحو هاتين الطبقتين.

2- الدولة بين يدي الطبقة المستغلة هي وسيلة إضافية لاستغلال الطبقات المضطهدة.

3- تبدأ الدولة الحاكمة بالخوف على سيطرتها السياسية متى أصبحت علاقات الإنتاج التي تمثلها والتي أصبحت بفضلها مسيطرة اقتصاديا قديمة، أي حين يظهر الخلاف بين علاقات الإنتاج وطابع قوى الإنتاج[1].

كانت هذه نظرة الماركسية إلى مهمة الدولة، غير أن "ماركس" اهتم بمسائل أكثر أهمية فيما يخص الدولة، فهو لم يتناول فقط أصلها ومهمتها، بل اهتم أيضا بمحتوى الدولة وصورتها، مع العلم أن مفكري الطبقات المسيطرة والمستغلة كانوا يعتمدون على المزج بين صورة الدولة ومحتواها كوسيلة رئيسية لتشويش مسالة الدولة، فهم حين يعرفون مختلف نماذج الدولة يعتمدون دائما على عدد الناس الذين يمارسون امتيازات السلطة ولهذا يميزون بين الدولة الملكية والدولة الارستقراطية والدولة الديمقراطية فهم يحصرون النقاش في مسائل الصورة، وبطبيعة المنظمات التي تمارس السلطة، كوجود مجلس النواب مثلا و "فصل السلطات" و" استقلال القضاء"، فيظهرون بذلك انه يحرم التعرض لمحتوى الدولة، أما

[1] المرجع نفسه، ص 139-142.

بالنسبة للماركسية فإنها تولي اهتماما أكثر للمسالة الثانية أي محتوى الدولة، إذ أن السؤال عندها هو: لمصلحة من تمارس هذه السلطة؟ أي أنها تميز بين محتوى الدولة الاجتماعي وصورتها.

3- محتوى الدولة الاجتماعي

يرى ماركس أن الدولة تكتسب طابعها بفضل محتواها الاجتماعي الحقيقي، أي أن الدولة أما أن تكون دولة رقيق أو دولة إقطاعية أو بورجوازية أو رأسمالية، أو بروليتارية أو اشتراكية، وكل دولة هي دكتاتورية طبقية: ينتج ذلك أصلها ومهمتها، ويمثل المحتوى جوهر الدولة وهو يسبق صورتها ويحددها، وتختار كل طبقة مسيطرة الصورة التي تتناسب دكتاتوريتها الطبقية، وبالتالي لا يمكن معرفة محتوى الدولة الاجتماعي إلا بالجواب على السؤال التالي: هذه الدولة هي في خدمة أية علاقات إنتاج، وأية صورة للملكية (خاصة أو اجتماعية) وأية طبقة؟.

يرى ماركس انه للتعرف على محتوى الدولة يمكن أن يكون من خلال معرفة وسائل حكم هذه الأخيرة التي هي وسائل الطبقة التي تسير الدولة، فتكون هذه الوسائل رأسمالية بالنسبة للدولة الرأسمالية، وأول هذه الوسائل المال أو الثروة التي تلعب دورا سياسيا أساسيا في الدولة البرجوازية في سلسلة من وسائل وهي مثلا محتوى حرية الصحافة الذي لا يعني سوى أن الرأسماليين الذين يمكنهم ماديا تأسيس جريدة وتمويلها لديهم المجال لخلق هذا المحتوى، وليس محتوى حق الجميع في التعلم سوى أن إمكانية التعلم الحقيقية لا توجد إلا للطبقات الاجتماعية التي تستطيع دفع مصاريف التعليم، وتبدو معالم الدولة الطبقية بوضوح في مسائل عدة كمسالة العدالة، فإذا كانت العدالة نظريا مجانية فإنها لا تؤدي إلا لمن يستطيع دفع مصاريف الدعوى، كما تمتاز الدولة البورجوازية الديمقراطية بالميزات التالية: كالبيروقراطية والنزعة العسكرية والنزعة البرلمانية. نرى الآن معنى أن كل دولة هي

ديكتاتورية طبقة من الطبقات، ويعني هذا أن حقيقة السلطة في يد طبقة تمارسها لخدمة مصالحها مستخدمة في ذلك وسائلها الخاصة[1].

4- صورة الدولة

صورة الدولة هي تعبير عن محتواها الاجتماعي والحقيقي، وهي تتحدد بنمو نضال الطبقات ويمكن التمييز بين عدة صور للدولة ظهرت منذ القدم وهي:

- الجمهورية كدولة ليس فيها سلطة غير منتجة.
- الملكية كسلطة فرد واحد.
- الارستقراطية كسلطة أقلية محدودة نسبيا.
- الديمقراطية كسلطة الشعب.

هذه الصور المتعددة للدولة يمكن أن تمتزج بعضها ببعض إذ يمكن للجمهورية مثلا أن تكون ارستقراطية أو ديمقراطية، تضم في نفس الوقت بقايا الملكية.

لا تستقر صورة الدولة غالبا على حال، فهي تتأخر غالبا عن المحتوى وتعبر بطريقتها عن تناقضات المجتمع الداخلية، فقد كانت جميع صور الدولة في القدم لها محتوى يعتمد على الرقيق، ومع ذلك فان الانتقال من صورة الجمهورية الارستقراطية إلى الجمهورية الديمقراطية في روما مثلا كان يعكس بالضرورة مرحلة جديدة من نضال الطبقات بين الملاكين والتجار[2].

تنوعت صور الدولة في عهد الإقطاع إذ وجدت جمهوريات ارستقراطية كان الإقطاعيون فيها ينتخبون رئيس الدولة وهو الإمبراطور، وقد تحول بعضها إلى ملكيات وراثية، كما انتخب الإمبراطور في بعض مراحل الإمبراطورية المقدسة على يد كبار الإقطاعيين، ولكن محتوى الدولة كان في جميع هذه الأحوال إقطاعيا، وهذا يعني أن صور الدولة يمكن أن تكون متعددة، ولكن يبقى في الوقت نفسه محتوى الدولة نفسه في كل من

[1] المرجع نفسه، ص 146-147.

[2] المرجع نفسه، 153-154.

هذه الصور، وفي اغلب الحالات يكون محتوى الدولة هو الذي يحدد صورتها، فقد كانت المجالس العامة في عهد قديم مؤسسة ذات طابع جمهوري لأنها كانت تتكون من مندوبين منتخبين وهم في نفس الوقت ارستقراطيون لأن الإقطاعيين كانوا يتمتعون فيها بأكثر الثلثين، كما أنها كانت بذلك مؤسسة إقطاعية تخدم مصالح الإقطاعيين، حتى إذا ما أصبح للبرجوازية تأثير على الدولة الملكية الإقطاعية بواسطة وسائلها المالية وقفت في وجه هذه المؤسسة الإقطاعية، ولهذا لم تجتمع المجالس العامة في عهد الملكية المطلقة، غير أن نزعة المكية المطلقة التي كانت إرث الفروند (Fronde) موجهة ضد الإقطاعيين، قد انقلبت على البرجوازية في القرن الثامن عشر بسبب تقدم البرجوازية الذي اخذ يهدد النظام الإقطاعي، ففكرت البرجوازية عندئذ في استخدام الجالس العامة ظنا منها أنها تستخدمها بعد إصلاحها، وذلك بالاعتماد على مساعدة نواب الكهنوت الشعبي التي تضمن لها الأكثرية المطلقة في المجالس العامة.

هكذا عرفت البرجوازية كيف تستخدم حسب تطورات النضال الطبقي المؤسسات الملكية في الدولة الإقطاعية (الملك) تارة والمؤسسات الجمهورية (المجالس العامة) تارة أخرى، وقد أتاح نمو النضال الطبقي لهذه المؤسسة الإقطاعية محتوى جديدا برجوازيا، ارتدى المحتوى الجديد لمدة من الزمن صورة قديمة وحدد تحولاتها، وقد استخدمت البرجوازية بدورها بعد أن أصبحت طبقة مسيطرة لمختلف صور الدولة، وكان يهم البرجوازية أن تغرس في العقول الفكرة القائلة بان الجمهورية الديمقراطية هي صورة الدولة المثالية النهائية، وهي أسمى ما توصل إليه تقدم المدنية والنزعة الإنسانية وإنها تجسد الحق الطبيعي ونهاية التاريخ بمعنى ما، غير أن تناقضات الرأسمالية وتأزم النضال الطبقي والأزمات الاقتصادية وبدأ أزمة الرأسمالية العامة لم يمكنها من تخليد حكم رأس المال، فاضطرت البرجوازية إلى أن تلقي قناع الديمقراطية وان تعتدي على شرعيتها لتبقى سيطرتها الطبقية، فكشفت عندئذ عن وجه الفاشية الكريه وعن دكتاتورية رأس المال، ودلت بذلك أن محتوى الدولة الطبقي أهم من

صورتها، وان الجمهورية الديمقراطية كانت صورة تاريخية للدولة وهي صورة وقتية تابعة لمصالحها، وهذا اهم مثال لتوضيح صورة الدولة و مدى تحكم محتواها على هذه الصورة[1].

المبحث الثالث: أثر الماركسية في فكر ماركيوز

لا تقف النظرية النقدية لماركيوز عند حدود تأثير هيغل فحسب، فهو ينتقل في مقامٍ ثانٍ لاستحضار مقولات الجدل المادي لدى كارل ماركس " إذ يعلن ماركيوز انتماءه الصريح للماركسية وينصب نفسه كمدافع عنها ضد التحريفات التي لحقتها من جراء تعاليم **الماركسية الارثودوكسية*** فالماركسية "هي العلم الذي يقوم بدراسة قوانين تطور الطبيعة والمجتمع، هي العلم الذي يدرس ثورة الطبقات المضطهدة المستغلة"[2].ويقوم التصور الجدلي الماركسي على إعطاء الأولوية للمادة على الفكر بخلاف التصور الهيغلي، أولويته إلى الفكر على المادة، فالجدلية الهيغلية تصور الصراع باعتباره صراع أفكار في حين أن الماركسية تصوره على أساس صراع مادي.

لقد استقر في فكر ماركس أن الجدل يعد المنهج العلمي الوحيد، باعتباره منهجا للفكر ولتفسير التطور التاريخي إلا أنه اعترف بضرورة إرجاع الجدلية إلى مكانها الحقيقي" فرفض القول بالنظرة المثالية للعالم التي ترى في الكونِ المادي ثمرةً للفكرة، وأدرك أن قوانين الجدلية هي قوانين العالم المادي، وأنه إذا كان الفكرُ جدليا فلان الناس ليسو غرباء في هذا العالم بل هم جزء منه"[3]. ويستقر ماركيوز أيضا داخل الماركسية على قدرتها السلبية المفضية إلى التحول والتغير الجذري لتشكلات الراهن" فالقوى المحركة للتاريخ سواءُ في جدل هيغل أو في

---

[1] المرجع نفسه، 155-156.

* لقد بقيت الماركسية الأرثودوكسية في تصور ماركيوز سجينةلفهمٍ مشوه وزائف لحقيقة ما يجري من تحولات داخل المجتمع المتقدم صناعياً، ولهذا فإنها أسهمت في تشويه حقيقة فلسفة كارل ماركس نفسه. أنظر، كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2010، ص 74.

[2] **جورج بوليتزر، وجي بيس موريس كافين،** أصول الفلسفة الماركسية، الجزء الأول، تعريب شعبان بركات، (منشورات المكتبة العصرية، بيروت.ب.ت)، ص 20.

[3] المرجع نفسه، ص 44.

جدل ماركس يمثلها الطابع السلبي للواقع هذه السلبية أدت في العالم الاجتماعي إلى ظهور متناقضات في المجتمع الطبقي ومن ثَمَ هي المحركة لمسار العملية الاجتماعية"[1]، لايغُفل ماركيوز في الوقت ذاته إقامة التفرقة بين الجدليتين الهيغلية والماركسية فهو يعتبر" أن المسار الجدلي الهيغلي مسار انطولوجي يتخذ فيه التاريخ نمط المسار الميتافيزيقي للوجود، أما ماركس فانه يفصل الجدل عن أساسه الانطولوجي ويحيل سلبية الواقع إلى وضعٍ تاريخي لا يمكن تمجيده بجعله حالةً ميتافيزيقية، أو بعبارةٍ أخرى أن سلبية الواقع تصبح لدى ماركس وضعا اجتماعيا مرتبطا بنمطٍ تاريخي خاص للمجتمع، فالسلبية التي تكمن وراء متناقضات الجدل وتُشكل مضمونه هي سلبية العلاقات الطبقية"[2].

إلا أننا يمكن أن نلخص التأثير الماركسي على فكر ماركيوز في ثلاثة قوانين أساسية تضمنتها المادية الجدلية كما سبق وأشرنا إلى ذلك في المبحث السابق ألا وهي : قانون تحول الكم إلى الكيف أو العكس (الطفرة الكمية)، قانون تداخل الأضداد وصراعها وقانون نفي النفي، وهي القوانين التي تستدعي منا الفصل فيها كل واحدة على حده كما يلي:

المطلب الأول: قانون التغير من الكم إلى الكيف:

يتلخص هذا القانون عند ماركس في الفكرة القائلة أن التغيرات الكيفية هي نتاج ضروري لتطور التغيرات الكمية، وهو التغير الذي يعبر عند ماركس عن الجدل الشامل ، أي انه يحكم الطبيعة ، الفكر والمجتمع، وهو يعني كذلك أن كل شيء في تحول مستمر ويمكن أن تطرأ عليه تغيرات عديدة عبر التاريخ، وهذه السلسلة من التحولات لابد بدورها أن تغير الشيء جذريا ويصبح هذا التغير الأخير هو كيف جديد وتحول مفاجئ في مجرى الشيء نفسه.[3] وبالنسبة للتحول في الميدان الاجتماعي فهو لا يتم عند إلا عن طريق الثورة، وهو التفسير الذي يقدمه ماركس من خلال تحليله لخصائص الدولة البورجوازية وفقا لجدل هيغل

[1] **د،حسن محمد الكحلاني**، فلسفة التقدم، (مكتبة مدبولي، بدون طبعة، 2003 م) ص 146.

[2] **قيس هادي أحمد**، مرجع سبق ذكره، ص 170.

[3] **امام عبد الفتاح امام**، المنهج الجدلي عند هيجل، (دار المعارف، مصر، 1969)، ص 308.

الذي انزله من السماء إلى الأرض، بحيث أن البورجوازية تعرف بطابعها القمعي وإيديولوجيتها الاحتوائية، وهي تعمل جاهدة من اجل تحسين سير الاقتصاد الرأسمالي، إذ أن العودة إلى أساس النظام الرأسمالي سيبين لنا انه قائم على الملكية الخاصة والمنافسة الحرة ومنه يستحيل تحقيق تماثل بين المصلحة الفردية للبورجوازية والمصلحة العامة لبقية الأفراد فتنفجر ثورة اجتماعية عندما لا تعود الطبقات الخاضعة لا تقبل على استغلالها على انه حتمية"[1]، وعندما تتأزم الأوضاع تصبح هذه الطبقة لا تخشى إكراه الحكام ولا تنحني أمام الإيديولوجية التي تبرر حكمهم، وعندما تجمع الطبقة العاملة القوى المادية والمعنوية الضرورية في الوقت الذي يصبح التنظيم الاقتصادي الرأسمالي غير قادر على تطوير القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج وبهذا يصطدم توسيع الإنتاج بتنظيمه الاجتماعي وبعلاقات الإنتاج الاجتماعية، بمعنى أن علاقات الإنتاج تقهر قوى الإنتاج وتعوق الثروة مما يولد التناقض الذي يؤدي حتما إلى الثورة و تسقط طبقة لتسود طبقة أخرى. وبهذا يكون ماركس قد ساهم في جعل الأفكار التاريخية الهيجلية أكثر واقعية بعد أن أكد على البعد الاقتصادي في التاريخ، حيث يرى أن التغير الاقتصادي هو السابق زمنيا ثم يتبعه تغير في البناء الفوقي، أي أن البنية الفوقية ما هي إلا انعكاس للبنية التحتية التي يحددها الاقتصاد.

يحلل ماركس ذات العامل في إطار النظام الرأسمالي فيجد أنها تخضع لاغترابات متعددة ويتعرض لمساومات عديدة، ويصبح مجرد آلة في يد صاحب المال ويتعلم العامل من خلال كل هذا كيفية تجاوز هذا الأشكال ويستيقظ وعيه شيئا فشيئا حتى قيام الثورة البروليتارية وتأسيس المجتمع الشيوعي أين يسترجع العامل والفرد ذاتيته.هذا يعني أن ماركس لم يقتصر على دراسة الجدل الهيغلي وشرحه بل طبقه في الواقع المادي كما أشار إلى ذلك لينين[2]، فماركس تبنى منهج المادية الدياليكتيكية بحيث جعل العالم واقعا ماديا

[1] **ارنست ماندیل**، مدخل إلى الاشتراكية العلمية، تر.غسان ماجد، كميل داي، (ط1، دار الطليعة للنشر، بيروت، لبنان، 1980)، ص 35.

[2] **امام عبد الفتاح امام**، مرجع سبق ذكره، ص 318.

موضوعيا، أما الوعي ما هو إلا انعكاس لهذا الواقع، ومنه نخلص إلى نتيجة مفادها أن العالم يمكن فهمه ويمكن تغييره، فالأشياء مترابطة ومتفاعلة فيما بينها بطريقة تؤثر كل واحدة في الأخرى، فالعالم في حركة مستمرة وكل شيء في تغير دائم، وهذا التغير ينتج من خلال تراكمات كمية تحدث طفرة ينتج فيها التغير الكيفي.

المطلب الثاني: قانون وحدة الأضداد وصراعها.

إذا كان العالم تحكمه الحركة كما ذكرنا من قبل فان سر هذه الأخيرة هو التناقض الكامن في الشيء وليس خارجه، وهي الفكرة التي نجدها عند هيجل من خلال قوله أن التناقض يكمن في قلب الشيء ذاته وبنفس الشيء لكل ظاهرة، أما ماركس فإنه لم يعارض هذا التفسير بل أيده من خلال موقفه القائل أن كل ظاهرة إلا وتحمل في جوفها متناقضات متصارعة وهذا الصراع هو الذي يبعث حركة الشيء

إن قانون صراع الأضداد وتناحرها يعبر عند ماركس كما عند أستاذه هيجل عن الحركة الجدلية التي يدفعها التناقض الداخلي قدما إلى الأمام كالذرة مثلا تحتوي على شحنتين متناقضتين واحدة سالبة وأخرى موجبة وهذه الأضداد لا تعمل بشكل منفصل عن بعضها البعض ، بل كل يعمل في وحدة واحدة يستحيل تصور انفصالهما حتى في الخيال يمكن أن نفهم أكثر قانون وحدة الأضداد عند ماركس من خلال التحليل الذي يقدمه مع زميله "انجلز" لواقعة العمل في ظل النظام الرأسمالي، بحيث يسوقان مقولة يرددها العمال أثناء غضبهم ألا وهي:" أجرة عادلة لقاء يوم عمل عادل"[1] ومن المؤكد أن العدالة هنا يحددها الاقتصاد السياسي الذي يدرس العلاقات المادية التي قام عليها الإنتاج والتبادل ولا يحددها القانون أو الأخلاق. فإذا بحثنا عن مفهوم العدالة في ضوء الاقتصاد السياسي نجد أنها تقاس بمعدل الأجور ومدة وشدة العمل اللذان يتحددان بدورهما وفقا للمنافسة بين رب العمل والعمال في السوق الحرة، وإذا عدنا وحللنا مفهوم الأجرة العادلة كما يحددها الاقتصاد

[1] **فريدريك انجلز**، مقالات حول نظام العمل المأجور، تر. إلياس شاهين، (دار التقدم ، موسكو،1881)، ص 03.

السياسي نجد أنها هي المبلغ المطلوب لكي يحصل به العامل على وسائل البقاء التي هي ضرورة وفقا لمستوى الحياة في بلاده لكي يبقى قادرا على مواصلة جنسه كي ينتج آلات أخرى، مع العلم فقط أن هذه الأجرة تتقلب وفقا للإنتاج ووفقا لمتطلبات السوق التجارية، لهذا يقسم ماركس الرأسمال إلى نوعين: الرأسمال الثابت الذي يوجه إلى شراء الآلات وغيرها من مواد الإنتاج، أما النوع الثاني ويسميه بالرأسمال المتغير الذي يوجه لشراء قوة العمل أي دفع أجور العمال وبهذا ينتهي انجلز إلى القول أن: " مدة يوم عمل وشدة العمل المبذول اللتان تستهلكان عمل الشغيلة في يوم واحد استهلاكا تاما ولكن دون إلحاق ضرر بقدرته على القيام بنفس كمية العمل في اليوم التالي والأيام التي تليه"[1]، نستنتج أن العامل يقدم كل ما لديه من قوة بل أقصى جهده لصاحب المال ولكن على النحو الذي تكون هذه العملية متكررة باستمرار.ومقابل قوة العمل المباعة تتلقى اليد العاملة أجرة تمكنها من مواصلة العمل فقط وليس أكثر وبهذا يبذل العامل أقصى جهده لصالح رب العمل الذي لا يقدم إلا الجزء القليل لليد العاملة، وهذه العدالة في الحقيقة ما هي إلا استغلال لأننا إذا نظرنا إلى ظروف الطبقة العاملة نجد أنها لا تستطيع أن تعيش إلا ببيع قوة عملها، في حين الطبقة الرأسمالية يمكن أن تعيش لمدة أطول على رأسمالها وبالتالي تضطر الطبقة العاملة إلى الرضوخ للأمر الواقع، فتقبل العمل تحت أي شروط كانت. فالعامل الذي ليسس لديه الخيار والجوع يضطره إلى التخلي عن بعده النضالي وفي هذا يقول ماركس:" في المجتمع البورجوازي الذي يعمل لا يربح والذي تجتمع الأرباح في يده لا يعمل وبهذا تصبح في أيديهم أكثر الوسائل جبروتا لاستعباد الناس الذين أنتجوا السلعة بالذات"[2].

إذن يكون العامل مغترب عن السلعة التي أنتجها بيده ثم يغترب عن تخصصه، حيث يجد نفسه مقحم في العمل لصالح الرأسمالية، ويؤيده هنا ماركيوز الذي رأى أن العامل في

[1] المرجع نفسه، ص 04.

[2] **MARX, ENGELS**, Manifeste du parti communiste, volume préparé par MICHEL KINTZ, (Paris, 1973), P 59.

النظام الرأسمالي كما في النظام الاشتراكي يخضع للمراقبة المحكمة ويعمل لصالح قوى لا شخصانية. ولا يغترب الفرد عن سلعته فقط، بل ويغترب الإنسان عن الإنسان حيث يعزل الأفراد عن بعضهم البعض، بل يوضع بعضهم ضد البعض ويصبح الرباط الوحيد الذي يضمهم هو تبادل السلع وليس في أشخاصهم، فالذات في النظام الرأسمالي تتعرض لاغترابات عديدة تساعد على تموضعها حتى قيام الثورة البروليتارية وتأسيس المجتمع الشيوعي، اين تستعيد وعيها وقدراتها وتسيطر على الظروف في إطار النسق الاشتراكي.

كل أشكال الاغتراب تفرضه الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، التي تجعل الفرد حرا العامل البروليتاري عبيدا، بل وليس شخصا قط إذ لا يملك شيئا، ثم إذا كانت أوجه النشاطات التي تمارسها الروح المطلقة من فن ودين وفلسفة هي التي تؤلف ماهية الإنسان، فان العامل يظل إلى الأبد منفصلا عن ماهيته لان العمل الاستغلالي لم يترك له وقتا يمارس فيه مختلف هذه النشاطات.

رغم أن ماركس يعتبر العمل جزء من ماهية الإنسان إلا انه يعتقد أن: البروليتاريا هي ضياع الإنسان وهذا نتيجة طريقة العمل ذات الطبيعة الاستغلالية[1]. وتصبح البروليتاريا هي نفي أو سلب تام أو عذاب شامل وبهذا تتحول واقعية العقل والحق والحرية إلى واقعية البطلان والظلم والعبودية[2]، والشيء نفسه رآه ماركيوز أن المنفعة الاقتصادية قضت على البعد الإنساني، فإذا كانت الماركسية تؤكد جماعية الإنتاج وإشباع حاجات المجتمع، فان المجتمع المعاصر تم فيه انفصال الأنا عن الآخر، حيث راحت الذات تسعى جاهدة لتحقيق النفع الأناني في حين ترى الأخر ليس إلا وسيلة أو حقيقة موضوعية مشيئة ينبغي أن تختزل إلى مستوى إشباع الأنا وسعيها لتحقيق تراكما رأسماليا. فالمجتمع الحديث إذ يسير في الخط رسمه سيصبح العامل أفقر كلما أنتج ثروة وكلما ازداد إنتاجه ولهذا يقول انجلز: "

[1] **على ليلى**، ماركس والبحث في نشأة الرأسمالية المعاصرة، (المكتبة المصرية للطباعة والنشر، بدون تاريخ)، ص71.

[2] المرجع نفسه، ص 19.

... لن يوجد أي خلاص حقيقي للطبقة العاملة طالما لم تصبح مالكة لجميع وسائل العمل: الأرض، المواد الخام والآلات...الخ وتصبح مالكة أيضا لكل منتوج عملها نفسها."[1]

ويعود انجلز ليدرس "الأجور" فيرى أن معدل الأجر يمكن تخفيضه كما قلنا أما بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ففي الحالة الأولى يكون العمال على وعي بانخفاض أجورهم، ويتعودون على مستوى معيشي منخفض، أما في الحالة الثانية فلا يدرك العمال ذلك، إذ يخضع لزيادة مدة العمل خلال اليوم أو زيادة شدة العمل خلال ساعات العمل دون رفع الأجور، ويرى انجلز أن قانون سنة 1924 م الذي سمح بشرعية النقابات العمالية أتاح الفرصة لجماهير العمال المشتتة أن تصبح جيشا متحدا وبهذا أصبحت طبقة العمال تمارس الضغط على أرباب العمل وأصبحت كل محاولة لتخفيض الأجور تمثل مخاطرة قد تكون نتائجها وخيمة نتيجة توازن العمال ولكن قد يحدث أيضا أن يصاب الاقتصاد بركود وتقع الطبقة العاملة في نفس المساومات السابقة كالاستغلال وخفض الأجور.

هكذا إذن بعد أن حلل ماركس وانجلز وضع الطبقات السائدة اهتديا إلى القول انه من بين الطبقات التي تعارض البورجوازية هناك فقط الطبقة البروليتارية فهي وحدها الطبقة الثورية أما الطبقات الأخرى فهي خطيرة ولكنها تختفي مع ظهور المؤسسات الصناعية الكبرى، أما الطبقة العاملة هي الأصيلة وهي التي ستخوض الصراع التاريخي نظرا لسوء أوضاعها لذا نجد ماركس وانجلز يقولان: " أن كل المجتمعات السابقة مبنية على التناقض بين الطبقة المضطهدة والمضطهدة، ولكن كي تضطهد طبقة ما طبقة أخرى يجب أولا أن تكون قادرة على أن تضمن لها شروط أو ظروف وجودها التي تسمح لها على الأقل أن تحيا كعبيد"[2].

توصل ماركس وانجلز من خلال نقد الاقتصاد السياسي إلى أن تاريخ كل مجتمع هو تاريخ الصراع الطبقي وهذا الأخير يكمن في قلب النظام الرأسمالي أي: بين الطبقات

[1] **فريدريك انجلز**، مرجع سبق ذكره، ص 09.

[2] **MARX .ENGELS**, Manifeste du parti communiste, OP.CIT,p 47.

الأساسية التي بني عليها هذا النظام ألا وهما الطبقة المالكة والطبقة العاملة بحيث تقود الطليعة الطبقة البروليتارية، ثم تنظم إليها الجماهير المعوزة والمقهورة التي تقوم بالعمل الثوري ليس فقط ضد الظروف المزرية في ظل النظام السابق ولكن ضد إنتاج الحياة السابقة ضد كل النشاط الذي أسسه المجتمع السابق بحيث لو لم توجد هذه الظروف سيختلف الوضع تماما

أما بالنسبة للتطور التطبيقي يقول ماركس:" أن فكرة هذا الانقلاب عبر عنه آلاف المرات كما يوضحه تاريخ الشيوعية..."[1] فإذا ركز هيجل على فكرة الكلية ممثلة في: الدولة، المجتمع والروح المطلق فان الطبقة عند ماركس هي الوحدة الاجتماعية والاقتصادية الفعلية وليس الفرد وهي تحقق وجودا مستقلا يعلو على الأفراد. إن هؤلاء الأفراد يجدون حياتهم مقدرة عليهم بجل الظروف بالتالي طبقتهم هي التي مركزهم في الحياة ومقدار ارتقائهم الشخصي بحيث يصبحون مندرجين تحت هذه الطبقة أو تلك.

الطبقة حسب ماركس حين تقود الثروة لن تترك أية جماعة إنسانية في العبودية لان البروليتاريا هي حضيض السلم الاجتماعي وهذا ما يعرف بالتضاد التي تضمه الوحدة، فالطبقة البورجوازية والبروليتارية على الرغم من تضادهما يشكلان وحدة النظام الرأسمالي.

المطلب الثالث: قانون نفي النفي

ملخص هذا القانون هو: أن التطور الذي يتم بفضل الحركة الناتجة عن صراع المتناقضات الكامنة في جوف الظاهرة أو الشيء هي سلسلة متراكمة من نفي ونفي النفي، فكل مرحلة تنفي سابقتها وهذه الأخيرة بدورها تنفيها مرحلة أخرى، وهكذا دواليك. ولكن النفي لا يدل على الفناء النهائي للشيء وإنما كل مرحلة منفية ستصبح محتواة في المرحلة الجديدة، فهذه الأخيرة هي نفي واحتفاظ ، هدم وبناء والنفي حسب ماركس يحدث في كل المجالات: الطبيعة، المجتمع والتاريخ، ويمكن أن نعطي بعض الأمثلة من التاريخ فإذا عدنا

[1]**MARX .ENGELS**, L'ideologie allemande,tr. RENEE CARTELLE et GILBERT BADIER, (ed. Sociales, Paris,1970), P59.

إلى المرحلة البدائية نجد أن الملكية كانت جماعية ولكن حين أصبح هذا النمط ولكن حين أصبح هذا النمط من التملك عائقا أمام تطور الإنتاجية ظهر نمط آخر وهو نمط الملكية الفردية وهذا بعد تراكم سلسلة من تغيرات سابقة. ولكن بعدما تطور المجتمع أكثر أصبحت الملكية الخاصة عائقا أمام الإنتاج لذا لابد أن تأتي مرحلة أخرى تنفي الأولى وبهذا ظهرت الملكية العامة أو الجماعية ولكن بصورة أفضل مما كانت عليه سابقا.

إذا رأى ماركس أن الرأسمالية خلقت البروليتاريا وأوكلت إليها مشاريع ذات أهمية كبيرة "مشروع العمل"، مما أدى إلى ميلاد الانضباط داخل المعامل ثم هذا الانضباط ولد عقلية التعاون والتضامن الأولى الذي نراه في مركز العمل ولكن الرأسمالية من خلال هذا تسعى إلى كسب المزيد من الربح والفائدة وفقط، ولم تكن الرأسمالية على قدر من الغباء فهي خلقت إيديولوجية التشتت والتميز العنصري والجنسي...وكل هذا لتشتيت أوصال الطبقة العاملة التي تولد لديها نوع من الشعور بالاتحاد والانضباط والتعاطف.

ومما تقدم نجد انه ليس هناك جدل ماركسي وجدل هيجلي بل هناك جدل هيجلي وظف توظيفا ماركسيا على المادة بعدما أخرجه ماركس طبعا من تجريده العقلي إلى الاقتصاد . فإذا كان هيجل يرى أن الفكرة تصنع الوجود فان ماركس رأى أن الظروف الموضوعية هي التي تشكل الوعي البشري. فنقطة بدء ماركس ليست الفكرة الكلية التي قال بها وإنما الواقع العيني هو أساس كل شيء وهذا هو الذي يحدد الوعي البشري. فالتعارض بين المثالية الهيجلية والمادية الماركسية يكمن في أن حركة الفكر التي يجعلها هيجل ذاتا مستقلة ويسميها بالفكرة هي عند انجلز صانعة الواقع وليس هذا الواقع إلا الصورة الخارجية الظاهرية للفكر. أما عند انجلز فحركة ليست على العكس إلا انعكاسا للواقع"[1] وبهذا يكون ماركس قد اخرج جدل من تجريده إلى الواقع وطبقة في الاقتصاد السياسي الذي هو مجال الصراعات اليومية، فالجانب الثوري في فلسفة هيجل هو الجدل الدياليكتيكي الذي يعبر عن التناقض

[1] **امام عبد الفتاح امام**، مرجع سبق ذكره، ص 332.

والصراع والنفي ونفي النفي، فإذا كان كانط قد طرح ثلاثة أسئلة أساسية ألا وهي : ماذا يجب أن اعرف؟ ماذا يجب أن اعمل؟ وماذا ينبغي أن أمله من عملي هذا؟ فان ماركس جعل هدف النظرية كما يقول ماركيوز هو تحديد القوى والاتجاهات العينية التي تحول دون تحقيق حرية الفرد، كما وضح من جهة أخرى القوى التي تسعى إلى انتزاع حريتها بقوة، فالأولى ممثلة في الطبقة الرأسمالية، إيديولوجية العمل والإنتاجية والثانية ممثلة في البروليتاريا الفقيرة الكادحة التي تسعى جاهدة إلى تحقيق حريتها. وهكذا يتفق ماركيوز مع ماركس في أن النظرية لا ينبغي أن تنفصل عن الممارسة بل يجب على العمل أن يخضع لتنظير مسبق وفي هذا يقول ماركيوز :" تظل النظرية تصاحب المسلك العملي في كل لحظة فتحلل الموقف المتغير وتصوغ تصوراته تبعا لذلك..."[1]

فرغم اختلاف الطرق التي تسلكها البروليتاريا والمجتمعات المقهورة بصفة عامة نحو التحرر إلا أن النظرية تبقى تحميها في نهاية المطاف، وبهذا تكون الماركسية حسب ماركيوز مختلفة عن جل النظريات الأخرى المبررة للواقع إلا أن نظرية ماركس عن الثورة تجاوزها الزمن لان الطبقة العاملة الحديثة لم تعد تعاني من الاستغلال والقهر لان التكنولوجيا المتطورة استطاعت أن تخفف عن العامل الأعباء المختلفة.

حين يدرس ماركيوز المجتمع الحديث يأتي بنظرية ثورية أخرى فيقول : أن الطبقة العاملة كما وضحناها سابقا زيف وعيها وأصبحت مندمجة مع تروس الآلة واستطاعت التكنولوجية المسيرة من قبل هيئات لا شخصانية أن تستوعبها، لهذا علق أماله على فئة أخرى تكون حاملة لمشعل الثورة والمتمثلة في فئة المعوزين، المتمردين والطلبة وحركات التحرر وغيرها من الفئات الأخرى التي يمكن أن تحقق الحرية وتنهي العبودية والاستغلال الذي يعيشه الإنسان في ظل التكنولوجية المتوحشة.

[1] **هربرت ماركيوز**، العقل والثورة، مصدر سبق ذكره، ص 310.

المبحث الرابع: موقف ماركيوز من الماركسية

لقد كان ماركس كما سبق وذكرنا في المبحث السابق، احد الجذور الأساسية لفكر ماركيوز وهذا ما جعل هذا الأخير يولي اهتماما كبيرا بماركس والماركسية بصفة عامة من خلال تحليل وقراءة مؤلفات ماركس، وهي القراءة التي تركزت على محاور ثلاثة أساسية تتمثل أولاها في الكشف عن الأبعاد الإنسانية في الماركسية وثانيتها تتمثل في طرح قضية تخدر وعي البروليتاريا في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، أما ثالثتها فتكمن في إعادة قراءة الحتمية التاريخية ورفض فكرة الحتمية التاريخية كحتمية آلية.

المطلب الأول: الكشف عن الأبعاد الإنسانية في الماركسية

لقد حاول ماركيوز الكشف عن الأبعاد الإنسانية الكامنة في النظرية الماركسية من خلال الاهتمام بإحدى المقولات الماركسية الأساسية ألا وهي "الاغتراب". وقبل أن نتطرق إلى عرض موقف ماركيوز من هذه المقولة لابد لنا أن نشير إلى المعنى الذي تحمله عند ماركس، إذ أن الاغتراب يعني عند ماركس أن ناتج العمل وهو السلعة يتحكم في طبيعة النشاط الإنساني وغايته بحيث يقول "أن اغتراب العامل في ناتجه لا يعني انه يوجد خارجه مستقلا عنه كشيء غريب بالنسبة له، انه يصبح قوة بذاتها تواجهه، وهذا يعني أن الحياة التي منحها للموضوع تواجهه كشيء معاد وغريب". إن ماركس لا يريد أن يقول إلا أن الاغتراب يعني أن وعي الإنسان يصبح ضحية لعلاقات الإنتاج المادية في المجتمع الرأسمالي.

إذا كان ماركس قد اتخذ نقطة بدايته في تعريفه لمقولة الاغتراب من منظور مادي بحت فان ذلك يرجع بالنسبة لماركيوز إلى الطابع المادي للمجتمع الذي كان يحلله، أما خطورة اغتراب العمل عند ماركس فتتمثل في اغتراب العامل عن سلعته وعن ذاته في الوقت نفسه، فإذا كان العمل في شكله الصحيح يعتبر وسيلة يحقق بها الإنسان ذاته وينمي بها ملكاته الإنسانية فان العمل المغترب على العكس من ذلك يشل كل الملكات الإنسانية،

ويمنع من إشباعها، مما يعني أن العامل في العمل المغترب بدل أن يؤكد ماهيته يقوم بنفيها. ومن هذا المنطلق يصبح ما هو حيواني إنساني وما هو إنساني حيواني لان الإنسان لا يشعر بذاته إلا عندما يتحرر من العمل المغترب ويؤدي وظائفه الحيوانية كالأكل والشرب والتناسل أما في وظائفه الإنسانية فلا يكون إلا حيوانا. إن خطورة الاغتراب لا تتوقف عند حدود اغتراب الإنسان عن عمله وناتج عمله أو ذاته فقط بل تتعداه أيضا إلى اغترابه عن غيره من البشر[1]، وفي هذا يقول ماركس: " إن النتيجة المباشرة لحقيقة اغتراب الإنسان عن ناتج عمله وعن نشاط حياته وعن وجوده النوعي هي اغتراب الإنسان عن الإنسان".

لقد حاول ماركيوز إظهار الأبعاد الإنسانية في المفهوم الماركسي للاغتراب وهذا من خلال إعطاء تفسير لمفهوم اغتراب العمل يتلخص في وصفه على انه السلب الكامل للإنسانية، وسلب هذا السلب أو نفي النفي لا يتحقق إلا بإلغاء العمل المغترب الذي يتخذ شكله في الملكية الخاصة، ولهذا يقرر أيضا ماركيوز أن تجاوز الاغتراب يكون بإلغاء الملكية الخاصة وهو الإلغاء الذي لا يعتبره غاية في ذاته بل وسيلة لهدف واحد هو إلغاء العمل المغترب.

لقد نظر ماركس في تحليله للعمل المغترب حسب ماركيوز إلى العلاقات التي تقوم بين رأس المال والعمل وبين رأس المال والسلعة وبين العمل والسلعة، وكذلك العلاقات بين السلع، وهذا ما يدل على عمق التحليل الماركسي الذي يتجاوز نطاق التركيب المميز للعلاقات الاقتصادية ليصل إلى مضمونها الإنساني، أو بالأحرى كان ماركس من خلال نظرته إلى العلاقات يعتبرها علاقات إنسانية.[2]

لقد تطرق ماركيوز في تحليله للماركسية إلى مقولة أخرى على غرار مقولة الاغتراب والملكية الخاصة، هي مقولة الطبقة التي تحمل عند ماركس بعدا إنسانيا يستهدف تحقيق حرية وماهية الإنسان من خلال مفهومه لإلغاء الطبقات، ذلك لأن وجود الطبقات أمر

[1] المصدر نفسه، ص 260-261.

[2] **حسن محمد حسن**، مرجع سبق ذكره، ص 164-165.

يتناقض مع حرية الإنسان ويحولها إلى فكرة مجردة، ففي النظام الطبقي كالنظام الرأسمالي تصبح حرية الفرد مقيدة بحدود طبقته ولا يكون الفرد حرا إلا بقدر ما تكون طبقته كذلك، وهذا ما يجعل من الطبقة سلب لحرية ووجود الفرد بل وأكثر من ذلك تصبح هي الوحدة الاجتماعية والاقتصادية الفعلية لا الفرد باعتباره حرا بل باعتباره فردا طبقيا. وإذا كان تحقيق حرية وماهية الإنسان الفرد مرهون عند ماركس بإلغاء الملكية وكذا الطبقات، فإن ذلك لا يتحقق إلا في ظل نظام اقتصادي واحد يضمن ذلك وهي الشيوعية التي تعتبر عودة الإنسان الكاملة إلى ذاته بوصفه كائنا اجتماعيا وإنسانيا[1].

المطلب الثاني : تخدر وعي البروليتاريا

لقد أولى ماركيوز اهتماما كبيرا بالبروليتاريا أو الطبقة العمالية في النظرية الماركسية باعتبارها الطبقة إلي تحمل بذور الثورة ضد الواقع اللا إنساني القائم، كما أنها الطبقة التي ستقضي على النظام الطبقي أو النظام الرأسمالي الذي سيدخل لا محالة في أزمة نهائية تنظم فيها البروليتاريا نفسها كطبقة ثورية لها دور واحد هو إحداث ثورة اشتراكية.

الطبقة البوليتارية من هذا المنظور هي الطبقة الوحيدة التي ستحمل مشعل الثورة الاشتراكية، إلا أن ماركيوز في تفسيره لهذه الفكرة ينطلق من فرضية مخالفة تماما لطموحات ماركس، وهي الفرضية القائلة بإمكانية اندماج البروليتاريا بالنظام الرأسمالي وفقدانها لفاعليتها الثورية. يفسر ماركيوز هذه الفرضية بما حققته الرأسمالية من انتصارات في إنتاج السلع والخدمات بما يلبي حاجة الجماهير، مما جعل هذه الأخيرة ترتبط ليبيديا وعدوانيا بالشكل التجاري للمجتمع وهذا ما خلق طبيعة ثانية لدى الإنسان هي الحاجة إلى التملك والاستهلاك، لكن هذه الطبيعة الاستهلاكية تتعارض تماما مع أي تغيير تسعى إليه الطبقة العمالية، ولكنها تتفق مع عوامل ثبات وترسيخ النظام الرأسمالي وكذا جذور ثورته المضادة[2].

[1] المرجع نفسه، ص 167.

[2] المرجع نفسه ص 167

يتلخص تحليل ماركيوز لدور طبقة البروليتاريا إلى نتيجة مفادها أن الطبقة العمالية فقدت دورها النافي في الواقع التكنولوجي كطبقة ثورية، وهي النتيجة التي انتهى إليها من خلال تحليله للتغيرات التي حدثت للقوى اليسارية في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة مثلما هو الحال في أمريكا التي نجد فيها تواطؤا بين النقابات العمالية والمصالح الرأسمالية، ونفس الشيء نجده في بريطانيا التي أصبح فيها حزب العمال جزء لا يتجزأ من النظام من خلال فقدانه لأي بعد ثوري أو راديكالي، أما في ألمانيا الغربية فالأمر فيها ليس بأسعد حال خاصة أمام تنكر الحرب الاشتراكي الديمقراطي لبرنامجه الماركسي وتلقيه قبولا من السلطات التي لم تمتنع أيضا من حظر نشاط الحزب الشيوعي، أما في فرنسا وايطاليا فقد اتسم حزبهما الشيوعيان بطابع إصلاحي يخضع تماما لقواعد اللعبة البرلمانية ولا يقران بمبدأ التغيير الثوري[1].

إن إخفاق البروليتاريا في أداء دورها التاريخي كطبقة ثورية هي بالنسبة لماركيوز أمورا ليست جديدة على الماركسية بل أن النظرية الماركسية ذاتها قد توقعتها، وهو ما اعتبرته أيضا نقصا في النضج الموضوعي والذاتي للعوامل التي تؤدي لقيام الثورة لا أكثر، لأن الإخفاق والتراجع الذي أصاب الثورة ما هو الا إخفاق وتراجع مؤقت سينتهي بعد نمو الوعي الطبقي للبروليتاريا المنظمة، لهذا فان ماركيوز لا يرى في هزيمة ثورة البروليتاريا وتخدر وعيها أي مبرر للتقليل من شأن النظرية الماركسية وفقدانها لمصداقيتها، بل أن ماركيوز يقر بإمكانية تغير مفاهيم النظرية الماركسية مع تغير العلاقات الطبقية مع الحفاظ بجوهر النظرية وفي هذا يقول:" أن البنية الجدلية التاريخية للنظرية الماركسية تستدعي أن تتغير مفاهيمها مع تغير العلاقات الطبقية الأساسية، ولكن بطريقة يمكن معها الحصول على المضمون الجديد من خلال الكشف عن العناصر الكامنة في المفهوم الأصلي وبذلك يحافظ المفهوم على تماسكه النظري بل على هويته".

[1] **هربرت ماركيوز**، الماركسية السوفياتية، تر. جورج طرابيشي، (دار الطليعة، بيروت، بدون تاريخ)، ص 22-23.

إذا ماركيوز يقر بحقيقة ان البروليتاريا قد توقفت عن أداء دورها الثوري، وفقدت وظيفتها النافية ولهذا يطرح سؤال عن الطبقة البديلة التي يمكنها أن تتكفل بهذه المهمة، وهو السؤال ذاته الذي أجاب عنه ماركيوز تشير إلى عدم استسلامه لروح اليأس وهذا من خلال الأمل الذي علقه في القوى الرافضة التي لم تندمج حسبه في منظومة المجتمع الرأسمالي، هذه القوى تتمثل بالنسبة لماركيوز في الجماعات التي تضم الأقليات العرقية، سكان الجيتو والعاطلين والطلبة وحركات التحرر الوطني في الدول النامية وغيرها، وهو ما سنتطرق له بالتفصيل في الفصول القادمة أو فيما سيسميه ماركيوز باليسار الجديد[1].

المطلب الثالث: رفض فكرة الحتمية التاريخية كحتمية آلية

لقد كان لماركيوز موقفا مهما في أحد المبادئ والأسس الفلسفية للماركسية وهي المادية التاريخية أو فكرة الحتمية التاريخية التي هي بطبيعة الحال أحد الأسس التي لا تنفصل عن المنهج الجدلي، إلا أن هدف ماركيوز من خلال هذا الاهتمام والتحليل ليس إظهار ما تحمل هذه الفكرة من قيمة وأهمية بالنسبة للنظرية الماركسية، بل هدفه هو إبراز الاختلاف الموجود بين ماركس وغيره وكذا نفي الفكرة التي تجعل من الحتمية التاريخية حتمية آلية.

الاختلاف حسب ماركيوز بين ماركس وغيره من الفلاسفة وخاصة هيغل فيما يخص فكرة الحتمية التاريخية يكمن أولا في المسار الجدلي الذي هو عند هيغل مسار انطولوجي يتخذ فيه التاريخ نمط المسار الميتافيزيقي للوجود، في حين أن ماركس يفصل التاريخ عن أساسه الانطولوجي ويرجع سلبية الواقع إلى وضع تاريخي لا يمكن تجميده بجعله حالة ميتافيزيقية، وإنما يرجعها إلى وضع اجتماعي مرتبط بنمط تاريخي خاص للمجتمع، كما أن البعد التاريخي يشمل السلبية السائدة ونفيها أيضا، أي أن الحالة السلبية الراهنة لا يمكن أن تصبح ايجابية إلا من خلال إطلاق الإمكانات الكامنة فيها، وهذا التحرير أو الإطلاق هو نفي النفي وهو أيضا إقامة نظام جديد للأشياء يتجاوز القديم. إذا كل حالة تاريخية سلبية تحمل

[1] **حسن محمد حسن**، مرجع سبق ذكره، ص 168.

