في نقد المجتمع الصّناعي : ماركوز وآخرون

د. آمال علاوشيش

قسم الفلسفة– جامعة الجزائر2

ملخص

يقترح هذا المقال موضوع الفنّ عند هربرتماركوزباعتباره ملاذاً وبديلًا للواقع الاجتماعيّ الّذي فرضه المجتمع الصّناعي الغربي. مع العلم أنّ الفنّ يعتبر أحد العناصر الأساسيّة لإستراتيجية ثورية تعمل على تحرير الإنسان من الغزو المفرط للحياة الاستهلاكيّة.من خلال عقلانيةٍ أداتيةٍ استطاع المجتمع الصّناعي أن ينمّط أفراده ويتطفّل على حميميتهم، ويحرز السّيطرة على الطّبيعة. هذا العقل الأداتي الّذي انتقده شارلتايلور بشدّة إلى جانب مفهوم الفردانيّة الّتي حوّلت المجتمعات إلى جماعاتٍ متشظّية، وذلك من خلال تنميط حياة البشر وذهنياتهم على حدٍ سواء، حيث تحوّل وجودهم ليتّسم بالسّلبية والاستكانة.

الكلمات الدالة : الفنّ، العقل الأداتي، الإنسان ذو البعد الواحد، الفردانيّة، التّنميط، التّسامي.

Résumé :

Cet article propose une analyse de l’art selon Herbert Marcuse. Considéré par la société industrielle comme étant un abri et un refuge, l’art est l’un des principaux éléments d’une stratégie révolutionnaire visant à libérer l’homme de l’invasion de la société de consommation. Le rationalisme instrumental a réussi à standardiser les individus et à s’introduire dans leur intimité tout en dominant la nature. Cette raison instrumentale ainsi que le concept de l’individualisme considéré comme la cause de la fragmentation des sociétés et de la standardisation des individus et de leurs mentalités ont été fortement critiqués par CharlesTaylor

Les mots-clés : l’Art, la Raison Instrumentale, l’Homme Unidimensionnel, Individualisme, Standardisation

Abstract

This article analyzes Art according to HerbertMarcuse. Considered by industrial society as a shelter and refuge, Art is one of the main elements of a revolutionary strategy to free man from the invasion of consumption society. Rationalism instrumental managed to standardize individuals and break into their privacy while dominating nature. This instrumental reason and the concept of individualism are regarded as the cause of the fragmentation of societies. The standardization of individuals and their attitudes were strongly criticized by CharlesTaylor.

Keywords : Arts, Instrumental Reason, One-dimensional man, Individualism, Standardization,

مقدمة

كثيراً ما شكّل الفّن بمُختلف صُوره وأشكاله أداةً لتحقيق الحرّية والانفلات من قلق الحياة والوُجود، وذلك من خلال القوّة المُتخيّلة أو البُعد الجمالي، فهو وإن كان يُناقض العقل فإنّه يُحرّر الحواسّ الّتي بدَل أن تُدمّر الحضارة تُساهم على العكس في إنمائها وجعلها أشدّ دقّة، وقد أشار سيجمُوند فرويد S .Freud(1856-1939)إلى المُخيّلة باعتبارها ملَكة تعملُ على نسج تصوّراتٍ يُعبّر عنها العقل الباطن أو مكبُوتات اللاّشعور،وذلك عندما ارتأى أنّ الخبرة الواعية هي مُجرّد سطح للنّشاط الوجدانيّ والعقليّ للإنسان،وأنّ حالاته الشعوريّة ليست سوى أفعالاً منعزلةً أوشذراتٍ من الحياة النّفسية الشّاملة،هذه الأخيرة تقُوم في أساسها عليااللاّشعور،لهذا كانتالظواهر النّفسية في نظره تنبعث من قوى حيويّة تعتبر طاقة تصدر عنها ظواهر الحياة،متمثّلةً في غريزتين، الأولى غرائز الجنس أو الحُبّ(Eros) الّتي تسعَى إلى اللّذة والإشباع فتتجنّب الألم الّذي يبعث توتّرًا تتمُ إزالته أو تخفّف شدّته، والثّانية هي غريزة الهدم أو الموت[1](Thanatos) ، فالحضارة قمعيّة لأنّها تُضيّق الخناق على الغريزة الجنسيّة وتأخذ قسطاً من طاقتها لتُوظّفه في خدمة المجمُوع، في الوقت ذاته الّذي تعمل فيه على الحدّ من الغريزة التدميريّة لدى الإنسان.

أمّا الفنّ عند ثيودُور أدُورنو T. Adorno (1903-1969) فقد كان دعوةً صريحةً لتفتّح الحواسّ والانفلات من أَسْر السّلطة القائمة للحُصول على السّعادة وبالتّالي أن يُصبح محض وسيلةٍ يُحتمى بها ضدّ غزو الحياة الاستهلاكيّة، وهو ما سيتّضح بجلاءٍ عند هربرت ماركوز H.Marcuse (1898-1979)، حيث تكُون مُناهضة الواقع والتّعبير عن المكبُوت والقُدرة على الاحتجاج ضدّ القمع المُمارس داخل المؤسّسات السّياسية والاقتصاديّة من بين أهّم أغراضه وغاياته.

في هذا السّياق ستُحاول هذه الورقة البحثيّة استجلاء مفهُوم ماركُوزعن الفنّ باعتباره بديلاً أو تعويضاً وعزاءً عن الواقع القائم، وذلك من خلال بحث الأُسس الفلسفيّة للنّظرية الفنّية عبر منهجٍ تحليليّ نقديّ، بخاصّةٍ وأنّه وجّه نقداً لأفكار عصر التّنويرمن أجل وضع نظريّةٍ نقديّةٍ للمُجتمع تربطُ بين الفكر والمُمارسة، مُبتدئاً بنقد المجتمع الصّناعي التّكنولوجي ووضعية الإنسان المُعاصر في ظلّ النّظامين الرّأسمالي

[1]سيجموند فرويد (1986)، معالم التّحليل النّفسي، ترجمة : محمد عثمان نجاتي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 54.

والاشتراكيّ على حدّ سواء، باحثاً عن استراتيجيّةٍ ثوريّة لتحريره جاعلاً من الفنّ إحدى عناصرها الأساسيّة.

1. في انزلاقات الحضارة الغربية من وجهة النّظر التايلورية

لقد اتّخذت الحضارة الغربيّة ملامح عديدة تجلّت في اقتصاد السّوق،ظاهرة تقسيم العمل، تزايُد مُعدّلات الثّروة،اشتداد الفقر واجتياح المنهج العلميّ بتطبيقاته مجال الصّناعة، وكذا نُموّ الرّأي العامّ.هذه الملامح الّتي وإن بدَت في مُجملها تشكّل عناصر إيجابيّة، إلاّ أنّها في الواقع تسبّبت من زاوية نظرٍ مُغايرةٍ في انهيار قيمٍ وزعزعة مُعتقداتٍ، وبالتّالي في تحميل الإنسان المُعاصر همُوماً تفُوق طاقة احتماله، فهذه الحضارة كما يقُول فرويدإليها يعُود مصدر شقائه، ولهذا فهي مُدانة بشكلٍ كبيرٍ رغم إيجابياتها الّتي لا تُنكر، حيث تمكّنت البشريّة بفضل التّطورات الخارقة الّتي أحرزتها في العلوم وتطبيقاتها التّقنية المُختلفة أن تضمن سيطرتها على الطّبيعة مُحقّقة بذلك سعادتها، إلاّ أنّ هذه السّيطرة لم تكُن الشّرط الوحيد أو الكافي للسّعادة[2] .

لقد عرفت حضارة الإنسان المُعاصر انحرافاتٍ بعد الحرب العالميّة الثّانية بشكلٍ خاصّ، فالفردانيّة (l'individualisme) الّتي يعتبرها الكثيرُون من أبرز إنجازات الحداثة (lamodernité)، إنّما عملت في الواقع باسم الحرّية الفرديّة في مُستوياتها المختلفة على عزل الإنسان داخل إطارٍ ضيّقٍ أو قوقعةٍ،وقطعته بذلك عن جُذوره الأخلاقيّة القديمة [3]، مُجرّدةً إيّاه من كلّ مثلٍ أعلى وحوّلته إلى كائنٍ مُكتفٍ بذاته منغلقٍ عليها وبلا آفاقٍ مستقبليّة.

إنّ خيبتنا في العالم حسب شارل تايلور ترتبط أساساً بظاهرة العقل الأداتيّ(laraison instrumentale)، حيث صرنا نعتبر كلّ شيء.بما في ذلك البشر أدواتاً طيّعة تخدم مصلحتنا وغاياتنا مهما كانت، وأصبحت رغبتنا في تحقيق إنتاجيّةٍ أكبر هاجسنا الأوّل إلى درجة أنّ السّيطرة التّكنولوجية أفقدت مُحيطنا الإنسانيّ ثراءه وعُمقه وحتّى صَداه[4] .

---

[2] سيجموند فرويد (2008)، معاناة في الحضارة، ترجمة : شرف الدين بوغديري، منشورات "رنجهاد"، تونس، ص ص(59–60)

[3] Taylor Charles (1994). Le malaise de la modernité. Trad : Charlotte Melançon, Editions du Cerf, Paris, p 10.

[4] Ibid,p 14

هذه العقلانيّة الأداتيّة كما سيصفُها ماركوز– والّتي اعتبر أدورنو أنّ الفكر الديكارتي ساهم في التّأسيس الفلسفيّ لها– تشكّل في الواقع خطراً كبيراً، لأنّ المجتمع الصّناعي المُغلق إن كان يبدُو أنّه يمنحنا مزيداً من الحرّية إنّما يعمل في الواقع على التّضييق من اختياراتنا بأن يُحوّلنا إلى عبيدٍ لنمطٍ معيّنٍ من الحياة يفرضُه علينا، والحضارة الّتي يُمثّلها تعيش تناقُضاً داخلياً، فعقلانيتها تميلُ من جهةٍ وتبحث عن الكمال التّقني، ومن جهةٍ أخرى تبذلُ جهد طاقتها لتحبس هذا الميل في المُؤسّسات القائمة وهو التّناقض الّذي يَسمُه بها ويعدّه الصّفة اللاّعقلانية لعقلانيتها[5]، معبّرة من خلال ذلك عن عقلنةٍ مُدهشةٍ تخفي لا عقلانيّة شرسة.

لقد تمكّن المجتمع الصّناعي من أن يُحقّق السّيطرة على الطّبيعة بفضل العلم والتّكنولوجيا، وعلى الإنسان أيضاً حيث حوّله إلى مُجرّد مُستهلكٍ لمنتجاته مع تنامي احتياجاته باستمرار، وهو الّذي كان يُناضل من أجل البقاء فقط، وأدّى ارتفاع مستوى حياته عن طريق التّنظيم العلميّ للعمل وتقسيمه وكذلك زيادة إنتاجيّة المشاريع الاقتصاديّة الّتي انعكست لا محالة على المستوى السّياسي والثّقافي، إلى استغلاله بإخضاعه إلى نوعٍ من الرّقابة الاجتماعيّة ذات الطّابع الإضطهاديّ المقنّع، مفرزاً بذلك نوعاً من ثقافة الإجماع الجماهيريّ.

