الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة زيان عاشور – الجلفة–
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

التحرر عند هربرت ماركيوز

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة العامة

إعداد الطالبة:
– العايبي خولة

إشراف الأستاذ:
– د/ طيبي الميلود

السنة الجامعية: 2022/2021

بسم الله الرحمن الرحيم

الملخص :

لقد عمل ماركيوز على فلسفته حيث استطاع بها لأول مرة أن يعبر على المستوى النظري وعن المشاكل الرئيسية في الصناعية المتقدمة. حيث قدم انتقادات تمس المجتمعات المعاصرة بشقيها الرأسمالية والاشتراكية في صميمها استطاع من خلالها تشخيص مشاكل الانسان المعاصر وبناء فلسفة رافضة للقمع السياسي آنذاك طامحة إلى مجتمع جديد يحقق فيه الإنسان ابعاده الحيوية حتى لا يعيش الانسان حياة بهيمية تسودها الفوضى.

Résume :

Marcuse a travaillé sur sa philosophie où il a pu pour la première fois exprimer sur un plan théorique les principaux problèmes de l'industrialisme avancé. Où il a présenté des critiques affectant les sociétés contemporaines, à la fois capitalisme et socialisme en leur cœur, à travers lesquelles il a pu diagnostiquer les problèmes de l'homme contemporain et construire une philosophie rejetant l'oppression politique de l'époque, aspirant à une nouvelle société dans laquelle l'homme réalise son vital dimensions afin que l'homme ne vive pas une vie chaotique et bestiale.

Summary :

Marcuse worked on his philosophy where he was able for the first time to express on a theoretical level the main problems of advanced industrialism. Where he presented criticisms affecting contemporary societies, both capitalism and socialism at their core, through which he was able to diagnose the problems of contemporary man and build a philosophy rejecting political oppression at the time, aspiring to a new society in which man achieves his vital dimensions so that man does not live a chaotic, beastly life.

إهداء

بسم الله الرحمن الرحيم

"الشكر لله تعالى الذي أرادني أن اكون في هذا المقام وأصل إلى ما أنا عليه الآن"

أهدي ثمرة جهدي إلى يرتعش قلبي عن ذكر اسمه يا من كان نور دربي يامن كانت أمانيه وأحلامه نجاحي يا من وقف بجانبي ويا من دعمني بأبسط الماديات وأغلى عبارات الحب والتحفيز أبي الحبيب.

إلى مملكتي في الحياة إلى معنى الحب والحنان والتفاني إلى بسمة الحياة وسر الوجود إلى من كان دعائها سر نجاحي وحنانها بلسم جراحي إلى أغلى الحبايب أمي الحبية.

إلى زهراتي ورفيقات دربي ويا من أتقاسم معهم فرحتي أخواتي العزيزات (حنان، عائشة، عبلة) إلى ذراعي الأيمن إخوتي الأحبة.

إلى كل كتاكيت العائلة السعيدة (خليل، أوس، أسيل، دينا، عز الدين، توفيق) حفظهم الله ورعاهم

إليكم جميعا أهدي هذا العمل

خولة

شكر وتقدير

أشكر الله تعالى على توفيقه لإنجاز هذا البحث

كما أتوجه بالشكر الخالص إلى أستاذنا المشرف الدكتور طيبي ميلود على كامل التوجيهات التي ساعدني على إنجاز هذا البحث.

وأتقدم بالشكر الوافر إلى كل أساتذة قسم الفلسفة

أيضا لا أنسى كل الطاقم الإداري والعمال والقائمين على كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة زيان عاشور

فاللهم اجعل هذا العمل خالصا لوجهك ونافعا لقارئه

© Ladie Lynn
http://ladielynn.com

مقدمة

مقدمة:

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

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

فنطاق الحرية المتاحة زيف وهم التي تنتجها التكنولوجيا، وبذلك فإن هذا النمط من الحرية موجه، حيث إن اختيارات الإنسان ليست نابعة عن إرادة حرة، بل محددة و تضع قيدا لكل حرية حقيقة.

إضافة إلى هذا أن ما تقوم به الحاجات المجتمع الصناعي المتقدم باتت تتغلغل بجذوره في أعماق البنية الداخلية للإنسان، مما مكن لهذه الحاجات أن تجعل عبدا خاضعا لها وجردته من كل أبعاده ما عدا البعد الاستهلاكي، أصبح الإنسان يعرف بذلك إنسان ذي البعد الواحد يخدم مصالح القوى المسيطرة على كل مناحي حياته وهكذا يكون الواقع التكنولوجي المعاصر عند ماركيوز، واقعا استعباديا للإنسان المعاصر ينبغي رفضه، حيث كان نقد ماركيوز ينصب أساسا على المجتمع الصناعي المتقدم سواء تعلق الأمر بالمجتمع الرأسمالي أو الاشتراكي باعتبار المجتمع القائم محصنا ضد التحول الجذري والتمرد على نظام الأشياء القائم، وعلى هذا النمط تجهض كل محاولات أو احتمالات التغيير، وتصادر جميع عناصر الرفض.