نفيها في ذاتها، وكل حالة جديدة هي حقيقة قديمة، إلا أن هذه الحقيقة لا تنشا بطريقة مطردة وآلية وإنما يتدخل فيها الإنسان بما يقوم به من أعمال، أي أن السلوك التاريخي للإنسان هو الذي يتحكم في العملية التاريخية[1].

إذا الجدل الماركسي هو بالنسبة لماركيوز جدل ترتبط فيه السلبية بالوجود الإنساني والصراعات الطبقية التي تتزايد حدتها حتى تؤدي إلى القضاء على هذه السلبية، كما انه جدل يعكس في مقولاته سيطرة القوى الاقتصادية العمياء على مجرى التاريخ والواقع الذي تحكمه آليات موضوعية تمارس تأثيرها بالضرورة نفسها التي تحكم قوانين الطبيعة الفيزيائية. من هذا المنظور تصبح كل مرحلة تاريخية تخضع لضرورة محتومة تحكم تطورها كتلك التي تحكم الرأسمالية، إلا أن ماركيوز في هذه النقطة يرفض القول بوجود ضرورة تحكم تحول الاشتراكية بل يجعل الحتمية التاريخية من نصيب مرحلة الرأسمالية، أما الاشتراكية فهي في نظره لا تخضع لقوانين مماثلة لقوانين الطبيعة وإنما تخضع لإرادة الإنسان و قدرته الخاصة على صنع مستقبله.

يتضح الموقف الحقيقي لماركيوز في تفسيره لمسالة الحتمية التاريخية في وصفه للنظرية الماركسية على أنها رؤية لعالم ما قبل التاريخ أو عالم المجتمع الطبقي وخاصة المجتمع الرأسمالي الذي تحلله وتنتقده في جميع مظاهره، أما المجتمعات ما بعد الرأسمالية سواء كانت اشتراكية أو غيرها فإنه لا توجد أية نظرية ماركسية تستطيع وصفها، وهذا بحجة أن القوانين الجدلية المتناحرة التي تحكم تاريخ ما قبل الاشتراكية أو المجتمعات الرأسمالية لا تنطبق على تاريخ البشر الأحرار، ولهذا يرفض ماركيوز القول أن هناك قوانين تحكم المجتمع اللاطبقي الذي تظهر فيه الحرية كعملية نفي لكن دون أن يكون لها تحديد معلوم وإنما يظل تحديدها مجهولا ومفتوحا في نفس الوقت، لان الحتمية التاريخية باعتبارها مسالة يقررها البشر تخضع لشروط موضوعية ليست من اتجاه واحد ولا تطرح بديلا واحدا بل يمكن

[1] **هربرت ماركيوز**، العقل والثورة، مصدر سبق ذكره ، ص 198-190.

أن تطرح عدة بدائل، أي أن الفاعل التاريخي لديه حرية الاختيار الذي يمكن أن يتضمن الاشتراكية كبديل أو البربرية أو غيرها وفي هذا الاختيار ذاته يكمن جوهر الحرية الإنسانية.

إذا ماركيوز يرفض المطابقة بين القوانين التي تحكم المجتمع الرأسمالي وتلك التي تحكم المجتمع الاشتراكي، فإذا كان الوعي الإنساني في المجتمع الرأسمالي تتحكم فيه علاقات الإنتاج التي يكون لها كيان موضوعي مستقل عن إرادة الإنسان العاجز عن السيطرة عليها وتسخيرها لإشباع حاجاته، فان التحول من النظام الرأسمالي إلى الاشتراكي سيثبت عكس ذلك تماما، وهذا من خلال اختفاء الاعتماد الأعمى للوعي على الظروف الاجتماعية وسيطرة الإنسان على العمليات المادية العاقلة، ومنه يقرر ماركيوز أن النظرية الماركسية تنفي كل حتمية قدرية وآلية[1].

المطلب الرابع: ماركيوز والماركسية السوفياتية

إذا كان ماركيوز يؤمن باستحالة حدوث تغيير ثوري في المجتمع الرأسمالي على يد الطبقة المسيطرة أو البروليتاريا بسبب أساليب الاستعباد الجديدة أو بسبب اندماج هذه الأخيرة في النظام، إلا أن ماركيوز علق أماله على المجتمع الاشتراكي وخاصة التجربة السوفيتية، وهي التجربة التي انتقدها ماركيوز بسبب انحرافها عن الأهداف الأساسية للاشتراكية والمتمثلة في اختفاء كل مظاهر الاستغلال وأساليب السيطرة على الإنسان، وقد كان نقده لهذا النموذج بالخصوص باعتباره أقدم التجارب الاشتراكية في مقابل الرأسمالية المتقدمة في الولايات المتحدة[2].

فهو يقر أن التطبيق السوفياتي للماركسية قد أدى إلى تشويهها، لكنه لم يتوقف عند حدود تحليل المجتمع السوفيتي لوحده بل يقارن أيضا بين التجربتين الأمريكية والسوفيتية، إذ يؤكد على وجود أوجه شبه قوية بين النظامين على الرغم من اختلافهما ظاهريا وخاصة في تضمنهما لنفس عناصر القمع والاستبداد والتحكم في الإنسان، ورغم أن النظام السوفيتي كان

[1] **حسم محمد حسن**، مرجع سبق ذكره، ص 172-173.

[2] **فؤاد زكريا**، هربرت ماركيوز، (دار الفكر المعاصر، القاهرة، بدون تاريخ)، ص 56

يستهدف من الثورة إعادة تشكيل المجتمع وفقا لمقتضيات العقل وإزالة التناقض بين الطابع الاجتماعي لعملية الإنتاج والطابع الفردي لملكية الثروة الذي هو الهدف الحقيقي والفعلي للنظرية الماركسية الأصلية إلا أن النظام السوفيتي أصبح نظاما قائما بذاته بعدما تباعد عن النظرية الماركسية التقليدية وظل يستخدم صيغها كشعارات فقط لتخدير عقول المواطنين ونشر روح الرضوخ وهي نفسها الروح التي نجدها لدى إنسان المجتمع الرأسمالي المتقدم[1].

فماركيوز لم يعتبر سعي المجتمع السوفيتي لتجاوز معدلاته الإنتاجية والتفوق على الغرب سوى فخ ولد نفس الأخطاء التي وقع فيها المجتمع الرأسمالي وهو تجاوز جميع الاعتبارات الإنسانية وتحول الإنسان إلى أداة و كذا ضياعه واغترابه أمام النظام الإداري التسلطي الذي يسيطر عليه البيروقراطيون والتكنوقراطيون، وبدل أن يحقق التقدم التقني في المجتمع الشيوعي المعاصر تحسنا في مستوى حياة العمال والإنسان، لا زال الإنسان عبدا لأدوات عمله وهذا في إطار تعقيل إنتاجي حافل بالوعود. إن العامل في كل من النظامين الرأسمالي والاشتراكي في نموذجه السوفيتي يتعرض لنفس حالة الاغتراب، والاختلاف الوحيد يكمن في القوى التي تسبب ذلك، إذ أن هذه القوى في ظل الرأسمالية هي قوة رأس المال أما في النظام السوفيتي فأساس الاغتراب فيه هو "الخطة" التي تستهدف زيادة الإنتاجية من قبل البيروقراطيين الاقتصاديين والسياسيين دون اشتراك الأفراد في هذه العملية، ولهذا يعتبر ماركيوز التخطيط الشامل سلاح من أسلحة الإرهاب الذي يقضي على تلقائية الفرد[2].

إن الصراع الذي يحدث بين النظامين السائدين في الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة هو الذي يؤدي في نظر ماركيوز إلى تشتت الأوضاع غير الإنسانية عوض المساهمة في تقدمها وذلك لان الولايات المتحدة تستغل هذا الصراع أحسن استغلال في الاحتفاظ بتفوقها خاصة مع تزايد حدة المنافسة التي تساهم في استمرار اقتصاديات الحرب، وأكثر من ذلك

[1] **JEAN-MICHEL PALMIER**, présentation d'Herbert Marcuse (France : union rencontre 1969). p 32.31.

[2] **هربرت ماركيوز**، الماركسية السوفياتية، مصدر سبق ذكره، ص 39،40.

أصبح وجود العدو جزء من الأسلوب الدفاعي الذي تحمي به الرأسمالية نفسها وتحافظ على وجودها وذلك من خلال تحويل التناقض بينها وبين الاتحاد السوفيتي في اتجاه تعبئة قواها الخاصة وإسكات صوت المعارضة في داخلها وتحقيق الازدهار في اقتصادها، وما زاد من تفوق النظام الرأسمالي هو عجز الاتحاد السوفيتي عن المواءمة بين الأساس الإيديولوجي النظري لسياسته الذي ينظر إلى البروليتاريا على أنها طبقة واحدة ينبغي أن تتحد كلها وبين الواقع الفعلي الذي يشهد تحول البروليتاريا إلى فئة غير ثورية مندمجة في النظام الرأسمالي على نحو يوحي بعدم وجود تناقض بين العمال والرأسماليين، بل أن الممارسة السياسية للاتحاد السوفيتي أصبحت مضطرة للاعتراف بهذا الواقع القائم وبهذا الصراع واعتباره صراعا بين دول لها مصالح عوض الكشف عن حقيقته على انه صراع بين طبقتين متناقضتين[1].

[1] **فؤاد زكريا**، مرجع سبق ذكره، ص 60-61.

الفصل الثالث
ماركيوز والفرويدية

المبحث الأول:الحضارة والإنسان السيكولوجي

المطلب الأول : في مفهوم الحضارة

إن الحضارة ما هي إلا مجموعة ظواهر اجتماعية مركبة ذات طبيعة قابلة للتناقل، تتسم بسمة دينية أخلاقية جمالية فنية، تقنية أو علمية، ومشتركة بين كل الأفراد في مجتمع عريض أو في عدة مجتمعات مترابطة " الحضارة الصينية، الحضارة المتوسطية"، وقد يرتبط هذا المفهوم بالطبقات الحضارية التي تقال قديما على الطبقات المادية المتراكبة التي تظهر من خلال الحفريات الأثرية أي بقايا حضارات متعاقبة، ثم تقال بوجه أعم على حضارات متراكم بعضها فوق بعض في مدار جغرافي واحد وتكون على غرار أثار أو مؤسسات من الحضارة الأقدم حية، مستمرة في الحضارة الأحدث.

كما يعرف **لالاند** الحضارة (مقابل الحالة الوحشية او البربرية) على أنها مجمل المزايا المشتركة بين الحضارات التي تعد هي الأعلى والأرقى، أي عمليا حضارة أوربا والبلدان التي تبنتها في خطوطها الكبرى[1].

أما الحضارة في اللغة هي الإقامة في الحضر بخلاف البداوة، وهي الإقامة في البداوي، ومع أن إستعمال هذا اللفظ قديم فإن أول من اطلقه على معنى قريب من معناه الحاضر هو "**ابن خلدون**"، ففرق في مقدمته بين العمران البدوي والعمران الحضري، وجعل أجيال البدو والحضر طبيعية في الوجود. و للحضارة عند المحدثين معنيان أحدهما موضوعي مشخص والآخر ذاتي مجرد، أما المعنى الموضوعي فهو إطلاق لفظ الحضارة على جملة من مظاهر التقدم الأدبي والفني والعلمي والتقني التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات متشابهة مثل الحضارة الصينية ، الحضارة العربية والحضارة الأوربية وهي بهذا المعنى متفاوتة فيما بينها، و لكل حضارة نطاقها(AIRE)، وطبقاتها (COUCHE) ولغاتها(LANGUES)، فنطاقها هو حدودها الجغرافية وطبقاتها هي آثارها المتراكمة

[1] موسوعة لالاند الفلسفية، إشراف **أحمد عويدات**، تر.خليل احمد خليل (بيروت، منشورات عويدات، 2001)، ط 2، ص 172.

بعضها فوق بعض في مجتمع واحد أو في عدة مجتمعات، ولغاتها هي الأداة الصالحة للتعبير عن الأفكار السياسية والتاريخية والعلمية والفلسفية. أما الحضارة بالمعنى الذاتي المجرد، فتطلق على مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني المقابلة لمرحلة الهمجية والتوحش، أو تطلق على الصورة الغائية التي نستند إليها في الحكم على صفات كل فرد أو جماعة، فإذا كان الفرد متصفا بالخلال الحميدة المطابقة لتلك الصورة الغائية قلنا أنه متحضر، وكذلك الجماعات فإن تحضرها متفاوت بحسب قربها من هذه الصورة الغائية أو بعدها عنها. ومع أن الصورة الغائية للحضارات مختلفة باختلاف الزمان والمكان، فإن اختلافها لا يمنع من اشتراكها في عناصر واحدة، وتتألف هذه العناصر في زماننا من التقدم العلمي و التقني وانتشار أسباب الرفاه المادي، وعقلانية التنظيم الاجتماعي والميل إلى القيم الروحية والفضائل الاخلاقية[1].

والحضارة بمعنى ما مرادفة للثقافة، إلا أن هذين اللفظين لا يدلان عند العلماء على معنى واحد، فبعضهم يطلق لفظ الثقافة على تنمية العقل و الذوق وبعضهم يطلقه على نتيجة هذه التنمية، أي على مجموع عناصر الحياة وأشكالها ومظاهرها في مجتمع من المجتمعات وكذلك لفظ الحضارة فإن بعضهم يطلقه على اكتساب الخلال الحميدة، وبعضهم يطلقه على نتيجة هذا الاكتساب، أي على حالة من الرقي والتقدم في حياة المجتمع بكاملها. وخير وسيلة لتحديد معنى كل من هذين اللفظين إطلاق لفظ الثقافة على مظاهر التقدم العقلي وحده وهي ذات طابع فردي، واطلاق لفظ الحضارة على مظاهر التقدم العقلي والمادي معا وهي ذات طابع اجتماعي.[2]

المطلب الثاني: بنية النفس البشرية عند فرويد

يشكل "الهو" و"الانا" و"الانا الاعلى " ثلاثة انظمة تشمل جميع جوانب حياة الإنسان النفسية، ولا يقتصر فرويد على كشف قيام هذه الانظمة بوظائفها، بل يحاول كشف كيفية

[1] د. **جميل صليبا**،المعجم الفلسفي، ج1 (بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م)، ص 475- 476.

[2] المرجع نفسه ، ص 477.

حدوث دينامية النشاط النفسي وعملية الصراع اللاواعي، ولهذا فإن نموذج الشخصية الذي يطرحه فرويد يتألف من عناصر ثلاثة تقع في تبعية معينة فيما بينه وهي :

1- الهو

إن الهو عند فرويد يمثل الطبقة العميقة الموروثة من التنظيم البشري الذي تجري داخله عمليات نفسية جامحة معبرة عن مختلف رغبات ونزعات الإنسان كما أن السيرورات التي تجري في هذا المضمار تعتبر لاواعية وغامضة ومغلقة، و الهو في نظر فرويد هو القطب النزوي الدافعي في الشخصية الذي يحركه مبدأ اللذة.[1]

إن فرويد لما يتحدث عن الجهاز النفسي بصفة عامة والهو (اللاوعي) بصفة خاصة فإنه يحللها من خلال ربطها بالتاريخ البشري وما يتضمنه من كبت لغرائز الإنسان وذلك لأن ازدياد الدوافع المكبوتة في "الهو" مرتبط بازدياد القمع أو الإنكار الغريزي وهذا ما جعله سديما يغلي بالانفعالات الفطرية المكبوتة، كما أن "الهو" يتصل بالبدن الذي يستقي منه الحاجات الغريزية فيعطيها تعبيرها النفسي وهي الحاجات ذاتها التي تشحنه بالطاقة مما يعني بدوره أن "الهو" يخضع فقط لمبدأ اللذة دون اعتبار لأي تنظيم أو إرادة عامة بحيث أن الانفعالات المتناقضة تقيم داخل الهو جنبا إلى جنب من دون أن تتنافى ومن دون الخضوع لقوانين المنطق، وأكثر من ذلك فإن "الهو" يجهل القوانين الأخلاقية ولا يتأثر بتغير العمليات النفسية بفعل الزمان، مما يرجح حسب فرويد عدم فناء الانطباعات والرغبات المكبوتة وبقائها خالدة. وبما أن الهدف الوحيد "للهو" هو الإشباع التام للحاجات النزوية فهذا من شأنه أن يؤدي إلى دمار الفرد و هدر القيم والأخلاق في المجتمع، أو العالم الخارجي الوقعي

[1] **فيصل عباس**، الانسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي،(ط1، بيروت، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، 2004م)، ص 359.

المحيط به، وهو العالم ذاته الذي يؤثر على "الهو" ويغيره تغيير خاصا وجزئيا يسميه فرويد "الأنا".[1]

2- الأنا

إذا كان "الهو"يشكل الجانب اللاواعي من الجهاز النفسي فإن "الأنا"هو ذلك القسم من "الهو" الذي تعدل نتيجة تأثير العالم الخارجي فيه تأثيرا مباشرا بواسطة جهاز الإدراك الحسي، وبالتالي يمثل الجانب الواعي من الجهاز النفسي،[2] ويمكن تعريف الأنا على أنه الجزء الحقيقي المكرس لتأمين السيطرة التدريجية على النزوات باعتباره ممثل الواقع، كما أن الأنا يسعى إلى احلال مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة الذي في "الهو" بدون أي قيود، ويلعب الإدراك على مستوى "الأنا" نفس الدور الذي تلعبه النزوة على مستوى "الهو" لأن "الأنا" يعمل على أساس الوعي، والمعرفة، وفق مبدأالواقع، ومتطلباته، وليس وفق مبدأ اللذة الذي يعمل وفقه "الهو".[3]

أما مهمة "الأنا" فإنها تكمن في الارتفاع بالسيرورات التي تجري داخل "الهو" إلى مستوى أعلى، وتحويل قدرا من الطاقة المتحركة بحرية تامة إلى طاقة مقيدة، وهي المهمة التي يستغل فيها "الأنا" الذكريات المترسبة المتخلفة عن الخبرة والتجربة، إذ يصبح التفكير في هذه الحالة فاصلا زمنيا ضروريا بين الرغبة والاندفاع الأعمى نحو الاشباع النزوي .

رغم اختلاف "الأنا" عن "الهو" في المبدأ الذي يعتمد عليه ألا وهو "العالم الخارجي" إلا أنه بمقدار ما يحاول أن يبقيه معتمدا عليه فإنه يستمر في نفس الوقت يحمل طابع أصله الذي نشأ عنه والذي لا يمكن إلغاءه وفي هذا يقول فرويد"...وليس الأنا منفصلا عن الهو تمام الانفصال وإنما يندمج جزؤه الأسفل في الهو ولكن الشيء المكبوت مندمج أيضا في

---

[1] **سيجموند فرويد**، محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، ترجمة عزت راجح و مراجعة محمد فتحي،(مصر، دار مصر للطباعة، بدون تاريخ)، ص 67-68.

[2] **سيجموند فرويد**، الانا والهو، ترجمة واشراف محمد عثمان نجاتي،(ط4، بيروت، دار الشروق، 1982م)، ص 40

[3] المصدر نفسه، ص 42-43.

الهو، وهو في الحقيقة جزء منه، والمكبوت شيء قد فصلته عن الأنا المقاومة التي يبذلها الكبت، وهو يستطيع أن يتصل بالأنا عن طريق الهو". وهذا يعني عند فرويد أن "الأنا" يحمل وجهين: وجه يطل منه على العالم الخارجي عن طريق الحواس، و آخر يطل منه على الدوافع النزوية في "الهو"، ويمكن القول أن "الأنا" يتحمل مسؤولية الدفاع عن الشخص وتكيفه مع المحيط من خلال حل الصراعات بين الرغبات المتناقضة.[1]

3- الأنا الأعلى

يعتقد فرويد أن هناك تمايزا يحصل داخل "الأنا" في مرحلة معينة فتنشأ "الأنا الأعلى" عبر استدخال كل القوى القمعية التي يلاقيها الفرد خلال نموه، كما أن الأنا الأعلى يلعب دور المثال "للأنا"، ويتزامن تكون الأنا الأعلى مع زوال عقدة أوديب من خلال تخلي الطفل عن رغباته الأوديبية المحرمة على الأهل وتحويلها الى تماهيات معهم، ولهذا يعتبر أيضا فرويد الأنا الأعلى بمثابة الوريث الشرعي والطبيعي لسلطة الأهل لذا فإنه يلعب دور المراقب الذاتي والضمير الأخلاقي ويمثل كل الواجبات الأخلاقية والتطلعات نحو الكمال، فهو يؤدي دورا مزدوجا، المنع من ناحية والمثال من ناحية أخرى.[2]

على الرغم من التناقض الموجود بين الأنا الأعلى و "الهو" فإن ما يجمعهما هو سلطة الماضي حيث يمثل "الهو" الوراثة ويمثل الأنا الأعلى التقاليد، أي أن الأنا الأعلى من حيث مضمونه يرتبط ارتباطا وثيقا "بالهو" لكونه وريث عقدة أوديب، وهو أيضا التعبير عن اقوى اندفاعات "الهو" وأهم مصائره الليبيدوية.[3]

4- الأنا ومنطق الصراعات اللاواعية

لقد ركز فرويد في تحليله للجهاز النفسي على الإقرار والاعتقاد بوجود ثلاث قوى أساسية تشكل هذا الجهاز النفسي، إلا أن فرويد اهتم أكثر بالعلاقة الموجودة بين هذه العناصر

---

[1] **فيصل عباس**، مرجع سبق ذكره ، ص 63-65.

[2] **سيجموند فرويد**، محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، ص58-59.

[3] **فيصل عباس**، مرجع سبق ذكره، ص 366.

الثلاثة، وبالخصوص "الأنا" الذي يحاول أن يأخذ بعين الاعتبار متطلبات متعارضة فيما بينها ويقف محصورا بين قوى ثلاثة: الهو والأنا الأعلى والعالم الخارجي.

إن "الأنا" في التحليل الفرويدي يبرز على شكل وعي مضطرب لإقامة التوفيق بين متطلبات "الهو" ومتطلبات الواقع ومتطلبات الأنا الأعلى على حد سواء، كما أنه يبرز على شكل وعي مضطر لمعالجة التنازع بين هذه المتطلبات، وهي المهمة التي يعتبرها فرويد صعبة بل ومستحيلة، فمن جهة يمتلك "الأنا" أثناء مواجهة مقتضيات النزوة الجامحة القوية خوفا شديدا بسبب عجزه عن تحقيق اشباع تام لها ومباشر، وهذا معناه إحلال مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة، ومن جهة أخرى أن اقدم على عصيان الأنا الأعلى ومخالفة نواهيه سيمتلكه شعور بالذنب.

يمكن اعتبار الحياة النفسية حسب اعتقاد فرويد كحصيلة للصراعات المستمرة بين القوى النفسية، وهو صراع الذات مع العالم من خلال مواضيع خارجية من المحيط الاجتماعي وتأثير المحيط داخل الذات الإنسانية من خلال الخبرات الطفولية المكبوتة في اللاوعي، وكذا جملة القيود الاجتماعية والثقافية المتمثلة في الانا الاعلى. وعلى أساس جوهر الطبيعة الانسانية المحكومة بمختلف الصراعات بين رغبات الإنسان اللاواعية ومتطلبات الواقع الاجتماعي والثقافة توصل فرويد إلى استنتاج مفاده أن حياتنا النفسية تهتز باستمرار بالنزاعات التي علينا أن نحلها.[1]

المطلب الثالث: الصراع بين إيروس وثاناتوس

لقد حاول فرويد من خلال ثنائية الحب والموت أن يدرك في المستوى الفردي التعارض بين القوى الخلاقة والهدامة سعيا منه إلى حل لغز الحياة وذلك عن طريق القرار بهذين الميلين اللاواعيين المتصارعين فيما بينهما، مفترضا أن تطور الحضارة ينبغي أن يمثل الصراع بين الحب والموت، بين نزوة الحياة ونزوة التدمير.

[1] المرجع نفسه، ص 375.

يعتبر تحليل الصراع القائم بين الحضارة والعدوانية، فذلك راجع إلى سبب أساسي هو تهديد العدوانية لقوام الحضارة من خلال السير بالأفراد إلى الصراع والفناء، خلافا "لايروس" الذي يتجه نحو الربط والجمع لا التشتيت والتدمير، وبناء على ذلك يمكن تعريف إيروس بصفته حليفا للحضارة من خلال التنسيق والربط لأن هدف نزوات الحياة هو تحقيق الحضارة والحياة الاجتماعية، أما ثاناتوس يمكن تعريفه بوصفه العدو الحقيقي الذي ينبغي التغلب عليه وقهره، ويؤكد فرويد على حقيقة مفادها أن الحضارة تقتضي تضحيات ثقيلة من جانب الجنسية كما من جانب العدوانية، وهذه المقتضيات تحول دون بلوغ السعادة الحق. إن فرويد لا يرفض الطموحات الإنسانية في السعادة و الحرية معتبرا ذلك من قبيل المطالب المشروعة رغم أنه يسلم فعلا بضرورة القمع وباستحالة وجود حضارة غير قمعية، وهو ما يعبر في نفس الوقت عن نوع من التشاؤم تجاه مصير النوع الإنساني الذي سيظل مجهولا بل ومأساويا.[1]

يتساءل فرويد عن مصير الثقافة المتطورة التي يفخر بها الإنسان المعاصر والتي تفرض عليه تضحيات كبيرة في بحثه عن السعادة ليجيب بأنها تتجه أكثر فأكثر نحو قمع الرغبات ، وهو الأمر الذي يشكل سببا أساسيا لمتاعب الحضارة. وهو يطرح أيضا مسألة مصير الكائن البشري : إلى أي حد يمكن لتطور الحضارة أن يسيطر على الإضطرابات التي تحملها النزوات البشرية العدوانية والتدميرية الذاتية ؟ وهل سيكون بمقدور إيروس مشيد الحضارة أن يتغلب على عدوه ثاناتوس ؟ و إذا كان فرويد لا يقلل من قيمة إيروس بالنسبة إلى ثاناتوس فهو في الوقت نفسه يترك مصير الحضارة البشرية مفتوحة للحوار والمساءلة، وهو يعبر عن التنبؤ القاتم حول استحالة إبعاد الخطر العام لقطع الجنس البشري في المستقبل البعيد بسبب تطوره الثقافي ، مفصحا عن الأمل بإيروس أبدي يجابه قوى التدمير

[1] **فيصل عباس**، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، (بيروت، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، 2005م)، ص 314-315.

وبصوت العقل الذي يحقق مبتغاه، فاسحا المجال في الوقت ذاته للنظر بتفاؤل الى مستقبل البشرية.[1]

المبحث الثاني : فرويد والحضارة

لقد كتب فرويد في كتابه "قلق في الحضارة" عبارة يمكن أن تكون منطلقا لفهم النظرة الشاملة التي كان ينظر بها إلى الحضارة وهي قوله:" مهما تكن الطريق التي تختارها الحضارة فإن السمة الهدامة للطبيعة البشرية (العدوانية) ستسير وراءها دائما". إنها مقولة تعبر في حقيقة الأمر عن نظرة متشائمة ومضادة لتفاؤل رائج تجاه الحضارة الإنسانية ،إلا أنه لا يمكن فهم مدلول هذه المقولة إلا إذا رجعنا إلى التفسير الفرويدي لمعالم الحضارة و أساس ارتقائها وبالخصوص القمع .

المطلب الأول: طبيعة القمع عند فرويد

1- القمع والتطور الحضاري

إذا كان مصطلح القمع يحمل دلالات عديدة حسب توظيفها ويمكن كذلك التعبير عنه بمصطلحات اخرى مثل الصد والإكراه والإلغاء التي هي الأخرى تؤدي معنى لا يختلف كثيرا عن المعنى الذي يؤديه مصطلح القمع، فإنها إذا ربطنا هذا المصطلح بالحضارة يكون معناه عند فرويد جملة القيود التي تفرض على الناس بغية تأسيس نظام اجتماعي إنساني، وهذا يعني بدوره أنه حتى تكون الحياة الاجتماعية جديرة بالإنسان المتحضر، لا بد من حد ادنى من القواعد والمعايير، ومن هنا يمكن القول أن أساس الحضارة هو إخضاع للنزوات وامتناع وقمع، ولعل السؤال الذي قد يتبادر إلى أذهاننا هو: كيف يمكن أن يكون القمع عاملا في الارتقاء الحضاري ؟.

لقد حاول فرويد أن يجيب عن هذا السؤال من خلال البحث في تاريخ المجتمع البدائي، معتبرا كبت النزعات والرغبات اللاواعية الطبيعية لدى الإنسان البدائي عاملا من

[1] المرجع نفسه، ص 318-319.

العوامل الرئيسية في التطور الحضاري، ولعل أن أسطورة الأب البدائي تعطي الصورة الأوضح والأشمل لتلك العلاقة الموجودة بين القمع والكبت والتطور الثقافي والحضاري، ذلك أن الأسرة البدائية كانت في الحقيقة تتميز بالتمتع الجنسي الحر والمستقل للأب مقابل القسوة والتعفف الجنسي المفروض على الأبناء، وهي المرحلة التي تلتها تحالف الأبناء ضد هذا النوع من القمع بقتل الأب وهي المرحلة ذاتها التي نجم عنها أول تنظيم اجتماعي يقوم على نبذ الرغبات الجنسية من خلال قواعد التابو، ثم تلاه تأسيس الزواج الخارجي الطوطمي، الذي يعني منع كل اتصال جنسي بنساء الأسرة، لهذا فقد اعتبر فرويد التخلي التدريجي عن النزعات والرغبات الفطرية اللاواعية المميزة للإنسان البدائي عاملا هاما في تطور الحضارة،[1] بحيث كان لفرضية قتل الأب وتحريم النساء على الأبناء دلالة وأبعاد رمزية مهمة تتمثل في التحول من نطاق البيولوجيا الى مستوى الثقافة، أي استبدال القانون البيولوجي القائم على تعسف الأقوى (الأب) إلى قيام قوانين اجتماعية تضبط وتنظم الحياة الاجتماعية (قانون المحارم).

أما الدلالة الرمزية الثانية لهذه الفرضية فهي تحول قتل الأب الى قوة ومنع داخلي تشكل سمة طفلية اساسية وسلطة مانعة تمنعه من الاشباع الطبيعي تجاه الأهل، وهو ما يشكل أساس العقد والعصاب المختزلة في عقدة أوديب والتي يصبح تجاوزها شرطا ضروريا لتحول الفرد إلى كائن إنساني والانخراط في الحظيرة الثقافية.[2]

2- الحضارة والقمع الجنسي

إذا كان لأسطورة قتل الأب الدور الأساسي في تأسيس الثقافة و الحضارة، فإن هذه الأخيرة لم تلبث أن اصطدمت ووقعت في تناقض جذري و مطلق، بمعنى أنه حدث هناك تناقض بين الجنسية والحضارة الذي يمكن ترجمته في القمع الجنسي، وقمع النزوات، بحيث أن هدف الحضارة ليس فقط توسيع مجالات الثقافة بل أيضا تقييد الحياة الجنسية حسب ما

[1] **FREUD**-Malaise dans la civilisation-Trad.Odier-(Ed.P.U.F.1981)- pp49-50

[2] **فيصل عباس**، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ص 293-294.

تمليه عليها الضرورة الإقتصادية السيكولوجية، ولعل أننا نتساءل عن العلاقة الموجودة بين استمرار حضارة معينة وبين تقييد الحياة الجنسية؟ وهو السؤال الذي سنجد الاجابة عليه في الاساس الاول الذي قامت عليه الحضارة والمتمثل في تخلي الافراد عن رغباتهم في الاشباع النزوي، فقد كان هذا التخلي أساس قيام الحضارة لكنه فيما بعد أصبح ضرورة لابد منها لاستمرار الحضارة، بل وأكثر من ذلك أصبحت الطاقات الذهنية التي تحتاجها الحضارة في مختلف مجالاتها أغلبها مستمدة من الطاقة الجنسية لأفرادها.[1]

ما يؤكد عليه فرويد هو وجود ظاهرة القمع الجنسي في كل المجتمعات، لكن ما يؤكد عليه أيضا ويرفضه في الوقت نفسه هو مبالغة ومغالاة الحضارة الحديثة في قمعها للجنسية من خلال قوانينها الصارمة، ولعل أن أهم هذه القوانين هي إلزام كل فرد التعبير عن جنسيته في إطار الزواج الأحادي فقط، أي أن الحضارة المعاصرة تعترف بالعلاقات الجنسية لكن ليس بوصفها مصدرا مستقلا بذاته للذة وإنما بوصفه وسيلة تكاثر الجنس البشري، مما يعني أن استمرار الحضارة مرهون بإقامة موانع في مواجهة النزوات مثل تقييد الحياة الجنسية وحضر ارتكاب المحرمات، والتوصية بالزواج الأحادي، مما يعني بدوره عند فرويد أن الحياة الجنسية للإنسان المتحضر تعاني من غبن خطير وذل فادح، ذلك أنها تتناقض مع الهدف الذي يصبو إليه الإنسان في الحياة وهو تحقيق السعادة.[2]

المطلب الثاني: الحضارة ومصير الإنسان

إذا كان فرويد يقر ويؤكد على حقيقة أن كل حضارة تقوم على الإكراه والقمع وأنه لا يمكن أبدا أن توجد هناك حضارة غير قمعية، فإن السؤال الذي ينبغي طرحه في هذا الصدد هو : **هل السعادة ممكنة في ظل القمع؟ وهل يمكن التخلي عن الإكراه والقمع وبالتالي بلوغ السعادة؟**

[1] **FREUD**-Malaise dans la civilisation-p p54-55
[2] **Ibid**.p 56-57

إن إجابة فرويد هي إجابة تحمل في طياتها نوعا من التشاؤم حيال مصير الإنسان ومدى إمكانية بلوغ السعادة، ذلك أنه ما دامت السعادة هي إشباع النزوات والرغبات، فإن بلوغ هذا الهدف غير ممكن أبدا، بل وأكثر من ذلك فإن الإنسان في سعيه هذا لبلوغ السعادة من خلال الحصول على اللذة محدود أيضا بحكم التكوين الداخلي للفرد، وليس فقط بالظروف الخارجية، بل وأكثر من ذلك يجد الإنسان نفسه أمام خطر يهدده باستمرار وهو الألم الذي له ثلاثة مصادر وهي: جسده أولا المحكوم عليه بالموت ومعاناة القلق، وثانيا العالم الخارجي الذي يسعى لقهر الفرد، أما المصدر الثالث فهو علاقة الفرد بالآخرين وما تسببه من شقاء.[1] وتبعا لهذا فإن الإنسان عوض أن يسعى إلى بلوغ السعادة يجد نفسه على العكس من ذلك يسعى إلى الحد من مطامحه في السعادة والتغلب أو تجنب الألم وذلك باللجوء إلى وسائل وطرق عديدة تبعا للألم الذي يريد تجنبه، ومن بين أهم هذه الطرق نجد طريقة التسميم بكافة أشكاله كالمسكرات والمخدرات، كما يعتبر الاختلاء والابتعاد عن الآخرين أحد هذه الطرق لتجنب الألم، وقد يكون التسامي ومناشدة الجمال أحد هذه الطرق ايضا، إلا أن هذه الطرق كلها تنتهي بالفشل وعدم بلوغ الإنسان للهدف المنشود ألا وهو السعادة، وعند بحث هذا الأخير عن السبب الحقيقي الذي يكمن خلف هذا الفشل يجد أن الحضارة هي المسبب للجزء الكبير مما تعاني منه البشرية .

يخلص فرويد الى نتيجة مفادها أن الإنسان الذي خلق مجتمعا متحضرا ليتخلص من آلامه الفطرية، أصبح في الأخير معاديا للحضارة التي يحملها تبعات كل بؤسه وتعاسته من خلال عوامل متعددة ارتبطت بها، آخرتها تلك الخيبة والأوهام الحديثة التي جاءت بها الحضارة الصناعية في أوربا بداية من سنة 1900، وهي الحضارة التي كانت تتجه نحو التقدم والازدهار الذي تخللته تيارات سياسية واجتماعية كبيرة، ومكتسبات علمية وتقنية متزايدة، وانفجار اقتصادي منقطع النظير، كل هذه العوامل ولدت لدى الإنسان شعورا

[1] **سيغموند فرويد**، قلق في الحضارة، تر.جورج طرابيشي،(بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، بدون تاريخ)، ص 23،24.

بالتفاؤل بالمستقبل وكذا الأمل في تحقيق السعادة المنشودة ، إلا أن هذا الأخير اصطدم بحقيقة مرة وهي حقيقة أن الناس لا يشعرون مطلقا بأنهم أكثر سعادة، ذلك أن الأزمات الإقتصادية والأخلاقية والسياسية ما هي إلا تعبيرات عن الأزمة الإنسانية الكبيرة.

يتلخص فكر فرويد إذن في فكرة أساسية هي أن السعادة هو ما لا يستطيع المجتمع أبدا تحقيقه، فهي ليست قيمة ثقافية.[1]

المطلب الثالث: موقف ماركيوز من الفرويدية

1- البعد النقدي والثوري لنظرية فرويد

لقد حاول ماركيوز استنطاق المضامين النقدية للفرويدية، حيث حاول الكشف عن الجوانب الفلسفية لتحليلات فرويد الاجتماعية، إذ يرى أنه في المقولات والمفاهيم "الماورائية علم النفس" الفرويدية تكمن أفكار قيمة تعود إلى تفسير تاريخ تطور الحضارة البشرية، ولهذا سعى ماركيوز الى توضيح فلسفة التحليل النفسي والبنى "الميتاسيكولوجية" لفرويد وكذا وضع قراءة جديدة لأفكاره الأساسية، وهو السعي الذي قدم من خلاله ايضا فكرة مفادها ان فرويد قد بنى نظرية في الإنسان منحت له مكانة ضمن التراث الفلسفي العظيم خاصة وأنه ميز دائما بين فلسفته (التحليل النفسي) وبين علمه، غير أن ماركيوز في اهتمامه بالفرويدية انصب اهتمامه اكثر على تطبيق مفاهيمها الفلسفية والاجتماعية التي لها علاقته بفهم الصلات المتبادلة بين الإنسان والحضارة، ولهذا يعتبر ماركيوز أن مفهوم الإنسان المشتق من النظرية الفرويدية هو فعل الاتهام الاقصى الذي لا يمكن دحضه ضد الحضارة الغربية التي تفرض القسر على وجوده الاجتماعي والحيوي (البيولوجي).[2]

لقد حاول ماركيوز أن يكتشف في الفرويدية ما أسماه التيار الخفي في التحليل النفسي، ويقصد به العنصر النقدي الكامن في الفرويدية ، وهذا العنصر يتمثل بصورة واضحة

[1] **فيصل عباس**، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ص 317،318.

[2] **Herbert Marcuse .** EROS ET CIVILISATION CONTRIBUTION A FREUD**.**Traduit par Jean-Guy NENY et Boris FRAENKEL (Paris Ed Minuit 1963) pp 18-23

بالنسبة لماركيوز في مفهوم النظرية الفرويدية عن الإنسان أو تاريخ الإنسان الذي هو عند فرويد تاريخ قمعه، فالحضارة لا تمارس قهرها على وجود الإنسان الاجتماعي فحسب بل على وجوده البيولوجي ، والحضارة أيضا لا تقيد فقط بعض أجزاء الوجود الخاص بالبنية الغريزية ذاتها، وأكثر من ذلك فان ماركيوز يقر بأن اعظم إنجاز قام به فرويد هو تطوير المفاهيم التي تؤسس النقد النفساني للإنسان أو الفرد وذلك من خلال برهانه على أن الشخصية الحرة انما هي نسيج من القسر والكبت والتنازل المفروض، كما أنه طرح فكرة أن "الشقاء العام" في المجتمع يؤلف الحد الذي لا يمكن تجاوزه، وبذلك تحقق التحليل النفسي باعتباره نظرية نقدية بصورة جذرية، و إجلاء المفاهيم التحليلية النفسية يعني بالنسبة له إجلاء دورها النقدي، وبالتالي يجب الاحتفاظ بتلك المفاهيم للاحتفاظ بدورها النقدي.[1]

يبرز الدور النقدي للمفاهيم التحليلية النفسية في نظر ماركيوز خصوصا في تلك الرابطة التي اقامها فرويد بين الحرية والسعادة الإنسانية من جهة وبين الحرية والجنسية من جهة أخرى، ذلك أن الجنسية هي ينبوع السعادة الأصلي والحرية، وفي الوقت ذاته تكون مصدرا للعقل وتقييداته المحتومة في الحضارة، كما أن مفهوم السعادة والحرية عند فرويد هو مفهوم نقدي إلى أبعد حد بقدر ما هو مادي[2]، خصوصا، و أن فرويد استند في تأملاته لما وراء النفسية في حكمه على استحالة قيام حضارة لا قمعية، وذلك لأن برنامج مبدأ اللذة يهدف الى تحقيق السعادة إلا أنه معاق دائما، وذلك لوجود القمع الذي هو ضروري لقيام وتقدم الحضارة[3]، والسبب في تلازم القمع والحضارة هو عند فرويد كما أشرنا من قبل هو وجود تناقض بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، وما جدلية الحضارة إلا صراع بين نزوة الحياة (إيروس) ونزوة الموت (ثاناتوس)، أي أن جدلية الحضارة تسير حسب مبدأ الصراع من أجل الوجود، إلا أنه في هذه النقطة يرفض التفسير الفرويدي الذي يضع الأساس البيولوجي للصراع القائم بين ثنائية الإيروس والثاناتوس، وهو التفسير ذاته الذي كان مصدر تشاؤمية فرويد، كما أن

[1] **Ibid.**p 207.
[2] **Ibid** p235
[3] **Ibid.**p 213

ماركيوز يعتبر فرويد مخطئا في نتيجته لأنه اعتبر مبدأ المردود هو الصورة الوحيدة والممكنة لمبدأ الواقع وقام بعملية توحيد بين مبدأ الواقع الراهن ومبدأ الواقع بصورة عامة، وهذا ما سد الطريق أمام أي تجاوز تاريخي.[1]

لقد حاول ماركيوز إدخال مقولات تاريخية لتجاوز الطابع اللاتاريخي لنظرية فرويد في الغرائز، كما وضع أساس انطولوجي للصراع القائم بين ايروس وثاناتوس عوض الأساس البيولوجي، ويبرز ذلك أكثر في تصور مبدأ واقعا آخر لا يكون فيه الصراع من أجل الوجود هو المحرك لجدلية الحضارة بل التسامي اللاقمعي[2]

لقد حاول ماركيوز انقاذ الصيت الثوري لفرويد وذلك من خلال الإقرار بأن الجوهر الثوري للفرويدية ظل سليما لم يمس على الرغم من كل مظاهر الرضوخ الصريحة لنزعة التشاؤم التاريخية، والاستسلام للتسلط أو للوضع القائم ولحتمية العنف، مما يعني بدوره أنه أراد أن ينقذ فرويد من قبضة المفسرين الذين حاولوا تقديم الحجج على رجعية فكر فرويد، وتبرز أكثر محاولة له من إنقاذ التراث الفرويدي الثوري في نقده للفرويديين الجدد.

2- نقد الفرويدية الجديدة

لقد كان لماركيوز موقف نقدي تجاه الفرويدية الجديدة، وهو النقد الذي كان سببه الأساسي الموقف التحريفي الذي اتخذه الفرويديون الجدد من تصور فرويد الذي يرفع من مقام العوامل البيولوجية على حساب عامل المحيط الاجتماعي الثقافي، وهو ما يعني عند الفرويديين الجدد أن فرويداهمل دور العامل الاجتماعي وتشبث بنظرة بيولوجية للفرد متكونة من جملة النزوعات والغرائز البيولوجية. إن التوجه البيولوجي قاد فرويد حسب رأي الفرويديين الجدد إلى الانشغال بتكوين النوع وبتطور تكوين الفرد وإلى اعتبار أن مرحلة الطفولة هي التي تحدد التطور اللاحق في حياة الفرد وأساسا أثناء السنتين الخامسة والسادسة، كما أن هذا

[1] **فيصل عباس**، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ص 563.

[2] **HERBERT MARCUSE.**op.cit.p 182

التوجه قاده الى تأويل مصير الفرد طبق الغرائز الأولية وحدودها وبوجه خاص غريزة الجنسية.[1]

إذا كان الفرويديون الجدد قد انتقدوا توجه فرويد البيولوجي فإن هذا لا يعني رفضهم لهذا التوجه، وإنما أضافوا إليه توجها اجتماعيا تتوضح عبره العلاقات الاجتماعية والبيشخصية Interpersonnelles ،وهو التوجه الذي سيسمح بالانتقال من الاهتمام بالماضي كما هو عند فرويد إلى الاهتمام بالحاضر (المؤسسات الثقافية القائمة)، وكذا الانتقال من المستوى البيولوجي إلى المستوى الحضاري ومن كيان الفرد إلى محيطه الاجتماعي الذي يشكل مجالا خصبا تتفتح فيه قدرات الإنسان.[2]

لقد اتخذ ماركيوز موقفا نقديا من الفرويدية الجديدة وفي نفس الوقت يدافع عن الفرويدية، وأول انتقاد يوجهه ماركيوز للفرويديين الجدد هو إلحاحهم على ضرورة التحليل النفسي "للشخصية الكلية" بدلا من الاقتصار على الوقائع البيولوجية للجنسية، وهو الإلحاح الذي أدى إلى تقليل الصراع بين الفرد والمجتمع، وهو ما اعتبره ماركيوز مثالا للصياغة الروحية الكابتة للحرية والسعادة المزيفتين اللتين تمارسان في ظل الحضارة القمعية، كما يقر بذلك فرويد أصبحوا يعترفون بإمكانية اكتساب سعادة معترف بها اجتماعيا[3].

إن الفرويديين الجدد ضاعفوا من أبعاد الاستلاب الإنساني حين أهملوا تجارب الطفولة الباكرة التي ألح عليها فرويد والتي سمحت له الكشف عن الطابع المكبوت لدى الناس جميعا، أي سمحت له بالكشف عن النزعة اللاإنسانية الأساسية المشتركة بين الأشكال التاريخية للمجتمع والمتمثلة في الرقابة القمعية التي تعمل داخل البنية الغريزية التي هي أيضا مشتركة[4]. لقد أغفل الفرويديون الجدد صفات الكبت المشتركة التي توحد كل المجتمعات وركزوا على الشروط الاجتماعية التي يعتبرها ماركيوز عديمة الجدوى مادام أنها

[1] **Ibid.**p 18.
[2] **Ibid** .pp 15.16
[3] **Ibid** .p213
[4] **Ibid.**p222

تهمل الصراع القائم بين كل من الجنسية والحضارة، بل وأكثر من ذلك يعتبر ماركيوز توجههم ذا طابع أيديولوجي في حقيقة الأمر وليس اتجاها اجتماعيا ثقافيا كما يعتقدون، ولهذا يعتبر الراديكالية السياسية والاجتماعية التي يدعو إليها الفرويديون الجدد وهم لأنها تواصل التزامها بالقيم المثالية التي تعقلن عوامل الاستغلال والاستلاب المميزة للنظام الرأسمالي ولهذا يقول ماركيوز:" لم يفهم التحريفيون كنه الاستلاب الراهن الذي يحول الشخص إلى وظيفة قابلة للاستبدال والشخصية إلى أيديولوجيا".[1]

يختم ماركيوز نقده للفرويديين الجدد ببرهنته على أن رفضهم لنزوة الموت وتجنبهم الطابع النقدي لمفهوم فرويد الذي كشف الرابطة التي تربط المضطهدين بمضطهديهم والجنود بقادتهم والافراد بأسيادهم، بحيث اعتقد الفرويديون الجدد أن الفرضية الفرويدية حول نزوة الموت تشل كل الجهود الساعية لهدف تغيير الشروط الحضارية الخاصة وبالتالي تحقيق مستقبل افضل، ويرى ماركيوز على العكس إن طاقة غريزة الموت لا تشل بالضرورة الجهود المبذولة للحصول على مستقبل أفضل لأن تلك الجهود تشلها أشكال الإرغام المنهجية التي تضعها الحضارة فوق غرائز الحياة.[2]

أخيرا أكد ماركيوز أن نظرية فرويد تضمنت البعد الاجتماعي ولا تحتاج أن يصحح مسارها، و أوضح مثال على ذلك هو نظرية النزوات التي تطالب بالإشباع والسعادة في حين يجتهد المجتمع في قمعها، وعلى النقيض من الفرويديين الجدد يعتقد ماركيوز أن النظرية الفرويدية اجتماعية في جوهرها ذاته، وليس هناك حاجة لأي توجه ثقافي أو اجتماعي للكشف عن ذلك الجوهر، كما يعتقد أن البيولوجية الفرويدية هي في حقيقتها نظرية اجتماعية.[3]

---

[1] **Ibid**.p220

[2] **فيصل عباس**، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ص559.