إنّ عالم التّقدم الصّناعي في مجمُوعه حسب ماركوز خلق مُجتمع قمعٍ وسيطرةٍ عندما قام بقمع المواهب الإنسانيّة وحال دُون تفتّحها الحرّ، حيث يتحكّم جهاز الإنتاج في كلّ شيء على المستوى المادّي والفكريّ على حدّ سواء. إنّه مُجتمع" أحادي البُعد " (unidimensionnel) يصبّ الإنسان داخل قوقعةٍ لا مخرج منها تجعله يعيشُ داخلَ نوعٍ من النّمطية (standartisation)، مُجرّداً إيّاه من كلّ رغبةٍ أو طموح في التّغيير أو التحرّر، والحقيقة أنّه بذلك جعله يعيش واقعاً وهمياً مُتصوّراً مع الأسف أنّه الواقع الفعليّ، فحاجاته مُصطنعة اصطناعاً ومفرُوضة عليه فَرضاً بفعل إصرار أساليب الدّعاية والإعلان الكاذب، اللّذان يُوهمانه من خلال حرّية الاختيار بين ما يستهلكه من البضائع بأنّه حرّ، وكأنّه بذلك أصبح سيّداً بينما هو في واقع الأمر عبد لأسياد جُدُد من طرازٍ حديث.

هذه الحاجات الكاذبة في نظر الفيلسُوف تفرضُها مصالح اجتماعيّة خاصّة ومن شأن تلبيتها أن يكُون مصدر يُسْرٍ للأفراد إلاّ أنّها إنّما تُحقّق سعادةً أو رفاهاً في الشّقاء ، من ذلك مثلاً التّرويح عن النّفس واللّهو والاستهلاك المُفرط حتّى على مُستوى الغريزة[6].

[5] هربرتماركوز (1988)، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة : جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ص 53.
[6] ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 41.

إنّ مثل هذا المجتمع هو مجتمع خطِر(dangereux)، خطَر(danger) لا بدّ منه لبقائه، الأمر الّذي يدفع إنسانَه بأن يقبل بالعيش على حافّة الهاوية وبأن يبلغ التّبذير عنده ذروة الكمال، ويتقبّل بذلك فكرة إنتاج وسائل التّدمير إنتاجاً سلمياً[7] ، الوضع الّذي جعل اقتصاد المجتمع يتكيّف لا محالة مع المتطلّبات العسكريّة مُنذراً بذلك في كلّ لحظةٍ بحربٍ ما.

لقد أصبحت التّكنولوجيا هي أداة السّيطرة بدلاً عن العنف كما في الماضي، وهنا تظهر الأصالة في استخدام التّقنية بدل الإرهاب، وهي في الوقت الّذي تُحسّن فيه من ظروف الحياة وإمكانيات الوُجود تمتّص قوى التّغيير والمُعارضة فتبطل بالتّالي جدوى كلّ احتجاجٍ أو تغييرٍ، مُحوّلةً من خلال ذلك جهاز الإنتاج إلى نظامٍ شمُوليّ (régime totalitaire)، وصار الحديث عن حياد التّكنولوجيا (neutralité de la technologie) محض شعارٍ أجوف، وهو واقعٌ استبداديّ خلقه الاقتصاد قبل السّياسة عن طريق التّحكم في الحاجات والتّدخل حتّى في صميم الحياة الحميميّة للفرد، وإذا كنّا قد تحدّثنا من قبل عن الفردانيّة وكيف أنّها تشكّل بمعنى مُعيّن خَطراً في المُجتمع الغربي عند تايلور، فإنّ الواقع الّذي يعيشه الإنسان حسب ماركوزإنّما قمع كلّ فرديةٍ بأنْ اختصر حرّيته في القدرة على الاختيار بين تشكيلةٍ من البضائع [8]، ومن البديهي أنّ من يختار سادته يظلّ عبداً دائماً، فالرّقابة الاجتماعيّة نجحت في أن تسلب من الفرد أعزّ ما يملك وأن تُحوّله بفضل العقل الأداتي، إلى مجرّد مُستهلكٍ يتعرّف على ذاته من خلال ما يملك، وصار يعيش في ظلّ امتثاليةٍ مُطلقة هي نتيجة لنوعٍ من التّكييف المذهبيّ والأيديولوجيّ الّذي تُمارسه المؤسّسات الاجتماعيّة.

هذا العقل الأداتيّ بالنّسبة إلى تايلور حدّد وضيّق بشكلٍ لا يُستهان به من قدرتنا على الاختيار، وأصبح وسيلةً تهدّد حرّياتنا الفرديّة والجماعيّة على حدّ سواء[9]، وأصبحنا عاجزين عن أن نستبقي لأنفُسنا نظاماً من الحياة خاصّاً لا يكُون نُسخةً جاهزةً وعاجزين عن تحديد غايةٍ أو هدفٍ نسعى إلى تحقيقه، وفي هذا السّياق فإنّ المثل الأعلى الّذي تمّ التّنكر له إنّما يُستمد من ثقافتنا المُعاصرة الّتي ليست بخير، إلاّ أنّها تملك أصالةً (authenticité) لا ينبغي تضييعُها برغم ما تحتويه من سلبياتٍ – وهذا

[7] المرجع نفسه، ص 25.

[8] المرجع نفسه، ص 43.

[9] Taylor Charles. Le malaise de la modernité, p16.

ما يصدُق على كلّ ثقافات العالم – ونحن في نظره أحوج ما نكُون إلى بذل جهدٍ يصُبّ في هذا الإطار، حتّى يتدفّق هذا المثل من جديدٍ وتعُود إليه الحياة فيُساهم في تقويم وإصلاح توجّهاتنا [10]، وأصالة الثّقافة هنا لا بدّ أن تأخذ بُعداً أساسياً هو الاعتراف بالاختلاف (la différence) والتّنوع (la diversité)، وهو ما يعني الاعتراف (la reconnaissance) بالآخر[11] .

والاعتراف مفهومٌ فلسفيٌ وأخلاقي تتمحور حوله بشكلٍ أساسيّ آراء الألماني المعاصر أكسلهونيث (م 1949)وانتقاداته للمجتمع الغربيّ، وهو الّذي تعزّز ظهوره بظهور الأقلّيات العرقية والثّقافية على العموم الّتي راحت تطالب بالاعتراف بهويّاتها المختلفة، والّذي تزامن في الوقت ذاته مع نضال المستعمَر والزّنوج والنّساء للحصول على حقوقهن، وهو مفهوم قديمٌ له جذورٌ واضحةٌ في فلسفة الكثيرين أمثال جونجاكروسو Rousseau (1712-1718) وفي جدلية العبد والسيّد عند فردريك هيغل Hegel (1770-1831)، كما شكّل موضوع سجالٍ معاصر عند جونرولز John Rawls (1921-2002) ونانسيفرايزر Fraser Nancy (م1947) وويل كيمليكا W. Kymlicka (م 1962) لارتباطه بموضوعات العدالة والإنصاف والمواطنة والمساواة والحرّية.

2. التكنولوجيا وتشظّي الفرد

إنّه ممّا يُسيء إلى الحداثة في المُجتمعات المُعاصرة حسب تايلورأن تقع في فخّ النرجسيّة (lenarcissisme) أو أيّ شكل من أشكال الأنوية أو مركزيّة الذّات (égocentrisme). فاكتمال الذّات الفرديّة لا يتحقّق بالنّسبة إليهإلّا عن طريق الحوار(ledialogue)، حوارٌ مفتوحٌ مع الآخر الّذي وحده يسمح باكتشاف الهويّة، والحاجة الملحّة في عالمنا المُعاصر اليوم هي إرضاء هذه الرّغبة في اعتراف الآخر بنا [12]، بخاصّةٍ في ظلّ حداثةٍ غربيةٍ تعيش أمراضاً اجتماعية من قبيل تجربة الذّل أو الإذلال كما يسمّيها هونث – وهو ما كانت تعانيه الطبقة العاملة مثلاً– والّتي تشكّل في نظره منبعاً للوعي ومصدراً للنّضال من أجل الاعتراف.

[10] Ibid, p 31 .
[11] Ibid, p 45 .
[12] Ibid, p56.

هذا، والفردانيّة الّتي تُساهم في التّقدم الحقيقيّ للمجتمع هي تلك الّتي تجرّنا بهذا المعنى إلى التّشارُك مع الآخرين، وتتجنب اعتبارهم مُجرّد أدواتٍ نرتبط بها بشكلٍ مُؤقّتٍ عابرٍ وننتهي منها فور انتهاء المصلحة،وحدها هذه الطريقة تسمُح بتكامُل الذّات (l'épanouissement) وازدهارها وتفتّحها.

إنّ سيطرة العقل الأداتي بالنّسبة إلى تايلور من شأنها أن تَسم تكنولوجيا العصر بالسّيطرة وكأنّها تضعنا بذلك داخل قفصٍ حديديّ كما يقُول، فهي تُضعف مُقاومتنا من جهة وتقودُنا بطريقةٍ لا شعوريّة إلى اعتبارها معايير(normes) [13]، وهو وضع يُمكن تجاوزه عندما نعي أنّ حرّيتنا الحقيقيّة إنّما تكمُن في قُدرتنا على تحديد شُروط وُجودنا والتّحكم فيها بسيطرتنا عليها [14]، بخاصّةٍ وأنّ فكرة السّيطرة تستهوينا، فلا يمكن أن ننكر ما للتّكنولوجيا من أثرٍ إيجابيّ على حياتنا وبوُسعنا لهذا السّبب بالذّات أن نجد لها إطاراً جديداً يندرجُ ضمن أخلاق الرّفق (l'éthique de bienveillance) الّتي تخدم الإنسان باعتباره كتلة من دمٍ ولحمٍ وليس مجرّد آلةٍ، والمعنى هو العودة إلى أُصولنا الأخلاقيّة [15].

إنّ أكبر خطرٍ يحدّق بالمُجتمعات الغربيّة والذّي يُعدّ نتيجة للنّزعة الفرديّة هو تحوّلها إلى مجتمعاتٍ مُتشظّيةٍ (fragmentées) يصعب على مُواطنيها أن يشعرُوا بانتمائهم إلى بعضٍ بوصفهم جماعةً سياسيّةً[16] ، وهو مأزق لن يتسنّى الخُروج منه إلاّ إذا أمكن للدّولة أن تُعيد لهم الاعتبار وتدمجهم من جديدٍ في العمل السّياسي برمّته

لقد اتّخذت التّكنولوجيا في نظر ماركوز شكل سيطرةٍ ضروريّةٍ وفعّالةٍ على الطّبيعة لتتّخذ بعد ذلك شكلٍ سيطرةٍ للإنسان على الإنسان، وهي من خلال ذلك تجعل معاناته تبدو وكأنّها واقع طبيعي عقلاني، فهو– الإنسان– فاقد لحرّيته من دون أن يشعروكأنّه بذلك يدفع ضريبة التّقدم التّقني الّذي تحقّق له، وقوّة التّكنولوجيا الّتي كان بوسعها تحريره عن طريق تحويل الأشياء إلى أدوات أصبحت عقبةً وعائقاً في وجه التّحرر من خلال تحويل البشر إلى أدواتٍ [17]، وكأنّ العلم من خلال ذلك اتّخذ وسيلةً لتعزيز ظاهرة السّيطرة وبالتّالي فقدان الشّعور بالأمن والسّلام، وهي الفكرة الّتي يعزّزها الإنجليزي

[13] Ibid, p104.
[14] Ibid, p 106 .
[15] Ibid, p 112
[16] Ibid, p 124

[17] هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص 191.

برتراندراسل Russell . B(1872-1970) في كتاباته الاجتماعية. هذه الوسائل والأدوات الّتي ينبغي أن تُستعمل بروحٍ إنسانيّةٍ وبإدراكٍ لمصادر الحياة والسّعادة ، وهو الإدراك الّذي بدونه قد نخلق من غيرِ قصدٍ منّا سجناً جديداً قد يكُون عادلاً لأنّ بوسع الجميع العيش فيه لكنّه مملٌ وموحشٌ خالي من المتعة وميّت روحياً [18].