مقدمة:

إذ تعد إشكالية الحرية من أقدم الإشكاليات الفلسفية واعقدها تناولها المفكرون والفلاسفة منذ القدم إثباتا أو نفيا هذا ما جعل ماركيوز يصب اهتمامه لبلوغ الحضارة ونقده للأنظمة السابقة التي عمدت على نزع حرية الإنسان من خلال قوانينها المبرمة لذلك فتلميذ مدرسة فرانكفورت التي تميزت بالنزعة النقدية التي ورثها هربرت ماركيوز في صياغة مشروعه الحضاري ورده على مختلف الأنظمة السابقة خاصة لدى المجتمع المعاصر وقد اختلف التناول لهذا الإشكال منهجيا ومعرفيا بحسب التطورات الاجتماعية والعلمية التي عرفها الإنسان والفلسفة باعتبارها فكر إنساني شامل اهتمت بهذه المسألة اهتماما بالغا.

خاصة عند المجتمعات المعاصرة حيث وضعت للإنسان معالم حضارة جديدة ذات البعد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي قامت فيه بصياغة جل القوانين التي يتلاءم فيها الوضع السائد آنذاك، ومن خلال هذه المقدمة الوجيزة قمنا بتسليط الضوء على شخصية معاصرة من رواد مدرسة فرانكفورت ألا وهو الفيلسوف الألماني هربرت ماركيوز حيث وقفنا بالدراسة والتحليل لأفكاره حول نظرته للمجتمع الصناعي المعاصر ومعاناة الإنسان فيه من القمع والسيطرة ونقده لفكرة الثورة الماركسية واقتراح ثورة جديدة يقودها المثقفون وتصوره لحضارة تتجاوز الواقع المر الذي يعيش فيه الإنسان.

وهو ما يدفعنا إلى طرح الإشكالية الآتية:

كيف تمكن المجتمع المعاصر من فرض سيطرته على الإنسان؟

كيف تصور ماركيوز حرية الإنسان؟

وما هو الحل للخروج من الأزمات؟

ما هي معالم الحضارة التي حاول ماركيوز تحقيقها؟

وللإجابة عن هذه الإشكالات تم تقسيم هذا البحث إلى مقدمة وثلاث فصول وخاتمة.

ففي المقدمة حديث عن المجتمع المعاصر والنظام السائد فيه الذي عمل على توجيه الإنسان في شتى المجالات سواء كانت سياسية اقتصادية واجتماعية وعن أهمية الحرية

وكيف حاول المجتمع المعاصر السيطرة عليها وفرض هيمنته، وكذا تسليط الضوء على شخصية فلسفية حاولت البحث عن الحلول لخروج الإنسان من سيطرة المجتمع المعاصر، ألا وهو تلميذ مدرسة فرانكفورت هربرت ماركيوز.

أما في الفصل الأول فإلى منطلقات فكر ماركيوز واهتماماته في الفلسفة إشارة إلى مؤلفاته الضخمة في مجال الفلسفة ومنها تعرفت على رؤيته الشاملة وتحليله لمكانة الإنسان في المجتمع المعاصر وكذا أسس الحضارة التي حاول الوصول إليها من خلال السيطرة على الأزمات التي كانت تعيق حرية الإنسان.

أما الفصل الثاني ففيه محاولة ماركيوز القيام بثورة تحررية تهدف إلى تحرير الإنسان من القمع الذي كان يعيش فيه تحت سيطرت المجتمع الصناعي إذ حاول ماركوز أن ينهض بمجتمع جيد يقوم على أساس حرية الأفراد فيما يخدمهم والوضع السائد، حيث سعى إلى إرساء قواعد جديدة لحضارة جديدة من خلال نقده لنظام المجتمع الصناعي وغيره من الأنظمة السابقة التي باتت تستبد حرية الإنسان في النهوض بنفسه، كما أشرت إلى محاولة ماركيوز في نقد النظريات الثورية لدى هيغل ماركس وفرويد.

بالإضافة إلى القوى التي سعت إلى التحرر في نظر ماركيوز من شباب وكبار ومنبوذين كانوا سابقا مهمشين، ثم الإشارة إلى الإستراتيجية الثورية التي انتهجها في مجابهة الحضارة المعاصرة تهدف إلى تجاوز العقلانية التكنولوجية وغيرها من الأزمات.