[3] **Ibid.**p 19.

المبحث الثالث: موقف ماركيوز من القمع في الحضارة

المطلب الأول: طبيعة القمع في الحضارة الصناعية المتقدمة

يقر ماركيوز بفكرة أساسية مفادها أن المجتمع الصناعي المعاصر هو مجتمع قمعي في أساسه، غير أن مفهوم القمع في شكله الحديث يختلف عن صورته التقليدية القديمة لأنه لا يتم انطلاقا من نقص الحاجات أو عدم النضج الطبيعي والفني للإمكانات وإنما يتم من خلال مركز قوة، ولهذا يرتبط المجتمع الصناعي المعاصر بعاملين أساسيين : يتمثل الأول في الطابع السلعي للمجتمع الصناعي المتقدم، بحيث استطاع بإمكاناته الضخمة وجهازه الإنتاجي الهائل أن يخلق مزيدا من السلع والحاجات التي تربط الجماهير بالنظم وتقوم بعملية احتواء عقلي وغريزي للطبقات الكادحة، خاصة وأن هذه الحاجات تضرب بجذورها في أعماق البنية الغريزية للإنسان، إنها تصل الى البعد البيولوجي الذي تتعلق به الحاجات الحيوية الضرورية للإنسان، إذ يسمح تلبية هذه الحاجات بإعادة انتاج الحياة في شكلها الاستعبادي. أما العامل الثاني فهو عند ماركيوز يتمثل في العامل التكنولوجي، ذلك أن السيطرة الاجتماعية السائدة في نظره هي سيطرة تكنولوجية، بمعنى أن التكنولوجيا التي ينبغي أن تكون وسيلة تحرر الإنسان أصبحت وسيلة القمع الأساسية من خلال إخضاع الجماهير للتقسيم الاجتماعي للعمل، وكذلك من خلال خلق الكفاية والوفرة المادية، وبذلك فهي تمتص كافة التناقضات الاجتماعية.[1]

يشير ماركيوز إلى أن القمع في المجتمع الصناعي المتقدم قد اتخذ صورة مغايرة للقمع في الديكتاتوريات التقليدية من حيث أنه ليس قمعا خارجيا يمارس على حرية الإنسان السياسية والإقتصادية فحسب، بل امتد هذا القمع الى مناطق كانت تعد محرمة فيما سبق، فقد اغتصب القمع الحديث حرية الإنسان الداخلية وذلك بواسطة وسائل أتاحت له ذلك، وجعلت من التحكم التام على الإنسان ضروري متمثلة في وسائل الإرضاء الشامل للجماهير

[1] **محمد حسن محمد**، مرجع سبق ذكره، ص 186،187.

وأبحاث التسويق وعلم النفس الصناعي ورياضيات العقول الالكترونية وما يسمى بعلم العلاقات الإنسانية، وبفضل هذه الوسائل كلها يتم تحقيق الانسجام والتناسق بين الفرد والرغبات الضرورية للمجتمع اي بين الاستقلال والخضوع بطريقة غير إرهابية ديمقراطية، وتلقائية آلية.[1]

وعلى هذا النحو فإن الجديد في هذا القمع المعاصر أنه أولا قمع عقلي ومنطقي يندمج بصورة مباشرة في مقومات التنظيم الاجتماعي، وهو ثانيا قمع يمارس على الإنسان كله، فهو يشمل تفكيره وعواطفه وغرائزه بقدر ما يشمل مظاهر حياته الخارجية وظروف عمله وإنتاجه وعلاقاته الإنسانية، لهذا يقر ماركيوز بحقيقة أساسية مفادها أن قمع الإنسان الحديث يتم اليوم باسم العقل، وهو العقل نفسه الذي يقوم بتنظيم عملية الإنتاج وتوزيعه في المجتمع الصناعي، أي أنه قمع مرتبط برفاهية الازدهار الإقتصادي وهو ما يجعله ولأول مرة في تاريخ البشرية قمعا مقبولا، غير أن هذه العقلانية أي العقلانية التكنولوجية هي في نظر ماركيوز نوع من اللاعقلانية، ذلك أن انتاجية المجتمع الضخمة لا تؤدي إلى تطور الحاجات والملكات الإنسانية بل على العكس تدمر الحاجات[2]، وهي أيضا عقلانية امتدت من المجال الإقتصادي والاجتماعي إلى الحياة الجنسية، أو القمع الجنسي الذي يرى فيه سيطرة تسحق الإنسان ورغباته، إذ يلجأ المجتمع الى القمع الجنسي من خلال تنظيم الجنسية تنظيما قمعيا زائدا يتميز بالمركزية والانحسار، أي أن الليبيدو يتمركز في جزء من الجسد تاركا كل ما تبقى جاهزا لأن يستخدم كأداة للكد وهكذا يطيح مبدأ المردود بمبدأ اللذة، وتحت هيمنة مبدأ المردود النامي بصورة كاملة تبدو التبعية باعتبارها مفروضة عن طريق التقسيم الاجتماعي للعمل ذاته.[3]

---

[1] **فؤاد زكريا**،مرجع سبق ذكره، ص 43،44.

[2] **حسن محمد حسن**، ص 189.

[3] **فيصل عباس**، الانسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، ص449-452.

إنّ ما يميز تفسير ماركيوز للقمع عن غيره من المفكرين وبالخصوص ماركس وفرويد هو تمييزه بين نوعين من القمع، أحدهما قمع أساسي والآخر إضافي وهو التفسير ذاته الذي يشكل الأهمية والقيمة الأكثر اعتبارا لفكر ماركيوز ، وهو ما سنتطرق إليه في المطلب الثالث

المطلب الثاني: سيطرة شبح البعد الواحد ومجالاته

1- معنى البعد الواحد

إن مقولة البعد الواحد على نحو ما تظهر في كتابات ماركيوز معناها: أن تكنولوجيا المجتمعات الصناعية المتقدمة قد مكنت تلك المجتمعات من استبعاد كافة أشكال الصراع الكامنة فيه، عن طريق احتواء هؤلاء الذين كانوا يمثلون في ظل الأنظمة الاجتماعية السابقة عناصر الرفض والاحتجاج، وإذا كان التفكير السلبي هو أهم ما يميز الإنسان الحر الأصيل الذي يستطيع أن يكون ذاته والذي يمتلك الجرأة والقوة على أن يقول "لا" في وجه النظام القائم، وأن يرفض أن يشارك في ممارسة اللعبة المكشوفة، التي يضع قواعدها ساسة هذا النظام، فإن مجتمع البعد الواحد يستهدف أساسا استئصال هذا البعد الداخلي أو البعد النافي الذي يمتلك القدرة على معارضة النظام الاجتماعي، أي أن الإنسان يصبح ذا بعد واحد عندما يفقد قدرته على النفي ومعارضة النظام القائم، فالبعد الواحد يساوي البعد الإيجابي، المتمثل، المتكيف، المتصالح مع الواقع.[1]

يرى ماركيوز أن المجتمع المعاصر قد استطاع أن يخلق نظاما شاملا من السيطرة والتحكم، ويبتدع أنماطا جديدة من الحياة والسلطة تبدو وكأنها منسجمة مع نظام قوى المعارضة وتبطل بالتالي جدوى كل احتجاج باسم الآفاق التاريخية وباسم تحرر الإنسان. إن مجتمع الحضارة المعاصرة يسير قدما نحو تحقيق التلاحم الاجتماعي الداخلي واستبعاد كل شكل من أشكال التناقض والتجاوز، ومن هنا كان المجتمع مجتمعا أحادي البعد، مجتمعا يحيل

[1] **هربرت ماركيوز**، الانسان ذو البعد الواحد، ص 10،11.

الإنسان باستمرار إلى ذاته ويجرد من المعنى كل محاولة لمعارضته وهدمه ما دام يلبي حاجات الناس ويرفع مستوى حياتهم باستمرار، ولكن إذا كان المجتمع يحرص على تلبية هذه الحاجات المصطنعة فذلك في رأي ماركيوز ليس شرط استمراره فقط، بل أيضا لأنها خير وسيلة لخلق الإنسان ذي البعد الواحد القابل بالنظام الاجتماعي القائم والمتكيف معه.[1]

إن المغزى الأساسي في مقولة "الإنسان ذو البعد الواحد" unidimensionnel هي أن تكنولوجيا المجتمعات الصناعية المتقدمة قد جعلت في وسع هذه المجتمعات أن تزيل التناقضات الموجودة فيها وذلك من خلال امتصاص جميع اولئك الذين كانوا، في ظل الأنظمة الاجتماعية السابقة يشكلون أصواتا أو قوى إنشقاقية، والتكنولوجيا تفعل ذلك جزئيا من خلال خلق الكفاية والوفرة المادية، وهكذا يتحول التحرر من الحاجة المادية نفسه شرطا مسبقا للحريات الأخرى إلى مدخل لخلق العبودية، و بهذه الطريقة إيضا ينكمش البعد الخلاق الداخلي للإنسان أي البعد القادر على النقد والاحتجاج والتمرد، ويفقد الإنسان في هذا المجتمع الوعي بالتناقض بين عقلانية النظام التكنولوجي ولا عقلانية الوضع الاجتماعي، ويصبح كائنا مستسلما عاجزا.

ما يحدث في المجتمع الصناعي المتقدم والذي تسيطر عليه التكنولوجيا هو أنه تبذل محاولة لإقناع الناس بأن ما تفعله التكنولوجيا هو تحقيق لما يصبو إليه نفسه، فيرتبط الإنسان بفكره وواقعه بما زيفته له هذه الأجهزة من زيف. يرتبط الإنسان بهذا الواقع، ويعتقد أنه هو الذي خلقه ويجب عليه العمل المحافظة عليه في حين أنه لا يحافظ إلا على دوام سيطرة التكنولوجيا عليه وعلى حياته، ومن هنا اصبح من العسير تحقيق الثورة العالمية الشاملة، إذ هل من المعقول في شيء المطالبة بتغيير مجتمع يثبت يوميا قدرته على تنمية الإنتاجية وتوفير الحياة الرغدة والرفاهية لأعضائه؟ إذ ما الداعي إلى الالحاح على التقرير

[1] المصدر نفسه، ص 28.

الذاتي ما دامت الحياة المنظمة هي الحياة الرغيدة بل هي الحياة الخيرة، وعلى هذا الأساس العقلاني والمادي تتوحد المتعارضات ويصبح السلوك السياسي الأحادي البعد ممكنا.

وطبقا لمفهوم ماركيوز فإن الرأي السائد في المجتمع الاحادي البعد يتمسك بأن المصلحة المشتركة لكل أعضاء المجتمع الراهن تنحصر في الدفاع عن الوضع الراهن، وتدعيم النظام الاجتماعي الراهن والنضال ضد الحلول البديلة التي تهدد ذلك النظام، وعلى هذا الأساس أيضا تجمد القوى السياسية المتعالية الموجودة داخل المجتمع وتلغى فعاليتها. ومن هذا المظهر الزائف لحقيقة المجتمع الصناعي نكتشف ما يصوره هذا المجتمع من حقائق وما يخلقه من رفاهية لا تكتسب إلا على حساب الإنسان.[1]

2- مجالات البعد الواحد

أ- غزو حاجات الإنسان

إن شبح البعد الواحد في المجتمعات الصناعية المتقدمة قد امتد في نظر ماركيوز ليغزو جميع مجالات الحياة الإنسانية وفي مقدمة تلك الحاجات حاجات ومطالب الإنسان، فالسلع والخدمات التي يقدمها الجهاز الإنتاجي تلعب دورا حاسما في فرض النظام الاجتماعي ومنحه صفة الشرعية، فوسائل النقل ووسائل الترفيه والتسلية وصناعة الأفلام كلها تترتب عليها مواقف وعادات مفروضة وردود فعل فكرية وانفعالية معينة تربط المستهلكين بالمنتجين ربطا مستحبا، ومن ثم تربطهم بالمجموع

إن المنتجات تكيف الناس مذهبيا وتشرطهم، وتصنع وعيا زائفا عديم الإحساس بما فيه من زيف،[2] أي أن المجتمع الصناعي المتقدم اقوى منتج إلى حد يمنع تطور الوعي بالعبودية، إذ أنه مجتمع له مقدرة هائلة تجعل أعضاءه يريدون ويحسون بالحاجة الى منتجاته ومنجزاته، وهكذا فهم من حيث الواقع، وبصورة زائفة، يوافقون على النظام الذي يشل إرادتهم، ويجدون عزاء وهميا في السلع التي ينتجها والنتيجة في هذه الحال حسب ماركيوز هي الرفاه في

[1] المصدر نفسه، ص 84،85.

[2] المصدر نفسه، ص48.

الشقاء لهذا يقول:" إن كل تحرر ينطوي على ضرورة وعي العبودية، وهذا الوعي تعرقله تلبية حاجات راجحة جعل منها الفرد، إلى حد كبير، حاجاته وتلبياته الخاصة".[1]

وحتى نفهم كيف تتم الهيمنة والرقابة على الأفراد حتى لايخرجوا عن الإطار المرسوم لهم لضمان سير النظام على أكمل وجه، يجب التمييز بين حاجات حقيقية وحاجات كاذبة، فالحاجات الكاذبة هي الحاجات التي تفرضها مصالح اجتماعية معينة لتبرير العدوان والظلم، وهي تحقق شعوراً بالسعادة لكنه شعور زائف كونه يمنع الفرد من إدراك الشقاء العام مثل هذه الحاجات نجدها في اللهاث نحو الاستهلاك حسب مخطط ترسمه ماكينة الدعاية، والحاجات الجنسية التي يتم التفنن بابتداع اساليب جديدة لها وهذا مايفسر ضروب الجرائم الجنسية والشذوذات في مجتمع يتبجح بالحرية الجنسية، والمشكلة الأكبر تكمن في أن هذه الحاجات قد تحولت من حاجات خارجية مفروضة إلى حاجات داخلية يبحث عنه االفرد، إنهاحاجات قمعية كونها تشوه الحاجات الحقيقية وتحل محلها، وهنا لا ينسى ماركيوز كماركسي أن يوضح أن الحاجات الحقيقية الأساسية والتي لا تقبل النقاش هي الحاجات الحيوية (الملبس – الطعام – الشراب – المسكن) وهي الشرط الأول الذي لا يمكن بدونه تلبية باقي الحاجات، وكذلك يشير إلى أن الحاجات التاريخية تتطور بتطور المجتمعات، فالحاجات زمكانية .

إن هذه العملية تجعلنا ندرك زيف الحرية الملازمة للمجتمع المعاصر، فدوماً هناك حاجات ملّباة لكنها حاجات مخلوقة من خارج الإنسان مفروضة عليه، وهذه العملية تدور بدون توقف، وإلا فما معنى حرية مزاحمة الأسعار طالما أن الأسعار محددة سلفاً غرضها تحقيق ربح الرأسمالي وليس راحة المستهلك؟ وما معنى الاختيار بين سلع متعددة طالما أن أصنافها تحددها الشركات؟، إنهاحرية زائفة لا تحمل من الحرية سوى الاسم، فالحرية الإنسانية لا تقاس تبعاً للاختيار المتاح للفرد إنما العامل الحاسم الوحيد في تحديدها هو

[1] المصدر نفسه، ص43.

مايستطيع الفرد اختياره و مايختاره. وهكذا استطاع هذا المجتمع من خلال فعاليته وإنتاجيته أن يجعل الناس يريدون ما يقدمه لهم من سلع وحريات، كما استطاع أن يخلق وعيا سعيدا يقبل بمساوئ ذلك المجتمع.

ب – تزييف الثقافة

إن الثقافة الراهنة في نظر ماركيوز تتحكم فيها الأيدي البيروقراطية، وأنها أداة للتأثير في الشعب وأصبحت منصهرة في الدعاية الجماهيرية، وتحولت إلى إحدى مجالات الأعمال التي تخضع للمهام العملية للإدارة الكلية. وبسبب ذلك ينسى الناس ما هم عليه من حرمان من الحرية، وفي هذه الحالة كما يقول ماركيوز" تكف الثقافة عن أن تكون بعدا نقديا بالمقارنة بالواقع القائم بسبب تلك العناصر المعارضة، المغتربة، المتعالية التي كانت الثقافة الرفيعة تشكل بفضلها بعدا آخر للواقع"[1]، حتى تلك الأعمال الأدبية والفنية التي يبدو أنها تدعو إلى السلوك المتسم ببعض الخروج عن النظام القائم (مثل قصص رجل العصابات)، فإنها تعد في نهاية الامر تأكيدا لا نفيا للنظام القائم.[2]

لقد أصبح الفكر الحديث ضحية لنجاح المجتمع المتقدم، وعقلانيته التكنولوجية، فلم تعد المثل العليا التي كانت سائدة في الماضي، وكذلك المذاهب الإنسانية، والحب المأساوي والرومانسي إلا المثل الأعلى لعصر بائد، لهذا يقول ماركيوز أنه أصبح التناحر بين الواقع الثقافي والواقع الاجتماعي آخذا في التراخي...ولا تتم تصفية الثقافة الثنائية البعد إلا عن طريق دمجها بالنظام القائم، وعن طريق إعادة إتاجها وتوزيعها على نطاق واسع، كما يؤكد ماركيوز أنه بالرغم من إدراك الناس وشعورهم بأن إعلانات الدعاية والتصريحات السياسية ليست بالضرورة صحيحة، إلا أنهم عاكفون مع ذلك على الاستماع إليها بل منقادون لها ولإيحاءاتها، كذلك فهم يقبلون بالقيم التقليدية ويعتبرونها جزءا من عدتهم الفكرية. وفي الوقت الذي تخلط وسائل الاتصال الجماهيري بطريقة منسقة ومموهة في غالب الأحيان بين الفن

[1] المرجع نفسه، ص 92.

[2] **هربرت ماركيوز**، الانسان ذو البعد الواحد، ص94.

والسياسة والدين والفلسفة والتجارة، فإنها تعمد في نفس الوقت إلى إرجاع هذه المجالات الثقافية الى قاسم مشترك هو" الشكل السلعي" ومثال ذلك أن موسيقى الروح هي أيضا موسيقى تجارية، ويبين هذا التشابه بين المثل الأعلى والواقع، المدى الذي تم فيه تجاوز المثل الأعلى، وهذا المثل الأعلى المنفصل عن المجال السامي للروح أو الفكر يتم التعبير عنه بألفاظ ومعادلات وظيفية وفي هذا يذكر ماركيوز:" وإذا كانت هذه الثقافة قد شوهت فهذا لأن المجتمع الصناعي المتقدم يملك الآن إمكانية تجسيد مثلها الأعلى...وهكذا تصبح الثقافة الرفيعة جزءا لا يتجزأ من الثقافة المادية.وتفقد بالتالي وبحكم تحولها هذا الكثير من حقيقتها"[1].

إن تزييف الثقافة ناشئ في نظر ماركيوز من إدراك المجتمع لقيمة الفكر والفن اللذان ينطويان على محاربة شديدة للقمع والسيطرة، إذ أن الفكر يمثل قوة العقل النقدية اتجاه ما يجب أن يكون لا في اتجاه ما هو قائم فعلا ، وهذه القوة ذاتها هي بالضرورة قوة أيديولوجية، إلا أن المجتمع ذا البعد الواحد قد أحاط الايدولوجيا بالاحتقار باسم عقلانية المجتمع التكنولوجي لدرجة حاول أن يمتصها ويوقف ما لها من فعالية من خلال إلغاء المسافة الجوهرية القائمة بين الفكر والفن وبين الواقع القائم فعلا لهذا يقول ماركيوز:" إن المجتمع الصناعي لا يستوعب الواقع المعطى فحسب، بل يستوعب في الوقت نفسه القضاء عليه والواقع الجديد الذي سيأتي بعده"[2].ما يوحي بوجود المسافة والهوة بين الفكر والفن وبين الواقع القائم هو اندماج الأثار الفنية والأدبية وتداولها باعتبارها اجزاء من العدة التي تزخرف عالم الأعمال المسيطرة وتحلله نفسيا، وبالتالي أصبح الفن أشبه بسلعة تجارية يدافع عنها البعض على أساس تشجيع الثقافة الجماهيرية، ويقدم لنا ماركيوز أمثلة عن ذلك من خلال اعتقاده أن استخدام مقطوعات "باخ" كموسيقى في المطبخ، وبيع مؤلفات افلاطون وهيجل وماركس وفرويد في المحلات العامة، من شأنه أن يحط من قيمة هؤلاء المفكرين، أكثر مما سيعمل

[1] المصدر نفسه، ص 92،93.

[2] **هربرت ماركوز**، فلسفات النفي، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد ،(بيروت، دار الاداب، 1971)،ص157.

على انتشار تداولها بين الناس، وكذلك قد يحقق ذلك مساواة ثقافية ولكن سيحمي في الوقت نفسه الاتجاه نحو تحقيق سيطرة المجتمع على الإنسان، وهو الهدف الحقيقي للمجتمع الصناعي المتقدم.[1]

ج- السيطرة التكنوقراطية

سبق وأن أشرنا إلى التعريف الذي قدّمه ماركيوز عن التكنولوجيا حيث ربطها بمبدأ السيطرة أي أن التكنولوجيا تقوم على منطق السيطرة لأن الإنسان أوجد التقنية لكي يخضع الطبيعة لإرادته ويسخر مواردها لخدمة أغراضه الخاصة، ولماّ بلغ التطور التكنولوجي أشدّه كان لا بدا من ان ينقلب السحر على الساحر، إذ تحولت التكنولوجيا في العصر الحديث تمارس قمعاً كلياً على الفرد، وهذا القمع يتّم باسم العقل ولأول مرة في تاريخ البشرية يصبح القمع مقبولاً بل ويدافع عنه ضحاياه أنفسهم بتعبير ماركيوز، وحدث كل هذا نتيجة الإمكانات الضخمة التي يوفرها المجتمع الصناعي المتقدم بجهازه الإنتاجي الذي لم يستطع فقط أن يقضي على الندرة التي يشكو منها الفرد، بل حقق وفرة في الإنتاج وخلق لإنسان حاجيات جديدة مما جعله يستطيع أن يمدّ صلة وثيقة بينه وبين الجماهير التي لا ترى فيه إلاّ نظاماً جديراً على تلبية الحاجيات من دون أن يكشفوا عن اللاعقلنة الكامنة وراء عقليته المسيطرة لذا يقول ماركيوز: "فالألة التي هي عبيد استعملت لإنتاج عبيد آخرين وهم الذين يمثلهم المجتمع البشري" [(2)].

المجتمع الصناعي الحديث استطاع أن يضمن الرفاهية والحياة الراغدة لعدد هائل من الأفراد لذا بقي الإنسان ملجوماً وغاب عنه، بعد الرفض والنفي إذ كيف يثور الإنسان ضدّ هذا النظام الذي يحقق له حياة أسعد ويُثبت جدارته باستمرار؟ فالثورة في مثل هذا الوضع تصدبح لا معقولة ومن يعو إليها مجنون في نظر العامة، ولا بد له من منوّم لإسكاته.

---

[1] **هربرت ماركيوز**، الانسان ذو البعد الواحد، ص99،100.

[2]. المصدر نفسه، ص17.

لقد متنت التكنولوجيا في العصر الحديث الصلة بين الفرد والألة بحبل غليظ لا يمكن قطع وصاله، فنحن لا نستطيع اليوم أن نفصل التلفاز والمذياع عن غرفة النوم، او المطبخ مثلاً كما لا نستطيع أن نستغني عن السيارة وآلة الغسل وكل هذه الأدوات ليست ذات وضيفة قمعية في حد ذاتها كما يقول ماركيوز بل فقط لأنّها منتجات تخضع لقوانين السلعة وأصبحت جزءاً مندمجاً في حياة الأفراد عن طريق الشراء وهذا الأخير يسمح بتحقيق الرأسمالية [1].

أصبحت التكنولوجيا في العصر الحديث أداة سيطرة ليس إلاّ، فعوّض ان تعمل على تحرير الإنسان عملت على إخضاعه ونحن حين نتحدث عن التكنولوجيا لا نقصد الألة بل نقصد القوى التي تسير هذه الأخيرة والتي وجهتها إلى أهداف سياسية وعسكرية لتدمير البشرية ويقول ماركيوز في ذلك: "عندما ينكب رجال العلم على سبيل المثال على مشكلة الإبادة الجماعية الباعثة على القلق فيجرون حسابات رياضية عن كيفية القتل بصورة مثلى ويحسبون المسافات التي يمكن أن تُغطيها الإشاعات ويجربون تحمّل الأجسام في ظروف غير طبيعية، يكون العلم قد إنساق إلى التضليل الأسطوري" [2].أي أن ماركيوز يحاول أن يبرهن عن كيفية انحراف العلم عن هدفه المنشود، فعوّض أن يبحث المختصون عن الإمكانات المتبقية لتحرير الإنسانية من قيود الطبيعة، كرّس العبودية والقهر ومن الصعب التحرّر منهما لأنّ من يمارس القهر في العصر الحديث هو كائن بشري ويتمتع بالذكاء الفائق والحكمة والوسيلة التي تعينه في ذلك هي التكنولوجيا لذا نجد ماركيوز يقول: " الألة هي وسيلة، والغاية منها هي ترويض الطبيعة ولكن بعد التقدّم الملحوظ امتدّ ترويض الطبيعة إلى ترويض الإنسان ذاته" [3].

---

[1]- **HERBERT MARCUSE**, Vers la libération. au de la de l'homme unidimensionnel, tr : de l'anglais par JEAN BAPTISTE, Grassel, (Ed, minuit, France, 1969), p23.

[2]. **هربرت ماركيوز**، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سبق ذكره، ص209.

[3]. المصدر نفسه، ص191.

هكذا إذن لا نستطيع أن نفصل التكنولوجيا عن السياسة، فالمجتمع الصناعي الحديث لم يصنع التلفاز والمذياع إلاّ ليمتن حبل الصلة بين السلطات والجماهير أي لتوحيد الرأي العام والخاص وجعله تابعاً له، لذا يقول "جورج غورفيتش" (1894–1965): " لم تعد البنى الاجتماعية هي التي تستعمل التقنيات لصالحها بل المجموعات التقنية هي التي تشكل المؤسّسات البشرية على صورتها وتسخرها لخدمتها وتحدد البنى الاجتماعية وتنظمها" [1]. ولكن لا ننسى عندما نتحدث عن التقنيات ان نكشف النقاب عن السلطات الخفية التي لم تمتلكها وتوجه تناسقها.

التكنولوجيا لا تنفصل عن السياسة ووجودها مرتبط حتماً بوجود السيطرة، ويؤكد ماركيوز هذا الزعم بقوله أن: "الحضارة الصناعية المتقدّمة حققت توازناً ملحوظاً بين الحرّية والاستبداد او بين وفرة الإنتاجية والهدم والتدمير بين التقدّم والتراجع والانكماش"[2].

فنحن عندما ندرس واقع العصر، نجد أن التكنولوجيا فعلاً خلقت ظروف الحياة للفرد ولكنها خلقت إلى جانبها شروط الموت وهذا يظهر في التطور الفائق في وسائل التدمير عدداً وعتاداً ونوعية رغم خطر الفناء الذي هدّد الإنسانية جمعاء خلال الحربين العالميتين.

التكنولوجيا التي تتحكم في الأيدي القذرة، استعملت استعمالا سلبياً يتجلى في سحق الشعوب وسفك دماء الملايين بل والملايير الأبرياء في حين كان في وسعها أن تحول الأشياء إلى أدوات في متناول اليد وتمون قوة محرّرة للإنسان ولكنها فعلت عكس ذلك إذ أصبحت عقبة كبيرة في وجه السلام بل وتقوم بالعمل الإرهابي حيث تمارس الرعب وتزرع الخوف والهلع في أوساط العالم.

رغم كل الصفات السلبية التي أفرزها مجتمع التقنية إلاّ أن الإنسان ظلّ يؤمن بالتكنولوجيا كأداة لتحقيق الرفاهية والسعادة التامة، فالميتافيزيقا الجديدة استطاعت أن تختزل الإنسان في

---

1. **تأليف جماعة من الاختصاصيين**، المجتمع والعنف، تر: الأب إلياس زحلاوي، مراجعة الأستاذ أنطوان مقدسي، (ط3، المؤسّسة العربية للنشر، بيروت لبنان، 1993)، ص36.

2. **هربرت ماركيوز**، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سبق ذكره، ص 164.

بعد واحد هو البعد الحيواني الذي يرتبط بالإنتاج والاستهلاك والتكاثر وأضحى بعد الرفض والثورة غائباً بعد أن خمد الوعي الذي يدرك ظروف العبودية ومن ثم تغييرها لذا نتساءل عن إيجاد سبيل للتحرّر فأي سبيل هذا؟ ستتضح إجابة هذا السؤال من خلال انبعاث ذات تاريخية تحمل قانون الثورة.

د- السيطرة على اللغة

يقر ماركيوز أن شبح البعد الواحد قد امتد أيضا الى عالم اللغة، عالم التعبير والاتصال الإنساني، إذ أن اللغة في مجتمع البعد الواحد فقدت أيضا طابعها النقدي ولم تعد لغة الرفض وإنما اصبحت لغة محترفي السياسة وصناع الرأي العام أي الصحافة والإذاعة والتلفزيون، إذ أن وكلاء الإعلان يصنعون عالم الخداع وعالم الاتصال الذي يترجم فيه السلوك والبعد الواحد، وتصبح اللغة اليومية التي يستعملها الأفراد العاديون "لغة توحد وتوحيد" تهدف معانيها إلى أن تكون ذات دلالات وظيفية أي دلالات لها أصداء سياسية تكون في مجموعها البناء السياسي للمجتمع الصناعي المتقدم.[1]

ما هو جديد نسبيا في المجتمع الصناعي المتقدم هو ان الراي العام والخاص بات يقبل بصورة عامة بالأكاذيب والمعاني التي يفرضها المجتمع ذو البعد الواحد لهذا يقول ماركيوز:" إن غزو هذه اللغة وفاعليتها شهادة على انتصار المجتمع على التناقضات التي ينطوي عليها وعلى أن هذه التناقضات تتجدد من غير أن تفجر النظام الاجتماعي"[2]، ولهذا يصف ماركيوز اللغة الأحادية البعد انها لغة تقضي على التوتر والتناقض من خلال التناغم والتناسق المناهض في جوهره للنقد والديالكتيك، كما يصفها بأنها لغة " سحرية، استبدادية، طقسية".

إنّ ما ساهم في تقليص لغة الإنسان وتجريدها من المفاهيم الشمولية هو في نظر ماركيوز جملة المجهودات العلمية التي بذلها علم الاجتماع والمذهب السلوكي، الذي يقوم

[1] المصدر نفسه، ص 122-124.

[2] المصدر نفسه، ص 126.

بعملية ترجمة لغة الاحتجاج وكذا حصرها ومعالجتها حسب ما يتماشى مع النظام، وهو أيضا المذهب الذي يقوم بعملية تحليل اللغة إلى جزيئات ثابتة لا تؤدي إلا المعنى الظاهر والمباشر حتى تكون معطلة وتبقي ما هو خاص في نطاق ما هو خاص، وبهذا حالت اللغة الأحادية البعد وسيلة تحافظ على تلك الهوة بين الواقع والممكن، بين الكائن والواجب، وهو بالذات ما جعل السوسيولوجيين يصرون على حصر مهمة المفاهيم في وصف ما هو كائن لا تحديد ما يجب أن يكون، ويضرب لنا ماركيوز مثالا يعبر فيه عن قذارة وفساد منطق السوسيولوجيين الأمريكان من خلال العودة الى المفهوم الذي عرف به اليونان المواطن بأنه رجل حر، إذ أنه تعريف يحمل معنى ما يجب أن يكون عليه المواطن وهو حريته، في حين صفة الديمقراطية على سبيل المثال فهي تعني عند علماء الاجتماع الامريكيين أن المواطن ديمقراطي دون أدنى شك، وكانها حقيقة تعني مباشرة وظاهرا ما هو كائن أو لنقل كأنها حكم مطلق يعكس صورة المجتمع الأمريكي الديمقراطي، وهذا حتى تمنع كل محاولة للنظر إلى ما يجب أن يكون عليه المواطن الأمريكي، أي أن يكون مواطنا ديمقراطيا بكل ما تحمله الكلمة من معنى[1].

يؤكد ماركيوز على أن لغة البعد الواحد لم تعد قاصرة على المجتمع الرأسمالي فحسب، بل هي تمتد إلى كافة المجتمعات الصناعية بكل أشكالها السياسية، أو كما يقول ماركيوز:" أن اللغة الطقسية التسلطية تنتشر في أرجاء العالم المعاصر، في البلدان الديمقراطية وغير الديمقراطية، والرأسمالية وغير الرأسمالية"[2]. ففي المجتمعات الغربية تستخدم اللغة بطريقة طقسية للتأكيد على عبارات مثل:" المشروع الحر، المبادرة الحرة، الانتخابات الحرة، والفرد الحر"، أما في الشرق فيجري التأكيد على عبارات مثل " العمال والفلاحين، بناء الاشتراكية او بناء الشيوعية، وسحق الطبقات المعادية"، ويعتبر الخروج على سياق تلك البنية التحليلية المغلقة في أي من النظامين نوعا من الخطأ أو الدعاية المضادة، وهذا بالرغم من أن وسائل

[1] المصدر نفسه، ص16،17.

[2] المصدر نفسه، ص102.

فرض الحقيقة، ودرجة العقاب تختلف كما ونوعا في كلا النظامين، وهذا يعني بالنسبة إلى ماركيوز أن نظام الماركسية السوفياتية لا يختلف كثيرا عن الأنظمة الرأسمالية ، فهو أيضا مجتمع يحيل افراده الى البعد الواحد، وفي هذا الصدد يشير ماركيوز إلى أن نظام الماركسية السوفياتية مازال يعتمد على مفاهيم وعبارات الماركسية الارثذوكسية، للإشارة الى المواقف السياسية المتغيرة التي تتناقض بصورة واضحة مع مفاهيم الماركسية القديمة.[1]

يذهب ماركيوز إلى أن الصيغ والبيانات التي يستند إليها النظام السوفياتي ليس لها أي قيمة منطقية، فهي براغماتية تماما، ويدلل ماركيوز على ذلك ببنيتها اللغوية، فهي عبارات واضحة لا تحتاج الى تأويلات أخرى، وتستدعي أيضا جوابا واضحا بلا تأويل، وهي تصريحات روتينية لا تقول شيئا جديدا سوى أنها مجرد تذكير واسترجاع لما هو مقرر سلفا، أنها تعويذات تلقن بطريقة ميكانيكية وحرفية للجماهير، إنها نوع من الطقوس ترافق إنجاز الفعل وتذكر بالممارسة السياسية الموجودة وتدعمها، كما يميل ماركيوز إلى وصف التصريحات والبيانات التي تروج لها الماركسية السوفياتية على أنها نوع من السحر، أي أن اللغة الرسمية تتخذ طابعا سحريا ويصبح للعبارة النظرية قوة الفعل العملي بل أصبحت جزءا من الادارة العلمية للمجتمع ذلك أن العناصر اللاعقلانية للسحر قد دخلت في قلب نظام الإدارة المخطط والمسير بطريقة علمية.[2]

هـ- الحرية الجنسية الزائفة

لا شك أن ماركيوز يقر بحقيقة أساسية هي تعرض الإنسان في ظل المجتمع الصناعي المتقدم إلى قمع إضافي خدمة لمبدأ المردود الذي يتناقض كما أشرنا من قبل مع مبدأ اللذة، بحيث لجأت الأنظمة الشمولية إلى عقلنة هذا القمع وتزييف وعي الإنسان، وهذا حتى تقتل روح المبادرة والثورة على الوضع القائم وكذا الرضوخ لأمر الواقع، إلا أن احالة النشاطات

[1] **حسن محمد حسن**، مرجع سبق ذكره، ص 194.

[2] المرجع نفسه، ص195.

الإنسانية إلى أشياء، واغتراب الإنسان امتدت بالنسبة لماركيوز من المجال الاجتماعي الى الحياة الجنسية أيضا، إذ بدلا من أن تكون الجنسية تلبية لحاجة غريزية أصبح هو الآخر شكلا من أشكال السيطرة، ورغم أن الحضارة الصناعية حررت الإنسان من مختلف العوائق التي تحول بينه وبين إشباع رغباته الجنسية فإن هذه الحرية هي في نظره حرية زائفة تخدم المجتمع القمعي، ذلك أن الفرد قد يتصور أنه حقق أكبر قدر من الحرية الجنسية إلا انه يكمن وراء هذه الحرية حد أكبر للعبودية .[1]

لقد أضحت الجنسية في نظر ماركيوز أداة تعمل في خدمة النظام الاستغلالي وبخاصة النظام الرأسمالي القائم، ولتوضيح هذا الأسلوب من القمع صاغ ماركيوز مصطلح إزالة "التسامي القمعي désublimation répressive "، وهو المصطلح الذي يشير إلى الصورة التي يتخذها القمع الجنسي في الحضارة المعاصرة، بحيث أن القمع الممارس في ظلها لا يتم بصورة مكشوفة، إذ أنها لا تحرم النشاط الجنسي تماما بل تحدده وتقيده بصورة تلقائية، فهي تتخذ من الجنس سلعة رائجة تنتج بالجملة وتقوم وسائل الدعاية بدور كبير في تضخيم صور نمطية للجنس و فرضها على اذواق الناس، كما تتسع أبعاد الجنس ظاهريا إلى حد كبير ولكنه يظل مع ذلك محصورا في إطار يحدده المجتمع أي أنه يمكن للتحرر الجنسي أن يصل الى اقصى حد ممكن لكن دون أن يهدد الإطار الذي وضعه النظام القائم للجنس، أي أن المظاهر الصريحة المباحة للجنس تؤدي في الواقع إلى استمرار وبقاء النظام القمعي كما هو، ومنه يصبح الجنس جزءا مندمجا بعلاقات العمل.[2]

إن المجتمع الصناعي الحديث إذا حقق أكبر قدر من الحرية الجنسية فإن هذه الأخيرة لا تتحقق إلا عن طريق تحولها إلى بضاعة، حيث يتعرض الجسد للتعرية أثناء مزاولة الفرد لعمله، والقاعدة التي بني عليها هذا السلوك هي أن المجتمع الصناعي الحديث يرى أنه على الجسد أن يمارس الجنس دون انقطاعه عن العمل فكل شيء يرتبط بالعمل في هذا المجتمع،

[1] **هربرت ماركوز**، الانسات ذو البعد الواحد، ص 110.

[2] المصدر نفسه، ص 111.

يقول ماركيوز في هذا السياق: " تعرية الجسد شيء مسموح، ومشجع، فالعلاقات الجنسية والمعاشرة غير الشرعية مسموحة أيضا في مجتمع التبذير"[1]. فمجتمع التبذير حسب ماركيوز أن سمح بالعلاقات غير الشرعية لا لغرض إلا لربط وصال الفرد بدولاب الايديولوجية المسيطرة.

يكشف ماركيوز عن زيف الحرية الجنسية من خلال الربط بين الممارسة الجنسية وعملية إزالة التسامي المقننة التي من خلال تقليص أبعاد الإنسان الزماني والمكاني والمحيطي، فأما البعد الزماني قلصته ايديولوجية التصنيع عن طريق ربط الفرد بنشاطه العملي وتقليص عدد ساعات العمل والاستراحة، كما قلص هذا البعد عن طريق تحديد النسل، أما البعد المكاني فيتم عن طريق تجريد الجسد من مراكزه الجنسية من خلال انهاكها بالعمل الشاق طيلة أيام الأسبوع، أما البعد المحيطي فيمكن تلخيصه حسب قوله: " فهناك فرق بين ممارسة الجنس في حقل وممارسته في داخل سيارة، بين نزهة العشاق على طول أسوار مدينة قديمة وبين نزهتهم في شوارع مانهاتن".[2] ونفهم من هذا القول أنه إذا كان المحيط المصطبغ بصبغة شهوية يساهم بالتفريغ عن الليبيدو الذي يستجيب الى ذلك بتسامي الأماكن الشهوية المباشرة وهو أيضا ما يمكن اعتباره عملية تسام غير قمعي، فإن المحيط الممكنن Mécanisé، يعيق ذلك التسامي الذاتي لليبيدو، ذلك أن الليبيدو في هذا النوع من المحيط ينكمش من حيث تعدد أشكاله ويصبح اقل قدرة على إثارة الشهوية ومنه يشتد التوتر الجنسي عوض اشباعه.

إذن المناخ الذي تعيش فيه الحياة الجنسية في المجتمع المعاصر هو أبعد ما يكون عن المناخ الملائم لحدود التسامي الذي افترضه فرويد ملازما للكبت، لأن الجنس في هذا المناخ ينحط ويبتذل وينتشر في إطار قمع أكثر واشباع ومتعة أقل لأن الصور والتعبيرات التي تحفل بها المجلات وأفلام السينما ليس الجنس ذاته بل خيالات وأوهام تحل محله، وهذا ما

[1] المصدر نفسه، ص 111.

[2] المصدر نفسه، ص 109.

يعبر في الحقيقة عن التقييم اليائس لدى ماركيوز تجاه الإباحية الجنسية في ظل الحضارة القمعية ، وانتهى إلى أن المظاهر الصريحة المباحة للجنس تؤدي في الواقع إلى بقاء النظام

المطلب الثالث: التمايز بين القمع الأساسي و فائض القمع

إن تحليل ماركيوز للحضارة هو في الحقيقة تحليل لا ينفصل عن التفسير الفرويدي للحضارة ونزعته النقدية والثورية وكذا المتشائمة تجاه مصير الإنسانية خاصة وأن فرويد يعتبر تاريخ الإنسان هو تاريخ قمعه، أي أنه يستحيل قيام حضارة غير قمعية لأن الحضارة لا تمارس القمع على الوجود البيولوجي فحسب وإنما على الوجود الاجتماعي كذلك، وقد تأثر ماركيوز بقول فرويد أن الحضارة تقوم على إخضاع دائم للغرائز الإنسانية وأن اشباع الحاجات الغرائزية لا يتوافق مع المجتمع المتحضر ولهذا فإن نمو التقدم مرتبط بزيادة الاستعباد، ومنه يصبح أيضا تقييد النشاط الجنسي للإنسان تعبير عن قمع لمصلحة إرادة السيطرة و وسيلة لاستمرار هذا القمع وتلك السيطرة، ولذلك يعتبر أيضا أن المفهوم الذي يرى أن قيام حضارة غير قمعية مستحيلة هو حجر الزاوية في النظرية الفرويدية[1]

إذا كان فرويد يستند في تأملاته الماوراء نفسانية الى الحكم باستحالة قيام حضارة غير قمعية بسبب وجود قمع حتمي ولازم لقيام وتقدم الحضارة وكذا لوجود تناقض جوهري بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، فإن ماركيوز يعتقد أن الصراع الذي قال به فرويد بين القيود الاجتماعية والاشباع الفردي للنزوات صراع قائم فعلا في المجتمعات الغربية أو الحضارة الحديثة، إلا ان هذا الصراع ليس بالضرورة أن يكون عاما وشاملا لكل الحضارات، ولذلك يحاول أن يبرهن على الطابع المحدد تاريخيا لهذا الصراع.[2]

لقد حاول أيضا توظيف مقولات فرويد في تفسيره للقمع الحضاري، كما حاول أن يبرهن على أن مقولات علم النفس لم تعد مقولات علم منعزل ولكنها هي ذاتها مقولات سياسية[3]،

---

[1] **فيصل عباس**، التحليل النفسي وقضايا الانسان والحضارة، (ط1، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1991م)، ص188.

[2] المرجع نفسه، ص189.

[3] **MARCUSE HERBERT.**Eros et civilisation.p 9

ذلك أن الأنا الأعلى يرغم الفرد على الخضوع إلى أوامر الواقع ولكنه يرغمه كذلك على الخضوع إلى أوامر واقع ماضي وفي هذا يقول:" إن النمو العقلي بفضل اواليات اللاواعية يؤخر النمو الواقعي، وينفي إمكانياته باسم الماضي، وبذلك يكشف الماضي عن وظيفته المزدوجة في تكوين كل من الفرد والمجتمع" ويقول أيضا " إن مبدأ الواقع يحافظ على العضوية من العالم الخارجي، وفي حالة العضوية الانسانية، فإن هذا العالم الخارجي بالنسبة هو عالم تاريخي". فهو يقصد من صفة التاريخي تطور الصراع بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع وميل الحضارة إلى الانتصار لمبدأ الواقع ضد مبدأ اللذة، لأنه هو سبب وجودها، ولهذا فهو يحاول الربط بين مراحل نمو الأنا الأعلى الممثل لماضي سيادة مبدأ اللذة ولأوامر الإرغام الاجتماعي الخارجية في آن واحد للحضارة وبين مراحل تطور مبدأ الواقع وصولا الى مبدأ المردود Principe de rendement في حضارة القمع الاستهلاكية في العصر الحديث. يبرز من خلال هذا التفسير أن ماركيوز قد تبنى مفهوم مبدأ الواقع الفرويدي ولكن بعد أن أجرى عليه بعض التغيير، ذلك أن مبدأ الواقع في المرحلة الراهنة أي في ظل السيطرة الرأسمالية قد اتخذ في نظره صورة مميزة اقتضت قدرا أكبر من القمع لاستمرار بقاء الحضارة، وما يعرفه المجتمع المعاصر من اضطهاد سياسي وسياسة قمع شاملة ليس إلا تتمة لسلسلة القمع.[1]

لقد سلم ماركيوز ان فرويد كان على صواب حين اعترف بوجود حد أدنى من الكبت كضرورة حتمية ملازمة للحضارة وتطورها، ولكنه أكد أن قدرا كبيرا من الكبت الجنسي هو فائض قمع sur-répression أي قمع في خدمة السيطرة ، ويشير فائض القمع إلى القيود التي تجعلها السيطرة الاجتماعية حتمية أو الى تلك الرقابات الإضافية المتولدة عن مؤسسات السيطرة الخصوصية، ويقر أنه إذا كان القمع الاساسي طبع كل الإشكال الحضارية، فإن القمع الإضافي يخص المجتمعات المعاصرة القائمة على الإنتاجية والتنافس وهو مرادف

[1] **Ibid.**p 41.

لإكراه متشدد تتسم به الحضارة الصناعية المتقدمة التي يحركها مبدأ الإنتاجية أو مبدأ المردود الذي يمثل مبدأ الواقع الخاص والمميز للحضارة الغربية.[1]

إن وظيفة مبدأ الواقع الخاص بالمجتمع الصناعي المتقدم تتمثل بالنسبة له في تعبئة الأفراد وما لهم من طاقات في العمل الاستيلابي والكدح، وما يدل على وجود قمع إضافي هو وجود تقسيم هرمي للعمل أو رقابة عامة على حياة الأفراد الخاصة، ففي المجتمع المعاصر هناك تنظيم للإنتاج ولعلاقات الإنتاج يشوه الطبقة العاملة ويستلبها، وهذا من خلال توجيه كل طاقات العمال إلى الإنتاج والعمل بحيث تصبح المتعة فيه منخفضة القيمة مقارنة بالعمل الذي يخلق القيمة التي وفقا لها تنتظم نزاهة التبادل، في حين أن زيادة اللذة سوف تعرض للخطر كلا من الانضباط والنظام اللازمين لضمان دوران عجلة الرأسمالية ، ولهذا لا يستطيع الفرد الذي يعيش في مجتمع أن يشعر باللذة ويستمتع بها إلا لفترة محدودة ، فما يفرض عليه من عمل استلابي وكد على مدى طويل يقلصان كثيرا من وقع الإشباع فيجرد الجسد من جنسيته ويتحول من أداة لذة إلى أداة كد متواصل ويصبح العمل جوهر الوجود ذاته، أي يصير العمل نقيض مبدأ اللذة، فحتى الترفيه وقع توجيهه وفق هدف استئناف العمل واعتباره وسيلة لاستعادة الطاقة الضرورية لمواصلة العمل، أما الأداة المستخدمة لهذا التنظيم الاجتماعي والسياسي فهو تقنيات الاتصال الجماهيرية التي لها تأثير من خلال أساليب الإقناع الجماعي، ولهذا يعتبر ماركيوز القمع الجنسي حقيقة سياسية وسيكولوجية ساهم بدرجة كبيرة في الإبقاء على النظام العام للكبت.[2]

القمعي كما هو، كما إنتهى إلى أنه إذا اريد تحرير الإنسان لابد من تحرير الغريزة الجنسية وهو ما سنتطرق إليه في مشروع الثورة الجنسية عند ماركيوز.[3]

---

[1] **Ibid.**p 42.