هذا الوضع كما يؤكّد إيريكفروم E. Fromm(1900-1980) يعكس تناقضاً في طبيعة المجتمع الصّناعي، الّذي في الوقت الّذي حقق فيه الإنسان اطمئناناً اقتصادياً مادّياً، ساهم في خلق وتطوير شخصيةٍ تشعر بالعجز والوحدة والقلق والعزلة، فالإنسان الحديث في نظره أصبح آلةً تخدم أغراضاً اقتصاديّةً محضةً أفقدته إنسانيته بل وجعلته خادماً للآلة الّتي صنعها، " ومن ثمّ أعطته شعورا باللاّجدوى والعجز الشّخصيين" [19] ، وأصبح مغترباً عمّا تنتجه يداه وصار العالم سيّداً ينحني أمامه، وتمكّنت الآلة والتّقنية من أن تجتاح حياته الحميميّة الخاصّة ففقدت علاقاته الاجتماعيّة طابعها الإنسانيّ وأضحت تتميّز بروح عدم الاكتراث واللاّمبالاة، صار يعيش بمقتضى ذلك أزمةً روحيّةً وقلقاً شديدين كما يقُول كارلياسبرس،لأنّ التّقنية لا تخلق عالماً كاملاً إنّما تولّد في كلّ خطوةٍ مشاكل ومهمّاتٍ جديدةٍ هي ما يغذّيها ويضمُن لها البقاء والاستمراريّة[20] .

هذه الحضارة انتقدها ياسبرس في كتابه :la situation spirituelle de notre temps (1930)، حيث يشير منذ المقدّمة إلى أنّ الإنسان المعاصر في نظره يشعرُ بالعجز والضّياع نظراً لما يُواجهه من حدودٍ يفرضها العالم من حوله، ويكشف بأنّ غرُوره أوهمه أنّ بوسعه أن يفهمه ويسيطر عليه[21] ، فنحن نعيش في نظره وسط إعصارٍ يجتاحُنا ويقودُنا حيثما شاء،لأنّ التّنظيم الشّامل للوُجود (l'organisation de l'existence) حوّل حياة الإنسان إلى مُجرّد وظيفةٍ يؤدّيها للمجتمع ككلّ، مُلغياً بذلك كلّ فرديّةٍ يتمتّع بها،الأمر الّذي نجم عنه صراع بين إرادته وبين ما تقتضيه هذه الحياة الحديثة القائمة على حساباتٍ

---

[18] Russell Bertrand (2005). L'autorité et l'individu. Trad : Michel Parmentier, Presse universitaire, Lavale, p77.

[19] إيريك فروم (1972)، الخوف من الحرّية، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدّراسات والنشر، بيروت، ص 95.

[20] Jaspers Karl (1952). La situation spirituelle de notre époque, trad. Jean Ladrière et Walter Biemel, Editions Nauwelaert, Louvain, p84.

[21] Ibid, p9.

دقيقةٍ وعقلانيّةٍ صارمة[22] وكأنّها تحاول بذلك تخطّيه وتحطيمه، هذا إلى جانب ما أفرزته ظاهرة الآليّة (machination) الّتي شملت العالموالّتي فقَد في خضمّها كيانه بأن حوّلته إلى مُستهلكٍ لمنتجات التّقنية الّتي في الوقت الّذي يُلبّي فيه حاجاته المتزايدة تُفقده لذّة الاستمتاع بها لأنّه ينتظرها باعتبارها ضرُورة، فهي مُجرّد سلعةٍ لا يكترث لها ممّا اختصر وُجوده بذلك في مُجرّد عملٍ استهلاكيّ لجديدٍ سُرعان ما يَبلىَ ويكتنفه النّسيان[23] ، وهو في هذا يتقاطع مع ماركوز.

في مثل هذا العالم يختفي الأفراد المُتميّزون لأنّ قيمة الفرد أصبحت تكمُن في قُدرته المتوسّطة على الإنتاج، ويُمكن الاستعاضة عنه بغيره أياً كانوحينها يفقد كيانه وإنسانيتهويعيش يوماً بيومٍ بلا هدفٍ أو غاية [24]. واقع أفرز حالة قلقٍ تحوّل تدريجياً إلى شُعور مسيطر يُحاصر الإنسان من كلّ الجوانب وينتابه في كلّ اللّحظات، فالنّاس أبعد ما يكُونون عن راحة البال وهُدوء النّفس لأنّ التّنظيم الآلي أفقدهم الاطمئنان، فقلقهم هو من كلّ شيء، قلقٌ على الصحّة والمركز الاجتماعيّ والعمل بل وعلى الحياة نفسها. لقد فصل تسلّط الآلة العامل عن الإنسان وأفقده وُجوده، لأنّ نمطية الإنتاج وأُسلُوب العمل في المصَانع أصبح أسلوباً في الحياة أيضاً مُتسبّباً بذلك في ضياعه الأكيدوسَط عالمٍ خلَقه بنفسه وراح يُعاني منهُ ويتمّ ابتلاعه بداخله ليعيش في عدمٍ محض.

إنّ الفرد في هذا المُجتمع حسب ماركوز يعيش في حالة استنفارٍ وتعبئة لأنّ دولة الرّفاه الّتي يحيا في ظلّها هي دولة حربٍ، والمجتمع هو مجتمع دفاعيّ " فالعدوّ ماثلٌ وحاضرٌ أبداً وهو لا يغُلن عن وجوده عرضاً في أوقات الأزمة، بل حاضرٌ في حالة الأشياء العاديّة...[25]" ، والمعنى أنّ الفرد يخضع لسياسة التّخويف الّتي تجعلُه منقاداً للمُؤسّسات لأنّ استقراره وأمنه يكمُن فيها، ويضرب حينها بقناعاته عرض الحائط ليعيش واقعاً إرهابياً حقيقياً تحت غطاءٍ حضاريّ يلمَع، فقد اختلق خطر الإبادة بنفسه وفي مقدُوره أن يتجنّبه ويتلافاه ولكنّه بات جزءًا لا يتجزّأ من عُدّته العقلية والمادّية، بل إنّ خطر الإبادة هذا كما يقُول ماركوز خلق رباطاً اقتصادياً وسياسياً بين عدوّ مُطلق ومُستوى مُرتفع من

[22] Ibid, p53
[23] Ibid, p58
[24] Ibid, p63

[25] ماركوز هربرت، مرجع سابق، ص 87..

الحياة[26]. إنّ التّهديد بالإبادة والتّدمير إنّما صار في الواقع يُشكّل ضريبةً للتّقدم الّذي أحرزته الحضارة وانتفعنا بنتائجه وكأنّه شرط ضروريّ للاستمتاع والفرح.

والمعنى أنّنا صرنا نعيش في عالمٍ خالي من القيم، قيم الخير والجمال والعدالة والسّلام، بل هي قيم تحوّلت إلى مُثل عُليا أو أفكار ميتافيزيقيّة لا صلة لها بواقع الإنسان لأنّها عاجزة عن مواجهته أو التّكيف مع مُستجدّاته. في هذا الإطار تتجلّى بوُضوح أزمة الإنسان المعاصر عند ماركوز الّذي حوّلته التّكنولوجيا إلى أداة وقد يكمن الحلّ في جعل التّكنولوجيا الاضطهاديّة والتّدميرية تبلغ مُنتهاها أي حُدودها القصوى حيث يستحيل عليها إحراز أيّ تقدّم، حينها فقط سيحصُل الوعي بمحدُوديتها وعجزها وتبدأ بالبحث عن بديلٍ يتجاوزُ الغايات النّفعية، إلاّ أنّ ذلك قد يتحقّق لها بعد فوات الأوان، وكما يرى ماركُوز فإنّ الحلّ الّذي ارتآه الإنسان الغربي هو في التّسامي (sublimation) عن طريق الفنّ علّه يجد التّعويض المناسب لمُعاناته.

لقد أصبحت المجتمعات الصّناعية حتّى في حالة عدم الحرب تهيّئ المناخ للحرب، لأنّ العنف ليس عنف السّلاح دائماً، بل بوسعه أن يتّخذ صُوراً شتّى وهو ما يتجلّى في أفلام العنف والحرب والميزانيات الماليّة الحربيّة الضّخمة الّتي تخصّصها الدّول للقطاع العسكريّ، والّتي تتزايد على حساب جوانب اجتماعية أخرى، بل إنّ أكبر نسبةٍ للبحث العلميّ تكُون موجّهة لاكتشاف الأسلحة الأكثر قوة وفتكاً، وهو الأمر الّذي جعل الإنتاج العسكريّ يُشكّل قاعدة هامّةً في الاقتصاد، ممّا يعني الاستثمار في الموت بدل الاستثمار في الحياة[27] .

هذه الحضارة الصّناعية كما يصفُها ريمون آرون Aron .R(1905-1983) –في شكليهما الرأسماليّ والاشتراكيّ–لا يُمكن أن تُوصَف بالسّوء كلّيةً لأنّ التّقنية والعلم إنّما نتائجُهما رهينة باستعمالاتهما من طرف الإنسان، وبالتّالي فإنّ القوّة المتنامية الّتي يزداد تحصيله لها يوماً بعد يومٍ والّتي جعلته مالكاً وسيّدًا (maitre et propriétaire)، تجعله وحدَه المسئول عمّا سيكُون عليه مُستقبله.إنّ العملاقين العالميين بأيديولوجيتهما السّائدتين يستند كلّ منهُما إلى حضارةٍ صناعيّةٍ تُشعرانهما معاً بالتّهديد أو السّلم الّذي

[26] المرجع نفسه، ص 115.

[27] Mongeau Serge (2000).Parce que la paix n’est pas une utopie , Editions El Hikma, Alger, p16.

يكون مهدداً في كلّ لحظةٍ، بحيث لو اندلعت حربٌ عالميّة ثالثة، فإنّ المُنتصر في نظره سيسُود على بقايا آثارٍ بشريةٍ وحطامٍ، بل سيكُون هناك أشخاصٌ ناجُون فقط، هذا في الوقت الّذي يفترض فيه أن تحرّر هذه الحضارة ذاتها الإنسان ما دام أحرز من خلالها الانتصار على الطّبيعة عدوّه الأول، ولهذا يبقى السّؤال الجدير بأن يطرحه على نفسه هو: ماذا تعني العقلنة العلميّة بالنّسبة إليه[28]؟

لقد ميّز ماركوز بوُضُوح في نقد المجتمع الصّناعي بين الحاجات الحقيقيّة والحاجات الكاذبة،الأولى تُحقّق"رفاهاً في الشّقاء"[29] لأنّها تقدّم سعادةً وهميّةً تُوحي بها الدّعاية المُلحّة،وفي هذه الحالة يخضعُ الفرد إلى رقابةٍ خارجيّةٍ، وممّا لا جدال فيه أنّ تلبية الحاجات الحيويّة من ملبسٍ ومطعمٍ ومشربٍ ينبغي أن يتحقّق بلا قيدٍ أو شرط.