[2] **بول أ. روبنسون**، اليسار الفرويدي، تر.عبده الريس، مراجعة وتقديم ابراهيم فتحى، (ط1، المجلس الاعلى للثقافة،2004م) ، ص 163.162

[3] **فيصل عباس**، الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، ص 4454،453.

الفصل الرابع
المقاربة الفرويدو-ماركسية ونقد الحضارة الصناعية المتقدمة

المبحث الأول: المحاولات الأولى للمقاربة الفرويدو– ماركسية قبل مركيوز

المطلب الأول: المقاربة الفرويدو– ماركسية عند فلهلم رايش

1– فرويد وماركس من أجل علم نفس مادي تاريخي

يمكن القول أن محاولة المقاربة بين الماركسية والتحليل النفسي عند رايش هي المحاولة الأولى والمبادرة التي مكنت كثيرا من التقريب بين وجهات النظر لدى كل من ماركس وفرويد، وهي المقاربة التي يعتبرها رايش ذاته بالغة الصعوبة، خاصة وأن الماركسيين كانوا يعتبرون التحليل النفسي علما بورجوازيا ناتجا عن "إنحلال البورجوازية الآفلة"[1]، ولم تكن الحالة الجنسية بالنسبة إليهم حاجة مادية أي أنهم اعترضوا على الفكرة القائلة أن الحاجة الجنسية ليست حاجة مادية واعتبروا السبب الجنسي للعصاب ليس سوى نزوة بورجوازية، في حين أن رايش كان يجيب على هذا الإعتراض باعتبار الحاجة الجنسية ليس فقط عنصرا من عناصر الحياة، ولكنها جوهرها نفسه، فالجنسية هي المحور الذي تدور حوله الحياة وكذلك الحياة الداخلية للفرد، ولهذا فإن الحياة البائسة ليست بالنسبة لرايش سوى نتيجة للايديولوجيا القمعية التي تهدف الى كبت وقمع هذه الجنسية.[2]

لقد التزم رايش بالدفاع عن التحليل النفسي أمام تزمت الماركسيين، بإظهاره أنه نقد راديكالي للمجتمع ولايديولوجيته القمعية، كما دافع رايش عن الماركسية أمام المحللين النفسانيين بتوجيه الإنتباه إلى أهمية الشروط المادية والاجتماعية في دراسة الوقاية من العصاب، وكانت أول صعوبة واجهت رايش هي اقناع الماركسيين أن التحليل النفسي ليس مناورة تضليلية من جانب البورجوازية المنهارة، وقد تصدى لهذه المهمة في مؤلفه "**المادية الجدلية والتحليل النفسي 1929**". لقد دافع رايش عن اعتقاده بأن التحليل النفسي يشارك الماركسية في عديد من القضايا الهامة، إذ أن التحليل النفسي كان علما أساسا وان لم يكن بالمعنى الميكانيكي(كما تبناه الماديون الفرنسيون في القرن 18م) الذي يماثل بين ما هو

[1]– **رايش فيلهلم**، المادية الجدلية والتحليل النفسي، ص 12

[2] – **Reich**.la lutte sexuelle des jeunes- trad. Erohm Knief. Ed.(Maspero.Paris 1972).p.26.

مادي وبين ما هو مادي يقاس ويوزن أو يلمس[1]، ويبرز أكثر موقف رايش الذي يقارب بين ماركس أساسا في الاقرار بأن فرويد مثل ماركس ركز على الحاجات الأساسية والخبرات الإنسانية الواقعية، إذ بدأ بالوقائع المادية الخاصة "بالجوع والحب"، وتعقب المصير المأساوي للنزوات تجاه ما واجهته من قمع من جانب المجتمع، وبالنسبة لعلم النفس المجتمع سيكون لنظرية فرويد بأن الدافع الجنسي يظهر في البدء إستنادا الى الدافع للغذاء،فيما لو أمكن ايجاد صلة مع مقولة مشابهة لماركس بأن الحاجة الغذائية تمثل في الواقع الاجتماعي أيضا أرضية الوظائف الجنسية للمجتمع[2]. وأكد رايش فضلا عن ذلك ان التحليل النفسي علم جدلي وقدم في هذا الصدد امثلة عديدة من التطورات المستقاة من التحليل النفسي، وبين أن فرويد أوضح كيف يسير الطور الليبيدوي عند الطفل وفقا للأسلوب الجدلي، اي ان من الصراع بين النزوة والعالم الخارجي، إذ أن الليبيدو يمر بالنسبة لرايش بمستويات التطور، لكن الملاحظة تشير الى أن أي مستوى لا ينشط بالواقع دون حرمان الدافع من الإرضاء على المستوى الذي سبقه، وهكذا يصبح حرمان الدافع من الإرضاء من خلال النزاع الذي يخلقه الحرمان في الطفل، محرك تطور الطفل. ومن بين الخبرات الانسانية تحوز الى جانب حوادث إشباع النزوات حوادث حرمان النزوات والرغبات على دور بارز كمحركات للتطور، كما يبرز التحليل النفسي على أنه علم جدلي في تأويله للصراع بين الأنا والعالم الخارجي الى نزاع داخلي، وهو التأويل الذي تاثير العالم الخرجي في تكوين عنصر معيق في الجهاز النفسي ألا وهو" الأنا الأعلى" وما كان في الأصل خوفا من العقاب يصير ردعا أخلاقيا، وإذا كان الصراع الداخلي والخارجي يحدد التطور النفسي بصورة عامة، فإن الواقع الإجتماعي يملأ كلا من الأهداف الدوافعية والموانع الأخلاقية بتطوراتها ومحتوياتها العصرية، وهذا ما ساعد رايش على إستخلاص أن التحليل النفسي يؤكد تمام التأكيد على

[1]– **رايش فلهلم**، مرجع سبق ذكره، ص16.

[2]– المرجع نفسه، ص22.

المقولة الماركسية بأن الواقع يحدد الوعي، أي تطورات وأهداف الدوافع والايديوليجيات الأخلاقية...الخ.[1]

ذهب رايش الى أن القضية الجدلية الأساسية في كل أعمال فرويد هي مفهوم الصراع النفسي، فإذا كانت الماركسية هي علم إجتماع الصراع فإن الفرويدية هي سيكولوجيا (علم نفس) الصراع، أي أنه إذا كانت الماركسية تمثل نقدا جذريا للإقتصاد البورجوازي (قوانين إستغلال الأكثرية من قبل الأقلية) المتولد من التناقضات داخل النظام الرأسمالي، فكذلك التحليل النفسي كان نقدا للأخلاق البورجوازية التي نشأت من التناقضات الأصلية في الكبت الجنسي، فالبورجوازية بعد أن تدعمت سلطتها وتدعم إقتصادها الرأسمالي، تحتم عليها أن تحسب نفسها هي أيضا بالقوانين الأخلاقية التي هي نفسها ضد الجماهير، وقلصت على هذا النحو الرغبات الجنسية بصورة متزايدة (تقييد الحريات الجنسية)، وهذا يعني أنه قد نشأت على الأرضية الرأسمالية الأخلاق الجنسية المزدوجة التي تؤثر تأثيرا مشتتا على الحياة الجنسية للرجل والمرأة من خلال تفاقم الإضطرابات العصابية لهذا يقول:" إن الكبت والتحقير الجنسيين المستمرين يصيران جدليا الى عنصر هدام لمؤسسة الزواج والايديولوجيا الاخلاقية الجنسية".[2]

لقد كان فرويد بالنسبة لرايش ناقدا ثوريا للمجتمع البورجوازي من خلال تبيان مصدر الامراض العصابية الحديثة، وأشار باصبع الاتهام الأكثر عنفا الى الأخلاق الجنسية المتحضرة، وأن أمراض العصاب عموما تعود في جوهرها النوعي الى التقييد الجنسي الزائد. وطبيعي ان المجتمع البورجوازي قد سعى بكل جهده إما لتحطيم التحليل النفسي أو لتطويعه بما يخدم أهدافه، ويصرح رايش أن التحليل النفسي يوشك أن يفقد معناه الثوري دون وعي عن ممثليه، يقول رايش:" لقد أصبح التحليل النفسي تجارة رائجة وتحول علاج العصاب الى حل وسط والى الإستسلام أمام أخلاق الجنس اليورجوازية، ولكن الأدهى أن المرء يفهم عن

[1]– المرجع نفسه،ص 48–50.

[2]–المرجع نفسه، ص65.

مبدأ الواقع والتكيف مع الواقع، لا الفاعلية في الواقع، بل الخضوع التام لنفس المتطلبات الإجتماعية التي أنتجت العصاب"[1]. إن الصراع مع فرويد إنفجر في نظر رايش بعد المقولات الأساسية التي كونت الأساس لأهم الكتابات التي خصصها فرويد عن الحضارة "**قلق في الحضارة**" إلا أن رايش يرى تناقضا في النظرية الفرويدية للحضارة، ففي الواقع تدين الحضارة عند فرويد في وجودها الى قمع رغبات الإنسان اللاواعية بحيث لا يمكن للفرد أن يندمج مع النظام الإجتماعي ولا أن يعيش مع الناس الآخرين إلا بكبت نزواته الجامحة، لكن يستنتج عما في هذه العملية من قمع وكبت للعصاب يحول إندماج الفرد في مجتمعه، وهكذا يبدو من جهة وجود قمع لنزوات الفرد وكبت لها، ومن جهة أخرى ما يترتب عن ذلك من عصاب يحول الإنسان الى كائن لاعقلاني، غير إجتماعي.

لقد سعى رايش الى نقد المجتمع وأخلاقه القائمين على الكبت وخاصة لتركيب العائلة القمعي، وهو النقد ذاته الذي يحدد إستغلال هذا الأخير للفرويدية والماركسية وهو ما سنتطرق له في المطالب اللاحقة.[2]

2- تحليل رايش لبنية الشخصية في المجتمع القمعي

ينطلق رايش في نقده للمجتمع القمعي من تحليل بنية الشخصية في هذا المجتمع الذي يتسم بنزعة تسلطية، وهذا بهدف تحليل كيفية تأثير العوامل الخارجية وخاصة الإجتماعية (العائلة) في تكوين هذه الأخيرة، إلا أنه يعتمد على دراسة تاريخية أنثروبولوجية لتبيان ذلك وهذا من خلال دراسة كيفية تحول المجتمع من النظام الأمومي الى النظام الأبوي الذي يعتبر بالنسبة له السبب الحقيقي في تشكل القمع وبداية ظهوره، وكذا ممارسته على الفرد في المجتمع.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 70-72.

[2]- **فيصل عباس**، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة ، ص373.

أ- العائلة السلطوية كجهاز للتربية المحافظة والكبت

رغم أن رايش ينطلق في تحليله للكبت من تأكيده لموقف فرويد على السبب الجنسي للعصاب، إلا أن هذه الجنسية بالنسبة له كانت المركز الذي تدور حوله كل الحياة الاجتماعية والحياة الداخلية للفرد أيضا، كما أن الحياة البائسة ظهرت له كنتيجة لكل الأيديولوجيات القمعية التي تهدف الى كبت وقمع هذه الجنسية، إذ أن إدراك هذه الحقيقة دفعه للنضال ضد كل الأيديولوجيات القمعية، وخلال سنوات نضاله صاغ نقده الجذري للمؤسسات البورجوازية وبخاصة للمؤسسة العائلية.

إعتبر رايش بأن العائلة وهي أصغر خلية رجعية قامعة في المجتمع تديم النزاعات السلطوية والعبودية، فهي لا تعدو عن كونها مصنعا لإنتاج السلطة والعقلية المحافظة التي تفترض خضوع الأبناء وتدريبهم للخضوع فيما بعد لسلطة طبقة أو دولة أو زعيم، فقد لعبت العائلة في كل الثقافات وكل العصور دورا حاسما، وهي المسؤولة عن أغلب الإضطرابات العصابية عند الشبيبة والمراهقين، فالأهل ينقلون بواسطة التربية حملة الكبت والكف الذي تلقوه طوال حياتهم الى أطفالهم، فالعائلة هي التي تنقل القيم والمبادئ والأفكار المتسلطة التي تسم الفرد بطابعها الخاص[1]، إلا أن رايش يرفض عزل التطور التاريخي للأسرة والعلاقات بين أفرادها عن البنى الاقتصادية والإجتماعية للمجتمع إذ يقول:" ليست العائلة بمثابة حجر الزاوية وقاعدة المجتمع فقط، ولكنها ايضا نتيجة تجمعات إقتصادية معينة"[2]، أي أنه يبين نشوء الأسرة وارتباطها بالتشكيلات الاقتصادية الاجتماعية من خلال أنها شكلت أولا من الناحية الإقتصادية وحدة لإنتاج الاقتصادية في بداية الرأسمالية، وقد إستمرت عند طبقة الفلاحين والتجارة الصغيرة، وثانيا من الناحية الإجتماعية لعبت العائلة دور حماية المرأة والأولاد المجردين من الحقوق الإقتصادية والجنسية في المجتمع السلطوي، أما ثالثا ومن الناحية السياسية فقد تطور دور العائلة تطورا عميقا، ففي المرحلة الأولى لما قبل الرأسمالية، وفي

[1]- المرجع نفسه ،ص 402.

[2] - **Riech**. La révolution sexuelle. Trad.Sinelnikoff- éd.10/18.paris.p 131.

بدايات الرأسمالية كان دور العائلة متجذرا في الإقتصاد المنزلي، وتجذرها الاقتصادي فقد تدريجيا اهميته بمقدار ما أدرجت المرأة في عملية الإنتاج ، وقد ظهرت وظيفتها السياسية بصورة متناسبة ومترابطة مع ذلك يقول في ذلك:" أصبحت العائلة كمعمل للأيديولوجية السلطوية والبنى الذهنية المحافظة".[1]

يرى رايش أن العائلة تكون الطفل ضمن الايديولوجية الرجعية ليس فقط بواسطة السلطة الموجودة فيها كمؤسسة، بل بفضل البنية الخاصة لتركيبها، فالعائلة هي الشريط الناقل بين البنية الاقتصادية للمجتمع المحافظ وبنائه الايديولوجي الفوقي، وجودها الرجعي يصبغ بصبغته، وبالضرورة وعلى نحو حتمي لا مفر منه كل فرد من أفرادها، أما بالنسبة لدورها التربوي السلبي، فإن التربية العائلية وأخلاقياتها في المجتمع البورجوازي لا تعكس فقط الايديولوجية القمعية السائدة، بل إن العائلة أصبحت مصنعا للأيديولوجية السلطوية، وهي تكون جهاز التربية الذي يمر فيه حتما كل فرد من مجتمعنا منذ أول نفس له. ومن هنا يتجلى دور العائلة القمعي في كونها تنقل من خلال التربية للطفل مجموع أشكال الكبت كما أنها تنقل القيم والأفكار المتسلطة، والعائلة بتأثيرها المباشر تنقل الأفكار المحافظة والمواقف المنتشرة تجاه النظام الاجتماعي السائد، لكنها فضلا عن ذلك تمارس تأثيرا محافظا مباشرا على حياة الطفل الجنسية، هذه هي البنية الخاصة التي يرتكز عليها وجودها والتي ترعاها وتحافظ عليها ، وبناء على ذلك فإن العائلة السلطوية هي فعليا جزء لا يتجزأ أو شرط للدولة السلطوية والمجتمع السلطوي.[2]

ب- التربية واستمرارية الكبت

إن كبت النزوات الجنسية الأولية هو بالنسبة لرايش يحدده كيفيات تفكير الأهل وشعورهم ودرجة تشددهم وموقفهم من بعض الممارسات مثل العادة السرية، وهذا ما يعني أن الطفل لا يستطيع أن يتجنب التثبيت الجنسي والسلطوي المركز على الوالدين، واكثر من ذلك فهو في

[1] -**Ibid**.p 123
[2]- **Ibid**. p 132

الواقع مضطهد من جانب سلطة الأبوين. وفي وقت مبكر جدا تطرد السلطة الأبوية التركز الجنسي وترغمه على الوجود اللاواعي، أي تَقصيه بعيدا عن مجال الوعي، وفيما بعد حين ستحول الإهتمامات الجنسية الإتجاه نحو العالم القائم خارج العائلة، فإن التركيز بواسطة السلطة سينهض كعامل قوي للكبح بين الإهتمام الجنسي والعالم الواقعي، وذلك لأن التبلور السلطوي هو غير واع بصورة أساسية وهو لم يعد في متناول القرارات الواعية[1]، ويرى رايش أن تبلور النزوة المتركز من جانب الطفل على أبويه في وجهه المزدوج كتركيز جنسي وخضوع لسلطة الأب يجعل من الصعب، إن لم يكن من المستحيل الوصول الى الحقيقة الواقعية الجنسية في عهد البلوغ.[2]

إن القيد العائلي الذي يفرضه الراشدون على أنفسهم ليستطيعوا تحمل الحياة الزوجية والعائلية ينعكس مجددا على الأولاد، ونظرا لأن العوامل الاقتصادية ستجعل الأولاد يغرقون بدورهم في الحياة العائلية فإن القيد الجنسي ينتقل من جيل الى جيل، وهذا يعني أن الكبت الجنسي الناتج مباشرة عن التثبيت المركز في الوالدين سوف يؤدي بالفرد الى الطاعة والتبعية. لقد بين رايش دور التربية العائلية في استمرارية الكبت المنظم والمستمر للفرد، والذي يهدف الى بقاء واستمرار النظام الإجتماعي والسياسي التسلطي الضروري لتعزيز الإستغلال والاضطهاد للطبقات الكادحة، ويرى رايش أنه نظرا لأن العائلة القسرية من الوجهة الاقتصادية والأيديولوجية هي جزء لا يتجزأ من المجتمع السلطوي، فسيكون من السذاجة أن نأمل في إقتلاع شروره في إطار هذا المجتمع ذاته، لاسيما وأن هذه الشرور تكمن في الوضع العائلي ذاته وهي راسخة بصورة حتمية لا مرد لها في كل فرد وذلك بسبب الأوليات اللاواعية لبنية النزوات الجنسية[3]. إذن التربية الجنسية العائلية محكوم عليها في ظل النظام الرأسمالي بإفساد حياة الفرد الجنسية وفي هذا يقول رايش:" إن التعفف الجنسي

[1]– **فيصل عباس**، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة ، ص 410.

[2] –**Reich**.La révolution sexuelle.p 138.

[3] - **Ibid**.p 139

الذي يطلبه مجتمع الكبت من المراهقين أغضى جناح الأحداث والى العصابات والإنحرافات كما أغضى بطبيعة الحال الى البلادة السياسية، ولهذا دعت الثورة الجنسية أولا وقبل كل شيء الى تشجيع، وليس مجرد السماح، العلاقات الجنسية في سن المراهقة".[1]

ج-الوظيفة السياسية للعائلة

لقد حاول رايش الكشف عن الوظيفة السياسية للعائلة بشكل لا يتناقض مع الدور الذي تؤديه اجتماعيا ونفسيا في كبت النزوات وخاصة الجنسية منها، إذ أن الكبت يتناسب مع الهدف الحقيق للأيديولوجية القمعية التي تسعى الى حصر وظيفة العائلة السياسية على الشكل التالي:

- إن العائلة تجدد وجودها بذاتها بتشويه أفرادها جنسيا، والعائلة الأبوية (البطريركية) بغدامتها حياتها واستمرارها، تديم الكبت الجنسي وكل ما يتفرع منه، من إضطرابات جنسية وأمراض عصابية وجرائم جنسية.

- العائلة تجعل الفرد خائفا من الحياة وجبانا أمام السلط، فهي تجدد لذن بلا إنقطاع إمكانية إخضاع مجموعات كبيرة من السكان لقيود حفنة من القادة، ولذلك تتخذ العائلة بالنسبة للشخص المحافظ هذه الدلالة المتميزة كحصن للنظام الاجتماعي الذي يؤمن به هذا الشخص، وهذا يعني أن المؤسسة العائلية تضمن إستقرار الدولة والمجتمع بالمعنى المحافظ الرجعي،[2] ويرى رايش أن القيمة المنسوبة الى العائلة أصبحت إذا المفتاح للتقييم العام لكل نمط في التنظيم الاجتماعي.[3]

لقد ظهر رايش في نقده جذريا، كان يريد كشف البنية القمعية للعائلة، وهي تستمر بتشويهها من خلال التربية المحافظة لإمكانيات الفرد الطبيعية، فتجعل الفرد خاضعا وخائفا أمام مواقف الحياة العملية، وإذا كان فرويد قد أوضح من قبل ان الانسان ما هو عليه اليوم

---

[1]- **بول** أ. **روبنسون**، مرجع سبق ذكره، ص 45.

[2]- **فيصل عباس**، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ص 412.

[3] - **Reich**.La révolution sexulle.p 141.

نتيجة صراعات الحياة الأسرية وأن السمات المميزة لعلاقة الطفل بأبويه هي التي حددت نمط خبرته في سن البلوغ، فإن عقدة أوديب التي إكتشفها فرويد ليست لوحدها السبب وراء مترتبات القمع الجنسي على الطفل الصغير، فالوالدان هما في حقيقة الأمر من خلد بشكل لاشعوري مآرب المجتمع السلطوي.[1]

يرى رايش أن الازمات الاسرية ذات أهمية ودلالة نفسية بالغة، إذ أن مصير الفرد والأمة يتحدد داخل إطار الأسرة، يقول في ذلك رايش:" إن ممثلي الوطن والأمة يمتلكون مراكز محصنة في المركز الإنفعالي الذاتي للفرد، إنهم في ذاتيته الأزلية، يمارسون ضغوطاتهم من خلال الأم والعائلة...فالشعور الوطني هو نتيجة مباشرة للرابطة الأسرية التي تمتد جذورها في السلطة الأمومية الراسخة". ويؤكد أنه يجب الحذر من تفسير ذلك على أساس بيولوجي لأن التعلق بالأم هو نفسه في نطاق إدامته للتعلق بالعائلة والوطن وهو من نتاج المجتمع، لهذا يعتبر رايش أن العائلة وهي أصغر خلية رجعية محافظة وقامعة في المجتمع تديم بحكم وظيفتها وجهازها التربوي النزعات السلطوية، فهي ليست إلا مصنعا لإنتاج السلطة في العائلة البورجوازية، والعقلية المحافظة التي تفترض خضوع الأبناء وتهيئة المناخ الأيديولوجي لخضوعهم فيما بعد طبقة إجتماعية، هي الطبقة السائدة التي تملك السيادة الاقتصادية والسياسية، أو الخضوع للدولة وأجهزتها ومؤسساتها الاجتماعية، فالعائلة كانت ولا تزال قاعدة المجتمع والدولة.[2]

3- تغلغل القمع في بنية الشخصية وتأثيره عليها

يعتقد رايش أن فهم العمليات الإجتماعية والإقتصادية يكمن في الكشف عن بنية الشخصية وطباع الانسان ولهذا فهو يعتقد كذلك أن الايديولوجيا تكمن في حياة الفرد النفسية وأنه لا يمكن إدراك الإقتصاد ذاته خارج البنية العاطفية الفاعلة للإنسان. لقد ظلت الأيديولوجية الإجتماعية (العقائدية) حتى اليوم ينظر إليها على أنها المجموعة البسيطة

[1] - **Reich**. La psychologie de masse du fascisme- tr.Kamnitzer P. (éd.Payot.Paris.1996).p 71.

[2] - **Ibid**.p 71.

للمفاهيم المتعلقة بمسيرة العملية الإنتاجية كما تتكون في رؤوس الناس، ولكن الأيديولوجيا لا يمكن أن تظل كما كان ينظر اليها على أنها مجرد انعكاس، بعد إنتصار الرجعية السياسية في ألمانيا، والتعاليم التي قدمتها لنا سيرة الجماهير اللاعقلانية، ففي اللحظة التي تتجذر بها أيديولوجية ما في البنية النفسية لشعب ما وتغيرها، تصبح سلطة سياسية مادية.[1] إذن لا يمكن للايديولوجيا أن تعتبر بعد الآن مجرد إنعكاس للظروف الاقتصادية، بل إن الايديولوجيا والظاهرات الاجتماعية للبناء الفوقي تكمن في بنية الشخصية، أي في حياة الفرد النفسية، رغم أن رايش لم يتجاهل الظروف الإقتصادية –الاجتماعية في المجتمع، لذلك يقر أنه ليس ثمة مسيرة تطور اجتماعي اقتصادي ذي أهمية تاريخية، دون أن تكون راسية في بنية الجماهير النفسية ودون أن تعبر عن نفسها في تصرف الجماهير، وليس ثمة شيء من قبيل تطور القوى الإنتاجية من تلقاء ذاتها، ولا وجود إلا لتطور الكبح الذاتي في البنية النفسية البشرية أي في الفكر والعاطفة على قاعدة السيرورات الاجتماعية–الاقتصادية، كما أن سير التطور الاقتصادي أي تطور الآلات لنما هو شيء واحد وظيفيا ومسيرة التطور النفسي البنياني لدى الناس الذين يحققون سير الطور الاقتصادي، أو يحملونه على الإسراع، أو يمنعونه، وهم الذين يعانون أيضا تأثيره.[2]

إن أي إهمال من جانب واحد يفضي الى المذهب النفساني (القوى النفسية هي المحرك الوحيد للتاريخ)، أو الى المذهب الاقتصادي (التطور التقني هو المحرك الوحيد للتاريخ)، وعلى ذلك يجب فهم العلاقات الحية بين الأفراد والطبيعة والآلات، فإن سير وظائفها وحدوي، وعلى صلة في الوقت نفسه بتكييف متبادل. وبهذا التفسير يحاول رايش الجمع بين نظريات فرويد في التحليل النفسي وأفكار ماركس الاقتصادية، وذلك لكي يطرح نظريته الاجتماعية التي يدعوها بالنظرية "الاقتصادية –الجنسية"، ويؤكد أنه لن يكون في الإمكان مؤكدا السيطرة على سير التطور الثقافي الراهن من غير فهم لهذا الأمر، وهو أن نواة البنية

[1] - **Reich**. La revolution sexuelle.p 34.

[2] – **فيصل عباس**، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ص431،432.

النفسية إنما هي البنية الجنسية، وأن سير العملية الثقافية إنما يتقرر جوهريا بالحاجات الجنسية[1]. لقد كان من شأن النظام الاقتصادي الرأسمالي الحديث أن غير البنية الإنسانية تغييرا كبيرا ومع ذلك فإن هذا التغيير كان ضئيلا بالنسبة للإفقار الشامل للإنسان من جراء قمع الحياة الطبيعية، ولاسيما قمع الناحية الجنسية، وعملية الإلغاء هذه هي الأصل لهذه التربة النفسية الجماعية من خشية السلطة والذل تجاهها، فهناك إنصياع لا يصدق من جهة، وتلاؤم قسوة سادية من جهة أخرى، وهي التربية التي إستطاع النظام الرأسمالي أن يعزز فيها جذوره خلال القرنين الآخيرين.[2]

إن القمع بالنسبة لرايش يخلق القاعدة النفسانية الجماعية لثقافة معينة، وهي الثقافة الأبوية التسلطية بمختلف أشكالها، إذ أن الأسرة الأبوية هي التربة الخصبة التي نشأت منها النزعة التسلطية، والنزعة الجنسية المشوهة حيث تشكلت ببنية الطباع الشخصية، بحيث أن القمع الجنسي الذي يتعرض له الطفل هي التي خلقت التمركز التسلطي التي نشأت منها الأنظمة التسلطية. وبما أن فهم العمليات الاجتماعية والاقتصادية مرتبط بفهم بنية الشخصية في حياة الفرد النفسية، فإن رايش ينقل نظرته للبنية الإنسانية الى المجالات الاجتماعية والسياسية، فالمجموعات السياسية والأيديولوجية المختلفة تطابق مستويات النفس البشرية والطبقات البنيوية للشخصية وبنية طباع الإنسان، لهذا يحاول ربط الطبقات البنيوية للشخصية بالظاهرات الاجتماعية، موضحا أنه لا يتمسك بالآراء الخاطئة للفلسفة المثالية التي تقول بثبات بنية الإنسان وسرمديتها[3]، فالأفكار الأخلاقية الليبرالية تساعد على قمع النزوات الثانوية في المستوى الثاني من بنية الشخصية، وكبتها وتحويلها، وهي تتجاهل النزعة الاجتماعية الطبيعية، في المستوى الثالث من بنية الشخصية الأكثر عمقا والأكثر حساسية، ويرى أن كل فكر ثوري حقيقي، وأن كل فن وعلم له جذوره في طبقة الأعماق ،

[1] - **Reich**. La revolution sexuelle. pp 34-35.

[2] -**Ibid**.p35

[3] - **Reich**.La psychologie de masse. p10

في النواة البيولوجية الطليعية للإنسان، وليس هناك من ثوري حقيقي أو فنان أو رجل علم حتى الآن قد نجح في أن يستولي على الجماهير وأن يقودها و يدعهمها بصورة دائمة إلى مستوى منافع الحياة. وبعكس كل ذلك فالفاشية التي تعارض بشدة الليبرالية والثورة الحقيقية، فهي لا تمثل الطبقة السطحية ولا طبقة الأعماق ولكن المستوى الإثني من بنية الشخصية (النزوات الثانوية) الموجودة بين المستويين الآخرين، والفاشية من حيث هي لاعقلانية ولا واعية، هي تعبير سياسي منظم من المستوى الثاني من بنية الشخصية، أي أنها موقف إنفعالي لاواع من قبل الإنسان المضطهد تجاه المجتمع المتسلط والسلطة، حيث تميل الشخصية الى فرض السلطة والتمرد عليها في نفس الوقت.[1]

4- نقد المجتمع البورجوازي وأيديولوجيته القمعية

أ- أيديولوجية الشخصية المشوهة والمغتربة

حاول رايش التقريب بين ماركس وفرويد وذلك من خلال نقدهما لعمليات القمع والإغتراب في المجتمع البورجوازي، و أمام هذه المهمة التزم بالدفاع عن التحليل النفسي بإظهاره أنه نقد راديكالي للمجتمع ولأيديولوجيته القمعية، وأنه ليس مناورة تضليلية من جانب البورجوازية المنهارة، كما دافع عن الماركسية مبينا أهمية الشروط المادية والاجتماعية في دراسة الوقاية من العصاب، ويتضح هذا بوجه خاص بالنسبة لتأكيده على أن التحليل النفسي كان في الأساس علما ثوريا، فإذا كانت الماركسية تمثل نقدا للإقتصاد البورجوازي المتولد من التناقضات داخل النظام الرأسمالي ذاته، فكذلك التحليل النفسي كان نقدا للأخلاق البورجوازية التي تولدت على نحو جدلي من التناقضات الأصلية في في الكبت الجنسي، فطبيعة الكبت ذاتها المميزة للعادات والتقاليد الجنسية البورجوازية أفضت الى تفاقم الإضطرابات العصابية،

[1]- **فيصل عباس**، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ص 434.

وأفضى هذا بدوره إلى نقيضه: العالم العظيم الذي شخص مصدر الحالة العصبية الحديثة وأشار بإصبع الإتهام إلى أخلاقنا الجنسية المتحضرة.[1]

يتوجه رايش بنقده الجذري للقمع الجنسي في المجتمع الرأسمالي، وباسم الوعي النقدي الثوري يصوغ نقده للمجتمع القمعي ويبين دوره السياسي والاجتماعي، فهو يبين أنه ليس من باب الصدفة أن تدعم الكنيسة والرجعية والفاشية والستالينية القمع الجنسي، فالعائلة هي الوكيل الايديولوجي للدولة الرأسمالية، فهي الجهاز الذي يتوسط بين الفرد والدولة، و هدفها هو ان تضع بالتسلسل أفرادا متكيفين وموافقين، وفي الواقع إن سيطرة الأقلية على الأكثرية الساحقة التي لا يستطيع أن تؤثر إلا بموافقة نسبيا، المستغلين الذين اصبحوا عملاء لعبوديتها الخاصة، ولهذا كانت كل الأنظمة التسلطية تهتم بتدعيم العائلة، لأن العائلة تمثل معقل النظام لأن العائلة البورجوازية تنتج عند عامة الناس "الشعور المنقاد"، لأن إلغاء النشاط الجنسي عند الأطفال والمراهقين هو آلية القاعدة التي تنتج البنى الطبائعية المتكيفة مع العبودية السياسية والأيديولوجية والإقتصادية، وفي الواقع إن قمع الجنسية الطبيعية عند الطفل وبخاصة التناسلية، تجعل الطفل خائفا، خجولا، مهذبا هادئا، ومنكورا أمام السلطة، فالقمع الجنسي يمثل الميول التمردية عند الطفل، والتعمية العامة للإحساس النقدي ولقدراته العقلية.[2]

إن المصلحة الحيوية للمجتمع الرأسمالي هي إفساد العقل النقدي عند الفرد وإعاقة نمو قدراته الشخصية، بحيث تتشوه دوافعه الاجتماعية الطبيعية وبالتالي يصبح كائنا خاضعا يدعم السلطة والنظام القائم على الاستغلال والاضطهاد، أي يصبح كائنا مدجنا، أي أن المجتمع الراسمالي يخلق الجو الملائم له، بحيث يعيق الناس من أن يكتشفوا التناقضات الاجتماعية التي تسحق الفرد في المجتمع، وفي الواقع هو يقوم بتعليم الفرد أن يكون

[1] – **فيصل عياس**، التحليل النفسي وقضايا الانسان والحضارة،(ط1،بيروت، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، 1991م)، ص184.

[2] –**Reich**. La lutte sexuelle des jeunes- tr.Brohm J.M. (éd.Maspero.Paris).pp19–20

مستسلما ومتواطئا مع استلابه الخاص.[1] ويؤكد رايش أن العائلة في إستمراريتها تجدد في كل جيل تكوين بنية نفسية تطابق النظام الاجتماعي القائم، فالنظام العائلي ليس سوى انعكاس لنظام اجتماعي، سياسي إقتصادي قائم ، أي النظام الرأسمالي، ففي عهد الرأسمالية وتطورها كانت الوظيفة القمعية للجنس وللتربية الجنسية قائمة على أساس مبدأ المردود الذي جرى ترسيخه إلى حد كبير في بنية الشخصية النفسية، بحيث لم يعد من الضروري فرضه من الخارج، أي أنه يستطيع أن يعمل بمثابة قسر داخلي، وقد ساد هذا المبدأ لدى الجماعة التي أقامت نظام الإنتاج الرأسمالي والتي تولت الحكم والسلطة خلال عمليات التطور، وقد تحتم على الحياة الجنسية المحكومة بمبدأ المردود هذا أن تخضع لقيود وتطبيقات حاسمة، وهناك عناصر أساسية في تكوين اللذة الجنسية وخاصة ما قبل العملية الجنسية التناسلية قد أخضعت لتحريمات متشددة، وجرى إضعاف العناصر الباقية الشرعية من اللذة الجنسية، أما الباقي من الممارسات الجنسية التناسلية المسموح بها فقد تم توجيهه نحو مثال العلاقات الزوجية الأحادية بين الجنسين، اي العلاقات الطبيعية، لكن المكونات الجنسية المقموعة قد وضعت في خدمة عملية الإدماج والإستيعاب الاجتماعيين، وعملية تطور العمل وحتى المظاهر والتجليات الجنسية الصريحة ذاتها، كانت معرضة للتهديدات والتحريمات والعقوبات، وفي هذا المجال أيضا يجعل منها نشاطات نافعة اجتماعيا. إن هذه التطبيقات وعمليات القمع تؤدي إلى تشويه الإنسان واغترابه بالنسبة لرايش.[2]

فهو يتجه إلى تحليل الظروف الإقتصادية والاجتماعية والثقافية لحياة الناس في المجتمع البورجوازي، وهو يشدد على أهمية هذه الظروف في خلق الإضطرابات العصابية وتشويه شخصية الإنسان واغترابها عن فاعليتها الداخلية، ففي ظروف المدنية البورجوازية يحدث قضاء على الإرهاصات الطبيعية للإنسان الذي يكتسب تطوره طابعا مرضيا مشوها، حيث تتشكل خصائص الفرد المستلبة التي تؤكد وحدته وعزلته وعجزه تماما عن التمرد عليها،

[1] –**Ibid**.p20

[2] – **فيصل عباس**، االفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة ص420.

وهذا بالتالي يؤدي إلى اغتراب الإنسان عن قواه الذاتية وفاعليته الداخلية عن النزعة الاجتماعية الطبيعية المميزة له وتحويل هذه الفعاليات الى رغبات مزيفة، مشوهة لاعقلانية، ويؤكد أن مثل هذا الاغتراب ذا مصدر اجتماعي وإقتصادي، وليس بيولوجي، وهذا يعني أن المجتمع البورجوازي المستلب يقدم الشقاء العام، والاغتراب والتشيؤ على أنها عناصر أزلية في الحياة الاجتماعية، وعلى أنها عوامل طبيعية في الوجود الإنساني، وهذا من شأنه ان يضعف جميع المحاولات التي تبذل من أجل إخضاع الحياة الاجتماعية لفهم الإنسان وسلطته. [1]

ب- حالة البؤس في المجتمع الرأسمالي

يتخذ رايش موقفا جذريا تجاه الأيديولوجية الرأسمالية والمؤسسات البورجوازية محاولا إبراز حالة البؤس التي يعانيها الإنسان في ظل هذا النظام وبالخصوص البؤس الجنسي، إذ أنه الذي يعتبر مناضلا ماركسيا وملتزما سياسيا، يحاول تسييس المسألة الجنسية وذلك بكشف الأيديولوجية القمعية في النظام الرأسمالي أي الأخلاقية الجنسية وأيديولوجية العمل المستلب الذي يحجر العلاقات الإنسانية، فهو لم يبرز فقط البؤس المادي ولكن البؤس النفسي للجماهير المستغلة والمسحوقة، ويؤكد على أهمية الظروف المادية والاجتماعية في خلق الإضطرابات العصابية، وعندما إعترض الماركسيون على أن سبب العصاب ليس سوى نزوة بورجوازية، وأن الحاجة الجنسية ليست هي أيضا حاجة مادية إذ يقول:" وكأن الحاجة الجنسية ليست هي أيضا حاجة مادية"[2] فالحالات العصابية ليست مرضا يسبب الفرد المريض، ولكن المجتمع هو الذي يخلق تلك الحالات المرضية.

فهو يؤكد بشكل أساسي على البؤس الجنسي والاجتماعي في المجتمع البورجوازي، فالجنسية بالنسبة له هي جوهر الحياة، وأن الحياة المستلبة والبائسة هي نتيجة للأيديولوجية البورجوازية القمعية، التي تهدف إلى كبت وقمع الجنسية، ويربط نشوء العصاب بالظروف

[1] - **Reich**. La lutte sexuelle des jeunes. p20

[2] -**Ibid**.p26

الاجتماعية والثقافية، المحيطة بالفرد في المجتمع، ففي المجتمع البورجوازي يحدث قضاء على الإمكانيات الطبيعية للإنسان، حيث تشكل خصائص الفرد التي تؤكد ضعفه وخوفه تجاه السلطات، فحياة الإنسان ليست سوى جحيم من العبودية، القمع، الإستغلال والخضوع[1]. فقد برهن بشكل واقعي أن شقاء الناس المستغلين وبؤسهم هو نتيجة النظام الرأسمالي الذي يقوم على الاستغلال والاضطهاد، فهو يرى أن الحروب الأمبريالية، البطالة، الإرهاب الفاشي، الأزمات الاقتصادية، وبؤس الجماهير، هي نسيج النظام الرأسمالي وفي هذا يقول:" فالسعادة والحرية والعقل التي تشكل المعنى الحقيقي للوجود قد تحطمت، وأن لاعقلانية المؤسسات الرأسمالية تؤدي إلى مأساة جماعية، وإلى الخضوع والعبودية والرعب الشامل... فالعامل الذي لا يملك إلا قوة عمله مضطر أن يبيعه لكي يضمن البقاء، ومن هنا فهو مضطر أن يخضع لسيد عمله، ولإنتاجه الراسمالي" ويضيف قائلا :" الحد الأدنى للأجور ليس سوى صورة كاريكاتورية لتلك الحقيقة في مجتمع يدعي الوفرة...إن حياة العامل هي سلسلة طويلة متواصلة من الواجبات والمتاعب، والتخليات والشقاء من الولادة حتى الموت".[2] ولهذا فإن العمل المأجور عند رايش يتصف بخصائص هي: تحديد العامل من قبل الحاجات الاجتماعية الغريبة عنه والتي هي إرغام له ينحني أمامه بدافع الضرورة، وهي المصدر الذي يستطيع فيه إشباع حاجاته، كما أنه لا يستطيع أن يكون بالنسبة لها إلا عبدا لحاجاتها، كما أن العامل لم يعد يرى كهدف لنشاطه سوى الحفاظ على وجوده الخاص.

يقر رايش أنه في عالم تسيطر فيه الملكية الخاصة ووسائل العمل ومنتجاته، وفي عالم المؤسسات والأيديولوجيات يكون الاستلاب مدمرا ولذلك فحين يعمل البشر مثل الآلات، يضيعون حياتهم الفعلية وقواهم الذاتية، ففي عالم يسيطر عليه العمل المستلب تنتهي الحياة والسعادة والحرية بأن لا يعود لهم أي معنى، فالعمل المستلب هو الحقيقة المعاشة تماما والتي يعرفها العامل، فكل ملذات الحياة الحقيقة ممنوعة بالنسبة الى العامل، وكل فعاليته

[1]– **فيصل عباس**، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة ، ص 421.

[2] – **Reich**.La lutte sexuelle des jeunes.pp14-16.

الداخلية تتحول إلى رغبات مزيفة لهذا يقول:" غن الواقع الرأسمالي المخيف هو واقع الحرمان والإحباط ونفي اللذة، وقمع الرغبة، فكل النظام الاجتماعي معبأ ضد إشباع الحاجات وضد اللذة، أما بالنسبة للأخلاق الرأسمالية فإن العقيدة الرئيسية هي التخلي ونكران الحياة وكل الحاجات الإنسانية"،[1] ولهذا يعتبر أن كل جهاز الدولة الاستبدادي يهدف إلى دعم النظام البورجوازي، أي علاقات بالعبد هي علاقات المستبد بالمظلوم.

إن رايش ينقد العمل المستلب في النظام الرأسمالي، وهو يربط هذا النقد بالجنسية من حيث أن الجنسية هي جوهر الحياة ومصدر السعادة، لكن المجتمع الرأسمالي بإيديولوجيته القمعية يجعل إمتلاك السعادة شيئا مستحيلا للغالبية العظمى من الناس، والمسألة المحورية عنده هي مسألة الموقف الذي يأخذه ويفرضه النظام الاجتماعي السائد إذ يقول :" البؤس الجنسي للشبيبة الحالية كبير، فالقسم الأكبر من الحياة الجنسية يجري تحت الأرض، ولا يستطيع الظهور إلى السطح، والشروط السائدة لا تسمح بذلك، وعلم الجنسsexologie عندنا شريك مسؤول عن هذه الحالة لأنه يشوه الأحداث، أو لأنه يتجنب النتائج عندما لا يستطيع الاكمال في الشكوى المغالية في الإنسانية من البؤس وفي تركيب الجمل الأخلاقية لدرجة أنه لا يخاطر عند أية مخالفة للقانون بالوقوع تحت ضربات النيابة العامة" .إن المسألة التي تظهر مركزية عنده هي مسألة الموقف الذي يأخذه النظام الاجتماعي القائم (المجتمع البورجوازي) وممثليه تجاه الجنسية.[2]

ج- البؤس الجنسي ومشروع التحرر منه

يسعى رايش إلى تسييس المسألة الجنسية politiser la question sexuelle بصفتها نزوعا إلى الحق، فهو يبتعد عن إعطاء أية نصائح "أبوية" أو إرشادات وعظية، ولكن يريد قول الحقيقة كلها للشبيبة، ويكشف لها عن وضعها وبؤسها الجنسي، وما ينبغي أن تفعله بنفسها بخصوص هذه المسألة إذا كانت تريد أن تنهي بؤسها، وهو يرى أنه لا يتوجب على

[1] - **Ibid**.p 17

[2] - **فيصل عباس**، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ص422،423.

الشبان أن يستجدوا الحق في الجنسية ولكن أن يناضلوا من أجل هذا الحق إذ يقول:" نريد أن نقنع الشبيبة أننا لا نستجدي هذا الحق ولكن أن نناضل من اجله"[1]. أي أنه يريد إقناع الشبيبة التي تخضع لواعظي الأخلاق خضوعا اعمى، بأنه ليس هناك طريق آخر، وعليها أن تقرر إما إحالة البؤس الأخلاقي، الآلام، الإنتحار، والإجهاض المستمر، أو الحقيقة المريرة أحيانا في الظروف الحالية، ولكن التي نأمل بحلها بشكل نهائي.

لقد كان رايش ينادي بشرعية الإجهاض وضرورة تغيير القوانين حول هذه المسألة، وهو يكشف عن الأسباب الإقتصادية والاجتماعية لمنع الإجهاض في البلدان الرأسمالية، فالنظام الرأسمالي الذي يرتكز على استغلال الأغلبية من الناس الذين لا يملكون سوى قوة عملهم، يمنع الإجهاض لأنه يجازف بحرمان المجتمع الرأسمالي من الأيدي العاملة البائسة التي هو بحاجة إليها لإنتاج ما هو ضروري للحياة وزيادة الإنتاج، لهذا فالنظام الرأسمالي يمنع الإجهاض عند النساء ويعاقب عليه بشدة لأنه بحاجة إلى إنتاج الأولاد، كأيدي عاملة وكعنصر من عناصر الإقتصاد الرأسمالي[2]، يقول رايش :" إذا كان هناك زيادة في العمال في متناول الرأسمالية أكثر من العمال الذين يشتغلون، وبمعنى آخر، إذا كان يتواجد دوما عاطلون عن العمل يبحثون عن العمل يستطيع الرأسمالي أن يخفض بسهولة أجر العمال الذين يشتغلون ... بالإضافة إلى ذلك تخوض البلدان الرأسمالية حروبا فيما بينها من أجل أراض يستطيعون عليها تصريف فائض إنتاجهم... ولخوض الحرب يحتاجون إلى لحم المدافع، أي كل ملايين أطفال النساء العاملات الذين أتوا إلى العالم ضمن الفاقة والبؤس حتى يقتلوا بعد حين في ميدان الشرف مثل الأرانب".[3]

يتوجه إذا بنقده الجذري إلى الأيديولوجية البورجوازية القمعية والأخلاقية الجنسية الخاطئة التي تطالب بالإمتناع والتعفف الجنسي، والبورجوازية تعارض العلاقات الجنسية خارج الحياة

[1]–**Reich**.La lutte sexuelle des jeunes. p32

[2]– **فيصل عباس**، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة،ص425.

[3] – **Reich**.La lutte sexuelle des jeunes. p41.

الزوجية وبشكل خاص علاقات الشباب، وهي تعتقد أنها باستطاعتها أن تدعم الشباب تحت شعار تعفف الحياة بفضل بنود القانون المانع للإجهاض، بل يعتبر ذلك سلاحا قويا تستخدمه البورجوازية لإخضاع الشباب للبنية الأبوية السلطوية في العائلة، وطبيعي أن المجتمع البورجوازي قد فعل كل ما في وسعه لتعزيز نظام الأسرة الأبوية لكي يدعم نظام الاستغلال والاضطهاد والسيطرة. وبناء على ذلك يوجه رايش نداءه إلى الشباب بأن يمارسوا حياة جنسية مشبعة وحرة من كل قيود الأخلاقية البورجوازية القمعية بهدف تحرير الشباب من الكبت الجنسي وإنقاذهم من بؤسهم العصابي، وهذا ما تضمنه مشروع التحرر الجنسي او الثورة الجنسية.[1]

لقد اعتبر رايش مشروع الثورة الجنسية أساسا ضروريا لتحقيق الثورة الإنسانية الشاملة التي تحرر الفرد من الاضطهاد الاجتماعي والسياسي والأخلاقي، وبناء على ذلك كانت الثورة الجنسية عنصرا ضروريا للتغيرات الجذرية، وعاملا أساسيا لتحرير الفرد من القيود المادية والمعنوية التي تعرقل نشاطه الحقيقي لهذا يقول رايش :" إن الثورة لا تنفصل عن الثورة الجنسية، وهذه الأخيرة، هي أحد أهداف الثورة الاجتماعية"[2] أي أن التحرر الجنسي ليس حلا لمسالة القمع الجنسي فحسب ولكنه إلغاء لكل أشكال القمع والاضطهاد والاستغلال، وللتحرر الجنسي هدف آخر، وهو أنه يعزز الثورة الاجتماعية والسياسية، وهذه الثورة ستكون مهددة بالتراجع أو الفشل دون التحقيق الشامل للتحرر الجنسي، وتطبيق مبادئه على الصعيد التربوي والاخلاقي والأيديولوجي، ويبين رايش في دعوته للثورة بأنه لا يوجد طريق آخر للتحرر الجنسي إلا بالثورة الإشتراكية، فهي وحدها تستطيع أن تحقق التحرر الجنسي وأن تحقق السعادة، ومن هنا يدعو إلى القضاء على بنى البورجوازية الرأسمالية، وعلى كل ما يعترض هذا التحرر وفي هذا يقول :" إن النضال ضد الطبقة المسيطرة، ضد

[1] – **فيصل عباس**، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ص25،26.

[2] – **Reich**. La lutte sexuelle des jeunes. p25

الكنيسة، والمدرسة والعائلة البورجوازية والرجعية السياسية، النضال من أجل التحرر المادي الجنسي، ليس فقط بالنسبة للشباب بل لكل المضطهدين والجماهير المعذبة عامة"[1]

تقتضي الثورة الجنسية عند رايش إلغاء التنظيم الأخلاقي القائم في المجتمع البورجوازي، وإحلال التنظيم الأخلاقي الحقيقي للإنسان، ولذلك ينبغي علينا أن نكافح بكل الوسائل هذه الأخلاقية وأن ننزع القناع عنها كحياة فوضوية، وأن نصفيها وأن نحل مكانها أخلاقنا الخاصة التي تتخذ موقفا من أجل حياة جنسية منظمة ومشبعة، ويعتبر الزعم القائل بأن الثورة الاجتماعية تدمر الأخلاق وان هذه الثورة تقود إلى الفوضى الجنسية، والثقافية والحضارية، أي أن الثورة تعني بالنسبة اللاوعي لدى الفرد المتوسط الذي بنيته نافية لحياة النشاط الجنسي، تعني الممارسة الحرة للنشاط الجنسي ومتعته الحسية، هذه الحجة كانت تدحض بالزعم المعاكس، وهو أن الرأسمالية هي بالعكس التي أحدثت الفوضى الاجتماعية وأن من شأن الثورة أن تحمل، دون أي شك السلامة إلى الحياة الاجتماعية.[2]

المطلب الثاني: المقاربة الفرويدو–ماركسية عند اريك فروم.

1– اريك فروم بين فرويد وماركس (من النقد إلى التأويل)

يستلهم اريك فروم كل من فرويد وماركس ضمن نظريته النقدية من خلال رؤية وتأويل انثروبولوجي لإحتواء التناقضات الجوهرية بين الإثنين، ومن ثم بناء منهجية فلسفية إنسانية تسهم في معرفة العالم الاجتماعي–النفسي، وهو ما أراده فروم من علم النفس الاجتماعي التحليلي.

يلتقي النقد الفرومي تجاه فرويد وماركس في نقاط مفصلية مهمة، ويتباين في البعض منها، رغم ذلك فإن العملية النقدية–التأويلية تسعى لردم الاختلاف البون الشاسع بين التحليل النفسي والماركسية، وتقريب وجهات النظر معرفيا ومنهجيا، لتكوين مدخل مهم لفهم طبيعة وحاجات الإنسان ودوره في التاريخ الإنساني وعلاقته بالمجتمع وبالحضارة، فضلا عن هذا

[1] - **Ibid**.p139

[2] - **Reich**. La revolution sexuelle.p 69.

فهم العوامل السيكولوجية والاجتماعية التي تحكم الإنسان. فالنظرية النقدية الفرومية تطرح فهما يمزج التحليل الفرويدي والماركسي معا، وتطمح إلى خلق مال توفيقي بين فرويد وماركس، يتلافى النقص السيكولوجي الذي تعانيه الماركسية، والنقص السسيولوجي الذي يعانيه التحليل النفسي الفرويدي، لذا تستخرج دلالات نفسية متناثرة في نصوص ماركس لكي يعوض النقص السيكولوجي الموجود في دراسة البنية الاجتماعية الإقتصادية داخل المنهج المادي التاريخي، كذلك الحال مع فرويد، وإن كنا نعتقد أن التحليل الفرويدي لا يلغي الحس الاجتماعي في دراسة الظواهر النفسية[1]، ومن الجلي انحياز النظرية الفرومية لسسيولوجيا ماركس في مواقع كثيرة سعيامنها لتخليص الفرويدية من عمقها، بعبارة أدق، إنه يستثمر الماركسية أخلاقيا وأنثروبولوجيا لخلق فضاء تواصلي مع التحليل الفرويدي، مبينا في البدء أوجه القصور في خطاب كل منهما، إلا أن هذا لا يعني أن النظرية النقدية الفرومية تقلل من شأن التحليل الفرويدي، بل العكس، حيث يكرر فروم مرارا مآثر وعظمة فرويد والتحليل النفسي في أغلب أعماله، بمعنى أن فروم برأينا بقي فرويديا–ماركسيا، رغم نقده الشديد لأفكارهما، والذي تعزز أخلاقيا وأنثروبولوجيا ودينيا.

إن فروم يسعى إلى بيان مدى الإشكالية التي يقع فيها التحليل الفرويدي و أوجه التقصير في خطاب المؤسس، لاسيما في فهم طبيعة الإنسان ودوافعه وحاجاته وعلاقته بالآخرين وكيفية العلاقة بين الفرد والمجتمع والحضارة، ويقابل هذا السعي المذكور، الرغبة الصريحة لتلافي التحريفات والوان التشويه التي طالت التحليل النفسي والماركسية، وطروحاتهما التي لم تعر أهمية للشأن السيكولوجي للفرد والمجتمع بالنسبة للماركسية، وللشأن الاجتماعي بالنسبة للفرويدية[2]. وإذا كنا قد أوحينا بأن فروم يقف إلى جانب الرؤية الاجتماعية الماركسية بالضد من الرؤية الفرويدية ذات الطابع البيولوجي، فإن هذا لا يعني التطابق التام مع

[1]– **مجموعة من الاكاديميين العرب**،الفلسفة الغربية المعاصرة، تقديم: علي حرب، اشراف وتحرير د علي عبود المحمداوي، (ط1،الجزائر العاصمة: منشورات الاختلاف،2013)ج1، ص 781.

[2]– المرجع نفسه، ص782.

ماركس والاختلاف العميق مع فرويد، بل يعني الوقوف بمسافة نقدية واحدة تتراوح بين ماركس وفرويد لخلق توازن فلسفي إنساني، يلغي تناقض وتضارب الآراء الفكرية بينهما إذ يقول :" أود أأن أتكلم عن أفكار فرويد وماركس، وعلى تصوراتهما النظرية وعلى التناقضات بينهما، وعلى الكيفية التي يستطيع المرء أن يتوصل بها، بحسب رأيي الى تركيب حين يحاول أن يفهم هذه التناقضات ويلغيها "[1]. وعلى الرغم من اختلاف التحليل الفرويدي والماركسي، فإن نظرية فروم الإنسانية تكشف نقاط الإلتقاء والإشتراك التي تجمع الرؤيتين سيما في مسائل:

– الشك

–الحقيقة بوصفها مصدرا للتحرر من الوهم

– النزعة الإنسانية

– المنهجية الديناميكية والجدلية في التحليل الفرويدي والماركسي على التوالي

فالتحليل الفرويدي–الماركسي يهتم بتحرير الإنسان من أوهامه، عبر الشك وصولا الى حقيقة دوافعه وعلل سلوكه وتفكيره الواعي.

رغم ما ذكر أعلاه، فإن أوجه التلاقي والتقارب بين التحليل الفرويدي والماركسي عديدة، مثلما هي أوجه اختلافهما، علما أنه ينبغي الإلتفات إلى أن المنهجية الفرويدية والماركسية ذات طابع تفسيري لا تنبؤي، حيث أنهما ينتميان إلى العلوم الإنسانية التي لا يحقق طموحها العلمي الدقة بالصورة التي يمكن أن تجعلها علوما تنبؤية. فما يجعل الماركسية والفرويدية متقاربة أكثر، يتجلى في اشتغالهما على حقول السياسة والأخلاق والدين والتربية وتطور المجتمعات البشرية، فضلا عن الرؤية المنهجية الساعية لفهم السلوك الانساني[2]، فالقدرة التفسيرية لا تؤدي بنظرية ما نحو الأيديولوجيا، بعبارة أخرى، إن التفسير النظري لا يؤدي إلى الوقوع بمرض الأيديولوجيا، إلا إذا كان تفسيرا تنبؤيا يطرح تصوراته

[1]–**اريش فروم**، ما وراء الاوهام، تر: صلاح حاتم،(ط1،اللاذقية: دارالحوار للنشر والتوزيع،1994)،ص18.

[2]– **روبن اوسبورن**، الماركسية والتحليل النفسي، تر: سعاد الشرقاوي،(مصر: دار المعارف، 1972)،ص11

الفكرية بشكل يعكس مدى حتميتها، ولعل هذا الموضوع من الأهمية بمكان، بحيث تحولت بسببه الماركسية والفرويدية من الإطار العلمي إلى الإطار العقائدي الجامد، ومن ثم قضت الأيديولوجيا على الروح العلمية، مما يدفع إلى القول بأن الماركسية أصبحت أيديولوجيا عندما انسلخ عنها البعد الثوري، لاسيما عندما ارتبطت بنظم سياسية لم تراع التحولات التاريخية التي غابت عن أنظار ماركس وأتباعه، بحيث أن ماركس لم يأخذ بالحسبان تلك التطورات ولم يستطع التنبؤ بها، بعكس فرويد الذي هو ثوري بالمعنى العقلي والوجودي، لاسيما أنه لم يطرح رؤيته العلمية السيكولوجية بوصفها فلسفة للتاريخ،[1] بل بوصفها سيكولوجيا علاجية اجتماعية. ورغم ذلك عندما تنبأ ماركس بتزايد الكتل البشرية نتيجة لتطور الرأسمالية صاغ نبوءته بصورة محددة إلى درجة بعيدة، مما أدى إلى أن يتسلح البعض بهذا التنبؤ للمناداة بأن التسلح والأحداث أثبتت أنه لم يكن على صواب، وإذا كان ماركس قد تنبأ بعدم استقرار متزايد... فهل يمكن اعتباره مخطئا كبيرا؟ نستطيع أن نقول ونحن على حق أن النبوءة تحققت في المبدأ وإن اتخذت تفاصيل الأمور اتجاها مختلفا بعض الشيء.[2]

يختلف التعليل وفقا لرؤى الباحث، هذا مما لاريب فيه، أما أن تلغى تبعية ما يحدث من نظرية معينة، كنت قد تنبأت به في يوم من الأيام، فهذا مما لا نملك عليه سلطانا، ولهذا فإننا نرفض كل آليات التبرير الأيديولوجي، فالنظرية مسؤولة عما يحدث بقدرما توحي وتؤكد عليه، فكيف نعلل النازية وأنظمة الحكم الفاشية، إذا لم نحاسب الأطر النظرية التي بشرت بها؟ وما هي الآليات النظرية مثلا التي يتأسس عليها الاستغلال الرأسمالي؟ كيف نترك خطابات للعنف المقدس الديني والعلماني الحاضرة اليوم، بدون أن نفهم ما يؤسسها نظريا ونحاسبه عقليا ووجدانيا؟ صحيح أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق، إلا أن هذا لا يلغي

[1] – **مجموعة من الاكاديميين العرب**، مرجع سبق ذكره، ص783.

[2] – **بورن اوسبورن**، مرجع سبق ذكره،137

محاكمة النظرية على عمقها وسوء تفسيرها وآليات تبريرها للعنف والاستغلال والموت المجاني.

إن النظرية النقدية الفرومية تحارب الأيديولوجيا وتسطيح الوعي الإنساني من خلال التأكيد على أهمية العقل النقدي ذي الطابع الإنساني، لذلك توجه سهام نقدها لأغلب أفكار التحليل الفرويدي، سواء ما يتعلق بطبيعة التحليل النفسي العلاجية والعلاقة بين المحلل والمريض، ومفاهيم التحليل النفسي ذاته، أو ما يتعلق بالإنسان والمجتمع والحضارة، وحاجات الإنسان الأساسية ودوافعه وطبيعته الحقيقية، والعلاقات الاجتماعية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينتقد فروم أطروحات فرويد حول الدين والسياسة ودور المجتمع، يتجلى كل ذلك عن طريق مفاتيح علم النفس الاجتماعي التحليلي الانساني، الذي يبحث في الفردي عما هو اجتماعي وبالعكس، وبعبارة أوضح، يدرس عوامل الإلتقاء الحضاري للشأن الاجتماعي والإقتصادي والسيكولوجي واللاهوتي.[1]

إن المنهجية السيكو أنثروبولوجية، ذات الطابع الفلسفي التي يدشنها فروم تفضح ماهو مختبئ في الفرويدية والماركسية على حد سواء، واللذان لم يتجاوزا أفق الحضارة البورجوازي المادي، لنقل بعبارة أدق أن النظرية النقدية تكشف عن الأصل اللامفكر فيه في المدرستين، فالإهمال الذي تلقاه النواحي النفسية في المنهجية المادية على سبيل المثال، كانت سببا لعدم إدراك الدوافع الحقيقة للسلوك البشري مما أدى بالماركسية للوقوع في خانة التشويه الأيديولوجي والتسطيح الفكري، كما عبر عن ذلك جون بول سارتر، لهذا فإن عمل فروم الفلسفي يتطلب استجلاء وتوضيح نقاط التشابه والإختلاف بين الفرويدية والماركسية، لكي يتسنى القيام بعملية تركيب فكري بينهما، تسهم في إغناء النظرية النقدية الأنثروبولوجية.، ولهذا يؤكد فروم كثيرا أهمية ماركس وفرويد ودورهما التنويري في بناء أوهام العقل الغربي وآليات تزييف الوعي والحقيقة، وكشف الأباطيل ومظاهر التضليل الأيديولوجي التي حرفت

[1]– **مجموعة من الاكاديميين العرب**، مرجع سبق ذكره، ص784.

الحقائق وأخفتها عن الإنسان[1]، ويشيد فروم بكل رواد التنوير الباحثين عن الحقيقة بإزاحة الأوهام إذ يقول :" لقد زعزع نيتشه التفاؤل القانع، تفاؤل القرن التاسع عشر، وكذلك فعل ماركس ولكن بطريقة مختلفة وجاء تحذير آخر بعد قليل من فرويد، ومن المؤكد أن معظم تلامذته لم تكن لديهم سوى فكرة ساذجة للغاية عما يجري في المجتمع..."[2] ولا يفوت فروم أن يذكر لنا أمثلة عن رواد البحث عن الحقيقة أمثال كيركغارد وكافكا، فالماركسية والتحليل النفسي الفرويدي هما وسيلتان لمعرفة الانسان وتكمل إحداهما الأخرى أولا، وأنهما يشيران علينا بطرق علاجية وعلامات للتوجيه في حل مشكلاتنا ثانيا، ويدرسان ما هو لا معقول اجتماعيا بالنسبة للماركسية وفرديا بالنسبة للتحليل النفسي ثالثا، فإن ما يبرر الأهمية العلمية التنويرية للماركسية والتحليل النفسي، هو أن العالم الذي يسوده اللامعقول (نفسيا واجتماعيا) يتطلب من العلم بحث هذا اللامعقول، وهو العمل الفكري الذي تصدى له التحليل الفرويدي الماركسي.

كل ما ذكر أعلاه لا ينفي العوز الذي تعانيه المادية الجدلية الناجم عن غياب البعد السيكولوجي في دراستها للإنسان فرديا واجتماعيا، عليه فإن كل النقد العميق الذي تمارسه الماركسية للامعقول الاجتماعي، لا ينضج ويثرى، إلا بروافد التحليل النفسي، التي تخرج الماركسية من ضيق الأفق الأيديولوجي النابع من الجهل السيكولوجي للامعقول الاجتماعي،[3] كذلك الحال مع الفرويدية في تغافلها لدور اللاوعي الاجتماعي، مما يؤدي إلى الوقوع في الجمود والتدهور. ومن الأهمية ذكر رأي فرويد بالماركسية، والذي هو برأينا ما سوف يكرره فروم في نقده للماركسية خاصة تغافلها عن دور وقيمة العوامل النفسية، إذ يقول فرويد:" إنني آسف لقصور معرفتي بها...إن ابحاث كارل ماركس في بنية المجتمع الاقتصادي وفي تأثير الأشكال المختلفة للتنظيم الإقتصادي في كل مجالات النشاط البشري

---

[1]– المرجع نفسه، ص785.

[2]– **اريك فروم**، الخوف من الحرية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد،(ط1:بيروت،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1972)،ص15-16.

[3]–**بورن اوسبورن** ، مرجع سبق ذكره، ص164

قد أصبح لها اليوم نفوذها الأكيد. وبديهي أن الماركسية لا تدين بقوتها لا لتصورها للتاريخ أو لتنبؤاتها المستقبلية التي تستخلصها من هذا التصور، وإنما لإدراكها الواضح لفعل الظروف الإقتصادية وتأثيرها الحاسم في الإنتاج الفكري والفني والأخلاقي للإنسان. وهكذا أميط اللثام عن جملة من العلاقات والترابطات السببية التي كادت تكون مجهولة ذلك الحين، غير أنه لا يمكن التسليم بأن العوامل الإقتصادية هي العوامل الوحيدة التي تحدد سلوك الناس في المجتمع، فمن الحقائق التي لا سبيل إلى إنكارها أن مختلف الأفراد والشعوب والسلالات، لا يكون سلوكها واحدا في الظروف الإقتصادية نفسها، وهذه حقيقة تبرهن بذاتها، على أن العامل الإقتصادي لا يمكن أن يكون العامل الحاسم الوحيد،[1] بل من المحال أن نفهم كيف يغض النظر عن العوامل النفسية حين يتعلق الأمر بردود فعل الكائنات البشرية الحية، لأن هذه العوامل لا تساهم في إقامة الظروف الإقتصادية فحسب، بل تحدد كذلك أفعال الإنسان، والإنسان لا يستطيع أن يعمل حتى وهو يتمثل لهذه الظروف، إلا من خلال دوافعه الغريزية البدائية، كغريزة البقاء، والعدوانية، والحاجة إلى التماس اللذة وتفادي الألم. ولقد أكدنا الدور الذي تقوم به الأنا الأعلى، تلك السلطة التي تمثل تقاليد الماضي ومثله، والتي تقاوم الضغط الذي تصنعه الظروف الإقتصادية الجديدة لمدة من الزمن، و أخيرا، يجب أن لا ننسى حسب فروم أن الجماعة البشرية تغشاها–وهي خاضعة للظروف الإقتصادية– عملية تطور ثقافي يسميها البعض بالحضارة، وهي عملية تتأثر من دون شك، بجميع العوامل الأخرى، لكنها مستقلة على التحقيق عنها من حيث نشأتها، فهي تحول الغرائز عن أهدافها الأصلية، وتحمل الناس على أن يتمردوا على ما كانوا يبيحونه ويحتملونه من قبل، ويبدو فضلا عن ذلك أن التوطد المطرد للروح العلمية هو إحدى نتائجها الأساسية، فمن أراد أن يجعل من الماركسية علما حقيقيا من العلوم الاجتماعية، تعين عليه أن يجلي الدور الذي يقوم به كل واحد من هذه العوامل المختلفة تفصيلا، أي يتعين عليه أن

[1]– **مجموعة من الاكاديميين العرب**، مرجع سبق ذكره، ص786

يدرس الإستعداد الجيلي العام للإنسان، وتفاوته تبعا للسلالة والتعديلات التي تطرأ عليه بفعل الظروف الاجتماعية والنشاط المهني وطرق كسب الرزق، وأن يفحص كيف تتضافر هذه العوامل المختلفة بعضها مع بعض أو يتنافر بعضها مع بعض.[1]

ومثلما يستثمر فروم الرؤية الفرويدية النقدية تجاه الماركسية، سوف يستثمر رؤية ماركس النقدية بصدد علم النفس وإهماله للبعد الاجتماعي–الإقتصادي "إن تاريخ الصناعة والوجود الموضوعي المكون للصناعة، هما كتاب القوى الإنسانية الجوهرية المفتوح، سيكولوجيا الإنسان الحاضر عيانيا، التي لم يكونوا إلى الآن يتصورونها في ارتباطها مع ماهية الإنسان، بل دائما فقط من وجهة نظر علاقة خارجية من علاقات المنفعة، لأنهم – بما أنهم كانوا يتحركون داخل الضياع– لم يكن بإمكانهم أن يتصوروا كواقع قواه الجوهرية وكفاعلية نوعية إنسانية، سوى الوجود الكلي للإنسان، الدين أو التاريخ في ماهيته المجردة (السياسة، الفن، الأدب...الخ)، لهذا فإن علم النفس يبقى مغلقا بالنسبة له هذا الكتاب، أي على وجه التحديد الجزء الأكثر حضورا عيانيا والأقرب منالا من التاريخ، لا يمكن أن يصبح علما واقعيا وغني المحتوى فعلا، إذ ما يجب أن نفكر عن علم يعطي نفسه مظاهر مالية ويطرح تجريديا هذا الجزء الكبير من العمل الإنساني، ولا يساوره الشعور بنقائصة، مادامت كل هذه الثروة التي تفتحها الفاعلية الإنسانية لا توحي له بشيء، سوى ربما بما يمكن أن يقال بكلمة "حاجة" "حاجة عادية مبتذلة"[2].

إن ما يرغب فروم تحقيقه بشكل فعلي تجلى في مساهمته الجادة في تأسيس علم نفس اجتماعي تحليلي، يستلهم الرؤى المذكورة آنفا، ليتجاوز محدودية علم النفس وعلم الاجتماع، من خلال أعماله المبكرة في معهد البحث الاجتماعي بدايات العقد الثالث للقرن العشرين، من أجل خلق وجهة نظر اجتماعية–نفسية تركز على الماركسية والتحليل النفسي، على

[1]– **فيصل عباس**، الانسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي،(ط1،بيروت:دار المنهل اللبنانيللطباعة والنشر، 2004)،ص111.

[2]– **كارل ماركس**، مخطوطات1844 الاقتصاد السياسي والفلسفة، تر: الياس مرقص(دمشق: منشورات الثقافة،1970)،ص223–224.

سبيل المثال في مقالاته المنشورة في مجلة المعهد، حول منهج علم النفس الاجتماعي ووظيفته وعلم الشخصية التحليل النفسي وأهميته بالنسبة لعلم النفس الاجتماعي التحليلي عام 1932، أضف إلى ذلك دراسته الميدانية في بحثه عن العمال والموظفين المنشور عام 1980، وفي دراسته حول السلطة والعائلة في ملف المعهد المنشور بإشراف هوركهايمر عام 1936.[1]

2- مفهوم الإنسان بين التحليل الفرويدي وعلم النفس الاجتماعي التحليلي.

يتضح مفهوم طبيعة الإنسان وحاجاته الأساسية ودوافع سلوكه وماهية شخصيته عند فروم، عن طريق نقده المزدوج لكل من فرويد وماركس معا، بالإضافة الى عملية تأويله الأنثروبولوجي لكليهما، وبلا شك فإن المفهوم الفرويدي كانت له الحصة الأكبر في النظرية النقدية، سيما أن فرويد كان قد طرح تصوره عن الإنسان بالاستعانة بمصادر معرفية يكاد ينحصر مفهومها للإنسان في أطر لا تأخذ بالإعتبار إلا الجوانب البيولوجية أو الجوانب المادية الفسلجية للإنسان وحاجاته الجنسية الملحة، لذا كان التصور الفرومي الأنثروبولوجي للإنسان لا يتوافق مع الفرويدية المحددة للإنسان في مجال الطاقة الجنسية النفسية(الليبيدو)، ومن جانب آخر لم تسلم الماركسية من الإنتقادات، بحيث إنتقدت بشدة من قبل فروم لأنها انحسرت في فهمها للإنسان في الجانب الإقتصادي فحسب.[2]

إن البيولوجيا الفرويدية والإقتصاد الماركسي كانت عرضة لإنتقادات شديدة لهذا كان مفهوم فروم ينطلق من فكرة أن الإنسان ليس مادة بيولوجية تحكمها أبعاد إقتصادية فحسب، بل أنه كائن خلاق وعضو اجتماعي فاعل لا منفعل فحسب، له حاجات إنسانية تخصه وتميزه، مثلما له حاجات فلسجية-بيولوجية ومادية-إقتصادية، فضلا عن حاجات الإنسان المحددة اجتماعيا وتاريخيا. إن هذا المفهوم الذي يقدمه فروم عن الإنسان يجعل التصورات الفرويد ماركسية عقيمة على المستوى البعيد، أي أن فروم يطرح مفهومه للإنسان وبطريقة

[1]- **مجموعة من الاكاديميين العرب**، مرجع سبق ذكره،ص788.

[2]- **مجموعة من الاكاديميين العرب**، مرجع سبق ذكره، ص 789-790.

تأويلية مغايرة لفرويد وماركس، فالفرويدية تصور الإنسان كائنا بيولوجيا–فسلجيا نفسيا تحركه دوافع وقوى نحو غايات ملحة بالضرورة بحسب مبدأي اللذة والألم، أما فروم يؤكد أن طبيعة الانسان تتحكم بها عوامل بيولوجية وحضارية أنثروبولوجية وعوامل إقتصادية، اجتماعية ونفسية، وكل منها يؤسس حاجات ودوافع متباينة، لهذا نجد أن فروم يؤكد على الفرق بين طبيعة الحاجات ومصدرها، إذ يميز بين الحاجات الأساسية التي هي حاجات لها مصدر ثابت لا يتغير،[1] ونجد بينها حاجات حيوية كالأكل والشرب، وحاجات ذات مصدر أنثروبولوجي كالحاجة للإرتباط بالآخرين أو التواصل، أضف الى ذلك حاجات تحصل بسبب الظروف الاجتماعية والإقتصادية والسياسية التي تحدث إنحرافا لتلك الحاجات الأساسية والتي هي وليدة ظروف معينة لا تتعلق بفطرة الإنسان مثل حاجته للحب والعنف والتسلط السادي مازوخي...الخ.[2] إذن النموذج الفرومي ليس بيولوجيا كما نوه فرويد، وليس هو مشروط إقتصاديا كما فعل ماركس، بل إنه إنسان مشروط أنثروبولوجيا–اجتماعيا ونفسيا، وطبيعته لا تنحصر في حيز رد الفعل على المستوى السيكولوجي أو الإقتصادي بحسب الفرويدي الماركسي، بل إنها طبيعة مؤثرة في العوامل بقدر ما تتأثر هي بالمقدار ذاته.[3]

إن التحليل الفرومي يرغب بتقريب وجهات النظر التحليلية النفسية من المادية التاريخية، أي إلغاء الإختلاف الموجود بين فرويد وماركس لتأسيس علم نفس اجتماعي تحليلي، أي توسيع مجال السيكولوجيا لكي تفهم ما هو اجتماعي لذ يقول فروم :" إن مجرد تناول علم الاجتماع لظاهرة ما لا يعني أنها لا يمكن أن تكون موضوعا للتحليل النفسي...إن ذلك يعني فقط ان هذه الظاهرة ليست موضوعا في علم النفس، وخصوصا في علم النفس الاجتماعي، الذي يبحث عن الأدوار والخلفيات الاجتماعية للظاهرة النفسية".[4] وهذا يعني أن علم النفس

---

[1]– نفس المرجع،ص790.

[2]– **اريك فروم**، الخوف من الحرية، ص22.

[3]–المرجع نفسه،ص26.

[4]– **اريك فروم**، ازمة التحليل النفسي، تر:د.طلال عتريسي،(ط1،بيروت:المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،1988)،ص137.

الذي يطمح له فروم، لابد أن يكمل عمل علم الاجتماع والعكس صحيح، ويتم هذا من خلال علم النفس الاجتماعي التحليلي الذي يدرس السمات النفسية المشتركة لأفراد الجماعة ويحاول أن يفسر هذه السمات المشتركة من خلال مصير الوجود المشترك، لهذا فهو علم يدرس ما هو نفسي ضمن ما هو اجتماعي وما هو اجتماعي ضمن البنية الليبيدية، لذلك يؤكد فروم:" يجب أن نفهم الظواهر النفسية الاجتماعية باعتبارها سياقات تكيف نشيطة وإيجابية للجهاز الغرائزي مع الوضعية الإقتصادية والاجتماعية"[1]

لقد كان للفضول المعرفي الملح لفهم القوانين التي تحكم الفرد والمجتمع، ولفهم سلوكهم دورا بارزا الى دفع فروم باتجاه تأويل فرويد وماركس، لإلغاء التناقضات الموجودة بينهم، والجمع بين الفرويدية والماركسية إذ يقول فروم :" لقد أردت أن أتعلم فهم القوانين التي تتحكم بحياة الفرد والمجتمع، وهذا يعني البشر في وجودهم الاجتماعي وحاولت أن أحدد معرفة فرويد الباقية تجاه مثل هذه الإفتراضات التي تتطلب إعادة نظر، وجربت الشيء نفسه على نظرية ماركس، وتوصلت أخيرا الى تركيب ينتج عن فهم كل المفكرين وعن نقدهما معا".[2]

على الرغم من نقاط الإلتقاء التي يعتقدها فروم بين ماركس وفرويد إلا أننا أحيانا نلحظ تميزا لماركس أكثر من فرويد، سيما وأن ماركس برأي فروم كان أكثر عمقا وشمولية من فرويد، إذ أنه يجمع بين الارث الفكري لفلسفة التنوير الإنسانية والمثالية الألمانية وواقع حقائق اقتصادية واجتماعية وأن يضع الأساس لعلم جديد عن الإنسان والمجتمع، مشرب في الوقت نفسه بالتجربة وروح التقليد الغربي ذي النزعة الإنسانية.[3]

إن كل العوامل الإقتصادية والاجتماعية والأحداث السياسية وتداعيات الحروب والأكاذيب، دفعت صاحب النظرية النقدية إلى البحث عن فهم ما يحصل، وسرعان ما وجد

---

[1]–المرجع نفسه،ص144.

[2]– **اريك فروم**، ما وراء الاوهام، ص16.

[3]– المرجع نفسه، ص18–19.

الأجوبة على اسئلته التي كانت تقلقه في الفكر الإنساني الذي أراد منه أن يكون مدخل مهم لإلغاء التناقضات بين فرويد وماركس. فالنظرية النقدية الفرومية هي مزيج بين مركب من الفرويدية والماركسية، بعد خلق توازن عميق بين المدرستين، فالمفهوم الفرويدي عن طبيعة الإنسان تعرض لإنتقادات شديدة من قبل الفرويديين الجدد وكذا فروم، لاسيما إذا أخذنا بعين الإعتبار أنه إنسان مدفوع بيولوجيا وبرغبات ونزوات جنسية، بل انه بمعنى آخر آلة تتحرك وفقا لقوى بيولوجية فلسجية، وكما يقول فروم: "إنه كائن يتحرك ويتأثر فلسجيا"[1]، أما بالنسبة لعلاقة الإنسان الفرويدي بالآخرين فهو لا يرتبط بهم، إلا من أجل تحقيق رغباته وحاجاته فحسب، وهذا النموذج المطروح من قبل فرويد، هو صدى لنموذج الفكر الإقتصادي آنذاك الذي يطرح تصورا عن الإنسان بوصفه كائنا لا يريد من الآخرين سوى تحقيق حاجاته الإستهلاكية، فالإنسان الجنسي الفرويدي والإنسان الإقتصادي وجهان لعملة واحدة بحيث أن :" إنسان فرويد الجنسي شبيه بالإنسان الاقتصادي الكلاسيكي، فكلاهما معزول ومكتف بنفسه وعليه أن يقيم علاقة مع الآخر ليتسنى لهما إشباع حاجاتهما، حاجات الإنسان الإقتصادي هي حاجات إقتصادية تشبع في تبادل الخيرات في سوق الإستهلاك، وحاجات الإنسان النفسي هي حاجات فسلجية ليبيدية، تشبع عادة، بعلاقات تبادلية بين الجنسين، وفي الحالتين يبقى الأفراد غرباء ...ولا يربطهم سوى الهدف المشترك لإشباع الدوافع".[2]

3- فرويد وماركس من أجل علم نفس مادي تاريخي (محاولة توليفية بين الفرويدية والماركسية)

أعلن هوركهايمر في محاضرته الإفتتاحية وكذلك في مقدمته الإفتتاحية للعدد الأول من مجلة Zeitschrift أن تحليل التطويع الذي كان في جانبه الأكبر تطويعا ينتمي إلى البنية الفوقية بدأ بوصفه مشروعا سيكولوجيا، وهي المسألة التي اعتبرت رئيسية ومهمة بالنسبة لهوركهايمر و أوجزها في تلك الخاصة بما يسمى حلقات الوصل النفسية بين

[1]- **اريك فروم**، ازمة التحليل النفسي ،ص38.

[2]- المرجع نفسه،ص38-39.

الأساس الإقتصادي والتعبير المنتمي إلى البنية الفوقية والمتمثل في الأيديولوجية، وقد واصل شرح الطابع الإشكالي لهذه المسألة قائلا :" طالما لم تدرك النظرية كيف يجري تحويل التغيرات الهيكلية في الحياة الإقتصادية، عبر التكوين النفسي لمختلف المجموعات الإقتصادية في لحظة بعينها في الزمان، إلى تغييرات في التعبير عن حياتها بمجملها، فإن نظرية توقف إحداها على الأخرى تنطوي عندئذ على عنصر عقائدي يحصر القيمة الإفتراضية لهذه النظرية–بصورة جدية– في تفسير الحاضر". هذا يعني أن مسألة علم نفس مادي تاريخي ليست بالنسبة لأعضاء المعهد مجرد حاجة أكاديمية، بل هي حاجة حاسمة "للنظرية النقدية للمجتمع" في مواجهة التاريخ الحديث (صعود الرأسمالية الاحتكارية والفاشية).[1]

لقد أشار هوركهايمر في محاضرته الإفتتاحية إلى الحاجة إلى دراسة منهجية للكتابات العلمية ذات الصلة بمسألة علم النفس المادي التاريخي، ولهذا أخذت المجلة على عاتقها مهمة فحص كتابات فرويد ويونغ وعلماء النفس الآخرين، إلا أن السؤال الأساسي والجوهري الذي ينبغي الإجابة عنه في هذا التحليل هو: هل يوجد أي مكون سيكولوجي ينسجم مع المادية التاريخية؟ وهذا يطرح مشكلة "الماركسية الأرثوذكسية" وهي ليست مشكلة يمكن حلها بسهولة، خاصة وأن الماركسيين الارثذوكسيين أمثال " لوكاتش" يشددون على الإعتقاد أن المادية الجدلية هي الطريق إلى الحقيقة وأن مناهجها لا يمكن تطويرها وتوسيعها وتعميقها إلا بما يتفق مع الأسس التي أرساها مؤسسوها، في كل محاولات تجاوزها أو تحسينها قد أدت ولابد أن تؤدي إلى التبسيط المخل والتفاهة والإنتقائية.

ينبغي الإشارة إلى أنه رغم إقرار إنجلز بإهماله هو وزميله ماركس في نظريتهما عن الايديولوجية للشكل أي الطرق والوسائل التي نشأت بواسطتها المفاهيم الماركسية وتشديدهما على المحتوى، إلا أن الماركسيين الارثذوكسيين الذين هم عادة ماركسيون لينينيون أورثذكس،

[1]– **فيل سليتر**، مدرسة فرانكفورت، نشاتها ومغزاها–وجهة نظر ماركسية، تر:خليل كلفت،(ط2،القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة،2004)،ص153.

لم يعيروا أي أهتمام لهذا الإقرار، وهذا ما يظهر خصوصا في الاجماع العام في صفوفهم على أن علم النفس ليس مدرجا في الأسس التي أرساها مؤسسوا المادية التاريخية ولابد أن يقود بالتالي إلى "الإنتقائية"، وعلى سبيل المثال يعتقد "فالتر يوبكه Walter jopke" أنه حيثما تستخدم مدرسة فرانكفورت فعلا المفاهيم الأساسية للماركسية، فإن هذه المفاهيم يجري تجريدها من مغزاها الحقيقي ويحل محلها مزيج إنتقائي من المقولات الهيجلية والماركسية والفرويدية، ويقرر "جيرت مايكسنر Gert Meixner " أن محاولة نقل علم النفس إلى المجتمع الانساني محكوم عليها بالفشل منذ البداية، إن أي توفيق بين ماركس وفرويد انتقائيا بالضرورة وفقا للارثذوكسية الماركسية على الأقل.[1]

إذا كان هوركهايمر قد أشار إلى أهمية علم نفس مادي تاريخي للمعهد والتي لا تتحقق أيضا إلا بفحص كتابات فرويد، وهذا رغم وصف هذه المهمة التوفيقية بين ماركس وفرويد بالانتقائية من طرف البعض، إلا أننا نجد أن إريك فروم كان من بين الذين يؤكدون على إمكانية تاسيس علم نفس اجتماعي تحليلي من خلال إجراء محاولة توليفية بين ماركس وفرويد، كما يعتبر فروم هو اول من تم اختياره من بين أعضاء المعهد للقيام باقتراح وتحقيق مهمة دمج إنتاج فرويد في النظرية النقدية للمجتمع،كما يعتبر كتابه "تطور عقيدة المسيح" اول عرض رئيسي قام به فروم حول هذه المشكلة، مع العلم أنه قام بعرض كل التخمينات المادية التاريخية وكذا التشويهات اللاتاريخية للفرويدية قبل انضمامه للمعهد، وقد أثنى "بوركيناو" على هذا العرض والتحليل الذي قام به فروم في المجلة بوصفه "اول محاولة لتوضيح التأليف المنهجي بين التحليل النفسي الفرويدي والماركسية.[2]

كان المقال الاول لفروم الذي حمل عنوان " منهج ووظيفة علم نفس اجتماعي تحليلي" مقالا مستشهدا بما أقر به من قبل انجلز بوجود فجوة في المادية التاريخية، ولهذا شرع فروم في توضيح أن محاولات ملىء الفجوة قد أنتجت بسبب الجهل المطبق فيما يتعلق

[1]– المرجع نفسه،ص154.

[2]– المرجع نفسه،ص155.

بآليات النفس، أي علم نفس مثاليا بكل معنى الكلمة، مهربة مبدأً اخلاقيا فطريا متنكرا، ولهذا فإن المكون التحليلي النفسي لم يكن منسجما فحسب مع الماركسية، بل كان ضروريا لها، إذا كان من الواجب إحباط الإضافات المثالية إلى التحليلات العينية.

لقد إعتقد فروم أن علم النفس المقبول إلى حد بعيد قد تطور على يد فرويد، لهذا فهو يقر أن التحليل النفسي كان علما ماديا وتاريخيا واجتماعيا، كما يقر أن نظرية الدوافع كانت منسجمة مع الماركسية بحيث أن تكوين الدوافع يتجلى فقط في تفاعل جدلي مع تجارب الحياة النوعية من الناحية الاجتماعية–التاريخية. ورغم أن ماركس في نظر فروم، قد أشار في كتاباته المبكرة الى دوافع وغرائز الإنسان وسلم في رأس المال بالطابع الأولي لدوافع بعينها، مشيرا إلى الطبيعة الإنسانية بوجه عام والطبيعة الإنسانية كما جرى تعديلها في كل عهد تاريخي، أي في رأي ماركس فإن إشباع الحاجات الأساسية يؤدي إلى حاجات جديدة منتجا في الوقت ذاته موضوع الإستهلاك وطريقة الإستهلاك ودافع الإستهلاك، وبالتالي ينتج الإنسان نفسه عن طريق إشباع حاجاته، خالقا أشكالا جديدة من هذه الحاجات وخالقا حالات جديدة. وفي رأي ماركس فإن الإنتاج يشتمل أضا على الإنتاج العقلي وهذا بدوره يشتمل على مشكلة الايديولوجية التي تشكل اهتماما حاسما من اهتمامات مدرسة فرانكفورت، بحيث حاولت أن تقدم إسهاما أصيلا في التحليل المادي التاريخي للتطويع الأيديولوجي وذلك بالتماس العون من التحليل النفسي من أجل تفسير الشكل المغترب للنشاط العقلي بدل الوقوف عند حدود البرهنة على وجوده فقط.[1]

يرى فروم أن المكون التحليلي النفسي لم يكن منسجما فحسب مع الماركسية بل كان ضروريا لها، كما يلح ايضا على أن علم النفس الفرويدي والمادية الماركسية يتفقان في النظر إلى الوعي ليس بوصفه المحرك الأساسي للتاريخ، بل بوصفه إنعكاس قوى أخرى متخفية، وبالنسبة لماركس كانت هذه القوى تتمثل على وجه التحديد في غرائز الإنسان

[1]– **فيصل عباس**،الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ص351–352.

وحاجاته وطاقاته الإنتاجية وقد أصبحت متخفية لأن هذه القوى الإنسانية قد إرتدت داخل نطاق المجتمع الطبقي مظهرا مشيئاً ومغتربا وقد انقلبت قوى الإنسان المبدعة الخاصة به إلى قوة غريبة سيطرت عليه، ويحاول فروم أن يكشف الأثر النفسي لهذا الاغتراب، والعامل الأساسي هو خصوصية الدافع الجنسي، وفي حين أن الجوع ليس قابل للتعديل ولا إشباعه بأي شيء فيما عدا الطعام، فإن الدافع الجنسي قابل للتعديل الأقصى، أي يمكن تأجيله، كبته،أعلاِه (التسامي به)، تحويله. تميز تقلبات الدافع الجنسي هذه الغريزة بالنسبة لفرويد بكونها قابلة التكييفات مع الإمكانات الفعلية القائمة للإشباع، أي أنها تملك في واقع الأمر وظيفة تكييفية وحتى تبريرية وهذه الوظيفة هي في نظر فروم مفتاح فهم الايديولوجية، أي يستطيع التحليل النفسي أن يبين أن ايديولوجيات الإنسان هي نواتج بعض الدوافع الغريزية، والإهتمامات ، والحاجات والتي تجد في ذاتها إلى حد كبير تعبيرها بصورة لاشعورية كتبريرات عقلية، أي كأيديولوجيات،[1] يقول في هذا السياق :" التحليل النفسي باستطاعته أن يبرهن أن التاثير الذي تمارسه فكرة ما يرتكز أساسا على مضمونها اللاواعي، محركا بعض الميول النزوية المحددة، وهي أيضا نمط وقوة الليبيدية للمجتمع أو لطبقة ما التي تحدد تأثير الايديولوجيات في المجتمع".[2]

إذن التحليل النفسي يستطيع أن يغني المفهوم العام للمادية التاريخية، وهي معرفة أكثر اتساعا لأحد عوامل التأثير في السياق الاجتماعي، أي جبلة الإنسان نفسها و"طبيعته" إذ يقول فروم :" إن جهاز الإنسان النزوي هو أحد الشروط الطبيعية التي تعتبر جزءا من البنى التحتية للعملية الاجتماعية...إلا أنه لا يظهر إلا من خلال شكل محدد ومتغير بالسياق الاجتماعي تحديدا... وتظل النفس البشرية دائما نفسا قامت العملية الاجتماعية بتعديلها".[3]

---

[1]– المرجع نفسه، ص352–353.

[2]–**اريك فروم**، ازمة التحليل النفسي، 166ص.

[3]– المرجع نفسه،ص 164.

المبحث الثاني: المقاربة الفرويدو-ماركسية عند ماركيوز (من اليسار الجديد إلى الحساسية الجديدة).

مما لا شك فيه أن إسهامات كل من رايش وفروم التي سعت إلى التوفيق بين فرويد وماركس من أجل صياغة نظرية نقدية تكون أكثر صرامة من خلال عدم إهمال أي جانب من جوانب الإنسان وخاصة الجانب البيولوجي النفسي وكذا المادي الإقتصادي، هذه الإسهامات مكنت من تقديم فهم أوضح للإنسان ومحاولة تجاوز كل العقبات التي قد تكون سببا في تعاسته وشقائه أو استلابه وهذا بهدف تحقيق مشروعه الذي طالما كان ينشده ألا وهو بلوغ السعادة، فقد مهدت أعمال كلا المفكرين الطريق لكل الأعمال الفكرية التي جاءت من بعدهما وخاصة المرتبطة منها بمفكري مدرسة فرانكفورت الذين لا يختلفون في توجههم عن سابقيهم بل على النقيض كانت أعمال رايش وفروم بمثابة الأرضية التي ينطلق منها كل من كان يسعى إلى تحرير الإنسان من الشقاء الحضاري وبالخصوص في المجتمعات المتقدمة صناعيا، ولعل أن ماركيوز كان من دون شك أحد رواد مدرسة فرانكفورت الذين حاولوا تقديم مقاربة فرويد- ماركسية تحقق الهدف المنشود، إذ أن البعد الفرويد-ماركسي في فلسفة ماركيوز تبرز أكثر في مشروع هذا الأخير التحرري، بحيث يبرز البعد الماركسي عنده أكثر في مشروع اليسار الجديد التحرري الذي هو في الحقيقة محاولة لتجسيد الثورة الماركسية، كما يبرز البعد الفرويدي أيضا أكثر عنده في مشروع الثورة الفنية أو ما يسمى بالحساسية الجديدة كمحاولة لتجسيد البعد الفرويدي، من خلال الإشباع الغريزي عن طريق الفن.