بالإضافة إلى ذلك هناك خطر أكبر يُعاني منه الفرد في المجتمع وهو وُقوعه في فخّ العبوديّة، فحرّيته تختصر في " الاختيار بين تشكيلةٍ كبيرةٍ من البضائع والخدمات..."[30] ،لأنّ الاختيار نفسه خاضعٌ للرّقابة الاجتماعيّة القائمة على عنصر التّمويه، الأمر الّذي جعل النّاس يتعرّفون على أنفسهم من خلال بضائعهمويجدُون جوهَر رُوحهم فيما يمتلكونه من آلاتٍ وأدواتٍ أنيقةٍ من آخر ما ابتكرته التّكنولوجيا، والنّتيجة مُعاناتهم من ظاهرة الاستلاب(Aliénation) والتشيّؤ (Réification). لقد تراجع دور العقل أو الفكر الّذي بمقدُوره وحده أن يُعارض الوضع القائم بحيث أصبحت كلّ محاولةٍ للهُروب أو التّصل من النّظام، هي هُروب داخل النّظام نفسه الّذي أنتج وعياً زائفاً عندما جعل المُنتجات هي ما يكيّف مذاهب النّاس وأفكارهم، وينتجُ عن ذلك كما يقول ماركوز تكوين " الفكر والسّلوك الأُحاديا البُعد..."[31] ، فالفكر باعتباره يُمثّل قوة العقل النقديّة يُشكّل التّهديد الأكبر لمجتمع السّيطرة، بذلك صار الفرد يُراقب نفسه من الداخل بحيث يشعرُ بعجزه من تلقاء نفسه إذا أبى الامتثال لما يُمليه عليه المُجتمع.

---

[28] Aron Raymond (2006). Les sociétés industrielles . textes rassemblés et introduits par Serge Paugam, Editions P.U.F, Paris, p476.

[29] ماركوز هربرت، مرجع نفسه ص 41.

[30] المرجع نفسه، ص43.

[31] المرجع نفسه، ص 48.

3. العلم أداة للسيطرة عند ماركوز

لقد جعل المجتمع المُتقدّم من التّقدم العلميّ والتّقني أداةً للسّيطرة، علماً أنّ غايتها الأساسيّة هي تحسين ظُروف حياته الإنسان بأعلى درجةٍ مُمكنةٍ، بحيث يتمّ تجاوُز ميدان الضّرورة وتلبية كلّ الحاجات في زمَنٍ يسيرٍ، وفي هذه الحالة حسب ماركُوز " يتّجه نضال الإنسان نحو امتلاك الطّبيعة وتنظيمها سلمياً.."[32] ، والمقصُود من ذلك أنّ كفاح المرء ضدّ الطّبيعة جعله يعمل على تدميرها بسرعةٍ مُذهلةٍ من خلال الإنتاجيّة المُفرطة الّتي تقُوم على الاضطهاد والقمع مُهدّداً في الآن نفسه حياته واستقراره النّفسي والسّلمي، لأنّ التّغيير الّذي يُحقّقه التقدّم هو تغيير داخل نظامٍ مُعيّنٍ لا يُمكن الخُروج عنه بسبب الرّقابة المفرُوضة من جهةٍ، وبسبب تكيّف النّاس مع الوضع القائم من جهةٍ أخرى، بحيث تمّت السّيطرة الفعّالة على الطّبيعة وعلى الإنسان حقاً.

هذا، وفي السّياق ذاته يعتبر ماركُوز أنّ المجتمع الصّناعي هو مجتمع رفاهٍ وتبذيرٍ وحربٍ في وقتٍ واحد، بدليل أنّ اقتصاده على صلةٍ وثيقةٍ بنظامٍ عالميّ من التّحالُفات العسكريّة[33]، حيث الصّناعة تحتلّ مكان الرّيادة حتّى تلبّي طلبات التسلُّح لأنّ الوضع المَعيش هو وضع تهديدٍ بحربٍ أو عُدوَانٍ قد يندلع في أيّ لحظةٍ، ممّا يعني أنّه تمّ تحويل اهتمام الجماهير وتعبئة طاقاتها في اتّجاهٍ واحدٍ هو ضمان أرفع مستوى للحياة عن طريق زيادة الإنتاجيّة العسكريّة بشكلٍ خاصّ ما دام يتربّصُها خطر الحرب النّووية، وبالتّالي لم يبقَ لها من مجالٍ للتّفكير في واقعها الداخليّ الّذي يشتدّ تأزّماً تحت غطاء التّقدم والرّفاهية، والمعنى أنّه لا مجال لأن يحصُل التّغيير المُنتظَر، فيكُون الاقتصاد الاستهلاكيّ بهذا المعنى قد أفرغ وسائل المُعارضة من كلّ مُحتوى ثوريّ مناقضٍ لمصالحه، بل وصيّرها أداةً تكرّسه فتمنحُه فُرصاً أكبر للسّيطرة والتّحكم، وهو ما يتجلّى في التّأثير عن طريق الدّعاية بأوسع معانيها[34]. هذه الدّعاية الّتي ستحتلّ عند يورغن هابرماس Habermas(1929) أهمّيةً بالغةً في الدّولة المعاصرة ومُؤسّساتها، تبسطُ به نفُوذها وتُمرّر أفكارها مُتوغّلةً بذلك في أبعاد الوُجود الخاصّ حتّى أعماقه القُصوى.

---

[32] المرجع نفسه، ص 52.

[33] هربرت ماركوز، مرجع نفسه، ص 55.

[34] المرجع نفسه، ص68

إنّ الوضع الاجتماعيّ كما يفهمُه ماركوز يعكس واقعاً يُهدّد السّلم في كلّ لحظةٍ، باعتبار أنّ القرارات الّتي ترتبط بالحياة والموت والأمان الشخصيّ والقوميّ، تُتخذّ على مُستوى لا يملك الأفراد أيّ رقابةٍ عليه فأمسى السّباق نحو التّسلح واقعاً ملمُوساً صارخاً، حوّل العلماء والتّقنيين إلى مُجرّد أدواتٍ ومُستخدمين، أي أُجراء في ظلّ نظامٍ صناعيّ.

هذا، وحتّى نكون موضُوعيين في تحليلنا لموقف ماركوز لا بدّ أن نشير إلى أنّه في تشريحه للمجتمع الصّناعي لم يستثن المجتمعات الاشتراكيّة، لأنّ واقع الإنسان ومُعاناته من طرازٍ واحدٍ بدليل أنّه يَسمُ التّصنيع الّذي عرفه الاتّحاد السّوفياتي بالطّابع الإرهابيّ لأنّه تطوّر في" شرُوط التّعايش العدائيّ " [35]، فالإنسان فيه عرَف تقدّماً تقنياً ورغداً في العيش واضحَين، ولكنّ ذلك كلّه تحت شبح التّهديد بحربٍ نوويّةٍ من جهة، ودفع ثمنه تكريس الوضع القائم والحيلُولة بذلك دُون أيّ مُحاولةٍ في التّغيير، فعاش الفرد وَهم التّحرُر مُعتقداً أنّه الحرّية بالذّات.

لقد خلقت وتيرة الإنتاج المُتسارعة وكمّية السّلع المُنتجَة تعاظُماً في الاستهلاك أفرز كما يقول " موقفاً عقلانياً من الامتثال للتّكنولوجيا "[36] ، مُحققاً بذلك حياةً رغيدةً تعبّر عن سُلوكٍ أُحاديّ البعد يخنق قوى الثّورة والمُعارَضة ويحُول دُون ميلادها لأنّ استشعار مثل هذه الحاجة غير مُبرّرٍ ما دام الأفراد تمّ تكييفهم وفقاً لهذا الاتّجاه.

إنّ مجتمع الرّفاه كما يسمّيه ماركُوز هو مجتمع حربٍ، مجتمع دفاعيّ يعتبر العدوّ حاضراً في كلّ لحظةٍ، يجعل النّاس في حالة تعبئةٍ واستنفارٍ دائمين نظراً للوضع الّذي يُفرزه، وضع ينذر بالتّهديد المُستمر لمُواجهة الخطر الخارجي المزعُوم في أيّام السّلم كما في أيّام الحرب مُعتبراً ذلك حاجةً حيويّةً، فيؤدّي الإعداد للحرب النّووية الشّاملة إلى اندلاعها، وهذا أفدح خطر يتهدّد المجتمع[37] .

لقد أصيب المجتمع الصّناعي كما يرى الفيلسوف بنوعٍ من الامتثاليّة 38 ، وأصبح ضميرُه مرتاحاً بل وسعيداً حتّى أثناء الحرب، لأنّها حرب تُشنّ ضدّ البُلدان المتخلّفة وكأنّ من يُعانيها ليسُوا من البشر فأصبحت بذلك رفاهاً، وأبشع ما في الأمر أنّ التّناقض أصبح

[35] هربرت ماركوز، مرجع نفسه، ص77.
[36] المرجع نفسه، ص 84.
[37] المرجع نفسه، ص 88.
[38] المرجع نفسه، ص 121.

عُملةً مُتداولةً مقبُولةً بل وشرطاً للتكيّف مع مُعطيات مُجتمعٍ "يلعبُ مع التّدمير ويُسيطر تكنولوجياً على الفكر والمادّة " [39]، بدليل أنّ استعمال عباراتٍ مثل " طاقة تدميريّة مُريحة " أو" القنبلة النّظيفة " صار أمراً مألُوفاً وطبيعيّاً بفعل إلحاح الدّعاية والإعلان، والمعنى برُوز لُغة سلبيّة يبتكر ألفاظُها رجال السّياسة تُنوّم وتُوحي بما يُريدونَه هُم، وتكون بذلك لغة فكرٍ أُحاديّ البعد أو "لغة مُقفلة "[40] مُغرضة، حيث اصطبغت باستعمالاتٍ أفقدتها مضامينها الرُوحيّة وأبعادها الشُعوريّة الإنسانيّة لتُصبح لغةً استهلاكيّةً، وهو ما يظهر بجلاءٍ في لغة مُحترفي السّياسة وصُنّاع الرّأي العامّ، لغة أصبحت بلا أبعاد وبلا تاريخ.

هذا، ولا بدّ في هذا السّياق أن نتمعّن في مسألة " حياد التّكنولوجيا " أو " حياد العلم "، الأمر الّذي يُثير بدوره إشكاليّة موضُوعيّة العلم باعتباره مجهُوداً فمنتُوجاً بشرياً. إنّ الطّبيعة تشكّل الموضُوع الرّئيس للعلم، فهو يجدّ في استكشاف قوانينها وعلل ظواهرها من خلال تحديد العلاقات المنطقيّة بين أجزائها باحثاً عن تكميمها في الوقت ذاته، مُستبعداً بذلك كلّ الاعتبارات القيميّة الإنسانيّة والأخلاقيّة والدينيّة، هذه الأخيرة كما يقُول ماركُوز ليست أكثر من " مُثل عُليا " ، « لا تُقلق من قريبٍ أو بعيدٍ عالم الحياة القائم، وتُحافظ في الوقت نفسه على قيمتها بالرّغم من أنّها تُنتهك وتُنقض يومياً من قبل السّلوك العمليّ الّذي تفرضُه مُقتضيات الأعمال والسّياسة "[41].

إنّ التّكنولوجيا تُحوّل أشياء الطّبيعة إلى أدواتٍ قابلةٍ للاستعمال من أجل إشباع مُختلَف الحاجات وهذا أمر منطقيّ، لكنّ الواقع يشهدُ تغلغُلها دَاخل نسيج العلاقات الاجتماعيّة ذاتها من خلال منطق السّيطرة الّذي راحت تبسُطه على حياة الإنسان وثقافته، فتحوَّل البشر بمقتضى ذلك إلى أدواتٍ، ولابدّ من الإشارة إلى نُقطة أساسيّة وهي أنّ مُنتجات التّكنولوجيا أي تطوّر العلم من خلال تطبيقاته الصّناعية يُعدّ شيئاً واحداً، فالعلم من أجل العلم لا قيمة له تُذكر، وإذا تحدّثنا عن الحياد فهو "جَوهريّ بالنّسبة إلى العلم المحض" [42] ، والواقع يُؤكّد استحالة عزله – العلم– عن استعمَالاته، بدليل أنّ الآلة كما يقُول ماركُوز " لا تبالي بالاستعمالات الاجتماعيّة الّتي صُنعت من أجلها" [43]، والشّيء الّذي تخشاه

[39] المرجع نفسه، ص127.