المطلب الأول : اليسار الجديد كتجسيد للثورة الماركسية

إذا كان مجتمع البعد الواحد هو بالنسبة الى ماركيوز مجتمع يتسم بغياب النقد أو الرفض نتيجة إندماج القوى التقليدية للثورة أو البروليتاريا التي كانت فيما سبق الطبقة الأولى التي تمارس دور النفي والرفض، فإن هذا يستدعي بالنسبة لماركيوز باعتباره مفكرا نقديا وسياسيا أن يربط فكره بقوى ثورية جديدة والتي عثر عليها على هامش النظام الرأسمالي

وخارج أسواره، وهو الربط الذي جاء كنتيجة لإقتناع ماركيوز بأن الهجوم على المجتمع القمعي لابد أن يكون من خارج ثقافته ومن خارج نظامه السياسي، ولهذا فقد أكد أن نفي المجتمع القائم سيأتي على يد اليسار الجديد الذي يضم العديد من الفئات التي تعيش بلا أمل وتفتقد للإحساس بالأمان والكرامة داخل المجتمع الرأسمالي. إذن تجسيد الثورة الماركسية على أرض الواقع لن يكون بالنسبة له على يد البروليتاريا وإنما على يد فئات أخرى تكون أكثر وعيا بالخطر الذي يهددها جراء القمع الذي تمارسه الأنظمة الرأسمالية، وهذا ما جعله ينطلق أولا من نقده للمفهوم التقليدي للثورة الماركسية قبل أن يلجأ الى تقديم البديل للطبقة الثورية، وهو ما سنتطرق له قبل الحديث عن اليسار الجديد

1- نقد المفهوم التقليدي للثورة

إن مشروع ماركيوز الثوري هو في الحقيقة مشروع يعبر عن مدى إهتمام هذا الأخير بالماركسية وتأثره بها، لأن الحديث عن الثورة عنده هو حديث عن الثورة التي صاغتها النظرية الماركسية ووضعت لها شروط التحقيق، لهذا فقد انطلق في حديثه عن الثورة الماركسية من نقد المفهوم التقليدي للثورة في حد ذاتها، إذ يرى أن تطبيق الثورة الماركسية مشروط بمجموعة من الشروط الأساسية والمتمثلة عنده أولا في بلوغ مستوى مرتفعا من الإنتاجية الصناعية والتقنية لا تستخدم في خلق حياة إنسانية للجميع، أما الشرط الثاني فيتمثل في نمو التنظيم السياسي للطبقات العاملة التي تعمل كقوة مزودة ولا تبحث عن مصلحتها الواقعية داخل النظام الرأسمالي وإنما من خلال نفيه، أما الشرط الثالث فيتمثل في وجود أزمة داخل النظام الرأسمالي يفترض أن تكون دائمة ومستمرة بحيث تحافظ على حدة الصراع الطبقي وعلى استمرار الوعي الثوري.[1] وفضلا عن هذا تتضمن الثورة الماركسية بالنسبة لماركيوز شروطا أخرى تأتي في المرتبة الثانية وهي اهتمام الاغلبية بالثورة وكذا تنظيم الوعي الثوري وتثقيفه في ظل مناخ من الديمقراطية، اذ يركز على هذا الشرط الاخير

[1]- **حسن حماد**، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز،(مصر: مركز آيه للطباعة، 2017)،ص203.

ويعتبره عاملا ذاتيا مهما للثورة، أي أن وعي البوليتاريا بمظاهر الاستغلال وبدورها التاريخي هي شروط مسبقة لإمكان تحقق الثورة.[1]

لم يكن اهتمامه بشرط الوعي الطبقي إلا لهدف نقد المفهوم التقليدي للثورة الذي كان يعول على البروليتاريا كطبقة ثورية، ذلك أن هذه الطبقة قد تخدر وعيها واندمجت في بنية المجتمع الرأسمالي وأصبحت عاجزة عن ممارسة دورها الثوري في المرحلة الحالية، ورغم أنه يعتبر بأن المجتمع الرأسمالي لازال مجتمعا طبقيا، إلا أنه يعترف كذلك أنه مجتمع لم تعد فيه الطبقة العاملة تمثل النفي المطلق للنظام القائم، وهذا ما جعله يعتبر التصور التقليدي للثورة الذي يعتمد على الاستيلاء على السلطة بثورة جماهيرية يقودها حزب ثوري هو طليعة طبقة البروليتاريا الثورية لم يعد قابلا للتطبيق إطلاقا في البلدان الرأسمالية المتقدمة التي أصبحت فيها البروليتاريا جزءا من النظام الرأسمالي.[2] إلا أنه لم يقتصر في نقده للنظرية التقليدية للثورة على نقد البروليتاريا في المجتمعات الرأسمالية فحسب بل يمتد إلى نقد الثورة البلشفية التي تدعي تطبيق النظرية الماركسية، إذ يرى أن أزمة الثورة البلشفية تتمثل في أنها قد قامت في ظل عدم توافر الشروط الذاتية والموضوعية للثورة ذلك أنها استندت في استراتجيتها الثورية على فرضية أن التحرير ينبغي أن يفرض بالقوة في الظروف التي يغيب فيها النضج المادي والفكري،[3] وهي الفرضية التي ترتبط بالأيديولوجيات القمعية للحرية التي تزعم بإمكانية تحقيق التحرر البشري في ظل المعاناة والفقر والغباء، لكن غاب عن الماركسيين السوفييت أن :" على المجتمع أن يخلق أولا الشروط المادية القبلية للحرية لكل أعضائه قبل أن يصبح مجتمعا حرا" وأن " العبيد ينبغي أن يكونوا أحرارا في المطالبة بحريتهم قبل أن يصبحوا أحرارا"[4]، وقد أكد ماركس نفسه على هذا الشرط الأخير عندما أشار إلى أن تحرر الطبقة العاملة يجب أن يكون من صنع الطبقة العاملة ذاتها، وأن الإشتراكية

---

[1]– **قيس هادي احمد**، الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز،(ط1،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1980)،ص153.

[2]– **هربرت ماركيوز**، الانسان ذو البعد الواحد، ص 29

[3]– المصدر نفسه، ص 75

[4]– المصدر نفسه، ص 76

يجب أن تصبح أمرا واقعيا من الفعل الأول للثورة، لأنها ينبغي أن تكون كامنة في وعي وعمل هؤلاء الذين يحملون الرسالة الثورية.

إن ماركيوز يذهب إلى اعتبار الثورة البلشفية فشلت في تحقيق المجتمع الاشتراكي لأن التغيير الذي حدث رغم قيام الثورة كان كميا فقط أما التغيير النوعي الذي يعتبر شرطا للتحول الاشتراكي فلم يحدث، وهذا ما جعله أيضا ينفي إمكانية تحقيق التحرر في الإتحاد السوفياتي نتيجة التقدم التقني والتأميم وكذا إطلاق القوى النافية. كما أن غياب الفاعلية الثورية للبروليتاريا بتنظيماتها الاشتراكية والشيوعية في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة وكذا فشل النموذج الاشتراكي للثورة البلشفية هي التي جعلت منه يقر بحتمية البحث عن قوى جديدة للنفي وعن استراتيجية جديدة للثورة يمكنها تصحيح مسار النظرية الثورية القديمة.[1]

2- حركة اليسار الجديد كقوة نافية داخل وخارج النظام الرأسمالي

إذا كان ماركيوز في تحليله للثورة الماركسية في مفهومها التقليدي قد توصل إلى بناء فرضية مفادها أن البروليتاريا أصبحت طبقة غير ثورية نتيجة إندماجها واحتوائها في النظام الرأسمالي، فإن هذه الفرضية هي بذاتها التي أسس عليها موقفه تجاه القوى النافية الجديدة، أي أنه إذا كانت القوى التقليدية للثورة التقليدية فقدت ثورتها لأنها أصبحت جزءا من النظام القائم وقبلت الاشتراك في اللعبة البرلمانية مما جعلها تتخلى عن دورها التاريخي، فإن اليسار الجديد يصبح تلك القوى التي لم تندمج بعد في هذا النظام والتي ترفض الاشتراك في قواعد اللعبة البرلمانية. ورغم أن ماركيوز يوحد بين المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية من خلال عبارته " الحضارة الصناعية المتقدمة"، إلا أنه عندما تحدث عن القوى النافية في تلك المجتمعات لم يذكر الماركسية السوفياتية، وهو الموقف الذي قد يفسر على وجهين، أولهما إما ماركيوز يعتبر المجتمع السوفياتي مجتمع فاضل لا توجد فيه قوى للرفض والنفي، وثانيهما أن هذا المجتمع أشد انغلاقا واستبدادا وقمعا من المجتمعات الرأسمالية بحيث تختفي

[1]- **حسن حماد**، مرجع سبق ذكره، ص205.

منه حتى القوى النافية. وإذا ما قارنا بين هذين التفسيرين بدا لنا أن التفسير الأخير، هو الأكثر ملاءمة لموقف على أساس أنه قد صرح بأن تجربة الماركسية السوفياتية قد فشلت أساسا في بناء مجتمع اشتراكي على النحو الذي أراده ماركس، إلا أن ما يهمنا هنا هو كيفية تحديد ماركيوز لفئات اليسار الجديد وكذا مميزاته التي تميزه عن اليسار القديم.[1]

أ-مميزات اليسار الجديد

إن ماركيوز يرفض اعتبار التغيرات التي حدثت للقوة النافية في ابتعادها عن قاعدتها التقليدية دليلا على ضعف قوى المعارضة الموجهة ضد الرأسمالية المتقدمة، بل يعتبرها تعبيرا عن تبلور قاعدة جديدة للثورة وظهور ذات تاريخية جديدة للتغير لها ملامح وحاجات وطموحات مختلفة تتناسب مع الظروف الموضوعية للتغير التاريخي[2]، ولهذا يميل إلى تسمية قوى النفي الجديدة باسم حركة اليسار الجديد تمييزا لها عن اليسار القديم، بحيث يرى أن هناك عدة اختلافات جوهرية تميز حركة اليسار الجديد عن اليسار القديم يمكن تلخيصها في نقطتين:

- أولها أن حركة اليسار الجديد حركة غير متجانسة، ولا تمثل طبقة محددة، إذ أنه يعترف بعدم إمكانية تعريف اليسار الجديد بكلمة طبقة لاشتماله على مثقفين ينتمون إلى جماعات من حركة الحقوق المدنية وجماعات من الشباب وخاصة من العناصر الأكثر راديكالية، بما فيهم أولئك الذين قد لا يبدون من الوهلة الأولى كسياسيين على الإطلاق ونعني بهم الهيبز، وما يثير اهتمامه أن المتحدثين باسم هذه الحركة ليسوا من السياسيين التقليديين وإنما بالأحرى شخصيات تبعث على الارتياب مثل الشعراء، والكتاب والمثقفين وهذا ما يشكل بالنسبة له معارضة لا علاقة لها بالقوى التقليدية.

- أما الاختلاف الثاني فيكمن في كون اليسار الجديد يتسم بطابع فوضوي ولا أرثذوكسي، أي أن اليسار الجديد هو عنده ماركسي جديد أكثر منه ماركسي بالمعنى الأرثذوكسي إذ أنه

[1]- **حسن محمد حسن**، مرجع سبق ذكره، ص205-206.

[2]- المرجع نفسه،ص 210.

متأثر بشدة بما يسمى بالماوية والحركات الثورية في العالم الثالث، وبالإضافة إلى ذلك يتضمن اليسار الجديد ميولا فوضوية جديدة، كما أنه يتصف بفقدانه للثقة في الأحزاب اليسارية القديمة وأيديولوجيتها، وهو أيضا لا يرتبط بالطبقة العاملة القديمة بوصفها العامل الثوري الوحيد أي أنه يتصف بأنه ذو طابع فوضوي وأنه يدير ظهره للأحزاب والطبقة العاملة، إلا أن كلا السمتين ترتبطان ارتباطا وثيقا يصعب من خلاله الفصل بينهما.[1]

نفهم مما سبق أن أعضاء اليسار الجديد كانوا يمثلون في إحتجاجهم وتمردهم نمطا جديدا للثورة غير النمط البروليتاري، وهذا النمط الجديد لم يكن يملك سوى الرفض المطلق لمؤسسات المجتمع الرأسمالي المتقدم وللقوى الرسمية المعارضة التي تعمل تحت مظلته، لذلك ليس من الغريب أن يجد هؤلاء المتمردين في الفوضوية رمزا لاحتجاجهم، كما أنها أكثر ملاءمة من حيث أنها تؤكد الجانب السلبي–النقدي أي الجانب الهدام من العملية الثورية.غير أن رفض اليسار الجديد للنمط التقليدي للثورة الذي تقوده البروليتاريا لم يكن يعني الشك في النظرية الماركسية، وإنما كانت الماركسية بالنسبة لهم نظرية مضادة، ونظرية تدعو إلى نفي وتدمير النظام القائم، ولم يكن ماركس بالنسبة لهم فيلسوفا أو منظرا سياسيا فحسب، بل كان أيضا نبيا. وإلى جانب رفض اليسار الجديد للماركسية كنظرية ثورية متكاملة بما أعلنه "الماويون" من مبادئ "الثورة الدائمة" وشرعية استخدام العنف لتحويل المجتمع أو النضال بلا تهاون ضد الإمبريالية، كما ساعدت شخصية "ماو" نفسه على تعلق الشباب بثورته خاصة وأنه يحاول أن يقدم نفسه للشباب لا بوصفه متمردا ثوريا فقط ولكنه بوصفه صديق الشباب ورمزا من رموز التحرر.

إلى جانب تأثر اليسار الجديد بالماركسية وبالفوضوية والماوية، فقد تأثر كذلك بحركات التحرر الوطني، بحيث أن بعضا من تلك الحركات والأحداث مثل انتصار الثورة الكوبية، ومقاومة الشعب الفيتنامي للعدوان الأمريكي التي مكنت اليسار الجديد من الشعور بعمق

[1]– **حسن حماد**، مرجع سبق ذكره،ص 211.

الأزمة التي يمر بها المجتمع البورجوازي، وكذا الإيمان بإمكانية إحداث تغييرات راديكالية في المؤسسة البورجوازية.[1]

ب- اليسار الجديد كقوة نافية داخل النظام الرأسمالي

إذا كنا قد أشرنا من قبل إلى أن ماركيوز قد سعى إلى التمييز بين اليسار القديم الذي تمثله طبقة البروليتاريا التي أصبحت بالنسبة له طبقة غير قادرة على تحقيق أهداف النظرية الماركسية بسبب إندماج هذه الأخيرة فيما يسميه اليسار الجديد، هذا الذي يضم قوى نافية داخل النظام الرأسمالي وخارجه.

إن ماركيوز يضع كل ثقته في حركة اليسار الجديد داخل النظام الرأسمالي وهي الحركة التي تضم بالنسبة له فئتين مختلفتين وهي:

- أما الفئة الأولى فهي تضم بالنسبة له الجماعات المحرومة من الإمتيازات under priviliged والتي تتألف من الطبقة السفلية التي تضم المطاردين والمنبوذين والمضطهدين والمقهورين من الأجناس والألوان الأخرى، كما تضم أيضا العاطلين عن العمل وكذا العاجزين، إذ أن هذه الفئة توجد بالنسبة له خارج العملية الديمقراطية، وحياتهم تشكل أكثر الحاجات المباشرة والواعية لإنهاء الأوضاع والظروف التي لا تطاق، ولهذا يعتبر معارضتهم ثورية حتى وأن لم يكن وعيهم كذلك، وأهم من ذلك هي فئة تمثل قوة أولية تخالف قواعد اللعبة وترفض ممارستها.[2]

تتأسس فكرة ماركيوز، فيما يخص هذه الفئة الأولى، حول عدم اندماجها في المجتمع الرأسمالي على أساس أنها محرومة من الإمتيازات السلعية والاستهلاكية التي يقدمها المجتمع الرأسمالي، بحيث تزيد الفجوة في المستوى الاستهلاكي بين الطبقات، وحيث تعجز الرأسمالية عن الوصول إلى المنازل والأكواخ، فإن نظام الحاجات الذي يدعم السيطرة يفقد مبرر وجوده أو كما يقول هو نفسه:" إن التباين الصارخ بين الطبقة صاحبة الإمتيازات

[1]- المرجع نفسه ص212.

[2]- **هربرت ماركيوز**، الانسان ذو البعد الواحد، مصدر سبق ذكره، ص 267

class priviliged وبين الذين يقع عليهم الاستغلال يؤدي إلى تثوير المحرومين من الإمتيازات". وهذا يعني أنه لا يعثر النقيضة الرئيسية للنظام الرأسمالي في ملكية وسائل الإنتاج وفقا للنظرية الماركسية وإنما في ميدان آخر هو الاستهلاك.[1]

– أما القسم الثاني من حركة اليسار الجديد داخل النظام الرأسمالي، فيضم شريحة من الجماعات صاحبة الإمتيازات التي يستند إليها في تحديده لها على فرضية أنها مازالت تمتلك الوعي بزيف النظام القائم، وبالتناقضات الحادة وبالثمن الذي اغتصبه ذلك المجتمع المدعو بمجتمع الرفاهية من ضحاياه، وهو يقسم هذه الشريحة بدورها إلى مجموعتين: فأما المجموعة الأولى هي ما يطلق عليها "الطبقة العاملة الجديدة"، والتي غالبا ما تتكون من الفنانين والمهندسين والمتخصصين والعلميين الذين يرتبطون بالعملية الإنتاجية ، وهذه المجموعة لها بالنسبة لماركيوز دور مزدوج، فهي من ناحية دورها الرئيسي في العملية الإنتاجية تبدو وكأنها محور قوة الثورة الموضوعية، ولكنها في الوقت نفسه تكون بمثابة الطفل المدلل بالنسبة للنظام القائم الذي يشكل وعيه.

أما المجموعة الثانية من شريحة صاحبة الامتيازات فيمثلها جماعات الشباب اللامنتمي (الهيبز والطلبة)، فهو يصر بصفة خاصة على شريحة الطلبة باعتبارها قوة مؤثرة بشكل واقعي وفعلي في نفي الأنظمة الاجتماعية القائمة، ويشير إلى أن تعبير "حركة طلابية" تعبير دقيق ومضلل، من حيث أن هناك عناصر أخرى مثل المثقفين وقطاعات من غير المنتمين إلى فئات الطلبة تلعب دورا رئيسيا في نشاط هذه الحركة مما يعني أن ماركيوز لا يكاد يميز أو يفرق بين الطلبة وبين الانتلجنتسيا" Inttelligentsia" بشكل عام. إن ماركيوز يعتبر نفسه منظر الحركة الطلابية والمتحدث الأيديولوجي باسمها، ويؤكد في مقدمة كتابه مقال عن التحرر على أن أفكاره في هذا الكتاب قد سبقت أحداث ماي 1968 التي شهدت ظهور معارضة راديكالية جديدة يمثلها هؤلاء الطلبة الشبان الذين عبروا في احتجاجهم

[1]– **حسن محمد حسن**، مرجع سبق ذكره، ص207

وتمردهم عن تطلبات جمالية وراديكالية واضحة، كما قضى هؤلاء المناضلين على فكرة استحالة اليوتوبيا وكشفوا عن زيف وفساد الأيديولوجيا القائمة، وماركيوز لا يهمه ما إذا كان تمردهم ثورة ناجحة أم ثورة مجهضة، فهم يمثلون بالنسبة لماركيوز نقطة تحول من خلال الإعتراف ضمنا بالطابع القمعي للمجتمع القائم وبضرورة إدانته وتحويله من الجذور.[1]

تمثل المعارضة الطلابية في رأيه عاملا حاسما في عملية التحول الراديكالي، وهو لا ينظر إليها بوصفها قوة ثورية مباشرة، ولكن باعتبارها واحدة من أقوى العوامل المؤثرة في تغيير المجتمعات الرأسمالية، كما أنها العنصر الذي من الممكن أن يصبح قوة ثورية في المستقبل، لهذا يؤكد على أن مسألة توثيق الروابط بين فصائل المعارضة الطلابية في الدول المختلفة يعد من أهم الضرورات الإستراتيجية في أيامنا هذه، كما يتطلع إلى أن يكون للحركة الطلابية الأمريكية في المستقبل تنظيما مركزيا فعالا يسمح لها بالإتصال والتعاون مع مختلف الحركات الطلابية في البلدان الأوربية الأخرى حتى وإن كان ماركيوز يقر أن المناهضة ذاتها التي تعكس عنصرا من التلقائية والفوضوية التي لا تستطيع في نظره أن تشكل بذاتها قوة ثورية راديكالية داخل مجتمع قمعي إلا من خلال التنوير والممارسة السياسية أي من خلال التنظيم[2]

إن ماركيوز يساوره الشك أنه لم يكن يعلم علم اليقين أنه لا الطلبة ولا فئات المنبوذين والجيتو، ولا السود أو الهيبز أو غيرهم من العناصر الراديكالية يمكنها بمفردها أو حتى مجتمعة أن تشكل الأساس الإنساني لعملية الإنتاج أو تشكل غالبية السكان، وهي ليست أيضا منظمة تنظيما فعالا لا على المستوى القومي أو المستوى العالمي، بحيث يمكن لها أن تقوم بعملية تحول ثوري داخل المجتمع الرأسمالي. ولا شك أن هذا الموقف يضع ماركيوز في ورطة حقيقة، وهذا ما دعاه إلى الإعتراف بضرورة العمل على تقارب البروليتاريا واليسار الجديد، إذ يقر أن ارتباط القوانين معا شرط مسبق لإحداث التغيير، لكن يعترف أيضا أن

[1]– المرجع نفسه،ص 207–208.

[2]- المرجع نفسه، ص218

الفجوة التي تفصل البروليتاريا اليوم واليسار الجديد مازالت واسعة ولم يتم تجاوزها بعد، والحل الذي يطرحه ماركيوز لتجاوز تلك الفجوة يتمثل في عملية التغيير الاجتماعي التي يعمل فيها كل من المجموعتان انطلاقا من قاعدته الخاصة وفي إطار وعيه ومعاناته وأهدافه.

إن الأنتلجنتسيا اليوم تكون في نظره ثورية في نظريتها وفي غرائزها وفي أهدافها النهائية إلا أنها تشكل قوة ثورية، بل إنها لا تمثل حتى طليعة طالما أنها تفتقد للجماهير القادرة والراغبة في أن تتبعها، لكنها خميرة الأمل، وعموما فإن الدور الذي يراه ماركيوز ملائما للأنتلجنتسيا في الظروف الحالية هو النضال من أجل تمهيد الأرض وتهيئة المناخ لإمكانية القيام بعملية تحول راديكالي، ويكاد دور الأنتلجنتسيا في هذه العملية يقتصر على تقدم مادة الإثارة والتحريض للعمال وإيقاظ الوعي الثوري أي أن دور اليسار الجديد كما يحدده ماركيوز ليس دورا طليعيا وإنما تنويريا وتعليميا.[1]

ج- اليسار الجديد كقوة نافية خارج النظام الرأسمالي

يرى ماركيوز أن العاملين التاريخيين للتحول الثوري أي العامل الموضوعي والعامل الذاتي لا يلتقيان في نظام الرأسمالية المتقدمة، فالعامل الموضوعي أي القاعدة الإنسانية لعملية الإنتاج تتمثل في الطبقة العاملة، ينبوع ومصدر الطبقات المطحونة، أما العامل الذاتي أو الوعي السياسي، فيتمثل في هؤلاء من غير المتكيفين من شباب الأنتلجنتسيا ومن عناصر "الجيتو" وسائر المنبوذين والمحرومين من مزايا النظام القائم والطبقات العاملة في الدول غير الرأسمالية (المتأخرة)، غير أن هذين العاملين يلتقيان في نظره في عدة مناطق كثيرة من دول العالم الثالث، وفي أشكال النضال التي تقوم بها جبهات التحرر الوطني، والمناضلون من رجال العصابات الذين الدعم والمشاركة من رفاقهم الذين تعتمد عليهم العملية الإنتاجية في تلك المناطق، أي طبقة البروليتاريا الريفية والبروليتاريا الصاعدة.

[1]- المرجع نفسه، ص 219

يقر ماركيوز أن ما يهدد الخطوط الحيوية للإمبريالية هي جبهات التحرر الوطني خاصة وأنها ليست عنصرا ماديا للتغيير فحسب بل عامل أيديولوجي أيضا، وقد برهنت الثورة الكوبية على سبيل المثال والفيتكونج على ذلك، مما يعني أن هناك أخلاقية وإنسانية وإرادة وإيمان قادر على أن يقاوم ويعوق القوى التقنية والإقتصادية الجبارة للتوسع الرأسمالي، وهي الحركات التي عملت شكلا ومادة لراديكالية اليسار الجديد أكثر مما فعلت الاشتراكية الإنسانية لماركس الشباب. ورغم أن ماركيوز يؤكد على أهمية حركات التحرر الوطني التي تمثل جزءا أساسيا من المعارضة داخل المتروبولات الرأسمالية على المستوى الأيديولوجي، إلا أنه يحذر من اعتبارها قادرة بمفردها على تحرير الدول الرأسمالية الأم بل يعتبرها فكرة ساذجة وغير واقعية تسيء فهم القهر الواضح الذي يمارس من خلال الأساس المادي والتقني للرأسمالية المتقدمة، لأن هذا القهر لا يمكن خفضه إلا من داخل النظام الرأسمالي وليس خارجه لأن القوى الأيديولوجية للثورة الخارجية لا يمكنها أن تؤتي ثمارها إلا إذا بدأ البناء والتماسك الداخليين للنظام الرأسمالي في الإنهيار، فينبغي كسر سلسلة الاستغلال في أقوى حلقاتها.

الواقع أن موقفه من محدودية الدور الذي يمكن أن تقوم به حركات التحرر الوطني في الدول الرأسمالية الأم هو موقف صحيح، من حيث أن القاعدة الأساسية والأساس الإقتصادي والسياسي والعسكري للقوى الإمبريالية ما تزال تتمثل في دولها، وليست الجذور التي أرستها الإمبريالية في مناطق العالم الثالث سوى إمتدادات من القاعدة، وحتى لو قطعت تلك الإمتدادات على نحو ما حدث في فيتنام الشمالية والصين وكوبا، فإن النضال الرئيسي يظل هو القضاء على الوحش في عرينه، وتلك بالطبع هي مهمة البروليتاريا وحلفائها في الدول الأم يعاونهم في هذا حركات التحرر الوطني في العالم الثالث، وأحسن مثال على ذلك النضال البطولي لشعب فيتنام (مع نضال شعب لاوس وكمبوديا) للإمبريالية الأمريكية، فهذا النضال لم يلحق هزيمة عسكرية بالولايات المتحدة الامريكية فحسب، بل أضعف

إقتصادياتها، وساعد على ظهور تيارات جديدة من الفكر السياسي الراديكالي بين شرائح واسعة من الشعب الأمريكي.

المطلب الثاني: الحساسية الجديدة كتجسيد للفرويدية

1- نقد ماركيوز لأرثذوكسية الفن الماركسي

كرس ماركيوز في كتابه "الماركسية السوفيتية" جهدا كبيرا لمناقشة الإتجاه الماركسي في الفن والذي تعامل مع علم الجمال بشكل انتقائي مكيفا إياه لخدمة مواقف براجماتية. فاهتمام ماركس وانجلز منذ البداية كان اهتماما سطحيا بالمشاكل المتعلقة بعلم الجمال، وحتى عندما تحدثا عن الفن والأدب كان حديثهما أشبه بأداة بلاغية لإظهار جانب من نظريتهما الاجتماعية بشكل أكثر فاعلية وليس على الإطلاق بسبب صلة وثيقة بعلم الجمال، ولهذا كانت واقعيتهما مجرد محاولة استقرائية تزعم تقديم تفسير جديد بعلم الجمال، ويتوقف ماركيوز عند النظرية الجمالية السوفيتية كنموذج للتطبيق الماركسي الاستقرائي، لأن الماركسيين السوفييت حاولوا أن يطوعوا علم الجمال الماركسي وفقا لاهتمامهم الخاص، حيث كانت الواقعية هي الشكل الجمالي المقر بشكل رسمي في الاتحاد السوفياتي، فالفن حين يصور الواقع في نظرهم يتعلم كيف يستوعبه وهذا الاستيعاب لا يشمل فقط أفكار ومشاعر ومطامح الفنانين، إنما يشمل أيضا أفكار ومشاعر أولئك الذين يتذوقونها.[1]

لقد عملت الواقعية الاشتراكية على رسم الخطوط العريضة التي يشيد على أساسها الفن من أجل خدمة المجتمع، كما عملت على تطوير نظام لتقويم قيمة العمل الفني يشتمل على ثلاثة معايير يجب تلبيتها لكي ينال العمل الفني الجدارة وهي: أولا الدرجة التي يصبح فيها العمل الفني جزءا من عمل حزب اشتراكي ديمقراطي متحد ومنظم

ثانيا: التركيز الأيديولوجي وهو ما يستطيع العمل الفني أن يقدمه من تعزيز أيديولوجي لبناء اشتراكي عظيم

[1]-**حنان مصطفى**، فلسفة الفن عند هربرت ماركوزه،(ط1، القاهرة:شركة الامل للطباعة والنشر، 2016)،ص207.

ثالثا: تقييم العمل الفني من خلال الإحتكام إلى الناس ومعرفة الدرجة التي يصبح فيها العمل الفني مفهوما لدى العامة.[1]

وفي ظل هذه المعايير فإن الواقعية تعني لدى الاشتراكية الإلتزام بهذه المعايير، كما حاول علم الجمال الماركسي ربط الفن مباشرة بالتطور السياسي الاشتراكي فأصبح الفن منفتحا على الصراع الطبقي والتغيير الاجتماعي والعلاقات المادية، وفي عام 1934 تبنى أول مؤتمر مركزي للكتاب السوفييت هذا البيان كجزء من موقفهم العام أن الواقعية الاشتراكية هي منهج في الأدب والنقد، لذلك تتطلب من الفنان كشفا صادقا وتاريخيا عن الواقع في تطوره الثوري، فالصدق والدقة هما سمتا التعبير الفني في الواقعية، فعندما نقرأ الكتابات النظرية لأساتذة الواقعية الاشتراكية البارزين عن منهجهم الفني سنجد أن إنصات الشكل الجمالي للثراء الفني واسلبته للديناميات الاجتماعية يعد في نظرهم أيديولوجيا إمتثالية قمعية، لأن الفن الأمثل طبقا لهم هو الذي يرد كل شيء إلى الوضع الطبقي ويرجع قدرة الأفراد إلى مكانتهم الاجتماعية،[2] هذا ما نجده عند "لينين" مثلا الذي أكد على أن الأدب المرتبط صراحة بالبروليتاريا هو الأدب الحر حقا، والذي يقوم على النظرة المادية التي ترى في الحياة ضرورة واعية ودورا فعالا للإنسان في العملية التاريخية، فالولاء للشعب أمر بالغ الأهمية ومظهر من مظاهر الإلتزام في الفن الواقعي بالنسبة "للينين" الذي يردد دائما في كتاباته:" أن لواء النصر لن يعقد لأولئك الذين يثقون في الشعب، أولئك الذين ينهلون من نبع الابداع الشعبي الواهب للحياة".[3]

لقد جاء نقد فلاسفة فرانكفورت بوجه عام وماركيوز على وجه التحديد موجها إلى الرؤية الماركسية للفن التي تنظر إلى نتاجات الثقافة (الفكرية والفنية) كانعكاس لاهتمامات طبقة معينة، لهذا رفضوا تحليل الظواهر الثقافية ضمن النموذج البسيط للبنية الفوقية ومحاولة

[1]– المرجع نفسه، ص208.

[2]– المرجع نفسه،ص210.

[3]– **الكسي ميتشنكو**، المبادئ الاساسية للادب السوفيتي،مشكلات علم الجمال الحديث، تر: فريق العلماء،(القاهرة، دار الثقافة الجديدة،1979)،ص333-335.

معالجتها بأسلوب النقد التقليدي لأن ذلك سوف يجعل الثقافة في عزلة عن المجموع الكلي الاجتماعي، كما أكدوا أن أي مفهوم للثقافة يراها من زاوية مجال مستقل عن المجتمع يتوجب رفضه ورفضوا بشدة عبارة "لينين" :" إن الدور الحقيقي للفن في المجتمع لا يتعدى كونه سنا صغيرا في آلة الدولة الاشتراكية، وأن ما يقال عن الفن الحقيقي ما هو إلا نزعة شاعرية صاخبة"

إن اهتمام فلاسفة مدرسة فرانكفورت كان منصبا على استكشاف الأنماط التي من خلالها تتفاعل الظواهر الثقافية مع أبعاد المجتمع ككل ورفضوا رؤية الماركسية للفن والثقافة، ورأوا أن كليهما قادر على أن يكون عاكسا للمجتمع، لكن هذا الانعكاس لا يأتي عن طريق الشكل الآلي المقرر والمعزز من قبل الماركسية، وذلك لأن أهم أهداف الثقافة هي الثقافة في حد ذاتها وأهم أهداف الفن هو الفن في ذاته وتجسده في الشكل الجمالي كمصدر للذوق. فالثقافة والفن يمتلكان الحركة النقدية في ذاتهما المسندة إلى العلاقات والأشياء، فحركة الفن والثقافة مثل الحركات الأخرى المنطقية التي تتجه نحو حل التوتر، ووسيلتها في ذلك تذوق الجمال وتطابقه مع الواقع، فالجمال يجب أن يحيا في العالم، ويتم تقديره وليس تسخيره لخدمة أهداف إقتصادية أو سياسية كما الأمر لدى الماركسية السياسية التي سخرت الثقافة والفن لنشر الواقعية الاشتراكية في المجتمع السوفيتي وعكسه الحقيقة من خلال عكسه الواقع وذلك بالربط بين الحيز الإقتصادي والثقافي.[1]

إن النظام السوفياتي قد عمل بالنسبة لماركيوز على توظيف الفن لخدمة غايات أيديولوجية وذلك من خلال إخضاع الفن للتوجيه السياسي وهو التوظيف الذي يمكن أن يكون عنصرا إيجابيا في مرحلة التصنيع الأولى على حد تعبيره، إلا أن الاستمرار في ذلك المنطق فيما بعد يقضي على أية فاعلية إنسانية ويتم التطابق بين (الفن، الإبداع، الأخلاق) وبين مصلحة الدولة. كما خلص إلى أن الفن في الواقعية الاشتراكية يعمل فقط من أجل

[1]– **حنان مصطفى**، مرجع سبق ذكره،ص 211–212.

الحفاظ على المصالح الطبقية فهو لا يتخطى أن يكون مسمارا لولبيا في مجموع المجتمع الاشتراكي الذي يرى أن الفنان يجب أن يكون على وعي كامل بالرسالة التاريخية للبروليتاريا وقضيتها الثورية، غير أن هذه الخلاصة توصل إليها ماركيوز من خلال تحليله لأعمال بعض الكتاب والروائيين الذين ينتمون إلى الواقعية الاشتراكية أمثال "نيكولاي استروفسكي Nikolai Ostrovsslky" (1904-1936)، كما خلص ماركيوز إلى أن الواقعية الاشتراكية قد انشغلت في فنها بوصفه تفوقا جديدا على الطبيعة التي لم تعد ترهب الإنسان وأصبح الفن قادرا على أن يصور أن أكثر العقبات صعوبة قد تم تجاوزها، أي أن الماركسية أرادت أن يطمح فكرها الجمالي لتفسير الواقع الإنساني ورفضت فكرة الجمال المستقل عن الإنسان وهي بذلك تخالف الرومانتيكية التي بالغت بالنسبة للواقعية الماركسية في تركيزها على دور الفن وإظفائها طابعا كليا على عالمه الداخلي، في حين تنظر الماركسية إلى الواقع ككل متكامل تتبادل فيه العلاقات والعلل والتأثير والتأثر، فقد درست المتطلبات والظروف الموضوعية للعلاقات التاريخية وأسسها المادية والاجتماعية.[1]

يرى ماركيوز أن الماركسية يمكنها فقط أن تحتفظ بخصوصيتها كنظرية ثورية في الفن إذا إستطاعت أن تتوحد مع التحليل النفسي، وذلك من خلال الاهتمام بفكرة الذاكرة التي إحتلت عنده مكانة بالغة الأهمية خاصة في فكرة الإبداع الفني، وذلك ما نجده عند " فالتر بنيامين" أيضا فكلاهما جعل من فكرة الذاكرة الخاصية الأساسية للتحرر من الوعي التاريخي الزائف وتذكر القدرات الإبداعية داخلنا، وذلك ما أكده في كتابه "إيروس والحضارة"، حيث أكد أن الذاكرة إذا ما تحركت صوب مركز التحليل النفسي فهذا أسلوب حاسم للمعرفة، فإن هذا يزيد من مجرد أداة علاجية وذلك لأن الدور العلاجي للذاكرة يستمد من القيمة الحقيقية لها والتي تمكن في وظيفتها النوعية التي لحفظ الطاقات الكامنة، وهذا ما نجده عند "فالتر بنيامين" الذي أطلق عليه اسم (الدور العلاجي للذاكرة)، وهذه الرؤية عند كل من الفيلسوفين

[1]-المرجع نفسه، ص213-219.

تساند تحليل فرويد للذاكرة، حيث أكد فرويد على الدور العلاجي للذاكرة في مواجهة المثير الدائم المتمثل في التجربة اليومية، فالحياة اليومية عند كل من ماركيوز، بنيامين، وفرويد تتطلب حاجة محسوسة للتحرر من الوعي التاريخي الزائف وهذا ما تقوم به الذاكرة، وذلك ما أغفلته الماركسية، إذ أن الوصف الماركسي للجوهر الإنساني لا يشير إلى تحول وتطور القدرات الإنسانية التي تميز تاريخ الأنواع، كما أن خطأ الماركسية يرجع إلى أنها أهملت الصفة الوجودية الإبداعية للبشر وحولتها إلى علاقة تاريخية يمكن أن تتحول في هذا الواقع بفضل رجال حقيقيين فتصبح بذلك المعرفة جزءا من ممارسة التحول، ولهذا يقر ماركيوز طرحه أن الرؤية الماركسية شوهت معنى الجوهر الإنساني وذلك لأن التصور الماركسي وقع ضحية نزعة نسبية مغرقة في السهولة لأنها تغفل ديمومة الفن، أي أن الجمالية الماركسية ظلت حائرة في محاولتها تحقيق الوحدة الصعبة بل المستحيلة بين (الزمني والأزلي) (ما هو نسبي وما هو عام وكلي)، ومن هنا صادف ماركس ومن أتوا بعده في تفسيرهم للفن معضلات لم يستطيعوا حلها نهائيا، إذ كانوا عبيد ميولهم الشخصية وضرورات العمل السياسي ولهذا كان تقدير ماركس للأدباء والفنانين تحدده عوامل تقع خارج إطار القيم الفنية والجمالية فظلت معالجتهم على هامش الجوانب الجمالية.[1]

إن الماركسية في نظر ماركيوز لم تأخذ في حسبانها الطاقة النقدية للفن، والناتجة عن تصعيده للمضمون الاجتماعي داخل العمل الفني، وإن كان ذلك يعني انعزال الفن عن الواقع المادي بجدليته وإشكاليته، لكن يعد شاهدا على الصراع القائم بين الذات والموضوع، فالفن يحيي فينا وعيا أسمى من الوعي الطبقي، إنه وعي بشري شامل ناتج عن أفراد يجمعهم شعور واحد هو الحاجة إلى التحرر وليس وعي طبقة معينة، وخير تعبير عن ذلك كما يرى ماركيوز هو الإهداء الذي وضعه نيتشه لكتابه "هكذا تكلم زرادشت" حيث قال :" إلى الجميع وإلى لا أحد" وذلك ما ينطبق في نظر ماركيوز على حقيقة الفن الذي لا يحتفظ بوعي طبقة

[1]– المرجع نفسه، 220–222.

معينة، بل بوعي الكائنات البشرية ككل،[1] فقدرة الفن على التغيير يعد منبعها الأساسي اختلاف الممارسات الجذرية لأي مجتمع، أما إذا اندمج الفن في وسط هذه الممارسات فسوف يؤدي ذلك بدوره إلى نتيجة معاكسة يفقد معها قدرته على التغيير، والأمر يتضح أكثر إذا ما فطنا إلى أن ما نريده ليس عالما مسيطرا عليه وإنما عالم متحرر، وذلك ما أكده "بريخت" حين قال:" إن الذين يريدون تصور العالم على أنه موضوع للسيطرة من خلال الفن بالأحرى لهم أن لا يتحدثوا عن الفن، لأن الفن يضع لنا التصور الممكن للسيطرة على العالم إلا أنه لا يمثل في ذاته سيطرة عليه"، فالفن الأصيل في نظر "بريخت" هو الذي يسود على الواقع ولا يسود في الواقع، وذلك يعادل رأيه حيث يرى الأخير أن الفن لا يمكن أن يعزز حقيقة معينة، ولا يستبدل نظاما بنظام إلا من خلال سيره وفق قوانينه الذاتية التي تميزه عن قوانين هذا الواقع، فالفن لا يستطيع أن يغير برمته، ولكن يساعد في تغيير وعي الناس، ومن ثم فإن وظيفة الفن برأيه اختلفت عن وظيفته عند الماركسية خاصة في طابعها الأرثذوكسي.[2]

2- الفن والإشباع الغريزي عند ماركيوز

يرى ماركيوز أن ما يعرفه الإنسان المعاصر في ظل المجتمعات المتقدمة صناعيا من صور للقمع ومن عمق للسيطرة التي تمارس عليه، تدفعنا إلى القول أن الإمكانيات العلمية والتكنولوجية وحدها غير كافية لتغيير وضعه وتحقيق حريته، ذلك أن السيطرة التي يعاني منها أصبحت تضرب بجذورها في أعماق بنيته الغريزية، مما يعني أن تحرير الإنسان من خلال إحداث تغيير على المستوى الإقتصادي والاجتماعي غير كاف، بل يجب أيضا تغيير الإنسان نفسه وذلك في أبعاده البيولوجية والسيكولوجية[3]، وفي هذا السياق يقول:" يمكن للمجتمع القائم أن يتحول إلى مجتمع حر، عن طريق تغير راديكالي، ينبغي يصل هذا

[1]- المرجع نفسه، ص223

[2]- المرجع نفسه ،ص224.

[3]- **كمال بومنير**، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،(ط1، الجزائر العاصمة،منشورات الاختلاف،2010)،ص162-163.

التغيير إلى بعد الوجود الإنساني، البعد "البيولوجي"، ذلك الذي تعلق به الحاجات الحيوية للإنسان، وعملية إشباعها، وطالما كانت هذه الحاجات والإشباعات تستديم وجودا عبوديا، فإن التحرر يفترض سلفا تغييرا في هذا البعد البيولوجي ويفترض ظهور حاجات غريزية واستجابات جديدة للجسم والعقل على السواء" [1].

يحاول ماركيوز أن يقدم لنا معالجة جديدة يظهر من خلالها الفن كعنصر فاعل في كل الجوانب الإنسانية الاجتماعية ووسيلته في هذه المرة هي إظهار العلاقة الوثيقة بين الجمال والخيال والإشباع الجنسي الغريزي من جانب آخر، على اعتبار أن هذه العناصر هي المقومات الأساسية التي تعيد للإنسان سعادته المفقودة وإحساسه بالسعادة على المستوى الداخلي، إلا أن ظهور هذه العناصر في نسيج لمواجهة المجتمع لم يكن قاصرا عليه فحسب، فنحن نرى على سبيل المثال لا الحصر أن الإحتجاج الرومانسي على المجتمع الرأسمالي قد أدى إلى إضفاء البعد الغريزي على الفن، وقد ظهر ذلك في بعض الأعمال الفنية، "فإرنست فيشر" كتب قائلا :" في يوم ما سوف يكون الكل جسدا حيا ...جسدا واحدا. وسيسبح ذلك الزوج السعيد...في دم سماوي".عجبا لقد إحمرت وجنتا البحر...وتحولت الصخرة إلى لحم زكي الرائحة. وكذلك "نوغاليس" الذي يقول :" إن أعضاء الفكر هي الأعضاء الجنسية وهي مبايض هذا العالم" [2]، فهذه الأبيات تعبر عن سيادة النزعة الجنسية في الفن، ومدى اهتمام الفن بالتعبير عن البعد الجنسي.

لما كان اهتمام ماركيوز بالغا في إظهار العلاقة الموجودة بين ما هو غريزي وجنسي بما هو فني من جانب آخر، وعلاقة هذه العناصر كلها بالتحرر المنشود من جانب آخر، فقد اتجه مباشرة إلى فرويد، حيث حاول أن يعيد فرويد وماركس من خلال تطويره لنظريته النقدية تجاه المجتمع المعاصر ومحاولة تقديم مفهوم جديد عن التحرر وذلك من خلال

[1] – **هربرت ماركيوز**، نحو التحرر .في ما وراءالانسان ذو البعد الواحد،تر :جورج طرابيشي،(بيروت:دار الاداب،1972)،ص20.

[2] – **ارنست فيشر**، ضرورة الفن،تر :اسعد حليم،(القاهرة:الهيئة المصرية العامة،1998)،ص85

تجسيد تصور جديد للخيال في عمل ثوري، إذ اعتمد ماركيوز على الخيال اعتماد بالغا في مشروعه الفني، في الوقت الذي كان يمانع في معظم أعضاء فرانكفورت وعلى رأسهم (أدورنو وهوركهايمر) من تطوير أي مفاهيم خيالية.

لقد حاول أيضا أن ياخذ من فرويد ما يفتقر اليه الفكر الماركسي في مسألة دور الفن التحرري، فمزج آراء فرويد بماركس ليخلق لنا مركبا جديدا يكون ملائما لروح العصر، فنجده يأخذ من فرويد مثلا انحياز الفن إلى غرائز الحب والحياة ضد القمع والكبت الاجتماعي، فيظهر للفن عنده بعدا جديدا من خلال علاقته بالنشاط الغريزي، ومن ثم فقد ظهرت عناصر تحليلية في كتاباته شبيهة برؤية فرويد خاصة في مسألة الكبت الجنسي، الذي اعتبره كل من فرويد وماركيوز من أهم صفات النظام الاجتماعي المستغل، حيث حاول هذا الأخير أن يطبق تحليله الخاص بالكبت على مفهوم الحب لدى الطبقة البورجوازية فيقول:" في ظل النظام الرأسمالي نجد الحب يتجرد من عفويته وتلقائيته، وهذا ما حدث مع الفنون المادية المتمثلة في عروض المسرح التي تعرض للحب على أنه مسالة واجب، أو أن وظيفته الوحيدة هي الحفاظ على النوع أو الصحة النفسية". أما عن العمال فنجد أن الجنس ينحصر فقط لديهم في وقت الفراغ الذي يسمح لهم فيه بالاسترخاء، كما أن ماركيوز تأثر تأثرا بالغا بالرؤية العامة لتطور ديناميات النفس عند فرويد خاصة ما تعلق منها بالصراع القائم بين الأنا ومبدأ الواقع في ظل التقدم الحضاري القمعي[1].

لما كانت الحرية الحقيقية بالنسبة له تكمن في تحرير الغرائز، أي أن البنية الغريزية تعتبر منطلقا وأساس تغيير وضع الإنسان، لهذا نجده يوظف بعض المقولات الفرويدية للكشف عن البعد التحرري للغرائز والدوافع والرغبات التي تحرك سلوك الإنسان والتي تم قمعها من قبل الحضارة الغربية كما ذهب إلى ذلك فرويد، إذ أن الندرة التي عرفتها الحضارة المعاصرة اقتضت تقييد الحياة البيولوجية للفرد وخاصة الجنسية وذلك بهدف تحويل اهتمامه بالإشباع

[1]- **حنان مصطفى**، مرجع سبق ذكره،ص 185-186.

الغريزي (المتعة واللذة) إلى العمل والإنتاج لضمان استمرار الحياة الاجتماعية والحضارية، أي أن قمع الغرائز حسب فرويد أصبح أمرا ضروريا للتغلب على الندرة، وفي هذه الفكرة بالذات تكمن أهمية فرويد بالنسبة لماركيوز، أي في كشفه عن البعد البيولوجي للقمع الذي أصبح يعانيه الإنسان المعاصر، كما تبنى نظرية فرويد القائلة أن طبيعة القمع السائدة في المجتمعات الصناعية تضرب بجذورها في أعماق البنية الغريزية للإنسان،[1] غير أن ماركيوز أعاد النظر في فرضية فرويد القائلة أن هذا القمع شرط أساسي لقيام الحضارة واستمرار الحياة الاجتماعية، ذلك أن التحرر وانعتاق الغرائز من القمع أمر ممكن بالنسبة لماركيوز إذ يقول:" يمكن أن يمنح المجتمع مزيدا من الحرية للدوافع والغرائز الإنسانية من دون أن يترتب عن هذا التحرر توقف مسار الحضارة، وفي نظرية فرويد نفسها نجد الإتجاه العام الذي يسمح بمثل هذا التوجه"[2] وهذا يعني أن قيام الحضارة لا يقتضي معاناة الإنسان من القمع والقهر لأن الوفرة المادية والتقدم الصناعي الذي حققته المجتمعات المعاصرة دليل على إمكانية الإستغناء عن قمع الغرائز وتحرير الإنسان، ومبرر القمع الذي عاشه الإنسان في المجتمعات ما قبل التكنولوجية المتمثل في الندرة كان مبرر اقتضاه السياق الاجتماعي والتاريخي، أما اليوم فعلى العكس أصبح التحرر الإنساني ممكنا يقول في ذلك:" إن مفهوم الحضارة غير القمعية ليس مفهوما تأمليا مجردا، إذ أن منجزات الحضارة القائمة قد خلقت الشروط الأولية لزوال القمع تدريجيا"[3].

غير أنه خرج من رؤية فرويد العامة لعلاقة الإنسان بالحضارة برؤيته الخاصة إذ أن التخلص من هذا الكبت يستلزم استعدادا لثقافة جديدة لاقمعية تقتل التصعيد، ويكون ميلها الأساسي هو إمكانية تجاوز المعطى، لأن نجاح المجتمع يرجع إلى مدى قدرته على تقبل كافة أشكال التحرر، بداية من التحرر الجنسي وذلك عن طريق سبل الإشباع المختلفة،

[1] – **كمال بومنير**، جدل العقلانية، ص165–166

[2] –**Marcuse Hrbert**."Liberte et théorie des pulsions "in Culture et société.P74

[3] –**Marcuse Herbert**.Eros et civilisation.p16

فلكي نختبر إمكانية وجود نظام غريزي لا قمعي لابد من أن نعرض هذه الإمكانية على أكثر الغرائز تمردا وهي الغريزة الجنسية، فنظرية الليبيدو الموجودة عند فرويد، التي تعد جوهر التحليل النفسي ترجع كل إنجازات الحضارة والثقافة في (الفن، الأخلاق، الدين) إلى الليبيدية التي يظهر من خلالها الأنا في مواجهة القمع تحاول أن تشكل العقل البشري في ظل نظام عام من التحرر.

إن التحرر إذن عند ماركيوز يحدث عندما يحدث تصعيد للإشباعات المؤجلة داخلنا، وتستعيد المتعة مكانها الفعال دون أن يعرض ذلك حياتنا للخطر خاصة وأن القوى الإنتاجية في مجتمعنا قد وصلت إلى مستوى يسمح للإنسان أن يعود مرة أخرى للإستمتاع بغرائزه وذلك بفضل التقدم التكنولوجي، كما أنه إذا كان هدف الواقع القمعي هو زيادة الفائض فإن إيروس على العكس يحث على الفاعلية الإنسانية ووسيلته الوحيدة لذلك هي الجمال، فالإستطيقا هي المنفذ الوحيد الذي نستطيع أن نطل من خلاله على واقع جديد مغاير للذي نعيشه[1].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: **كيف تتمكن الإستطيقا من خلال عملها أن تحدث تصعيدا أو إشباعا غريزيا؟**. إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب منا عرضا مبسطا لمستويات الوعي الثلاثة الموجودة عند فرويد التي اعتمد عليها ماركيوز في صياغة نظريته، وهذا بالرغم من عرضها سابقا، إلا أنه يجدر فقط الإشارة إلى أنه أخذ عن فرويد تفرقته بين المناطق الثلاث التي يتشكل وفقها الإنسان وهي اللاشعور والأنا والأنا الأعلى. فمنطقة اللاشعور فهي منطقة الفرد الداخلية التي تتحقق منها المتعة واللذة والإشباع الغريزين كما أنها منطقة الخيال الحق ، أما منطقة الأنا فتتمثل وظيفتها في الربط بين الداخل والخارج، أي بين المنطقة اللاشعورية والواقع الخارجي، وهذا الربط لكي يحدث لابد له من الملكة الخاصة التي تساعد على ذلك، وهذا ما يحدث الخيال ويتجسد في (الموقف الجمالي)،

[1]– **حنان مصطفى**، مرجع سبق ذكره، ص187–188.

فالجمال هو الأرض الخصبة التي ينشأ فيها الخيال الذي يعد حلقة الوصل بين الجمال والواقع لأنه ينشأ من انتظام أنا اللذة في أنا الواقع، أما منطقة الأنا الأعلى فهي منطقة المعايير والقوانين التي يسير الفرد وفقا لها وهي المسؤولة عن قيام الحضارة، ووفقا لهذه النظرية يظهر دور الخيال كمفهوم جمالي يقوم بوظيفته الأساسية وهي التعبير عن نفسه وعن الذات الناشىء فيها في ظل هذا الواقع، كما يحاول أن يثبت مشروعيته في علاقته بهذا الواقع وقدرته على الربط بين الداخل والخارج من مناطق الذات الإنسانية.[1]

إن العلاقة بين الإستطيقا والارتواء بالنسبة لماركيوز قائمة في كون الإستطيقا بإمكانها الإرتقاء بالارتواء من مجرد كونه ارتواءا فرديا، حيث يكون إيروس هو المعنى العام للارتواء، ويكون الخيال هو حلقة الوصل بين الإستطيقا وإيروس، فإذا كان التناقض يظهر واضحا بين المتخيلة ومبدأ الواقع كما يبدو في (الحلم، اللعب، تيار الشعور، أحلام اليقظة)، فإن المخيلة من حيث تجاوز للواقع ومطالبتها بالارتواء، تنفي المبدأ الفردي ذاته وترتبط بإيروس، لأنها لا تقتصر على الارتواء الفردي فحسب بل تعمل من أجل الوصول إلى واقع لا قمعي،[2] إذ يؤكد ماركيوز أنه على الرغم من احتواء إيروس الاورفي والنرسيسي على العلاقة الليبيدية، فإن هذه العلاقة تؤدي حتما إلى الموت والهلاك، وذلك لأنها تمثل فعلا منعزلا لأفراد منعزلين، لكن الحالة التي يصبح فيها عمل الإيروس هو ما فوق الفردي، وذلك من خلال تنشيط الإيروس ذاته على أرض مشتركة من خلال التصعيد الغرائزي، وهنا يتضح أن ماركيوز مؤمن تماما بفكرة "شيلر" عن الإرتباط بين وجود حالة جمالية وصورة الحضارة اللاقمعية، فالتصعيد المباشر للغرائز يعتمد الخيال المركب الموجود لدى إيروس الذي يقدم لنا إمكانية وجود ثقافة وواقعا لا قمعيا يميل إلى تعميم الجمال الذي من شأنه أن يساعدنا على رفض الاستبداد والاتجاه إلى الإشباع.[3]

---

[1]– **قيس احمد هادي**، مرجع سبق ذكره، ص 30–31.

[2]–**.سهير عبد السلام**، مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيوز،(القاهرة:دار المعرفة،2003)، ص123

[3]– **حنان مصطفى**، مرجع سبق ذكره، ص190–191.

إن الفن عند ماركيوز ملتزم بمبدأ المتعة، كما يقدم لنا الشكل الجمالي تعبيرا دالا على الرغبة المقهورة، ومبدأ المتعة يظهر في كتاب "ايروس والحضارة" كممثل للدافع الغريزي، وكذلك يظهر الفن على أنه قوة رافضة للواقع القهري، ووفقا لهذه القيمة الجمالية يتم الإقرار بحقيقة الحواس غير المفاهيمية ضمن الدور الحر للخيال الإبداعي. وعلى الرغم من ذلك فإن فكرة ماركيوز عن حضارة غريزية لا تشير إلى تحرير طاقة جنسية بوجه خاص، لكن بدلا من ذلك يرى أن الطاقة المتحررة سوف تنتج إثارة جنسية حسية لكل الأنشطة، مما يجعل النشاط الإنساني في المقابل يرفض القيم القمعية، ويتحول النشاط في الحضارة الغريزية إلى ممارسة المتعة ذاتها عن طريق الملكات الإبداعية، وهنا تأتي وظيفة الجمال بصفة عامة، حيث لديه إمكانية عالية في كونه يمثل إحتجاجا تجاه الأوامر القمعية، فيظل ثابتا ومحتفظا بكيانه بعيدا عن القمع، والتصعيد الجمالي هنا يعبر عن المضمون غير المصعد، ومن جانب آخر إذا كان الشكل الجمالي شكلا حسيا فإن المضمون وراء هذا الشكل المصعد يوضح لنا مدى ارتباط الفن باللذة والارتواء، فاللذة المتحققة في إدراكنا للشكل الجمالي هي التي توضح لنا مدى ارتباط الفن بالإشباع الغريزي، فالفن عنده يمثل بالدرجة الأولى إشباعا ليبيديا، كما أن الحساسية الجديدة في جانب منها تظهر العلاقة الواضحة بين الجمال والتحرر لأن هذه الحساسية تحتوي على مظاهر جنسية وجمالية معا، والحاجة إلى المال والجنس المتحرر هما مطلبا المجتمع الجديد وإشباع كليهما يؤدي إلى خدمة غرائز الحياة، وماركيوز هنا يأخذ عن "نيتشه" قوله أن الجميل يملك قيمة بيولوجية في ذاته، فإذا كان نيتشه عرف الجمال على أنه يؤدي الى تحسين الحياة فإنه يشدد على الارتباط بين الجمال والسعادة، لذلك يظهر الارتباط الداخلي بين المكونات الجمالية والإحاسيس والحاجات الجنسية والإشباع الغريزي الحقيقي الذي يحدث في مجتمع جمالي خال من القمع ، وكذلك التعبير الجمالي الذي يظهر كتعبير ثنائي، فهو مرتبط بالأحاسيس من جهة وبالفن من جهة أخرى، فالفن لكي يقوم بوظيفته لابد من إحساس مرهف يستوعبه، كما يعبر التصعيد الغريزي عن المعيار الجمالي الحاسم الذي يهدف إلى عالم آخر يتحدث وفق لغة المتعة

ومبدأ الرغبة واللذة،[1] ففي الوقت الذي تزداد فيه الأعباء النفسية عن تقيد الطاقات، يعد الهروب من الغريزة قمعا لها، وهذا الهروب ينشىء نوعا من من العدوان الذي يتوجه به الإنسان إلى ذاته وإلى الآخرين، فيصبح البشر المتحضرون تعساء ومتوحشين،[2] ونداء ماركيوز الدائم هو أن يتسع مفهوم الإشباع الغريزي عن ذي قبل، فإذا كان النتاج الطبيعي للواقع القمعي والحضارة القمعية هو وجود انفصال دائم بين ما هو روحي وما هو مادي، فإن الشكل الجديد للواقع الحضاري الثقافي الذي ينشده هو ذلك الشكل الذي تتسع فيه دائرة الغريزة، فيظهر ما يسمى بالغريزة الروحية، والتي تتجسد فيها الفكرة الجمالية لعقل حسي، خاصة وأن تشيؤ الإنسان في ظل المجتمع المعاصر لم يكن قاصرا فقط على المجال الإقتصادي والاجتماعي بل تطرق أيضا إلى الحياة الجنسية فأصبح الفن كالسلعة وساعد على ذلك الفن الزائف، فما تحفل به أفلام السينما من صور وتعبيرات جنسية لا يؤدي إلى إشباع حقيقي بل هو مجرد وهم يحط من شأن الجنس، فتقديم الفن الزائف للإشباع الجنسي مجرد ستار آخر للرأسمالية الشريرة.[3]

إن الفن هو وحده الذي يكون قادرا على إنجاز مهمة أحداث تحرر حقيقي لقوى الإنسان وعلى رأسها الجنس في ظل حضارة إيروسية، لذا لابد من أن تعود العلاقة بين الفن والجنس إلى شكلها الصحيح الذي يصبح فيه كل منهما محاولة للتعبير عن الآخر وعن ذواتنا أيضا، فالإستطيقا لابد من أن تبحث عن مشروعيتها على إعتبار أنها أساس لنظام غير قمعي، وأنها تساعد وتؤدي إلى الإرتقاء، وذلك لأن الإعلاء الحقيقي هو الذي يؤدي إلى رفض الإشباع الزائف الناتج عن طريق الفن الزائف، الذي يستخدم الجنس بصورة ذرائعية لخدمة أهداف معينة، وذلك من شأنه أن يقضي على ثورة الغرائز أمام الواقع، وهنا يعقد ماركيوز مقارنة بين شكل الجنس والدور الذي يلعبه في الأدب الكلاسيكي الرومانسي، وبين شكله

---

[1]– المرجع نفسه،ص191–192.

[2]– **ديفيد كلينر**،"ماركيوز، نقد الحضارة البورجوازية"،اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، تر: د.نصار عبدا،(القاهرة:الهيئة المصرية العامة للكتاب،1999)، ص25.

[3]– **فؤاد زكريا**، هربرت ماركيوز، ص77.

ودوره في الأدب المعاصر. ففي الأدب الكلاسيكي وكما يظهر من خلال بعض الأعمال الأدبية الموجودة عند "جوته" و"بودلير" وغيرهما، نجد أن مثل هذه الأعمال تظهر الدرجة المتناهية التي يصل إليها التصعيد والتسامي بالجنس، إلا أن هذا التصعيد والتسامي لم يطمسا الجنس نفسه، لكنهما عملا على تجليه وإظهاره بشكل فعال، فالجنس في هذه الأعمال الفنية يظل حرا لا يقبل الإندماج في الواقع لأنه يرتفع فوق زيفه، أما عن الأدب المعاصر وكما ظهر في بعض الأعمال مثل:Cat on a hot in roof، وفي LOLITA، وبعض الأعمال التي تصور مختالي نيويورك وسيدات بيوت الضواحي. وهذه الأعمال على الرغم من أنها تظهر البعد الجنسي بشكل واقعي وأكثر جراة وشراسة، لكننا نجده في الوقت نفسه يفقد قدرته تماما ويصبح عنصرا أساسيا مندمجا في المجتمع لا نافيا له.[1]

ومن هنا فإن تصعيد الجنس يمثل تمردا ورفضا، لكن إنتشاره في شكل سلبي يعني نجاح المجتمع في تشكيله وتطويعه وفق رغباته، والفن الحقيقي هو الذي يعي تماما ذلك، فيحاول أن يجعل من مطلب التحرر الجنسي مطلبا جماليا وأن يجتذب الجنس صفة مادام كلاهما يعتبر تجليا لحضارة إيروسية، ومن هنا نجد أيضا ماركيوز لم يكن راضيا عن شكل الجنس سواء في المجتمع الرأسمالي أم في المجتمع الاشتراكي، رغم انفتاحه الظاهري، بل انفلاته قد أصبح الجنس فيه يمثل قيمة تجارية محددة موجهة ومستوعبة يتحقق بها استقرار النظام القائم، وفي المجتمع الاشتراكي أصبح الجنس يمتص من قبل جهد الإنتاج، وتستوعبه أخلاق العمل المفروضة لخدمة الأهداف العامة للمجتمع،[2] وفي هذا التوجيه قضاء على الإيروس (إله الحب الشقي) لمصلحة اللوجس ولمصلحة بروميثيوس، وهو رمز الحضارة والعمل والجهد عن طريق القمع.[3]

---

[1]– **هربرت ماركيوز**،الانسان ذو البعد الواحد، ص 114.

[2]– **محمود امين العالم**، هربرت ماركيوز وفلسفة الطريق المسدود،(ط1،بيروت،1972)، ص121.

[3]– المرجع نفسه، ص132.

فإذا كانت محاولة المجتمعات الماثلة هي السعي إلى إحداث شلل في كافة الجوانب الإنسانية والحيوية لدى الإنسان –خاصة في بنياته الغريزية– فإن التخلص من ذلك يتطلب تغييرا فعليا في بعد الإنسان الحيوي البيولوجي الذي تنبثق منه الحاجات الحيوية اللازمة له، وهذه الحاجات يعد ظهورها مؤشرا إيجابيا لشكل جديد من الحياة، هذا الشكل بعيد كل البعد عن الضرورة والحتمية، ولكن في المقابل على علاقة وثيقة بكل من (الفن، الغريزة، الجمال واللعب)، وهذه العناصر قد سقطت من حساب الماركسية، فالماركسية في نظره قد أهملت البعد الحيوي اللازم للإنسان، وكان إهتمامها المباشر منصبا على أمور أخرى، وبذلك نجد إتفاقا بين كل من فرويد وماركيوز في أنه لا النظام الاشتراكي ولا النظام الرأسمالي يستطيعان تجسيد فكرة الحرية، لأن الشكل الأوحد لهذه الفكرة ينشأ من انتظام أنا اللذة في أنا الواقع، وذلك يتجسد فقط من خلال الموقف الجمالي القائم على الخيال الحر، ورغم أنه لم يكن راضيا عن فكرة الخيال المساعد لمعطيات الحواس، ولكن أخذ يعزز فكرته الجديدة التي ترى إمكانية وجود خيال واع جديد يعين على التحرر، سواء كان هذا التحرر على المستوى الاجتماعي العام أم على المستوى الشخصي الداخلي وذلك كما يتمثل في التحرر الغريزي، وهذا الخيال الواعي هو الخيال الجمالي ومجال تطبيقه الفن فيقول:" إن الخيال هو الطريق الأساسي للحرية وللنظام الجمالي الخالي من القمع، والسبيل الوحيد أمام الغرائز الجنسية لتستعيد من خلاله فاعليتها ويتحقق الإشباع الكامل".[1]

لقد أراد ماركيوز أن يستبدل الواقع المألوف بواقع جمالي يسير وفق قوانين جمالية لأن الإدراك الجمالي عنده هو الإدراك الحقيق الذي من شأنه أن يعيد للإنسان توافقه الداخلي والخارجي في مناخ عام من المتعة والإشباع، ولذا نجده يتفق مع "شيلر" في " الطابع الدافعي الغريزي للوظيفة الجمالية"، فإذا كان ماركيوز في كتابه " الإنسان ذو البعد الواحد" قد أنهى كلامه بنزعة متشائمة تعبر عن يأسه في إمكان تغيير الواقع الحالي إلى واقع أفضل،

[1]– **هربرت ماركيوز**،، الحب والحضارة، تر: مطاع صفدي،(ط2 ،بيروت: دار الآداب، 2007م)، ص 209.

فإن موقفه هذا قد تحول تدريجيا في كتاباته اللاحقة، ففي "نهاية اليوتوبيا" 1968 غلب عليه الطابع الإيجابي وكذلك في كتابه "نحو التحرر" الذي يظهر فيه القيم الجمالية على أنها الفاعلة التي تستطيع أن تقوم بدور التحول إلى مجتمع جديد وتساعد الإنسان في أن يستعيد ماهيته على اعتبار أنه كائن (إيروطيقي).[1]

إن محاولته الربط بين الفن والإشباع هي في الحقيقة محاولة لم يستطع من خلالها أن يبرهن على هذه العلاقة الموجودة بين الجمال والإشباع، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل التالي: ما الذي دفعه إلى إقحام فكرة الغريزة في فلسفته الجمالية؟ وهو السؤال الذي تتكشف إجابته من خلال تتبع فكر ماركيوز العام، خاصة إذا ما وضعنا في الاعتبار ما لاقته آراؤه ماركيوز في التحرر من رواج شديد وشهرة واسعة بين الشباب، وماركيوز نفسه قد أظهر اهتمامه بهذه الفئة (الشباب) في كتاباته، فالشباب عنده عنصر من عناصر القوة النافية الجديدة والتي علق عليها آماله، وقد صنف هذه القوة إلى (الشباب اللامنتمي، الهيبز، الطلبة) كما سبق وأن أشرنا إليه سابقا، وكان تركيزه الأساسي منصب على الطلبة، ومن هنا نستطيع أن نقول أن الدافع وراء حديثه عن التحرر الغريزي وإدخاله كشرط أساسي للتحرر العام، وربطه بالقيم الجمالية وفاعليات الخيال ما هي إلا محاولة منه لاستمالة الشباب أكثر، ونيل استحسانهم وتأييدهم، وذلك من خلال مناقشته للأفكار المؤيدة لمطلبهم في ظل سياق فلسفي، فهو الذي أخذ من قبل على المجتمع الرأسمالي استخدامه للجنس كسلعة، هاهو الآن يقوم بنفس الأسلوب، فالجنس عنده هو العنصر المساعد على رواج فكره وليس عنصر التحرر، فالإيروس على حد تعبير "بيروجيشان" تعبير غامض لقوى معقدة وغير ثابتة ويولد أفعالا جميلة أحيانا كما يولد أفعالا ذميمة أحيانا أخرى، ولا يمكن أن يكون ملهما للقيم السلامية والجمالية[2]، لكن ماركيوز لكي يدعم فكرته الأساسية يلجأ إلى كثير من اصحاب الفلسفات النقدية التي رأى فيها آفاقا جديدة للاحتجاج الجنسي، وتأكيدا للدوافع الشهوانية، وذلك كما

[1]– **فؤاد زكريا**، هربرت ماركيوز، ص 75.

[2]– **محمود امين العالم**، مرجع سبق ذكره، ص141.

ظهر عند(نيتشه، قورييه، شيلر) وغيرهم الذين ربطوا البعد الجمالي بالبعد الغريزي، وبالخصوص "شيللر" الذي يشارك فرويد الرأي في تشخيصه أسباب الأزمة الحضارية التي عرفتها المجتمعات الأوربية في عصره وعلى رأسها الصراع بين الغريزة الحسية والغريزة الصورية أي بين الحساسية والعقل، وهذا عكس ما كان متداول في الفلسفات السابقة وخاصة اليونانية التي مجدت العقل وأعطت الصدارة له على حساب الحساسية ما أقام طغيانا قمعيا ورقابة تسلطية ضد غرائز الإنسان وحيويته،[1] أي أن الحضارة الراهنة سلبت الإنسان إنسانيته وحولته إلى مجرد شيء وعزلته عن أبعاده الحيوية الأخرى ومن هنا فإن المعالجة بالنسبة له لابد من أن تأتي بنفس الأسلوب، أي عن طريق حضارة بديلة تقوم في أساسها على ما قد أهملته الحضارة السابقة، أي المطالب الروحية والغريزية والوجدانية،[2] أي أنه يقول بضرورة ظهور الحساسية الجديدة La nouvelle sensibilité التي تكون منسجمة مع العقلانية الجديدة لهذا يقول:" في الحقيقة لا وجود هناك لتغيير اجتماعي نوعي لثورة ممكنة من دون انبثاق عقلانية وحساسية جديدين لدى الأفراد أنفسهم، ولا وجود لتغيير اجتماعي جذري في الصانعين الفرديين لهذا التغيير".[3]

3- الخيال الفني الحر وعلاقته بالواقع المتحرر:

إذا كان ماركيوز يقر بأهمية الفن التحرري للغرائز والدوافع وهذا من خلال ظهور الحساسية الجديدة التي تعوض مبدأ الواقع بمبدأ اللذة والإشباع الغريزي، فإن ما يساهم أيضا بالنسبة له في بلوغ الحرية هو الخيال باعتباره القدرة الذهنية الوحيدة التي تؤدي دورا سياسيا وذلك باحتفاظها على حريتها واستقلالها تجاه الواقع القائم يقول ماركيوز:" إن الخيال هو القدرة الذهنية الوحيدة التي بقيت حرة تجاه مبدأ الواقع"[4]. ويرى ماركيوز أن الخيال لم ينل في

---

[1]- **كمال بومنير**، جدل العقلانية ، ص 175.

[2]-**حنان مصطفى**، مرجع سبق ذكره، ص203

[3]- **هربرت ماركيوز** ، الثورة والثورة المضادة _نحو حساسية ثورية جديدة_ تر: جورج طرابيشي (بيروت: دار الآداب، بدون تاريخ)، ص 58.

[4] -**Marcuse Herbert**.Eros et civilisation.p25

المجتمع المتقدم صناعيا نفس المكانة والأهمية التي حظي بها العقل، وأن تم السماح بنشاط الخيال فقد كان داخل المجال العلمي والتقني أي توظيف العلماء والمحترفين للخيال في أبحاثهم العلمية، 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، لهذا فماركيوز يؤكد على ضرورة رد الإعتبار للخيال الفني لما له من أهمية في تحرير الإنسان[1].

إن الخيال الفني يعمل على إيجاد نوع من التصالح بين الفرد والكل وذلك من شأنه أن يحقق السعادة، كما أن المعالم الأساسية لمبدأ الحقيقة يمكن إيجادها داخل فكرة الخيال الحر، لذلك فالهدف الأساسي للخيال الفني هو شل قوى القمع والسلب والتغلب على التخاصم الدائم مع الواقع، والفن والجمال وحدهما اللذان يستطيعان تجسيد هذه الأفكار، لأن الإستطيقا وحدها هي التي تقدم لنا الأسباب البالغة على ضرورة تقدير الجمال.[2] ولكي نتعرف على وظيفة الخيال هذه لابد لنا في البداية من تقديم تعريفه المحدد لوظيفته :" إن تحليل الوظيفة الإدراكية للخيال يقودنا إلى الإستطيقا كإدراك معرفي، لأن فكرة الفن نفسها هي فكرة الخيال الحر"[3]، إذن الخيال الحر عند ماركيوز إدراك معرفي مختلف، يرجع اختلافه إلى احتفاظه بالحقيقة سواء أكان ذلك عن طريق الإيجاب ام الرفض، وبناء على ذلك تكون الحقيقة التي نصل إليها من خلال عمل الخيال هي تلك الحقيقة التي لا ريب فيها، فهو يتفق مع فرويد على أن الخيال يتمتع بقدر عال من الجرأة مما يجعله قادرا على السلب والتجاوز والإبداع ورفض القمع، وذلك لأنه يمثل قوة نفي وسلب للواقع، كما أنه يمثل طاقة خلق وإبداع في الوقت نفسه، فالحقيقة التي نصل إليها عن طريق الخيال لا تغدو وهما، فإذا كانت موضوعات الخيال غير مطابقة للواقع القائم، لكنها تطابق في نفس الوقت سياق

[1]– **كمال بومنير**، جدل العقلانية، ص181–182.

[2]– **حنان مصطفى**، مرجع سبق ذكره، ص136.

[3] -**Herbert Marcuse**.Eros et civilisation.p 131.

الوعي وهو يتوهم أو يتخيل، وهكذا يتحول اللاتطابق إلى تطابق وتؤول اللاحقيقة إلى نوع من الحقيقة، فالخلاص الإنساني الحقيقي لا يتم من خلال الثورات الاجتماعية التي هي مجرد رد فعل مؤقت يتسم بالعنف ولا ينم عن أي تغيير، بل إن التغيير الثوري الحقيقي لابد من أن يأخذ منعطفا جديدا وينمي في البشر مقدرة جديدة وهي المقدرة على خلق حرية داخلية وذلك بفضل عمل الخيال الحر والتذوق الخلاق، ولكي تتضح لنا هذه الوظيفة الجديدة للخيال الحر لابد أن نعرض لفكرة الخيال عند فرويد والتي يؤكد ماركيوز أنه تأثر بها تأثرا واضحا [1].

لقد قدم فرويد تحليلا دقيقا لفكرة الخيال محاولا بذلك إظهاره كصيغة جديدة من صيغ الفكر لها أهميتها بالنسبة للواقع، فماورائية علم النفس الفرويدي تبحث وراء الخيال بهدف الوصول إلى تأثيره على الواقع حيث يقول فرويد :" إن الخيال عملية مستقلة ترجع قيمته إلى أن له تجربته الخاصة به وهي تجاوز الواقع محاولا بذلك إعادة التوافق بين الفرد والكل".[2] يستنتج ماركيوز من تحليله لفرويد إلى أن الخيال يتجسد كحقيقة عندما يحاول أن يتخذ لنفسه شكلا، فيتحول إلى الواقع، هذا الواقع يخلق عالمه الخاص به الذي يعد ذاتيا وموضوعيا في وقت واحد، وهذا مايتحقق في الفن، إذن تحليل الوظيفة الإدراكية للتخيل تقودنا إلى الإستطيقا كإدراك معرفي عنده لأن الخيال الجمالي وحده يستطيع أن يحطم الآلية الموجودة في هذا الواقع ويستبدلها بواقع آخر، فيتحول الواقع الحالي إلى واقع جمالي يتمثل فيه عمل الخيال في دمج الفن والعمل معا، فالخيال وفقا لماركيوز ينشأ من انتظام "أنا اللذة في أنا الواقع" لكنها في الوقت نفسه تظل مختلفة، وهذا الاختلاف يرجع إلى أنه عندما يسيطر العقل على الواقع فإن التخيل يظل محببا لكنه غير نافع وفقا لهذا العقل المسيطر،

[1] – **حسن حماد**، الخيال اليوتوبي،(ط1،القاهرة: دار الكلمة،1999)، ص17

[2] – **هربرت ماركيوز**، الحب والحضارة، ص 161

وذلك لأن الخيال يتحدث بلغة اللذة في مقابل لغة الواقع الذي يتحدث وفق قوانين العقل ولا علاقة له بالحلم أو الفن.[1]

إن الخيال أقل وأكبر من مجرد مثال للتطبيق، فهو أقل من مثال لأنه يتراجع في مواجهة المهام العملية التي ينبغي اكتمالها، وهو أكثر من مثال للتطبيق لأنه يدير ظهره لأمثلة التطبيق، بل يعوقها ويصعد في نفس الوقت الكذب الموجود في العالم الواقعي، إنه النافذة التي من خلالها نستطيع أن نعي العالم مختلفا عن تلك الحياة التي يسودها الإنتاج الواسع ، فالتقدم التكنولوجي في نظره يعد مصحوبا بعملية تعقيل للخيال، وأبعادها لإمكانياته في مجال الفن وبذلك يتم تقليص بل واستبعاد المساحة الرومانتيكية للخيال، واستبعاده من دائرة الإنتاج المادي والحاجات المادية وتحويله إلى لعبة غير مشروعة في مجال الحاجات المادية، وبذلك فإن الفن يبقى فقط كملاذ وخلاص للإنسانية من أسر الواقع القمعي الذي تغيب فيه حرية الأفراد.[2]

لكن على الرغم من أن ماركيوز يتفق مع فرويد في أن التخيل يدفع حريته ثمنا، وذلك بأن يكون غير نافع من قبل رؤية ذلك الواقع له، وأن يصبح مجرد ملاذ نؤول إليه من الشقاء، إلا أن النتائج التي توصل إليها ماركيوز مختلفة تماما عن النتائج التي توصل إليها فرويد، ففرويد كان أكثر تفاؤلا في علاقة الخيال بالواقع، حيث رأى أنه من الطبيعي أن يظل التخيل غير نافع من الواقع واعتبر أن من الطبيعي أيضا أن يفقد الإنسان جزءا من حريته وذاته مقابل التقدم الحضاري. أما ماركيوز فقد رأى –أنه على العكس– أن الواقع الحضاري قد سلب الإنسان حريته بالكامل وليس جزءا منها فأصبح الإنسان مشيئا في ظل هذا الواقع وأن الخلاص الوحيد الذي ينبغي أن يكون من خلال معالجة جديدة تكون مختلفة في الشكل والمضمون عن المعالجات التقليدية السابقة، هذه المعالجة تتمثل في (الذوق الجمالي،

---

[1]– المصدر نفسه، ص 160.

[2]–**سعيد توفيق**، البعد الجمالي عند هربرت ماركيوز، (القاهرة: مجلة كلية الاداب، المجلد60، العدد الثاني، 2000م)، ص34.

الخيال الحر) وذلك لأن التجربة الجمالية وحدها هي القادرة على تحطيم الزيف الموجود في هذا الواقع. كما أن وظيفة الفن عند فرويد تختلف عن وظيفته عند ماركيوز، ففرويد راى ان الانسان يحاول ان يتوهم السعادة في قلب الأشياء وفي عقله بعيدا عن الواقع، والإشباع الذي يحدث له يكون طريق التوهم، أي توهم الحقيقة وليس تمثلها وهو يعرف ذلك جيدا لكن معرفته هذه لا تحرمه من اللذة، فهو يستمد أوهامه من عالم الخيال الذي يدخل في اختيار الواقع، في الوقت الذي يتطور فيه إحساس الشخص بالواقع، فعلى سبيل المثال فإن الاستمتاع الفني هو قمة اللذات المتخيلة، فعن طريق الفنانين يستطيع الآخرون الذين لا يستطيعون الإبداع والخلق تذوق العمل الفني، إلا أن الناس لا ينظرون إلى الفن على أنه مصدر من مصادر السعادة والعزاء في الحياة فيظل تأثيره الفني فينا لطيفا ومتحررا نلوذ إليه من شقاء الحياة، إلا أنه لم يكن على درجة من التأثير تجعلنا ننسى الشقاء فعلا. [1]

لكن الفن عند ماركيوز على العكس من ذلك تماما لأنه يرى أن الفن يستطيع أن يؤثر في الواقع ويغيره، وإن كان هذا التأثير بشكل غير مباشر (أي من خلال لغة العمل الفني ذاته) فالتجربة الجمالية القائمة على الخيال الحر تضع الواقع في قفص الإتهام منددة بزيفه، فتحل بذلك التجربة الجمالية محل التجربة الواقعية المشوهة، وقد بلغ اهتمام ماركيوز بالخيال إلى الدرجة التي عرف من خلالها الإنسان أنه كائن (خيالي) فحساسية الإنسان تتجه نحو تأكيد دور الخيال في حياته والتمرد على القمع والطغيان الذي يمارسه العقل، لذلك نجد أن التحرر عنده يقترن بإعلاء دور الخيال الذي يقوم بدور التوسط بين الملكات العقلية والحاجات الحسية، فالإنسان كائن جمالي على النحو الذي يعي فيه نفسه والعالم في توافق، ووسيلته الوحيدة لاسترجاع الوحدة بينه وبين هذا العالم هي سيادة القيم الجمالية القائمة على الخيال الحر[2]، لذلك فان مفهوم الخيال عنده كان أكثر فاعلية منه عند فرويد وذلك يظهر بوضوح من خلال تحليله لعلاقة الخيال بالواقع ، فالإقحام الرأسمالي عنده هو المسؤول عن عزلة

[1]- **حنان مصطفى**، مرجع سبق ذكره، ص140-141.

[2]-**فؤاد زكريا**، هربرت ماركيوز، ص80

الفرد وغربته ورد الفعل الطبيعي على هذه الغربة يتمثل لدى الإنسان في الشوق للعودة إلى الدفء والأمان والبحث عن الخيال الذي يشبه رحم الأم على حد تعبير " إرنست فيشر" (1899-1972)، وكذلك "شيللر"في مسرحيته "المتآمرون" الذي قال :" إن الخيال أشبه بالآلهة عندما تتجسد لتكفر عن خطيئة البشر الفنانين"، أما عند ماركيوز فهو كما رأينا يمثل النطق بما في النفس في مقابل القمع بواسطة العقل.[1]

ولتوضيح أهمية التخيل من حيث أنه يتضمن التطلعات التي كبتها القمع وظف ماركيوز التراث الأسطوري اليوناني، حيث عرض في مؤلفه "إيروس والحضارة" نموذج "بروميثيوس" الذي يمثل في الأسطورة اليونانية البطل الذي ثار على الآلهة وامتلك المعرفة التي جعلته متحكما في الطبيعة أي أنه يمثل الأسطورة اللوجوس، الذي يجسد هيمنة العقل ومنطق السيطرة، وفي مقابل "بروميثيوس" نجد " اورفيوس" و"نرسيس" اللذان يرمزان إلى الخيال واللذان يقفان ضد طغيان النظام القمعي الذي يمارسه هذا العقل الذي يبحث عن المعرفة من أجل السيطرة القائمة على الصراع الدائم بين الإنسان والطبيعة ثم بين الإنسان والإنسان، ولهذا لا يرمز "اورفيوس" و "نرسيس" إلى العمل والإنتاجية والأداء، بل إلى الفرح والمتعة والارتواء الحر، وإنهما يمثلان في رأيه التمرد على الواقع القائم وعلى السيطرة السائدة فيه وعن إمكانية تجاوز ما هو قائم في المجتمعات المتقدمة صناعيا.[2]

لقد تطرق ماركيوز إلى استحضار هذه النماذج والرموز الثقافية من التراث اليوناني القديم نظرا لما يمكن أن تقدمه هذه النماذج للإنسان المعاصر من رموز يمكن توظيفها واعتمادها كأساس لإعادة الإعتبار لما تم رفضه وقمعه من طرف المجتمعات الصناعية المتقدمة، وما تم رفضه وقمعه هو صور الحرية والسعادة التي لم تتحقق في هذه المجتمعات لهذا يقول:" إن الصورة الاورفية-النرسيسية هي صور الرفض الكبير، أي ذلك الرفض الذي يهدد إلى التحرر، فأورفيه هو نموذج الشاعر باعتباره محررا ومبدعا الذي يقيم في العالم نظاما خاليا

[1]- المرجع نفسه، ص79.

[2]- **كمال بومنير**، جدل العقلانية ، ص185

من القمع وفي شخصه يتحد كل من الفن والحرية والثقافة، فهو بهذا المعنى شاعر الخلاص، وهو الإله الذي يأتي بالسلام والطمأنينة حين يسالم بين الإنسان والطبيعة بعيدا عن استعمال القوة".[1] وبهذا المعنى فإن اورفيوس ونرسيس لا يقبلان بالعقل الذي تحول إلى أداة تتحكم في الإنسان وتهيمن عليه دون أن تحرره، وبما أن الصور الاورفية–النرسيسية مثلت دوما في تاريخ الحضارة الغربية الرفض والنقد الجذري للواقع القائم، فإن هذه الحضارة عملت دوما على تهميش هذين البطلين أو الرمزين الثقافيين وبالمقابل جعلت "بروميثيوس" 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 معارض تماما مع الواقع، ولهذا فان الحضارة قد غمرتهما ولم تجعلهما بطلين،[2] فرفضنا للواقع في شكله المتسلط ثم محاولة إعادة تشكيله من جديد ينتج عنه وعي فردي للواقع وحرية داخلية تعمل على تحقيق الانسجام التام بين (الإنسان والواقع، الكلي والجزئي) وبذلك يصبح الخيال الحر أداة فاعلة وأساسية للتغلب على القهر، كما يقدم لنا الهدف الأساسي والأسمى للإستطيقا في تفاعلها مع الواقع[3].

المطلب الثالث: الحساسية الجديدة و وظيفة الفن التحرري.

إذا كان الخيال هو القوة الذهنية الوحيدة التي بقيت محتفظة بصور وتطلعات الإنسان نحو واقع مغاير للواقع القائم يكون فيه حرا، فإن هذه الصور والتطلعات لا يمكنها أن تتحقق بالنسبة له إلا بتوظيف العمل الفني والجمالي الذي يعتبره البديل الخيالي للواقع القائم، وبالتالي فالبعد الجمالي يمثل لدى الإنسان المعاصر أحد الممكنات التي تساعده على التحرر من سيطرة العقلانية ورفض القمع الذي تمارسه المؤسسات السياسية والإقتصادية

[1] - **Herbert Marcuse**.Eros et civilisation.p146

[2] – **كمال بومنير**، جدل العقلانية ، ص186–187.

[3] – **حنان مصطفى**، مرجع سبق ذكره، ص145.

القائمة، والتي لا يكفي بالنسبة لماركيوز إصلاحها وتعديلها للقضاء على السيطرة بل بالضرورة تقتضي كذلك تغيير الإنسان على مستوى بنيته الغريزية والفكرية.[1] وأكثر من ذلك فماركيوز يؤكد على ضرورة وجود تغيير كلي في مواقف الإنسان يمكن أن تحرره من قيود العقلانية السائدة، ويمثل الخيال والفن والجمال البعد الذي يحرر الإنسان من مبدأ الواقع ورسم بعد جديد لوجوده لأن البعد الجمالي يرتبط بالبعد الجذري للواقع القائم من حيث أنه يضع هذا الواقع موضع اتهام ويفتح بعد التحرر الإنساني، يقول ماركيوز:" إن الفن ينطوي على عقلانية النفي، إنه في مواقفه القصوى الرفض الكبير، الاحتجاج على ما هو موجود والأساليب التي تجعل الإنسان يغني ويتحدث، والتي من خلالها ترن الأشياء، هي أشكال من الرفض، من المقاطعة، من إعادة الخلق لوجودها".[2]

إن اهتمامه بالفن والجمال كان يهدف الكشف عن زيف الإعتقاد القائل بأن العقلانية التكنولوجية هي الصورة الوحيدة للعقلانية، وأن هذه الاخيرة هي قدرة الإنسان المحتوم الذي لا يستطيع التخلص منه بل عليه الاستسلام والخضوع له، وعليه نجده لا يقف عند حدود العقلانية التكنولوجية المرتبطة بالسيطرة، وإنما يؤكد على ضرورة فصل هذه العقلانية عن السيطرة وهذا من خلال إعادة توجيهها توجيها جديدا ووفق معايير وغايات فنية وجمالية، وقد نجد المفكر الفرنسي "جيرار رولي Gerard Raulet" في عرضه وتحليله لفلسفة ماركيوز يوضح أن العقلانية الجمالية، يمكن أن تكون عقلانية مخالفة للإشكالية التي عرفتها المجتمعات المتقدمة صناعيا، هذا من حيث كونها عقلانية خالية من السيطرة،[3] ولعل النص التالي لماركيوز هو خير دليل بالنسبة لجيرار رولي على صحة ما أقر به، وفيه يقول:" إن الفن شأنه شأن التقنية، يخلق عالما جديدا من الفكر والممارسة داخل العالم القائم بالذات، ويضع هذا الأخير موضع اتهام ولكن العالم الفني بعكس العالم التقني هو عالم من الوهم

[1]– **كمال بومنير**،جدل العقلانية، ص188.

[2]– **هربرت ماركيوز**، الانسان ذو البعد الواحد، ص 99.

[3]– **كمال بومنير**، جدل العقلانية، ص189–190

والترائي، لكن هذا الوهم أو الترائي مشاكل للواقع الموجود، وتهديد الواقع القائم ووعده في آن واحد، وإذا كانت حقيقة الفن ضعيفة، واهنة ووهمية (وهي اليوم كذلك أكثر منها في أي وقت مضى) فإنها تشهد مع ذلك على على صحة صور الفن وقيمتها باعتبار أن هذه الصور هي صور لحياة لا قلق فيها، والحق أنه كلما كان المجتمع القائم لاعقلانيا كانت عقلانية الفن أكبر".[1]

إن التعارض الموجود بين مفهوم العقلانية القائمة على الانسجام المنطقي والصرامة في الإستدلال من جهة، والجمالية بوصفها نشاطا فنيا يقوم على الخيال والحساسية والانفعال...الخ قد يدفعنا إلى الاعتقاد أن عبارة "عقلانية الفن–الجمالية" التي وظفها ماركيوز في نصه تحمل نوعا من المفارقة، إلا أنه بمجرد أن نعود إلى تحليله لهذه المسألة في كتبه وخاصة البعد الجمالي سيتضح لنا أنه ليس هناك تعارض بين هذين المفهومين ذلك أن المقصود من هذه العبارة عنده هو أن للعمل الفني عقلانيته أي للعمل الفني منطقه الداخلي الذي يجعله مختلفا عن العقلانية التكنولوجية ولمنطقها القائم على السيطرة، كما أن هدف العقلانية الجمالية هو نقد منطق السيطرة واستبدال الوضع القائم بواقع جديد خال من السيطرة إذ يقول :" يفضي المنطق الداخلي للعمل الفني إلى ظهور عقل مغاير وحساسية جديدة تتحديان العقلانية السائدة والحساسية المندمجتين في المؤسسات الاجتماعية المسيطرة".[2]

ما يؤكد عليه هو أن العقلانية الجمالية لا تلغي المنجزات والمكتسبات العلمية والتكنولوجية التي حققتها المجتمعات المتقدمة لأن هذه الأخيرة ساهمت بشكل كبير في تحرير الإنسان من خلال الكشف عن إمكانيات تحرر واقعية تتجاوز كل التصورات التي كانت سائدة من قبل، غير أن بلوغ التحرر وسعادة الإنسان من خلال هذا التطور التقني

[1] – **هربرت ماركيوز**، الانسان ذو البعد الواحد، ص249.

[2] – **Marcuse Herbert**.La dimention esthétique.Pour une critique de l’esthétique Marxiste.Traduit de langlais par. Didier Coste (paris.Edition du seuil 1979).p21

يبقى مشروطا بشرط أساسي ألا وهو إعادة توجيهها وفق غايات جديدة، كما يؤكد أيضا على الدور النقدي والاحتجاجي للفن وكذا أهمية توظيفه في المجتمعات المتقدمة لبلوغ السعادة المنشودة وتحرير الإنسان من خلال القضاء على السيطرة، ولعل موسيقى السود في أمريكا تعتبر أحسن مثال يعبر عن الفن الاجتماعي والرافض لما هو قائم، إذ أن موسيقى الجاز Le Jazz عند السود هو تمرد فني ولغوي منظم يسعى الى هدم السياق الأيديولوجي القائم والظروف المتميزة بالاستعباد والقهر والقمع، غير أن تحقيق الفن لوظيفته النقدية والتحررية يبقى عنده مقيدا بشرط يتمثل في ضرورة أن تكون الحاجة إلى التحرر وتغيير الواقع متجذرة وكامنة في ذاتية الأفراد، ويقصد هنا بالذاتية جملة الدوافع الغريزية والإنفعالات والأحاسيس التي تمكن الأفراد من تجاوز واقع السيطرة والإنتقال إلى بعد آخر ومجال أكثر حرية، وغير مقيد بما هو موجود، بل يتجاوزه[1]، وبالتالي فالبعد الجمالي هو ما يسمح بالتعبير عن ذاتية الأفراد وقواهم الذهنية والنفسية والغريزية إذ يقول:" إن الذاتية التحررية تتكون في الحياة الداخلية للأفراد، في تاريخهم الخاص، غير المماثل لوجودهم الاجتماعي، إنه تاريخ خاص للقاءاتهم وأهوائهم وأفراحهم وآلامهم"[2]. انطلاقا من هذا يمكننا القول إنّ ماركيوز يدعو إلى إعادة الاعتبار للذاتية خاصة وأن الماركسية الأرثذوكسية قد قللت من أهميتها، وأنقصت من دورها في العمل الفني، وهو ما أوقعها في التشيؤ ذلك أنها جعلت القاعدة المادية أي جملة الشروط الإقتصادية والاجتماعية هي المعيار، وبالمقابل أهملت الأبعاد الذاتية المجردة (البعد الذهني والنفسي) التي أصبحت مجرد شذرة من الواقع المادي الموضوعي، وهو ما أعطى لها أيضا مفهوما بورجوازيا، وهو ما لا يمكن تقبله حسبه بل هو أمر مشكوك فيه على أساس أن الذاتية تمثل البعد الوحيد الذي تبقى للإنسان المعاصر للانفلات من قبضة السيطرة والانعتاق من التشيؤ.

[1]- **كمال بومنير**،جدل العقلانية، ص191-192.

[2]- **Marcuse Herbert**.La dimention esthétique.p19.

لقد بين ماركيوز أن نقد ماركس للمجتمع الرأسمالي كان الغرض منه هو تجاوز الإنسان للتشيؤ الذي يعانيه، والمقصود بالإنسان هنا هو الإنسان باعتباره ذاتية وبكل ما تتضمنه من صفات بيولوجية وعقلية ونفسية وليس المقصود الإنسان المجرد، وهذا يعني ماركس لم يقف عند حدود العلاقات الإقتصادية المادية المحضة بل كان مهتما بالإنسان الذي يسعى إلى تحقيق ذاتيته ويعبر عن حاجاته الحيوية وملكاته وميوله وذاته، أي أن ماركس كان مهتما بالإنسان المتحرر كليا من حالة الاغتراب التي كان يعانيها في المجتمع الرأسمالي، والبعد الفني والجمالي عند ماركس هو ما يسمح بالتعبير عن ذاتيته،[1] غير أن الماركسية الارثذوكسية لم تلتزم بهذا الموقف من خلال مطالبة الفنان بالوقوف في صف الطبقة البروليتارية والتعبير عن أهدافها إذ يقول ماركيوز:" إن الذاتية قد اتخذت اليوم في الحقبة البروليتارية قيمة سياسية، إذ أصبحت تمثل قوة معارضة لسيرورة الإدماج الاجتماعي العدواني والاستغلالي".[2]

إن الأداة الأساسية التي تمكن الفرد من استرجاع استقلاله الذاتي في ظل المجتمعات الصناعية يكمن بالنسبة لماركيوز في العمل الفني، غير أن هذا الأخير يحتاج إلى إعادة الاعتبار لمكانته ودوره في صياغة الواقع الجديد، وكما أنه يحتاج إلى إعادة النظر إليه لا على أنه مجرد نتاج أو انعكاس للواقع الموضوعي أو من حيث أنه إنتاج يتجاوز الفرد أو من مجرد كونه مجرد بضاعة كبقية البضائع التي تعج بها أسواق المجتمعات المتقدمة صناعيا، بل يجب النظر إليه على أنه سبيل لتحرر الإنسان من السيطرة، غير أن بلوغ هذا الهدف يستدعي الأخذ بعين الاعتبار الذاتية وما تبعثه من أفكار وأحاسيس ومشاعر تسمح بتكوين صور عن واقع إنساني متحرر، غير أن هذا لا يعني عند ماركيوز أن الذاتية تنفصل عن الواقع الاجتماعي، لأن الفنان في تعبيره عن ذاتيته وفي إنتاجه للأثر الفني يقوم بذلك في سياق اجتماعي يرتبط به وبقضاياه ومشكلاته من جهة ومن جهة أخرى فهو يعبر عبر

[1] – **كمال بومنير**،جدل العقلانية، ص193-194.