[40] هربرت ماركوز، مرجع نفسه، ص 139.

[41] المرجع نفسه، ص 185.

[42] المرجع نفسه، ص187.

[43] المرجع نفسه.

البشريّة هو أن يقُودَ هذا التّقدُم التّكنولوجي إلى الكارثة، بخاصّةٍ وأنّ العلُوم الّتي تدرس وتُدرَّس من قبل هذا الجيل لا تتميّز فقط بكونها عاجزة عن التصدّي للنّتائج الكارثيّة النّاتجة عن تطبيقها التّقني، كما ترى حنة أرندت A. Arendt(1906-1975)، بل كذلك بكونها قد وصَلت إلى مُستوى من التطوّرات معه صارت أضأل اختراعَاتنا المشؤومة قادرة على أن تتحوّل إلى سلاحٍ من أسلحة الحرب[44] .

لقد اتّخذت التّكنولُوجيا في نظر ماركوز شكل سيطرةٍ ضرُوريّةٍ وفعّالةٍ على الطّبيعة لتتّخذ بعد ذلك شكل سيطرة للإنسان على الإنسان، وهي من خلال ذلك تجعل مُعاناته تبدُو وكأنّها واقع طبيعيّ عقلانيّ، فهو– الإنسان– فاقد لحرّيته من دُون أن يشعر وكأنّه بذلك يدفع ضريبة التّقدم التّقني الّذي تحقّق له، وقوّة التّكنولوجيا الّتي كان بوُسعها تحريره عن طريق تحويل الأشياء إلى أدوات أصبحت عقبةً وعائقاً في وجه التّحرر من خلال تحويل البشر إلى أدوات[45] ، وكأنّ العلم من خلال ذلك اتّخذ وسيلةً لتعزيز ظاهرة السّيطرة وبالتّالي فُقدان الشّعور بالأمن والسّلام. هذه الوسائل والأدوات الّتي ينبغي أن تُستعمل برُوحٍ إنسانيّةٍ وبإدراكٍ لمصادر الحياة والسّعادة، هذا الإدراك الّذي بدُونه قد نخلق من غير قصد منّا سجناً جديداً قد يكُون عادلاً لأنّ بوُسع الجميع العيش فيه لكنّه مُملّ ومُوحش خالي من المُتعة وميّت روحيّاً.

لقد أصبحت اللاّعقلانية الشّاملة والمُدمّرة سمةً للحضارة المُعاصرة في نظر ماركوز، والإنسان الّذي يحيا فيها محكُومٌ عليه بالانقياد والإذعان لقوى الطّبيعة من جهة وفُقدان الذّات من جهةٍ أخرى، ومعنى ذلك أنّ المُجتمع قد أحكم السّيطرة عليه وعلى قُدراته وطوّعه بأن أعاد تشكيله كما يُريد له هو، محوّلاً إيّاه إلى مخلُوقٍ مشلُول العقل والإرادة.

والمعنى ممّا تقدّم أنّ حرّية الإنسان في المجتمع الصّناعي ضاعت بل ضُيّعت، حيث تمّ ترويضُه على خشيتها بخاصّةٍ وهو يعيش تهديد الحرب الّذي أصبَح يشكّل كابُوساً يُخيّم على حياته ويزيدُ من شُعوره بالخوف، وملجَؤه الوحيد أي خلاصُه هُو في الهَرب الّذي يتمّ داخل النّظام وليس خارجه، وذلك من خلال " الخُضوع لأشكالٍ جديدةٍ من

[44] حنة أرندت (1992)، في العنف، ترجمة : إبراهيم العريس، دار السّاقي، بيروت، ص 16.
[45] هربرت ماركوز، المرجع نفسه، ص191.
[46] إريك فروم، المرجع نفسه، ص 112

السّلطة أو بالتّطابق الاضطراري مع النّماذج المُتقبّلة "[46] ، وفي ذلك تعبيرٌ وتجسيدٌ لتنازُل الفرد عن فرديته ليصُبح كما يُريد له المُجتمع أن يكُون.

يتّضح ممّا تقدّم راديكاليّة ماركوز بجلاَء لأنّه ينطلق من رفضٍ كبيرٍ ومُطلقٍ للوضع القائم أي ضرُورة القيام بقطيعةٍ تامّةٍ معَ النّظام السّائد الّذي يُقدّم له إدانةً صريحةً وشاملةً، الأمرُ الّذي لا يتمّ إحرازه إلاّ برفض مُجتمع الوَفرة الّذي أُقيم بَديلاً عن مُجتمع النّدرة، هذا الرّفض الّذي تقُوده قوة ثوريّة ليست هي طَبقة البرُوليتاريَا كما كان يُعتقد في السّابق لأنّها أصبحت طبقةً خاضعةً تمّ استيعابها واحتواؤها ودمجُها داخل النّظام مُتحوّلةً إلى قوةٍ توفيقيّةٍ تصالُحيّة بدَل أن تكون قوةً ناسفةً كما عند ماركس، وبالتّالي أن يُقام عالَم يتحرّر فيه الإيرُوس من اللّوغُوس مُحرزاً حضارة الارتواء ومُحقّقاً الخلاَص الإنسانيّ.

والطّبقة الثّورية الجديدة الّتي تقود التّغيير من أجل التحرّر هي في نظره المنبُوذون واللاّمنتمُون والغرباء والعاطلُون عن العمل من جميع الأعراق والألوان، هذه الفئات الجديدة التي عوّل عليها في الستّينات من القرن العشرين، والّتي لا أمل لها على حدّ تعبير فلتربنيامين W.Benjamin (1892-1940) "بفضل أولئك الذين لا أمل لهم يأتينا الأمل"[47] ، هي من ستحفر قبرَ الرأسماليّة.

في هذا السياق فإنّ نظرة مدرسة فرانكفورت المستمدة في مرحلتها الأخيرة من تحليل المجتمع الغربي الحديث وإن بدت يائسة، فإنّه يجب النّظر إليها أيضاً في ضوء رؤيةٍ أوسع للفكر الاجتماعيّ الرّاهن، سيّما الّذي برز في ألمانيا القرن التّاسع عشر، والّذي لم تعبّر عنه فقط معارضة الوضعيّة كنظريةٍ للعلم، وإنّما أيضاً المعاداة العامّة للعلم والتّكنولوجيا في ذاتهما، وفي حدود عواقبهما الاجتماعيّة والثّقافية[48] .

4. الفنّ باعتباره ملاذاً عند ماركوز

إنّ في الفنّ يكمنُ الأمل، ولم يكن ماركُوز أوّل من أشاد بإمكانية أن يحرّر الإنسان ويُخلّص الوعيّ من معاناة القمع بل وأن يُصبح هو نفسه مُنتجاً للحرّية في مجتمع يتأسّس على الكبت، حيث بحث فريدريك شيلر F.Schiller (1759-1805) في سبُل تحرير الإنسان من الظّروف الّتي أفرزتها الحضارة الغربيّة ذات الصّبغة الماديّة، الّتي أفرغته من

[47] هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص 268.

[48] توم بوتمور (2004)، مدرسة فرانكفورت ، ترجمة : سعد هجرس، دار أويا، طرابلس، ص 81.

محتواه الإنساني مُتسبّبةً في ظُهور إنسانٍ مُشوّهٍ أخلاقياً محرُومٍ من السّعادة، ووحده البُعد الجماليّ بإمكانه أن يُقدّم تعويضاً وهي الفكرة التّي سبق إليها إيمانويل كانط في " نقد ملكة الحكم "، فوحدها التّجربة الجماليّة الّتي تقُوم على الخيال والحساسيّة تظلّ في منأى عن سيطرة المجتمع ممّا يمنحُ الفنّ وظيفة كشف سلبيّات الواقع والتّعبير عنها بكلّ صدقٍ لتسهيل عملية تغييره، " إذا ما أراد الفنّ والأدب أن يكونا انعكاساً لهذا الوعي المتقدّم، فعليهما أن يُعبّرا عن الشّروط الحقيقيّة لصراع الطّبقات وعن الآفات الواقعيّة المُحيطة بالنّظام " [49]، بمعنى تعرية الواقع ونزع القناع الّذي يُخفي تناقُضاته باعتباره احتجاجاً على الواقع الرّاهن، لأنّ رفض الاضطهاد هو مقياس للفنّ الصّحيح من الزّائف.

هذه الغاية الّتي لم تتحقّق له في ظلّ الرّأسمالية والاشتراكيّة على حدّ سواء حيث راح يُعامَل في كليهما برُوحٍ تجاريّةٍ محضَة سبّبت ابتذاله لأنّه ارتبط بأيديولوجيّة الأنظمة القائمة. والفنّ بهذا المعنى لا يستطيع أن يمثّل ثورةً بل فقط أن يُستحضَر في شكلٍ جماليّ لا يملك معه المضمُون السّياسي إلاّ أن يغدُوَ ميتاً سياسياً ويكُون محكُوماً بضرُورة الفنّ الداخليّة [50]، والمقصُود من هذا أنّ الثوريّة في الفنّ لا تعني الخُروج ضدّ القوانين بمعنَاها السّياسي والاجتماعيّ.

يقول ماركوز :

« الفنّ شأنه شأن التقنيّة يخلق عَالماً جَديداً من الفكر والمُمارسة داخل العالَم القائم بالذّات، ويضعُ هذا الأخير مَوضع اتّهام، ولكنّ العالم الفنّي بعكس العالَم التّقني هو عالم من الوَهم والتّرائي، ولكنّ هذا الوَهم أو التّرائي مُشاكل للوُجود، وعيدُ الواقع القائم ووعدُه في آنٍ واحد. وإذا كانت حقيقة الفنّ ضعيفة واهنة وهميّة (وهي اليوم كذلك أكثر منها في أيّ وقتٍ مضى)، فإنّها تشهدُ مع ذلك على صحّة صُور الفنّ وقيمتها باعتبار أنّ هذه الصّورة هي صُور لحياة لا قلق فيها، والحقّ أنّه كلّما كَان المجتمع القائم لا عقلانياً كانت عقلانيّة الفنّ أكبر.." [51]، ولعلّ في هذه العبارة الأخيرَة ما يستوقفُنا نظراً للمُفارقة الّتي تتضمنّها حيث تجمعُ بين مفهُومين مُتعارضَين هُما الفنّ والجماليّة الّتي

[49] هربرت ماركوز (1973)، الثّورة والثّورة المضادّة ، ترجمة : جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ص 144.

[50] هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص121.

[51] المرجع نفسه، ص 249.

تستندُ في قيامهَا إلى الخيال والانفعال والحساسيّة من جهة، والعقلانيّة من جهةٍ أخرى باعتبارها تقُوم على المنطق والاستدلال، والمعنى أنّ البُعد الفنّي أو العقلانيّة الجماليّة لها منطقها الداخليّ المُغاير للتكنُولوجيّا الأداتيّة أي عقلانيتها الّتي ستسمحُ بالتحرّر عن طريق الاحتجاج ويضربُ في ذلك مثالاً بمُوسيقى الجاز (le jazz) عند السّود والّتي عبّرت عن تمرّدٍ لُغويّ ولَفظيّ مُنظّم غرضُه هدم الأيديولوجيّة القائمة[52] ، الأمر الّذي يفترَضُ أن تكُون الحاجة إلى التّغيير إنّما تنبعُ من ذاتيّة (la subjectivité) الأفراد أي دوافعهم وغرائزهم وأحاسيسهم، بعبارةٍ أُخرى حيَاتهم الداخليّة الّتي كانت تخضع للرّقابة، وهنا نلمسُالتّقاطع مع فرُويد.

هذه الذّاتية الّتي تعكس الحاجة النفسيّة المُتجذّرة للتّغيير، وبهَا يسترجعُ الفردُ استقلالَه الذّاتي (autonomie) وسطَ عالَمٍ تقنيّ يُحاول أن يجعَل من الفنّ عُنصراً في البنية الفوقيّة لا غير.

إنّ الفنّ في نظر الفيلسُوف وحدَه بإمكانه أن يُحرّر من الاستلاب والتشيّؤ، فبطَابعه الخياليّ الوهميّ ونوعيته الّتي تجعلُه مُغايراً للواقع المُخادع يقُوم بتجَاوزه كاشفاً في الآن نفسه عن زَيفه وكذبه[53]، والمعنى حُصُول تغييرٍ نوعيّ يُتاح من خلاله توجيهٍ جديدٍ للتكنولُوجيا. ولا ينبغي أن نفهم من هذا أنّ الفنّان أو العمل الفنّي ينفصل عن سياقه الاجتماعيّ بل هو متّصل بالواقع بمُشكلاته وقضاياه ولكنّه يتجاوزُها ويرفضُها ويحتجّ عليها ويثور لأنّها في موضع اتّهامٍ ومُساءلة، الأمر الّذي يتحقّق له من خلال ما يُسمّيه ب« الشّكل الجماليّ "(la forme esthétique) الّذي يعمل على نقل صُورةٍ مُغايرةٍ للواقع الفعليّ من خلال فضح عُيوبه وسلبيّاته خالقاً بذلك واقعاً بديلًا، ومُتمتّعاً باستقلالٍ ذاتيّ مُحقّقا انعتاقاً عن العلاقات الاجتماعيّة القائمة مادام ثائراً عليها، فاتحاً بالتّالي بُعداً جديداً للتّجربة الإنسانيّة فتبزغ بذلك عقلانيّة جديدة مُغايرة وحساسيّة مُغايرة أيضاً تتحدّيان العقلانيّة والحساسيّة المُندمجتين بالمُؤسّسات السّائدة [54]، وهو بهذا يُوجّه نقداً صريحاً للأورثوذكسيّة الماركسيّة الّتي جعلت من العمل الفنّي ممثّلاً لمصالح

[52] هربرت ماركوز (1972)، نحو التحرّر. في ما وراء الإنسان ذو البُعد الواحد ، ترجمة : جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ص46.

[53] هربرت ماركُوز (1982)، البُعد الجمالي. نحو نقد النظريّة الجماليّة الماركسيّة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ص69.

[54] المرجع نفسه، ص18.

طبقةٍ مُعيّنةٍ وبنظرتها للعالم، منكرةً أثر الرّومانسية وما تحتويه الذّات من مشاعر سيكُولوجيّة يشكّلها تاريخها الخاصّ. إنّ قيمة الفنّ وطاقته إنّما تكمُن في الفنّ ذاته، في الشّكل الجماليّ بما هُو كذلك.

هذا الشّكل الفنّي سواء كان روايةً أو شعراً أو مسرحيّةً أو لوحةً فنّيةً يعمل على صياغة مضمُون الواقع بطريقةٍ خاصّةٍ غير مُنغلقةٍ ومختلفةً تُظهره كأثرٍ مُتميّزٍ دقيقٍ يتجاوزُ ما هو قائم، لأنّ التّجاوز أي الإبداع عامل مهمّ وخاصّية مُلازمة للبُعد الجماليّ، وهي الّتي تمنحُ العمل الفنّي أصالةً وتحُول دُون أدلَجَته، ويتحاشى في الوقت نفسه أن يكُون مُجرّد تسليةٍ أو ترفٍ ومُتعةٍ، ويكُون الشّكل بذلك هو المضمُون نفسه منتجاً من خلال ذلك وعياً جديداً مُضادّاً" ينفي الرّوح الواقعيّة والامتثاليّة "[55] ، والشّكل في نظر ماركُوز يُخفّف من وَقع النّفي ولا يكُون التّناقض الّذي يُعبّر عنه سوى تناقُضٍ مُصعّد (sublimé) مُتحرّرٍ من الواقع يعمل على بَعث الذّاتية المتمرّدة، ليكُون قوة مُنشقّة[56] .

لا ينبغي أن نفهم ممّا تقدّم أنّ الفنّ مُنفصل عن الواقع وإلاّ فإنّه لن يضطلع بأيّ وظيفةٍ ثوريّة، إنّما المقصُود هو أن يعمل على خلق واقعٍ وإن بدا أنّه واقع وهميّ فإنّ هذا الوهم ((l'illusionضرُوريّ ونافعٌ وعن طَريقه نتخلّص من الواقع الفعليّ اللاّعقلانيّ،ينبغي للعمل الفنّي أن يكون قادراً على توجيه العقلانيّة نفسها لتتحوّل من أداة سيطرةٍ إلى أداة تحريرٍ فتتوافق بذلك غايته مع الغايات الإنسانيّة. والمعنَى أنّ التّغيير الذّي يُمارسه على الواقع ليس تغييراً مُباشراً وإلاّ فقدَ أهمّ مُقوّماته. إنّ الفنّ في نظَر الفيلسوف يُناقض الواقع المُعطى ويتحرّر من قوانينه وتبعيته وأسره، لأنّه يتّسمُ بالكونيّة مُتّجها نحوَ الإنسانيّة[57] .

لعلّنا نُلاحظ ممّا تقدّم التّشابه أو الاستلهام الكبير من المذهب السريالي (surréalisme)، هذه الحركة الفنّية الأدبيّة الّتي نشأت في أحضان المخلّفات السّياسية والاقتصاديّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة للحرب العالميّة الأولى (1914–1918)، وعبّرت عن سخطها على الواقع القائم مُعتبرةً القيم الّتي يستند إليها قيماً رجعيةً لا فائدة تُرجى من ورائها، متّخذةً بذلك شكلاً نقدياً واحتجاجياً صارخاً، فنتائج الحرب والهزيمة خلقت أزمةً وتركت انطباعاً وقناعةً وتشاؤماً، ظهرت آثارها في مجالات الرّواية الأدبيّة والشّعر

[55] المرجع نفسه، ص 20.
[56] المرجع نفسه، ص19.
[57] المرجع نفسه، ص29.

والرّسم عند الكثيرين، من أمثال أندريه بروتون A.Breton ولويس أراغون l Aragon.وبول إيلوارد P. Eluard وغيرهم. هؤلاء أكدّوا على ضرورة تحرير الحساسيّة والخيال، مُعيدين الاعتبار إلى فاعليّة الرّغبة والحبّ والحلم والحرّية، وقد استندت هذه الحركة إلى مفهوم الثّورة كما يفعل ماركوز تماماً[58] ، وقد وجد فيها اعتراضاً ورفضاً مباشراً للواقع، حيث بشّرت التّعبيرية السّريالية بالطّابع التّدميري للرّأسمالية الاحتكاريّة وبولادة أهدافٍ جديدةٍ للتّغيير الجذري[59] .

لقد اتّسمت النّظرية النّقدية بنزعةٍ استشرافيّةٍ مُستقبليّةٍ عملَت على تحرير الإنسان والسُمّو به نحو واقعٍ أفضل، فملامح الأزمة في الحضارة الغربيّة الرّاهنة كمَا يرى ماركوز اتّخذت شكلَ تقدّمٍ تكنولوجيّ وتخلّفٍ في الوعي، وكذلك ازدهارٍ إنتاجيّ استهلاكيّ وقمعٍ نفسيّ بيُولوجيّ أو غريزيّ، مُحققةً بذلك سعادةً هشّةً مزيّفةً أي مُجرّد قشرةٍ تُخفي الخَوف والقلق والتّعاسة، والديمُقراطيّة فيها وإن كانَت تسمحُ بحرّية التّعبير والاحتجاج والتجمّعات فإنّها تفعَلُ ذلك في حدُودٍ مرسُومةٍ إذا تمّ تجاوُزها تمّ التصرّف معها بشكلٍ همجيّ، والمعنَى أنّ التّسامُح الّذي تدّعيه إنّما هو تسامُحٌ قمعيّ(tolérance répressive) لأنّه يقُوم على الجَبر والإكراه، وفي هذا السّياق عدّت الجمالية كلحظةٍ نقديةٍ منهج احتجاجٍ وأداة انفلاتٍ من الواقع وأداتيته الّتي كرّستها السّيطرة المطلقة للمؤسّسات الاجتماعيّة على اختلافها، هذه الأخيرة الّتي جعلت الإنسان يعيش في وضعٍ مأساويّ بات يتطلّب تدخلاً عاجلاً، وكما يرى أدورنو فإنّ الفنّ من خلال بعد التمرّد الذّاتي الّذي يمنحه على ما هو متاح يسمح بخلق إمكانيةٍ جديدةٍ للوجود الإنسانيّ.

وقد اعتبر جياني فاتيمو أنّ ماركوز هو النّذير الأخير الّذي أعلن موت الفنّ في مُجتمع يتقدّم تكنولوجياً مُفسحاً المجال للنّسخ التّقني، بحيث فقدت الفنُون تلك الهالة الّتي كانت تُحوطها وتعزلُها عن باقي الوُجود، عازلةً في اللّحظة ذاتها دائرة التّجربة الإستطيقيّة مُولّدةً أشكالاً فنّيةً في الإمكان نسخها، الأمر الّذي تسبّب في انحلالها في الاستعمال التّقني للآلات[60] ، أي أنّ الفنّ إذا تحوّل إلى تقنيّة فقَدَ ماهيته ومُبرّرات

[58] Grouix Pierre (2002). Le surréalisme, Editions Ellipses,Paris.

[59]ماركوز، البعد الجماليّ.مرجع سابق، ص9.

[60]جياني فاتيمو (1998)، نهاية الحداثة ، ترجمة : فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ص63.

وُجوده، وبرغم الدّور النّقدي الّذي يُفترضُ أن يضطلع به في المجتمع إلاّ أنّنا نجد أنفسنا نخرج من عالمٍ ذو بعدٍ واحد لنسقطَ في عالمٍ آخر ذو بعدٍ واحدٍ أيضاً (استبداد الغريزة والأهواء)، بينما ليست المشكلة في الإشباع الجنسيّ أو في القمع الجنسيّ إنّما في كيفية تنظيم الغرائز البهيميّة حتى لا يعيش النّاس في فوضى.