[2] -**Marcuse Herbert**.La dimention esthétique.p35

الأبعاد الفنية عن غاية لا تنفصل عن ذاتية الفنان الثائرة ضد الواقع[1]، يقول موضحا ذلك:" إن صفات الفن الراديكالية، أي وضع الواقع القائم، موضع اتهام، واستحضار صور جميلة للتحرر، تتأسس على الأبعاد التي عن طريقها يستطيع الفن أن يتجاوز تحديده الاجتماعي فيتحرر من عالم الخطاب والسلوك القائم".[2]

إن فهم دور الفن التحرري عنده قد لا يكون سهلا وممكنا إلا من خلال الإجابة على السؤال التالي : كيف يتجاوز العمل الفني تحديده الاجتماعي ؟ أو بصيغة أخرى: إذا كان الفن مرتبطا بالواقع، فكيف يتمكن من تجاوزه؟. ولعل أن موقفه عن دور الفن التحرري سيكون أصدق جواب لهذا السؤال، إذ أن ماركيوز يرى أن العمل الفني يتمتع بقدر واسع من الاستقلال الذاتي تجاه الواقع القائم، وهذا الاستقلال يحصل عليه بواسطة ما يسمى بالشكل الجمالي La Forme esthétique الذي يعيد صياغة الواقع على نحو مغاير تماما للواقع القائم، وهذا بهدف تجاوزه، وبالتالي تحطيم العلاقات المتشيئة للعلاقات الاجتماعية القائمة، وفتح بعدا جديدا للتجربة الإنسانية. إضافة إلى ذلك فإن للفن دور سياسي الذي هو دور احتجاجي ونقدي يتمثل في فضح الجوانب السلبية واللاإنسانية للعقلانية المرتبطة بمنطق السيطرة، والفن يقوم بهذا الدور من خلال تجاوز الشكل الفني للواقع ونقل الإنسان من خلال صور الحرية والسعادة إلى التي يقدمها له إلى واقع مغاير للواقع القائم وهذا ما يؤكده في قوله:" إنني أعتبر 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"[3].

[1]– **كمال بومنير**، جدل العقلانية، ص195

[2] – **Marcuse Herbert**.La dimention esthétique.p20

[3] -**Ibid**.p9

وبهذا، يمكننا القول إن ما يقوم به الفن بواسطة الشكل الجمالي هو اعادة صياغة المضمون الواقع الاجتماعي إلى عمل فني سواء كان هذا العمل رواية أو مسرحية أو قصيدة أو لوحة فنية أو غيرها، بحيث يظهر هذا العمل ككلية مكتفية بذاتها un tout auto-suffisant كما يظهره على شكل أثر متباعد متحرر ومتجاوز للواقع القائم،[1] إذن نستنتج أن التجاوز هي خاصية ملازمة للعمل الفني إذ يقول ماركيوز:" إن الأثر الفني يظل وفيا لبنية الفن، للشكل الروائي أو الدرامي....الخ، وهو الشكل الذي يتيح له التباعد عن الواقع، إن الشكل يخفف من وقع النفي، فلا يعدو التناقض تناقضا مصعدا (sublimé) يغير ويحول جوهر الواقع المعطى والتحرر من نير هذا الواقع".[2] كما يؤكد ماركيوز على أن رد العمل الفني إلى الشكل الفني لا يعني الوقوع في نزعة شكلانية (formalisme) تفصل العمل الفني عن سياقه الاجتماعي والتاريخي وهو ما يعتبره مستحيلا، إظافة إلى ذلك فالفن عند ماركيوز لا يعمل على تغيير الواقع القائم تغييرا مباشرا، وهذا ما جعله يقع في اختلاف مع الماركسية الأورثذوكسية التي توظف الفن لخدمة مصالح الطبقة البوليتارية، لأن هذا الأخير بالنسبة لماركيوز ليس تابعا للمارسة السياسية المباشرة، كما أنه ليس انعكاسا للواقع، بل له منطقه الداخلي المتمثل في الشكل الجمالي الذي يتجاوز الواقع ويعمل على تغييره من خلال تغيير وعي الناس بهذا الواقع، يقول موضحا ذلك:" لا يستطيع الفن تغيير العالم، لكنه يستطيع أن يسهم في تغيير وعي ودوافع الرجال والنساء الذين يستطيعون تغيير العالم".[3]

إن الفن عنده كلما ارتبط بالممارسة المباشرة، وأخذ طابعا ثوريا، أي كلما فقد القدرة على النفي والرفض والاحتجاج، فقد وخسر القدرة على تجاوز الواقع القائم، لأن دور الفن ليس التعبير عن الواقع بل تجاوزه، ولعل أعمال "صمويل بيكيت، غرانز كافكا، بروتولت بريشت والسرياليين" تمثل أحسن مثال للفن المناهض للواقع والرافض للسيطرة كما عبروا عن النفي

[1]- **كمال بومنير**،جدل العقلانية، ص197

[2]- **هربرت ماركيوز**، الثورة والثورة المضادة، ص103

[3]- المصدر نفسه، ص104

الجذري للواقع، وضرورة توصيل وعي جديد لتغييره، فقد عبر "بيكيت" على سبيل المثال في مسرحياته عن معاناة الإنسان في الحضارة الغربية التي تسعى من خلال عقلانيتها إلى تحقيق التقدم المادي الذي يخدم الاستهلاك، ولكنها لم تحرر الإنسان بل جعلته سجين حاجاته المادية، وشقيا يعيش حياة عبثية وبدون معنى، ولهذا كان الفن عنده خلاص الإنسان من هذا الوضع،[1] وفي ذلك يقول:" إن بيكيت يرفض وينبذ كل تسوية، فلا يبقى من شيء سوى الأدب، من حيث أنه أدب لا يحمل سوى رسالة واحدة: الخلاص من الأشياء في وضعها الراهن". كما عمل "كافكا" على الكشف عما كان يعانيه الفرد في ظل الأنظمة والمؤسسات المتسلطة خاصة الفاشية والنازية في أوربا، كما عمل على تبيان سبل التمرد عليها، إذ يصف ماركيوز فنه في عبارته :" ومهما يكن من أمر فإن لغته الفنية تقطع الصلة بالنفاق والسخرية، وتقتحم خطوطها وخنادقها، إن الأثر الفني متمرد ببنيته بالذات".[2] أما بالنسبة للسريالية فقد ساهم السياق التاريخي والسياسي التي ظهرت فيه والمتمثل في الحرب العالمية الأولى، وما ولدته من أزمة على مستوى القيم، وكذا النكبات السياسية، والاجتماعية، في جعل السرياليين يتمردون بفنهم على الوضع القائم، كما ساهم هذا السياق برفضهم تقييد الفن وإخضاعه بل أكدوا ضرورة تحريره تحت شعار " كل الحرية في الفن، إذ أن الحرية شرط ضروري لقيام الفنان بمهمة تغيير الوضع، من خلال التعبير عن خياله ورغباته وأحلامه وهواجسه الباطنية بحرية، ومن دون قيد، أو قانون عقلي، أو منطقه، ولهذا كانت السوريالية بالنسبة لماركيوز تعبيرا صريحا عن الاحتجاج والنقد الذي ينبغي أن يوجه للمجتمع،[3] إذ يقول :" فالسريالية تفلت 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

[1]- **كمال بومنير**،جدل العقلانية، ص199-200

[2]- **هربرت ماركيوز**، الثورة والثورة المضادة، ص134

[3]- **كمال بومنير**،جدل العقلانية، ص 201-202

الأمل، أي الرفض المباشر". وبالتالي فالفن هو أداة انعتاق وتحرر ولا يمكن أن يكون إلا احتجاجا على ما هو قائم وتعبير عن واقع مغاير له يتمتع فيه الإنسان بالحرية.[1]

إضافة إلى الأعمال الأدبية لكل من "بيكيت وكافكا والسريالية"، يمكن إضافة فلسفة شيللر" بالنسبة لماركيوز إلى تلك المحاولات الأصلية لتأسيس حضارة غير قمعية تسند إلى العمل الفني والجمالي وبعدها التحرري، بحيث أن العمل الفني والجمالي في نظر "شيللر" يعتبر عملا يحمل إمكانية تحقيق التوازن في المجتمع، أي تحقيق التوازن بين الجانب الحسي والعقلي من خلال انهاء الصراع بين الغريزة الحسية والغريزة الصورية أو العقل، خاصة وأن الحضارة الغربية قللت من قيمة الفن مقارنة بالعقل وإنجازاته العلمية والصناعية، وأصبح اللوجوس يحتل الصدارة، في حين أصبح من الضروري حسب "شيللر" التوفيق بين كلتا الغريزتين.[2]

إن إعادة الاعتبار للحساسية من خلال ما يسمى بالحساسية الجديدة الجمالية والفنية يمثل بالنسبة لماركيوز الوسيلة الوحيدة لتحقيق التوازن ووضع حد لطغيان العقل، ورغم الاختلاف الذي يمكن أن يوجد بين ماركيوز و شيللر بسبب اختلاف السياق الحضاري لكل منهما، إلا أن ماركيوز استفاد من شيللر وبالخصوص من رسائله في التربية الجمالية للإنسان التي أكد فيها "شيللر" دور الفن والجمال في تغيير الواقع وتحرير الإنسان من السيطرة والعقلانية، وفي هذا يقول:" إن كتاب رسائل في التربية الجمالية للإنسان لشيلر قد أكد على ضرورة تأسيس الحضارة بالاستناد على القوة التحررية للوظيفة الجمالية".[3]

يظهر مدى تأثر ماركيوز بشيللر خلال حديثه عن الثقافة الجمالية الجديدة التي يمكنها اعادة تشكيل الواقع، فمناقشته لندءات شيللر توضح لنا تصوره الجديد عن العقل الأدنى الذي يقمع ويكبت، والذي لابد أن يتحول في المقابل الى عقل ليبيدي كما يرى

---

[1] – **ماركيوز هربرت** ،الثورة والثورة المضادة، ص44

[2] – **كمال بومنير**، جدل العقلانية، ص203

[3] –**Marcuse Herbert**.Eros et civilisation.p159.

ماركيوز، حيث يصبح هذا العقل على خلاف السابق وهذا لكونه يعمل على زيادة الانسجام بين الحس والعقل فيتجه إلى تحقيق المطالب الإنسانية، إنه يعمل من أجل كل ما هو إنساني وليس من اجل كل ماهو مادي، ولذلك فهذا العقل يسير وفق قوانين الحساسية الجديدة التي تحاول الصمود في مواجهة مبدأ المردود، فتعمل على استرجاع كل ماقد تم كبته من جديد سواء على المستوى التاريخي أو على المستوى الفردي، أي الرجوع إلى الحالة الأولى لذلك نراه يفترض وجود حالة ما قبل الحضارة التي تتسم بالتوافق والانسجام بين أجزاء الوجود فيصبح كل شيء في عمله محض فن، وذلك يذكرنا بكلام فرويد الذي يرى أن التحليل السيكولوجي لخلق الأعمال الفنية يظهر لنا أنها محاولة لاستعادة المناطق المفقودة والمطموسة من الحياة الشعورية أي حساسية الإنسان[1]، فلقد أدت الثنائية المعروفة في تاريخ الفكر بين الحس والعقل إلى مشكلة بالغة الأهمية وهي طغيان العقل على الحس، فأصبحت كما يرى شيللر الغريزة الحسية انفعالية مستقلة والغريزة العقلية فاعلة مسيطرة، والحضارة في قيامها تعتمد على على تناقض هاتين الغريزتين، علاوة على ذلك أن الحضارة نفسها عملت على إخضاع الحسي للعقلي لمعظم الناس والذي يعزز سيادة العقل على الحس، فيرى أنه في المقابل عندما يصبح العقل حسيا فإن الحواس تتحول إلى إبداع ويصبح العقل ليبيديا، قائما على الإشعاعات الحسية وتتحول حيلة البشر إلى فن وحساسية يتشكل العالم وفقا لهما.[2]

إن الإستطيقا كعلم جديد ينظر له كعلم للإدراك الحسي، حيث يتميز بمقاومته لسيطرة العقل من خلال اعتماده على الحساسية لا على العقل، لأن ما تدركه الحساسية على أنه حقيقي تتمثله الإستطيقا على أنه كذلك حتى ولو رفضه العقل باعتباره ليس كذلك، فكما يقول "ايمانويل كانط" يمكننا أن نؤسس مبادئ وقوانين كلية للحساسية كما ننشأ قوانين كلية للفهم، ولذا نجد أن ماركيوز يجد تأصيلا لنظريته عند "كانط"، لأن الخير من خلال تحليله

[1] - **Ibid**.p114

[2] –**Ibid**.pp186–189

للحكم الجمالي وجد أن التوافق والانسجام الموجودين فيه ناتجان عن الانسجام بين ملكة الإدراك الحسي وملكة المعرفة العقلية.[1] ومثلما وجد ماركيوز تأصيلا لكلامه عند كل من شيلر وكانط ، فإن قراءته لهيجل كانت بمثابة الدافع الأساسي لوجهة نظره هذه، ففكرة العقل شغلته منذ البداية في تناوله لهيجل، فعلى الرغم من احترامه الشديد للجدل الهيجلي، إلا أنه وجد ان العقل في ذاته استطاع أن يفلت من زمام هذا الجدل، لأن هيجل قد نظر إلى العقل على أنه يشمل كل شيء ووظيفته تكمن في فكرة الكل بمعزل عن الخير والشر، الصواب والخطأ،[2] ولذا نجد أنه قد حاول أن يتخطى هيجل فيقدم تعريفا للعقل في حد ذاته، وأن كان نتاج ذلك هو وضع العقل في قفص الاتهام ، فالعقل عنده يتضمن (الرق، محاكم التفتيش، معسكرات التعذيب، القمع، الخ) فكل هذه الأمور تعد جزءا لا يتجزأ من المعقولية المتحكمة في تاريخ البشر، ومن هنا جاءت معالجته على نحو مغاير لكل ما هو عقلي بالمعنى التقليدي ولكن عن طريق العقلانية الجديدة والحساسية الجديدة، فاتجاهه إلى الإستطيقا كان على

اعتبار أن مجالها هو المجال الخصب الذي يسمح فيه لهذه المعاني أن تتجسد. إذن للفن عند ماركيوز وظيفة نقدية تحررية، وهو يعمل كذلك على اعادة توافق العقلانية التكنولوجية مع الغايات الإنسانية، وكذا اعادة توجيهها فيما يخدم مصالح الإنسان لا في خدمة السيطرة.[3]

[1]– **حنان مصطفى**، مرجع سبق ذكره، ص149.

[2]– **هربرت ماركيوز**، العقل والثورة،مصدر سبق ذكر، ص18.

[3]– **حنان مصطفى**، مرجع سبق ذكره، ص151.

الخاتمة

يمكن القول أن الدراسة التي قمنا بها قد مكنتنا من بلوغ بعض الأهداف والنتائج أهمها:

إعتبار فلسفة مدرسة فرانكفورت على العموم وفلسفة ماركيوز على الخصوص إنعكاس لجملة من الوقائع والظروف السياسية والاقتصادية التي ساهمت في ميلاد معهد الدراسات والبحوث الاجتماعية الذي كان الغرض منه هو قلب هذه الأوضاع وتغييرها، لكن بدا لفلاسفة المدرسة أن بلوغ هذا الهدف مستحيل التحقيق بدون الفلسفة التي أخذت معهم معنى ومفهوما يرتبط أكثر بالواقع والممارسة أكثر منه بالنظري، ولهذا كان النقد بالنسبة لهم المنهج الوحيد الذي يمكن من خلاله الربط بين الفلسفة والوظيفة الحقيقية التي ينبغي أن تقوم بها في واقع مليء بالتناقضات والصراعات التي هي بحاجة الى حل وتنظيم وهذا ما يجعلنا أيضا نقول أن إرتباط المدرسة بالنظرية النقدية لم يكن وليد صدفة بل كان وليد الوعي الذي بلغه فلاسفة المدرسة وبالخصوص ماركيوز ذلك أن النقد مثل عند جميع فلاسفة المدرسة الركيزة والأساس الذي ترتكز عليه جميع أعمالهم.وما يمنح هذه الأداة قيمة أكثر هي كونها موروث ألماني سبق إليه فلاسفة كبار أمثال كانط وهيغل والهيغليين الشبان وكذا ماركس، إلا أن النقد عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت كان تجاوزا لكل هؤلاء الفلاسفة الألمان نحو نظرية نقدية للمجتمع تسعى الى تنوير الإنسان ذهنيا وفكريا وتغيير واقعه تغييرا إيجابيا مما يعطي للنقد معنى إيجابيا وليس معنى سلبيا.

علاوة على ذلك، فإنّ الوظيفة النقدية للفلسفة عند مفكري مدرسة فرانكفورت تبرز بوضوح في جملة المقولات التي إرتكزت عليها فلسفتهم وخاصة ربط النظري بالممارسة الذي يرجع في الحقيقة الى فهمهم أن الإنسان في يومنا الحالي أصبح بحاجة الى فلسفة تنقذه من الوضع المأساوي الذي يعيشه وتجنب الضياع الذي يمس جانبه الفكري والاجتماعي، ولقد أدى تحليل واقع الإنسان في المجتمع المعاصر وفي ظل النظام الرأسمالي من قبل فلاسفة مدرسة فرانكفورت الى إستنتاج أن هذا الأخير يعيش حالة إغتراب وتشيؤ الناتجين عن

حرمانه من إشباع حاجاته الأساسية ولهذا شمل معنى الإغتراب كل جوانب الإنسان ألاقتصادي، السياسي وكذا الثقافي والغريزي، ولهذا أيضا شكل الإغتراب مقولة أساسية عند مفكري المدرسة الى جانب مقولة العقل الأداتي كإشارة الى العقلانية التقنية التي أحكمت سيطرتها على الإنسان وجعلته آلة ما دفع مفكري مدرسة فرانكفورت الى محاولة إنقاذ المشروع الحضاري الغربي من الإنهيار ألا وهو العقلانية، كما كرسوا مشروعهم في سبيل نقد هذه العقلانية التي تتخذ من الوضعية نزعة لها ومن الأيديولوجيا سندا لها.

كما توصلنا أيضا الى أن ماركيوز في سياق تشكل النظرية النقدية قد مثل أحد الممثلين الأوئل للمدرسة والذي ساهم بشكل كبير في إثراء النظرية النقدية بالإشتراك مع زملائه أمثال هركهايمر وأدورنو ولوكاتش، بحيث مثلت الهيجلية أحد منطلقاته الأولى التي إرتكز عليها وتأثر بها خاصة منهجه الجدلي وفكرة النفي والإغتراب، وهو ما يجعل من هذه الأخيرة فلسفة ثورية حتى وإن كانت بعيدة عن الممارسة. كما أن ماركيوز في سياق النظرية النقدية حتى وإن إشترك مع مختلف ممثلي المدرسة في توظيفه لمفهوم النظرية النقدية، إلا أنه ينفرد عنهم بإعطائه معنى أكثر دلالة على إنتمائه الى الماركسية والذي يتجلى خصوصا في جملة الأسس والمبادئ الفكرية التي وظفها، ما يجعل نظريته النقدية متميزة وغزيرة خاصة ربطه للنظرية النقدية بالمادية، وبمقولات علم الاقتصاد، وكذا مقولة السلب، وإبراز دور العقل الثوري في سبيل تنظيم الواقع وتغييره، كما تظاف الى تلك المبادئ مبدأ آخر حاول من خلاله إبراز الوجه الآخر السلبي للعقل ألا وهو مبدأ التضاد والتعارض بين اللوغوس والإيروس الذي جسده الفكر الغربي ومحاولة إحداث نوع من التوازن بين هذه الثنائية وكذا تحقيق التوازن بين ثنائية السعادة والعقل وكذا الفكر واللذة، وهو المبدأ الذي لا ينفصل عن أحد الأسس الأساسية لفلسفة ماركيوز ألا وهي إنعتاق الغرائز.

إن تأثر ماركيوز بماركس والماركسية لم يكن مجرد تأثر بجانبها النظري والمتمثل في النواة الأساسية للماركسية ألا وهي نظرية الاقتصاد السياسي وكذا نظرية فائض القيمة، بل

إن تأثره كان أيضا بسبب كون الماركسية تجسد فكرا واقعيا من خلال إرتباطها بالتغيير والثورة اللذان يبرزان أساسا عند ماركيوز من خلال إهتمامه بفكرة الثورة على الأنظمة القمعية رغم إختلافه مع ماركس في منفذ هذه الثورة.

يمكن أن نضيف إلى ذلك أنّ إهتمام ماركيوز بالماركسية لم يكن فقط محصورا في حدود إمتصاص الطاقة النقدية الكامنة فيها بل تعداه الى محاولة ماركيوز لتحليل النظرية الماركسية الذي تجلى في ثلاثة أبعاد أساسية ألا وهي الكشف عن الأبعاد الإنسانية للماركسية وكذا تحليل مسألة تخدر وعي الطبقة البروليتارية، كما أعاد قراءة الحتمية التاريخية، إذ أنه أدرك من خلال هذه الأبعاد الثلاث للماركسية مدى أهمية الثورة وضرورتها والتي إستقاها من الماركسية والثورة البروليتارية التي أضحت بالنسبة إليه غير كافية لإحداث التغيير وكذا لكون أغلبية الطبقة العاملة مندمجة، وهذه الظاهرة لم تشهدها فقط الدول المتقدمة رأسماليا بل حتى البلدان الأقل تطورا كالإتحاد السوفياتي سابقا الذي إنحرفت فيه الإشتراكية عن هدفها المنشود المتمثل في القضاء على كل مظاهر الإستغلال وأساليب السيطرة على الإنسان ما أدى الى تشويه الماركسية بدل تجسيدها، وهو ما جعل ماركيوز يخضع هذه الأخيرة للنقد خاصة وقوعها في فخ السعي نحو التسلح ومنافسة الأنظمة الرأسمالية والولايات المتحدة بالخصوص.

يمكن القول على هذا النحو بأنّ ماركيوز ماركسي إذ يستمد من الفكر الماركسي أدوات تحليل ونقد المجتمع الغربي سواء الرأسمالي الذي يعتمد على الاستهلاك كوسيلة لإغتراب واستلاب الانسان ذو البعد الواحد، أو المجتمعات الشيوعية التي تجري وراء التسلح من أجل بناء ديكتاتورية إرهابية، ولهذا بدا لماركيوز أن التغيير يجب أن يمس كلا النظامين وهذا من خلال الثورة والإنقلاب عليها وهي الثورة التي كان يأمل أن تقودها الطبقة العاملة كما كان يخطط لها ماركس غير أن إندماج هذه الأخيرة جعل ماركيوز يبحث عن البديل الذي وجده في ثورة المهمشين والعاطلين عن العمل وكذا المثقفين وخاصة الطلبة الذين علق عليهم أمل

حمل مشعل الثورة بسبب ما تعانيه هذه الفئات من إستغلال وقهر. وعليه فقد كانت الماركسية المرجع الأساسي لفكر ماركيوز الثوري والأساس الذي إنطلق منه لبناء فلسفته النقدية وهذا رغم أنه لم يلتزم بالماركسية حرفيا إلا أنه بقي وفيا لأهم مبادئها وأسسها.

نستنتج أيضا أن ماركيوز فيلسوف فرويدي ويبرز ذلك في محاولته إستنطاق المضامين النقدية في الفرويدية، حيث حاول الكشف عن الجوانب الفلسفية لتحليلات فرويد ألاجتماعية، إذ يرى أنه في المقولات والمفاهيم الماورائية علم النفس الفرويدية تكمن أفكار قيمة تعود الى تفسير تاريخ تطور الحضارة البشرية، ولهذا سعى ماركيوز الى توضيح فلسفة التحليل النفسي والبنى الميتاسيكولوجية لفرويد وكذا وضع قراءة جديدة لأفكاره، وهو السعي الذي قدم من خلاله فكرة أساسية مفادها أن فرويد قد بنى نظرية في الإنسان منحت له مكانة ضمن التراث الفلسفي، كما أن إهتمامه بالفرويدية إنصب أكثر على تطبيق مفاهيمها الفلسفية والاجتماعية التي لها علاقة بفهم الصلات المتبادلة بين الإنسان والحضارة، ولهذا إعتبر أن مفهوم الإنسان المشتق من النظرية الفرويدية هو فعل الإتهام الأقصى الذي لا يمكن دحضه ضد الحضارة الغربية التي ترفض القسر على وجوده الاجتماعي والحيوي (البيولوجي).

كما نخلص الى أن ماركيوز تأثر تأثرا كبيرا بفرويد وبمفاهيمه النقدية التي بدا الإحتفاظ بها أمرا ضروريا له، وذلك للاحتفاظ بدورها النقدي خاصة تلك التي تربط بين الحرية والسعادة الإنسانية.غير أنه لم يكن فقط فرويديا يأخذ من الفرويدية المقولات النقدية التي تصلح لعلاج الإنسان في ظل الحضارة القمعية بل كان أيضا ناقدا لفرويد والفرويدية بل وأكثر من ذلك مصلحا لها خاصة ما يتعلق بتشاؤمية فرويد باستحالة قيام حضارة غير قمعية، ولهذا إعتبر ماركيوز منقذا للفرويدية من خلال الإقرار بسلامة جوهره الثوري رغم المحاولات المتعددة من طرف الفرويديين الجدد تقديم حجج عن رجعية فكر فرويد.

كما نستنتج أيضا أن ماركيوز فرويدي ومدافع عنها من كل تشويه قد يطالها وهذا ما يبرز أساسا في نقده للفرويديين الجدد الذين هم بالنسبة له يساهمون في استلاب الإنسان أكثر

ساهموا في تحرره وهذا من خلال إهمال الوظيفة الأساسية لعلم النفس المتمثلة في الفهم الحقيقي للنفس البشرية وجانبها البيولوجي الجنسي الذي أصبح مغتربا في الحضارة الصناعية، وبدل ذلك الحوا على أهمية التحليل النفسي للشخصية الكلية واعترفوا بامكانية إكتساب سعادة معترف بها إجتماعيا، وهو ما يخدم مصلحة المجتمع القمعي بدل أن يغيره في نظر ماركيوز، وهو ما جعله يصف الفرويدية الجديدة بأنها أيديولوجية تحريفية.

وقد خلصنا في بحثنا أيضا الى أن تأثر ماركيوز بماركس وفرويد وكذا إكتشافه للأبعاد الثورية والنقدية لدى كل منهما مكنته من تكوين نظرة نقدية تجاه المجتمع الصناعي المتقدم وكذا فهم أكثر للقمع الذي تمارسه المجتمعات الغربية، وهو الفهم الذي قاده أيضا الى إكتشاف نوع آخر من القمع ألا وهو القمع الإضافي كإشارة الى نظام السيطرة والتحكم الذي شمل جميع أبعاد الإنسان ، إذ أن شبح البعد الواحد جعل الإنسان في المجتمعات الصناعية المتقدمة فاقدا للوعي بالتناقض الذي يعيشه كما أنه اصبح كائنا مستسلما وعاجزا على التفكير السلبي بل متكيفا ومتصالحا مع مجتمع العد الواحد الذي قام بغزو حاجات الإنسان من خلال تزييف ثقافته والسيطرة التكنوقراطية التي تعبر عن ذلك التصالح بين السياسة والعقلانية التكنولوجية، وأكثر من ذلك أضحت اللغة في مجتمع البعد الواحد خالية من النقد وأضحت هي الأخرى وسيلة للرضى المزيف والكذب المقبول .

كما نستنتج أن ماركيوز إستطاع من خلال فلسفته النقدية أن يكشف عن كل أشكال الاستلاب والقمع الممارس على الإنسان حتى في جانبه البيولوجي الغريزي والجنسي وهو ما يتضح في صياغته لمصطلح التسامي القمعي، كإشارة الى تلك الحرية الجنسية المعقلنة والموجهة لخدمة مصالح المجتمع القمعي، الذي أصبح يبيع البضاعة الجنسية مقابل أسعار منخفضة عملتها العمل غير المنقطع.

كما يمكن القول أن ماركيوز تمكن من إكتشاف مبادئ كانت تمثل المحرك الأساسي للحضارة الاستهلاكية وهو الإكتشاف الذي كان وراءه تأثره الكبير بالفرويدية دائما خاصة ما

يرتبط منها بمبدأ الواقع ومبدأ اللذة وكذا الصراع القائم بينهما، وهو ما ساهم في إكتشافه لمبدأ المردود في حضارة القمع الاستهلاكية ، كما ساهم تأثره بفكرة القمع الأساسي عند فرويد الى إكتشاف ما يسمى بفائض القمع الذي يخص المجتمعات الصناعية المتقدمة كتعبير عن نوع من الإكراه الممارس الذي يحركه مبدأ المردود والإنتاجية المميزين للحضارة الغربية.

كما أمكن لنا إستنتاج أن محاولة ماركيوز للتوفيق بين ماركس وفرويد لم تكن محاولة جديدة في الميدان الفكري والفلسفي، إذ سبقه مفكرون آخرون أمثال "رايش" الذي قدم المبادرة والمحاولة الأولى للتقريب بين ماركس وفرويد والتي مكنت كثيرا من التقريب بين وجهات النظر لدى كل من ماركس وفرويد، كما إلتزم رايش بالدفاع عن التحليل النفسي بإظهاره أنه نقد راديكالي للمجتمع ولإيديولوجيته القمعية، كما دافع عن الماركسية بإعطائه أهمية للشروط المادية والاجتماعية في دراسة الوقاية من الأمراض النفسية، ولهذا يمكن لنا أن نتستنتج أن "رايش" لا يختلف كثيرا مع ماركيوز في هذه المحاولة للتوفيق بين ماركس وفرويد، إذ أن مشروع رايش كان هو الآخر مشروعا نقديا يسعى الى فهم الإنسان وشخصيته في الايديولوجية القمعية وجهزها ومؤسساتها المحافظة على التربية البورجوازية القمعية للفرد من خلال دور العائلة التربوي المرسخ للمبادئ والأفكار المتسلطة والمشوهة للفرد جنسيا، ما يجعل الفرد في ظل هذه المجتمعات يعيش حالة اغتراب وبؤس، بالخصوص البؤس الجنسي الذي يعتبره أساس كل الأمراض والمشاكل التي يعيشها الإنسان، لهذا نجد أن ماركيوز قد ركز على هذا الجانب الجنسي ودعا الى ضرورة تحريره عن طريق الثورة الجنسية، لهذا يمكن القول أن ماركيوز لا يختلف مع رايش في مسألة ضرورة التوفيق بين ماركس وفرويد، كما يمكن أن نستنتج أن ماركيوز قد تأثر برايش خاصة في مسألة القمع الجنسي وحالة الاستلاب والشقاء التي أصبح الإنسان يعيشها في ظل الحضارة الصناعية المتقدمة، إلا أن ماركيوز يدعو الى ثورة ضد كل أنواع الاستلاب وليس فقط ثورة جنسية كما أشار رايش.

والحقُ أن محاولة ماركيوز التوفيق بين ماركس وفرويد هي محاولة متميزة عن سابقتها خاصة عند "رايش" ذلك أن ماركيوز كان أقرب الى الواقع وأكثر شمولية خاصة وأنه يدعو الى ثورة تشمل كل الجوانب ولا يحصرها في الجانب الجنسي كما هو الحال عند رايش، وربما هذا دليل على أن ماركيوز كان أكثر فهما للحضارة القمعية وهذا ما جعله يدعو الى ثورة وتغيير يشمل كل الفئات الضطهدة والتي تعيش شقاء ليس جنسي فقط بل اقتصادي، اجتماعي، سياسي وثقافي أيضا.

كما نستنتج أن ماركيوز كان مختلفا مع اريك فروم الذي هو الآخر من الفرويد ماركسيين الذين بذلوا مجهودات كبيرة من أجل تقريب وجهات النظر بين التحليل النفسي والماركسية معرفيا ومنهجيا لتكوين مدخل مهم لفهم طبيعة وحاجات الإنسان ودوره في التاريخ الإنساني وكذا علاقته بالمجتمع والحضارة، إلا أن "فروم" لم يوظف هذين الفيلسوفين من أجل بناء نظرية نقدية تسعى الى تحقيق المشروع النقدي الحقيقي الذي يتمثل في تغيير الأوضاع من خلال ممارسة النقد على ما هو واقعي وكذا الثورة عليه، بل كان هدفه هو بنا نظرية نقدية غرضها التأويل الأنثروبولوجي لكل من الفرويدية والماركسية وكذا تأسيسه ما يسمى بعلم النفس الاجتماعي التحليلي، القائم على منهجية سيكوانثروبولوجية، في حين أان ماركيوز كان مفكرا ناقدا يستلهم ما هو نظري من الفرويدية والماركسية ومحاولة توظيفها كأدوات فهم للواقع بهدف تغييره وهذا من خلال الثورة والرفض لكل أساليب القمع الممارسة على الإنسان.

يمكن أن نخلص إلى نتيجة مفادها أن ماركيوز إستطاع حقيقة التوفيق بين ماركس وفرويد من خلال مشروعه الفلسفي التحرري الذي يبرز فيه ليس فقط كفيلسوف متأثر بالفرويد–ماركسية بل باعتباره فيلسوفا يسعى من مشروعه الى تجسيد كل من الماركسية والفرويدية على أرض الواقع، إذ أن مشروع اليسار الجديد التحرري ما هو إلا محاولة لتجسيد الثورة الماركسية بعد أن أخضعها للنقد التحليل وكذا فهمه بضرورة تقديم بديل للقوى التقليدية للثورة أو البروليتاريا التي إندمجت هي الأخرى في النظام الرأسمالي، وهذا ما إستدعى

بالنسبة له ربط فكره بقوى ثورية جديدة موجودة على هامش النظام الرأسمالي وكذا خارجه، ولهذا كان مشروعه الثوري هو في الحقيقة تصحيح وتجديد للمشروع الثوري الذي صاغته النظرية الماركسية، غير أنه أدرك تخدر وعي الطبقة البروليتارية التي لم تعد قادرة على إحداث تغيير، وهذه لم تكن إلا مجرد فرضية أسس عليها موقفه تجاه القوى النافية الجديدة داخل النظام الرأسمالي والمتمثلة في الجماعات المحرومة من الإمتيازات من مطاردين ومنبوذين ومضطهدين ومقهورين أو العاطلين عن العمل والعاجزين عنه، كما يضم اليسار الطبقة العاملة الجديدة، إضافة الى جماعات الشباب اللامنتمي وخاصة الطلبة، أما القوى النافية خارج النظام الرأسمالي فيمكن أن تمثلها بالنسبة له طبقة البروليتاريا الريفية والبروليتاريا الصاعدة التي تدعمها حركات التحرر الوطني. ومنه يمكن القول أنه ماركسي متأثر بالماركسية ومجدد لها، وكذا حاول تجسيد أهدافها من خلال مشروع الثورة الذي يقوده اليسار الجديد بدل اليسار التقليدي.

في الأخير نستنتج أن ماركيوز بقي وفيا للفرويدية، ليس فقط لأنه إستثمر الطاقة النقدية الموجودة فيها بل فهو يسعى الى تجسيد الفرويدية وإحيائها، ولم يكن مشروعه التحرري عن طريق الفن إلا دليل على ذلك، إذ أن فهم ماركيوز لبنية الإنسان النفسية وكذا الجانب الغريزي منها بالخصوص والتي مكنته من إدراكه أن تحرير الإنسان ليس فقط من خلال التغيير الاقتصادي والاجتماعي بل أيضا من خلال تغيير الإنسان في أبعاده البيولوجية والسيكولوجية، ولهذا لم يكن الفن أو الجمال الذي لجأ إليه إلا بهدف تحقيق الإشباع الجنسي والغريزي الذي هو الآخر تعرض للقمع والسيطرة على إعتبار أن هذه العناصر هي سعادة الإنسان المفقودة، ولهذا ربط بين ما هو غريزي وجنسي وبين ما هو فني، وما يدل أكثر على أن ماركيوز بقي وفيا لفرويد هو محاولة الأخذ من الفرويدية ما تفتقر إليه الماركسية في مسألة دور الفن التحرري خاصة ما يتعلق منها بانحياز الفن الى غرائز الحب والحياة ضد القمع والكبت الاجتماعي، فيظهر للفن بعد جديد من خلال علاقته بالنشاط الغريزي،

وهو البعد التحرري للغرائز ولبنيتها التي تعتبر أساس تغيير وضع الإنسان، هذا حتى وإن كان ماركيوز قد يتعارض مع فرويد في رؤيته للحضارة وعلاقة الإنسان بها وهو الإعتقاد بإمكانية قيام حضارة لاقمعية متحررة يتم فيها الإستمتاع بالغرائز من خلال تصعيد الاشباعات المؤجلة، ووسيلة ذلك هو الجمال أو الإستطيقا الذي يلتزم بمبدأ المتعة مقابل مبدأ الواقع وكذا من خلال ظهور حساسية جديدة تقوم على الخيال الفني الذي له دور مهم وتأثير على الواقع وهي الفكرة ذاتها التي أخذها من فرويد.

لقد إستطاع ماركيوز التوفيق بين الماركسية والفرويدية كما لم يفعل ذلك أي فيلسوف آخر في الفلسفة المعاصرة، وهو ما يمكن إعتباره إبداعا فكريا وفلسفيا جدير بأن يدرس، خاصة وأنه يوظف كل من ماركس وفرويد لنفس الهدف ألا وهو تقديم حلول للأزمة التي يعاني منها الإنسان المعاصر من كل الجوانب. كما أن قيمة فلسفته تبرز اكثر في تصحيح أخطاء الماركسية والفرويدية من أجل الحفاظ على طاقاتها النقدية من جهة وكذا تطويرها من جهة أخرى حتى تضمن بلوغ الهدف الأساسي للنظرية النقدية ألا وهو تغيير الواقع من خلال الثورة والفن .

قائمة المصادر والمراجع

I/- قائمة المصادر:

أ/ باللغة العربية:

1/- **ماركيوز هربرت،** العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، تر: فؤاد زكريا، القاهرة، الهيأة العامة للتأليف، 1970م .

2/- _____ ، نحوالتحرر. في ما وراءالانسان ذو البعد الواحد، تر:جورج طرابيشي،بيروت:دار الاداب،1972م.

3/- _____ ، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، ط3، بيروت، منشورات دار الآداب، 1988م.

4/-_____ ، الماركسية السوفياتية ، تر. جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، بدون تاريخ.

___ ، فلسفات النفي، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت، دار الاداب، 1971م_____

5/____

6/_____،نظرية الوجود عند هيغل- أساس الفلسفة التاريخية، تر: ابراهيم فتحي، إشراف امام عبد الفتاح امام،ط1، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر،1984م.

7/ _____ ، الحب والحضارة، تر: مطاع صفدي، ط2 ،بيروت: دار الآداب، 2007م

8/ _____ ، الثورة والثورة المضادة _ نحو حساسية ثورية جديدة_ تر: جورج طرابيشي ، بيروت: دار الآداب، بدون تاريخ.

ب/ باللغة الاجنبية:

1/- Herbert Marcuse . Eros et civilisation contribution a Freud**.** Trad par Jean-Guy NENY et Boris FRAENKEL**,** Paris **,**éd Minuit**,** 1963.

2/- _____ , vers la libération au de la de l'homme unidimensionnel, tr : de l'anglais par JEAN BAPTISTE, Grassel, Ed, minuit, France, 1969.

. "Liberte et théorie des pulsions "in Culture et **3/-** société

4/-_____.La dimension esthétique.Pour une critique de l'esthétique Marxisme.Traduit de l'anglais par. Didier Coste**,** paris.Edition du seuil**,** 1979.

II / - قائمة المراجع:

أ/- باللغة العربية:

1/- أبو النور حمدي، أبو النور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009 م.

2/- إبراهيم، عبد الفاتاح، الاجتماع والماركسية دار الطليعة، بيروت، ب.ت.

3/- أوسبورن، بورن، الماركسية والتحليل النفسي، تر: سعاد الشرقاوي،مصر: دار المعارف، 1972م.

4/- أحمد، قيس هادي، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، ط1، بيروت، لبنان، المؤسسة العربية،1980م.

5/- الكحلاني، حسن محمد، فلسفة التقدم، مكتبة مدبولي، بدون طبعة، 2003م.

6/- العالم، محمود أمين، هربرت ماركيوز وفلسفة الطريق المسدود،ط1،بيروت،1972م.

7/- الخوني، محسن ، التنوير والنقد، ط1، اللاذقية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2009م

8/- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل،دار المعارف، مصر،1969م.

9/- انجلز، فريدريك، مقالات حول نظام العمل الأجور، تر.إلياس شاهين، دار التقدم ،موسكو،1881م.

10/- بوليتزر، جورج و جي بيس موريس كافين، اصول الفلسفة الماركسية، تر- شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بدون تاريخ.

11/- بومنير، كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ط1، الجزائر، منشورات الإختلاف، 2010م.

12/- بومنير، كمال، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،ط1، الجزائر العاصمة،منشورات الاختلاف،2010م.

13/- بوتومور، توم، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، ط1، طرابلس، دار أويا للطباعة والنشر، 1998م.

14/- هابرماس، يورغن، بعد ماركس، تر. محمد ميلاد، ط1، اللاذقية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2002م.

15/- هاو، آلن ، النظرية النقدية، تر : ثائر ديب، ط1، القاهرة، دار العين للنشر، 2010م

16/- هوركهايمر، ماكس، أدورنو تيدور ، جدل التنوير، تر: د. جورج كتورة، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2006م.

17/- زكريا، فؤاد، هربرت ماركيوز، دار الفكر المعاصر، القاهرة، بدون تاريخ.

18/- حماد، حسن، الخيال اليوتوبي،ط1،القاهرة: دار الكلمة،1999م.

19/- _____، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز،مصر: مركز آيه للطباعة، 2017م.

20/- حسن محمد، حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت " ماركيوز" نموذجا، الاسكندرية، دار الوفاء، 2002م.

21/- كلينر، ديفيد،"ماركيوز،نقد الحضارة البورجوازية"،اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، تر: د.نصار عبدا، القاهرة:الهيئة المصرية العامة للكتاب،1999م.

22/- كريب، إيان، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: د- محمد حسين غلوم ومراجعة د. محمد عصفور، بيروت دار التنوير، بدون تاريخ.

23/- ليلى، على، ماركس والبحث في نشأة الرأسمالية المعاصرة،المكتبة المصرية للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

24/- ماهر، علاء، مدرسة فرانكفورت، ط1،بيروت،منشورات مراكز الانماء القومي ،بدون تاريخ

25/- ماندیل، ارنست، مدخل الى الاشتراكية العلمية، تر.غسان ماجد،كميل داي،ط1،دار الطليعة للنشر،بيروت،لبنلن،1980م.

26/- ماركس، كارل، مخطوطات1844 الاقتصاد السياسي والفلسفة، تر: الياس مرقص، دمشق: منشورات الثقافة،1970م.

27/-_____، رأس مال، ترجمة محمد عبتاني، مكتبة المعارف ،بيروت،1982م ،ج.1

28/- مجموعة من الاكاديميين العرب،الفلسفة الغربية المعاصرة، تقديم: علي حرب، اشراف وتحرير د علي عبود المحمداوي، ط1،الجزائر العاصمة: منشورات الاختلاف،2013م ،ج1

29/- محمد اسماعيل، قبادي، قضايا علم الاجتماع الماركسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م.

30/- ميتشنكو، الكسي، المبادئ الاساسية للادب السوفيتي،مشكلات علم الجمال الحديث، تر: فريق العلماء،القاهرة، دار الثقافة الجديدة،1979م.

31/- مصدق، حسين، النظرية النقدية التواصلية،ط1،المغرب،المركز الثقافي العربي،2005م.

32/- مصطفى، حنان، فلسفة الفن عند هربرت ماركوزه،ط1، القاهرة:شركة الامل للطباعة والنشر، 2016م.

33/ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، تر: خالد بكاش، دار دمشق للطباعة والنشر،2008م

34/- سليتر، فيل، مدرسة فرانكفورت، نشاتها ومغزاها-وجهة نظر ماركسية، تر:خليل كلفت، ط2،القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة،2004م.

35/- عباس، فيصل، التحليل النفسي وقضايا الانسان والحضارة، ط1، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1991م

36/-_____، الانسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، ط1، بيروت، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، 2004م.

37/- _____ ، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، بيروت، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، 2005م.

38/- **عبد السلام، سهير**، مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيوز، القاهرة: دار المعرفة،2003م.

39/- **فيلهلم، رايش**، المادية الجدلية والتحليل النفسي، تر: بو علي ياسين، بيروت، دار الحداثة،1980م.

40/- **فيشر، ارنست** ،ضرورة الفن،تر:اسعد حليم، القاهرة:الهيئة المصرية العامة،1998.

41/- **فرويد، سيغموند** ، الانا والهو، ترجمة واشراف محمد عثمان نجاتي،ط4، بيروت، دار الشروق، 1982م.

42/- _____، محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، ترجمة عزت راجح و مراجعة محمد فتحي، مصر، دار مصر للطباعة، بدون تاريخ.

43/- _____، قلق في الحضارة، تر.جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

44/- **فروم،اريك**، الخوف من الحرية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد،ط1:بيروت،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1972م.

45/- _____، ازمة التحليل النفسي، تر:د.طلال عتريسي،ط1،بيروت:المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،1988م.

46/- _____، ما وراء الاوهام، تر: صلاح حاتم، ط1،اللاذقية: دارالحوار للنشر والتوزيع، 1994م.

47/- **روبنسون، بول** أ ، اليسار الفرويدي، تر.عبده الريس، مراجعة وتقديم ابراهيم فتحى، ط1، المجلس الاعلى للثقافة،2004 م.

48/- **تأليف جماعة من الاختصاصيين**، المجتمع والعنف، تر: الأب إلياس زحلاوي، مراجعة الأستاذ أنطوان مقدسي، ط3، المؤسّسة العربية للنشر، بيروت لبنان، 1993م.

49/- توفيق،سعيد، البعد الجمالي عند هربرت ماركيوز،القاهرة: مجلة كلية الاداب، المجلد60، العدد الثاني،2000م.

ب/ باللغة الاجنبية:

1/- FREUD, Sigmund -Malaise dans la civilisation-Trad.Odier-Ed.P.U.F.1981.

2/- Jay ,Martin, L'imagination dialectique histoire de l'école de Francfort (1923.1950) trad.E.E.Morino et Alain Spiquel**,**paris :ed.Payot ,1977.

3/- MARX, ENGELS, Manifeste du parti communiste, volume préparé par MICHEL KINTZ, 1er éd ,Paris,1973.

4/- _____ , L'idéologie allemande,tr.RENEE CARTELLE et GILBERT BADIER, éd.Sociales,Paris,1970.

5/- PALMIER, Jean-Michel, Présentation d'Herbert Marcuse**,** France : union rencontre 2eme Ed**,** 1969.

6/- REICH ,Wilhelm.la lutte sexuelle des jeunes- trad. Erohm Knief. Ed. Maspero.Paris**,** 1972.

7/-_____. La révolution sexuelle. Trad.Sinelnikoff-éd.10/18.paris.

8/-_____. La psychologie de masse du fascism-tr.Kamnitzer P. éd Payot**,**Paris.19.

III - قائمة المعاجم والموسوعات:

1/- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1 ، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م، منشورات الاختلاف،2013، ط1.

2/- موسوعة الابحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، إشراف، د علي عبود المحمداوي، ج1، الجزائر العاصمة: منشور، بدون تاريخ.

3/- موسوعة لالاند الفلسفية، إشراف أحمد عويدات، تر.خليل احمد خليل، بيروت، منشورات عويدات، 2001.