من جهةٍ أخرى، فإنّ أقصى ما يستطيع الفنّ أن يفعله هو أن يكُون وسيلة للتّعبير عن السّخط على الوضع القائم والحُلم بوضعٍ مُرتقبٍ ولكنّه عاجزٌ عن توجيهنا في مجال الوَاقع الفعليّ وفي ميدَان المُمارسة. يقول ماركوز:

" إنّ الفنّ لا يستطيع أن يُغيّر العالم ولكنّه يستطيع الإسهام في تغيير وعي وغرائز الرّجال والنّساء الّذين يُمكن لهم أن يُغيّروا العالم..." [61]

إنّ الصّورة التي يقدّمها ماركوز لعالم المستقبل المُرتقب تستند إلى قيم الحبّ والجمال والّتي تعدّ غايات قُصوى لكلّ نشاطٍ إنسانيّ في هذا العالم، ولكن هناك من البشر من لا يملكُون مُيولاً جماليّة أو لا يكترثُون كثيراً بالحبّ ويعيشُون في المُجتمع بلا هدفٍ، رغم أنّه من الصّعب تصوّر ذلك إلّا أنّ الواقع يُبيّن فعلاً أنّ هناك فئة غير قليلةٍ من النّاس لا يعني الفنّ بالنّسبة إليها شيئاً مذكُوراً، والأرجح أنه سيظلّ هناك أشخاصاً كهؤلاء حتّى في المُجتمع الذي يُوفّر لأفراده أعظم قدرٍ من الثقافة الجماليّة، ومعنى ذلك أنّ الهدف الّذي يضعه ماركوز للحياة في المُجتمع الجَديد لا يُمكن أن يكُون هدفاً شاملاً [62].

هذا، وجدير بالذّكر في هذا السّياق أن نشير إلى أنّ جلّ الانتقادات الّتي قدّمتها مدرسة فرانكفورت على الرّغم من الاختلافات القائمة بين أقطابها، إنّما تستند إلى رؤيةٍ نقديةٍ شبه متطابقة للنّزعة الوضعية المتهافتة في الفلسفة بدايةً من ديكارت (1596–1650)وهوسرل (1859–1938)ووصولاً إلى أدورنو وهوركهايمر (1895–1973)، والّتي أوقعت العقلانيّة في براثنها لتعامل البشر كأشياء وحقائق داخل نطاقٍ من الحتمية والميكانيكيّة، ولتسلب المفاهيم القيمية مثل الحرّية والعدالة والتّسامح كلّ معنى واعتبار، بحيث تنمو المعرفة العلميّة في مقابل تناقص وتضاؤل كلّ ما هو إنسانيّ.

---

[61] هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص 45.

[62] فؤاد زكريا (2005)، هربرت ماركوز ، دار الوفاء، الإسكندرية، ص56.

وبناءً عليه، لا يمكننا أن نخُوض في العلم وتأثيراته الإيجابيّة والسّلبية على الواقع الإنسانيّ إلاّ من خلال التطرّق إلى جانبه التقنّي، الأمر الّذي يفرضُ علينا طرح جملةٍ أخرى من الأسئلة من قبيل : ما هي طبيعة العلاقة بين العلم والتّقنية وما هي الآثار النّاتجة عنها ؟ وما طبيعة الآثار الّتي تخفيها التقنية خلف كُشوفاتها الإيجابيّة وتحوّلاتها النّوعية على الإنسان والطّبيعة على حدّ سواء ؟

هي تساؤلات لا مفرّ من إثارتها طالما كان الحديث عن المجتمع الصّناعي بما أفرزه من سلبياتٍ، وذلك من خلال بعض المواقف الفلسفيّة الّتي ناقشت مفهوم التّقنية باعتبار الغاية الّتي تهدف إلى تحقيقها، بخاصّةٍ وأنّنا نعيش عصراً يدّعي النّجاعة العلميّة الّتي بوسعها أن تستجيب لكلّ مطالب الإنسان، ممّا يفترض مسئوليته تجاه نفسه وبني جنسه وتجاه الطّبيعة أيضاً وذلك في الحاضر والمستقبل على حدّ سواء كما يقول الألماني هانز يوناسH.Jonas(1903-1993)، ومن ثمّ الحاجة إلى ضرُورة ضمان شرُوط وجُودٍ كفيلةٍ بضمان إقامتنا في مستقبلٍ عالَمٍ هشّ ومهدّد لا خيَار فيه أمام المرء سوى الانسياق داخل وتيرة تقدّمه السّريع والمُفرط، بسبب ما أفرزته ديناميكيّة القيم الموجّهة للحداثة كالحرّية والمساواة وما انجرّ عنها لاحقاً من انصياغ الفرد للّذة والاستهلاك تحت غطاء الفردانيّة. الأمر الّذي يفترض رهاناً على إمكانيّة استعادة قيمة العقل باعتباره حكمةً وتعقّلاً، عبر إنشاء نوعٍ من المُصالحة بين الإنسان والطّبيعة أي بين مملكة الحرّية والضّرورة، وفي هذا الإطار يظهر وجه التّشابه مع ماركوز لأنّ هاجس الخوف على مستقبل البشريّة هو المنطلق المشترك.

5. رهان التّقنية

إنّ العقلانيّة الّتي افتتحها ديكارت، والّتي أفرزت قيم الحداثة الّتي انطبعت بديناميكيّة الفعل البشريّ الّذي استثمر التّقنية في تحويل العالم ثم في توظيفها ضدّه، يضعُنا لا محالة أمام إحراجاتٍ لم تكن مُتوقّعة باعْتبار أنّ الهيمنة تجاوزت حدُود الطّبيعة لتصبح هيمنةً على الإنسان، فلم يعد مالكاً للطّبيعة فحسب بل سيّداً لطبيعته الخاصّة أي جسده وهو ما يتجلّى بوضُوحٍ في الأبحاث الوراثيّة الّتي سمحت بالتحكّم في بنية الكائن البشريّ متنبّئةً بصناعةٍ مخبريّة للإنسان كما في ظاهرة الاستنساخ، وهو ما يضعُنا أمام طرحٍ جديدٍ لقيم الخير والشّر باعتبار أنّ الثّورة البيولوجيّة لن تمسّ الفرد بعينه إنّما الأجيال القادمة برمّتها، وهو الأمر الّذي يشكّل تهديداً لهويّة الفرد وكينُونته ويؤذن بواقعٍ يسُوده قلقٌ أنطولوجيّ.

والمقصود أنّ العلم في مظهره التّقني لم يعُد بالإمكان أن يظلّ مُحايداً من النّاحية الأخلاقيّة حيث اتّخذ طابعاً مؤسّساتياً صناعيّاً وعسكريّاً أيضاً، ولا بدّ من الاعتراف بالتطوّر الّذي أحرزه من خلال الآفاق الواسعة الّتي فتحها للفعل الإنسانيّ (l'agir humain)، إلاّ أنّه أثناء ذلك أفرز إحراجاتٍ راحت بدورها تتجدّد باستمرارٍ وكأنّه يجمع بين الوعد (promesse) والوعيد (menace) في آنٍ معاً.

إنّ الجدل السّائد هنا إنّما يتعلّق بتقدّمٍ يكُون دائماً بحاجةٍ إلى خلق مشاكل جديدةٍ وكأنّه يتغذّى منها حتّى يتسنّى له حلّ المشاكل الّتي خلقها وأفرزها هو نفسه. هذا النّوع من التقدّم يتحوّل ليصبح تدريجياً إلزاماً ذاتياً، الأمر الّذي يجعلنا حسب يوناس بحاجةٍ إلى أخلاقياتٍ أو إتيقا جديدةٍ هي إتيقا المسئوليّة الّتي تبعث فينا الشّعور بالمسئولية تجاه الإنسانيّة جمعاء أي الجنس البشريّ برمّته كما أكّد على ذلك برتراندراسل، فتتعلّق بالأجيال القادمة الّتي لم تُوجد بعد ولكنّ وجودها ذاته سيكُون مهدّداً إذا لم نفعل شيئاً، وفي هذا السّياق طرحت الأخلاق اليوناسية إشكاليّةً جديدةً وهي : كيف نشعرُ بمسئوليتنا تجاه ما لم يُوجَد بعد ؟ أو كيف نخاف من شيءٍ لا يهمّنا الآن ؟ شيءٌ لا نراه ولا نعيشه ؟

نعتقد أن هذا لا يُعتبر إشكالاً بقدر ما يُعبّر عن قمّة الشّعور بالمسئوليّة، لأنّه سيبعث فينا الأخلاق الكانطيّة من جديدٍ لكن ليس باعتبارها أخلاق واجبٍ وضميرٍ، فالفعل الأخلاقيّ لا يحصُل بمقتضى مفهُوم الواجب الذي يُعدّ أساس الإلزام عند كانط، إنّما لابدّ له من محفّز(stimulant) يقعُ خارج الفعل الأخلاقيّ (l'agir moral)، أي ينبغي أن يرتبط بمادّة الفعل وبمضمُونه أو بنتائجه ليعبّر عن اندماج الكائن مع الحياة، ممّا يجعلُ أخلاق كانط مجرّد أخلاق مبادئ في نظر يوناس لأنّها لا تأخذُ في الحُسبان فكرة الإنسان الّتي ينبغي لها أن تعوّض الأمر القطعيّ. يقول يوناس : " افعل بحيث تتوافق نتائج أو آثار فعلك مع استمراريّة حياةٍ إنسانيّة أصيلةٍ على الأرض"[63].

في هذا السّياق يندرج حديث راسل عن الطّب والبيولوجيا والوراثة الّتي ساهمت جميعها في نظره في تحسين واقع حياة الفرد وترقيته، ويتوقّف عند المجال الأخير حيث تمكّن الإنسان بفضل التّعديلات الوراثيّة على النبّات والحيوان أن يُحرز فوائد جمّة، ولا شكّ بأنّه سيُفكّر في تطبيقها على البشر– وهو ما جسّدته ظاهرة الاستنساخ – فعن

[63] Jonas Hans (1995). Le principe Responsabilité .Une éthique pour la civilisation technologique .Trad : JeanGreisch. Editions du Cerf, Paris, p40.

طريق الرّغبة في تحسين النّسل (l'eugénisme) برغم ما تثيره هذه المسألة من تحفّظاتٍ وتساؤلاتٍ، قد يفكّر في خلق نوعٍ خاصّ من البشر الأشدّاء الّذين يفُوقون في ذكائهم وقدراتهم كلّ ما عهدناه منهم، يكُونون بمثابة آلاتٍ صمّاء تأتَمر وتُنفّذ وهو ما قد يهدّد به الاتّحاد السّوفياتي، وبالتّالي فإنّ التّقنية العلميّة بهذا المعنى بوسعها أن تمثّل مصلحةً استراتيجيّة (intérêt stratégique)[64]، وهي مسألةٌ تطرح اليوم في صميم النّقاشات الفلسفيّة البيو إيتيقيّة. إنّها المسألة الّتي أكّد عليها راسل في القرن الماضي مشيراً إلى أنّ الجسم البشريّ لن يُنظر إليه في المستقبل على أنّه مجرّد شيءٍ يجب أن يُترك لينمو وفق القوانين الطّبيعية دونما تدخّلٍ بشريٍّ، إنّما على أنّه مادّة غفل لتنفيذ بعض غايات الإنسان، وهي النّظرة الّتي سيُتناول الجنين من خلالها[65] .

يقول يوناس : " إنّ البروميتيوس المنطلق نهائياً والّذي وهَبه العلْم الحديث قوة لا عهد بها لأحدٍ ووهَبه الاقتصاد زخماً لا حدّود لمدَاه، يتطلّب قيوداً أخلاقيّةً من شأنها أن تعمل –بفضل حواجز يجري وضعُها عن طواعيةٍ واختيارٍ– على الحيلُولة دُون أن تصبح قوة الإنسان وبالاً عليه ولعنةً "[66] . والمقصود أنّ ما كانت التقنية الحديثة تلوّح به من نجاحاتٍ برّاقةٍ قد تحوّل إلى خوفٍ وخطرٍ لامحدُودٍ، بحيث استحالت إلى وحشٍ ينبغي تدجينه، والمطلُوب لاتّقاء شرُوره أن نستبقَ الخطَر(l'anticipation du danger)، وموضوع الرّهان لا يقتصر على مصير الكائن البشريّ، بل يتعدّاه إلى صورته، كما لا يقف عند حدّ سلامته الجسديّة بل يشمل أيضاً سلامة نوعه وبقاءه.

في هذا السّياق فإنّ فكر الفلاسفة من أمثال راسل وماركوزويوناس وآخرون، رغْم تميّزه بتصوّر مُرعبٍ عن الحداثة بحيث يبدُو معه العلم والتّقنية وكأنّهما رجسٌ من عمل الشّيطان، إلاّ أنّها إنّما تعبّر في الواقع عن ندَاء استغاثةٍ لا بدّ أن يمتدّ صداه داخل العقول في جميع بقاع العالم في ظلّ الكونيّة الّتي نحيا في ظلّها ليشْمل كلّ البشَر في جميع مستوياتهم المعرفيّة، ومن كلّ التخصّصات علّه يصل بعدها إلى قناعةٍ فعليّةٍ لدى أصحاب القرار ممّن بيدهم الحلّ والعقد. وحده هذا الأسلُوب يمكنه أن يحفظ الإنسانيّة من دمَارٍ وتلاشي قد يكُون آجلاً نوعاً ما ولكنّه أكيدٌ لا محالة.

---

[64] Ibid, p36.

[65] برتراند راسل (2008)، النظرة العلمية، ترجمة : عثمان نوية، منشورات دار المدى، دمشق، ص159.

[66] Hans op cit. p15.

لا بدّ أن نشعر في نظر يوناس بمسئوليتنا تجاه ما هو هشّ (fragile)، وهو ما من شأنه أن يطوّر فينا الشّعور بالغيريّة. والمعنى خلق إتيقا جديدةٍ تعبّر عن أخلاق مستقبلٍ قادمٍ، تفرض علينا أن نعيَ الآثار البعيدة للتّقنية العلميّة وسلبياتها المبكّرة على وجُود الإنسانيّة وكذلك لسببٍ آخر هو الاضطرابات البيئيّة الّتي تسبّبها للعالَم أو الطّبيعة، فنخشى عليه من التّشويه أو التّلاشي بسبب سلُوك الإنسان اللاّمسئول في إطارٍ كونيٍّ يتزايدُ في الاستهلاك بشكلٍ مفرطٍ وغبيّ.

في هذا الإطار، فإنّه إذا كان السّلم مع الذّات أمراً ضروريّاً للسّلامة النفسيّة والسّلم مع الآخر حاجةٌ مُلحّة لبقاء الجنس البشريّ، فإنّ السّلم مَع الطّبيعة لا يقلّ أهمّية عنهُما بل ويُضاهيهما، والمعنى أنّه ينبغي عقلنة استراتيجيّة العقل في التّعامل مع المُحيط الطّبيعي الّذي يحْوينا ويأْوينا في آنٍ معاً. إنّ السّبب المباشر لهذا الوضع هو أفُول القيَم (l'éclipse des valeurs) وما انجرّ عنها من مخاطر وشرُور، بحيث لم يعُد بإمكاننا في نظر ماكسشيلر MaxScheler (1874-1928) سوى أن نتصوّر عالَماً بلَا قيم يخضعُ فيه الإنسان إلى قيمةٍ حيويّة واحدةٍ هي السّيطرة والتحكّم في كلّ شيء، ومن الجليّ كما – يتّضح اليوم – أنّها سيطرةٌ وهميّةٌ (illusoire) إذ يستحيلُ علينا أن نُخضع العالم لإرادتنا دُون أن نُدمّر أنفسنا وذلك بسبب المُغالاة واللاّعقلنة المُفرزَة.

لقد انهارت القيم وتحوّلت القيمة الاستهلاكيّة إلى ديانةٍ جديدةٍ ووحيدةٍ. ولأنّ اختيار العقلنة كما يقُول كارلبوبر Karl Popper (1902-1994) ليس محض اختيارٍ عقلانيّ إنّما هو اختيارٌ أخلاقيّ أيضاً، فإنّ ذلك يُحيلنا لا محالة إلى ما يسمّى بإيكولوجيا العقلنة أو العقلنة الخضرَاء، والمعنى المقصُود من ورائها واضحٌ حيث يتمّ الدّفاع عن الطّبيعة والحياة المُتجدّدة النّظيفة في مُقابل المدّ الصّناعي الكبير، والنّتيجة المشتركة هي الحفاظ على الوجود البشريّ.

في الإطار ذاته تندرج محاولة أولدسهكسلي في كتابه: الوسائلوالغايات، عندما عمل على تشريح المجتمع الغربيّ ومشاكل الإنسان فيه ليبيّن أنّ الأزمة فيه إنّما يكمُن مصدرها في عدم التّوازن بين التقدّم العلميّ المُحرز في جميع المجالات وبين الجانب الرّوحي والأخلاقيّ الّذي ما فتأ ينحدر وينحطّ، وهو لهذا يقترح محاولةً في الإصلاح تتضمّن علاجاً سياسياًواقتصادياًوتعليمياً، والوسائل المستخدمة لتحقيق ذلك لا بدّ أن تكون وسائل سلميّة لا تتسم بأيّ عنفٍ أو شدّةٍ. هذا الإصلاح السياسيّ والاجتماعيّ يشكّل

فرْعاً ممّا نستطيع أن نسمّيه الأخلاق الواقيّة الّتي تعني خلْق ظروفٍ اجتماعيّة معيّنةٍ من شأنها أن تهيّئ للفرد فرصة أن يسلك سلوكاً طيّباً مُحرّرةً إيّاه من كلّ القيود.

إنّ العلْم الّذي كان يطمحُ إلى معرفة العالَم أصبح بفعل التّقنية يهفُو إلى تغييره، وهو ما اشتركت فيه أمريكا وروسيا، وهو أيضاً ما بشّر به ماركس في أطروحاته. في هذا السّياق يعترف راسل بفضل الفلسفة البراغماتيّة مجسّدةً في شخص الأمريكي المعاصر جون ديوي. هذه الأخيرة كانت مستوحاة من العلم واستبدلت مفهوم "الصّدق" بمفهوم "المنفعة"، حيث يقرّ ديوي بأنّ الأصل في الفرضيّة أنْ تكُون عمليّة (Opérante)، وهي الصّفة الّتي تَفقدها بمُجرّد أن نكتشف ظواهر جديدة، وبالتّالي فهي مجرّد أداةٍ (outil) تسمح بالتّأثير على المادّة الخامّ ونحكُم على صلاحيتها من خلال النّتائج الّتي تترتّب عنها، فهي كافية حيناً عاجزةً حيناً آخر، وبذلك تكُون "صادقة" أو كَمَا يفضّل ديوي استخدام مصطلح " الزّعم المبرّر أو القابل للبرهنة"(assertibilité démontrable)[67].

وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ التّقنية تشكّل مصدراً للبراغماتيّة باعتبارها تمنحنا قوّةً للسّيطرة على الطّبيعة، ممّا يسِمُها بطابعٍ آخر هو الرّغبة في القوّة أو إرادة القوّة، وهي رغبةٌ من بين رغباتٍ عدّةٍ يتميّز بها النّاس ولكنّها قد تطغى على غيرها، وفي هذه الحالة ستكُون البراغماتيّة بالنّسبة إلينا هي الفلسفة الأنسب. إنّها "فلسفة المهندسين" كما يسمّيها راسل، وهي الفلسفة الأنسب لعصرنا لأنّها لاتعترف إلاّ بالحقائق الّتي بوُسع الإنسان إدراكها وهي لهذا ترفض الحدَث أو الواقِعة (le fait) كمحدّدٍ للصّدق، رغم أنّ الأحداث تمثّل حدُود معرفة الإنسان في هذا العالم الّذي يعمل على ملاحظته وتغيير سطحه أحياناً، وإذا رفض المرء الاعتراف بمحدُوديّة قدراته فإنّ ذلك سُيعبّر عن عته أو جنُون العظمة(démence mégalomane) السّخيف، ومع الأسف في نظر راسل هي الخاصّية الّتي تتميّز بها نجاحات التّقنية العلميّة وانتصاراتها[68] .

خاتمة

نستنتج مما سلف أنّ المجتمع الصّناعي برغم ما أحرزه من تقدّمٍ مذهلٍ في كافّة مجالات الحياة هو اليوم بحاجةٍ ماسّة إلى التّعقيل والتّرشيد، حتى لا يتحوّل إلى آلة دمارٍ تشوّه

[67]Russell Bertrand (1954). Science, puissance, violence ,Trad. William Perrenoud, Editions de la Baconnière, Bruxelles, p91 .

[68] Ibid,p93.

الحياة والأرض والرّوح الإنسانيّة. وإذا كان ماركوز قد اقترح الفنّ بما أنّه أسلوبٌ مناسبٌ للتّسامي على الواقع، فإنّ ابتكار منظومةٍ قيمية وأخلاقيّةٍ جديدةٍ تشمل الفنّ وحده في نظرنا يعدّ السّبيل والمخرج لما آل إليه وضع العالَم المعاصر.

المصادر والمراجع

أرندت (حنة) (1992). في العنف، ترجمة : إبراهيم العريس، دار السّاقي، بيروت، ط1.

بوتمور(توم) (2004). مدرسة فرانكفورت، ترجمة : سعد هجرس، مراجعة : محمد حافظ ذياب، دار أويا، طرابلس، ط 2.

راسل (برتراند) (2008). النظرةالعلمية ، ترجمة : عثمان نوية، دار المدى، دمشق، ط1.

زكريا(فؤاد) (2005).هربرت ماركوز، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1.

فاتيمو (جياني) (1998). نهاية الحداثة، ترجمة : فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.

فروم (إريك) (1972). الخوف من الحرّية، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسّسة العربية للدّراسات والنشر، بيروت، ط1.

فرويد (سجموند) (1986). معالم التّحليل النّفسي، ترجمة : محمد عثمان نجاتي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط5.

فرويد (سجموند) (2008).معاناة في الحضارة، ترجمة : شرف الدين بوغديري، منشورات "رنجهاد"، تونس، د.ط.

ماركوز(هربرت) (1972).نحو التحرّر. في ما وراء الإنسان ذو البُعد الواحد، ترجمة : جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط1.

ماركوز هربرت (1988).الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة : جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط1.

ماركُوز هربرت(1982). البُعد الجمالي. نحو نقد النظريّة الجماليّة الماركسيّة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2.

ماركوز هربرت (1973).الثّورة والثّورة المضادّة، ترجمة : جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط1.

Aron Raymond (2006). Les sociétés industrielles, textes rassemblés et introduits par : SergePaugam, Editions P.U.F, Paris.

rouix Pierre (2002). Lesurréalisme ،série :les écoles artistiques. Editions Ellipses, Paris.

Hans Jonas.(1995) Le principe Responsabilité .Une éthique pour la civilisation technologique . Trad. Jean Greisch ، Editions du Cerf , Paris, 3ème édition.

Jaspers Karl (1952). La situation spirituelle de notre temps.Trad :JeanLadrière et Walter Biemel,(Louvain : Editions Nauwelaerts,), 3ème édition.

Bertrand Russell (2005). L'autorité et l'individu .Traduit par : Michel Parmentier, Presse Université Laval.

Russell Bretrand (1954). Science, puissance, violence.Trad : William Perrenoud, Editions de la Baconnière, Bruxelles .

MongeauSerge (2000).Parce que la paix n'est pas une utopie ، Editions El Hikma, Algérie.

Taylor Charles (1994) Le malaise de la modernité .Trad :Charlotte Melançon, Editions du Cerf, Paris