أما الفصل الثالث فقد تم العمل على إبراز معالم وآفاق حضارة الإيروس، فكان التركيز على أهم العوامل التي ساعدت على بناء حضارة جديدة بما فيها عامل الحرية الذي يعمل على التوحيد بين الجانب المادي والجانب الروحي للإنسان فكلاهما ضروري، وكذا عامل الإيروس، يؤكد من خلاله بناء حضارة من دون قمع واستبداد نحو تحرير الغرائز وإقامة علاقات حرة تسمح بأن يكون الإنسان أكثر حرية.

وفي الأخير تم طرح جملة من الانتقادات موجهة لماركيوز وبعض الأخطاء والتناقضات وقع فيها.

وخاتمة هذا العمل كانت الخلوص لأهم النتائج الموجودة في البحث هذا فيما قدمه ماركيوز للفلسفة النقدية عامة والفلسفة الألمانية خاصة وكذا محاولته في خلق سبلا نحو التجديد والتغيير.

منهج الدراسة:

للقيام بمجمل هذا البحث تم الاعتماد على المنهج التحليلي والتي يتم فيه من خلاله عرض وضعية الإنسان المعاصر وكذا تحليل جل أفكار ماركيوز وما توصل إليه من أجل حضارة جديدة وفي الأخير اتبعنا المنهج النقدي بطرح بعض الانتقادات الموجهة لفكر ماركيوز .

أسباب الدراسة:

إن لكل دراسة سبب وجيه ينطلق منه الباحث لتحديد الطرق والوسائل تمكنه من إجراء أي دراسة . وبحثنا هذا يندرج حول مشروع هربرت ماركيوز في التحرر لبلوغ الحضارة.

- **أسباب ذاتية:** الميل للتعرف على المجتمع المعاصر. التعرف على فكر هربرت ماركيوز حول التحرر.

- **أسباب موضوعية:** أهمية فكر ماركيوز وما ينطبق على الواقع الراهن إبراز موقف ماركيوز من المجتمع الصناعي.

صعوبات الدراسة:

بالتأكيد لا تكاد تخلو أي دراسة كانت من صعوبات ولعل أبرز ما واجهت الباحث القصور اللغوي في الترجمة الألمانية باعتبارها اللغة الأصلية للمصادر والمراجع والاعتماد على الفرنسية والعربية، كذلك قلة المصادر والمراجع، ضيق الوقت.

الفصل الأول

هربرت ما ركيوز ومكانة الإنسان في المجتمع المعاصر

المبحث الأول: هربرت ماركيوز وتحليل المجتمع المعاصر.

المبحث الثاني: معالم وأسس الحضارة عند هربرت ماركيوز.

المبحث الأول: هربرت ماركيوز وتحليل المجتمع المعاصر.

المطلب الأول: هربرت ومنطلقاته الفكرية:

1- هربرت ماركيوز Herbert Marcuse :

فيلسوف أمريكي من أصل يوناني، ولد في برلين بألمانيا سنة 1696 لأبوين يهوديين تلقى تعليمه في جامعتي "برلين وفرايبورج" حيث تتلمذ على يد "مارتن هيدجر" تحصل على الدكتواره في الفلسفة عام 1920 وكانت رسالته بعنوان "انطولوجيا هيجل" ونظريته في فلسفة التاريخ[1].

اشتغل عدة أعوام بأعمال النشر وتجارة الكتب في برلين وتولى وظيفة قارئ أو فاحص للإنتاج المقدم لإحدى دار النشر على ماكس هوركهايمر (1895-1973)، الذي كان يتولى إدارة معهد البحث الاجتماعي الشهير في فرانكفورت إذ ساهم بالنشر في مجلة المعهد وصار من أهم أعضاء ممثلي مدرسة فرانكفورت.

عندما تولى النازيون الحكم في ألمانيا عام 1933، سافر "ماركيوز" إلى الولايات المتحدة الأمريكية وقام بالتدريس في نيويورك ولوس انجلس وبعد حصوله على الجنسية الأمريكية سنة 1940م عمل بوكالة المخابرات السرية الأمريكية التي شغل فيها وظيفة رئيس القسم الخاص بشؤون وسط أوروبا من سنة (1946-1950م)[2].

ثم عمل أستاذا للفلسفة وعلم السياسة بجامعة "برانديس" في الولايات المتحدة الأمريكية من (1945-1965) فأستاذا للفلسفة بجامعة كاليفورنيا من 1965 إلى أن توفي في شهر يوليو سنة (1979م)[3].

وقد عبر ماركيوز عن آراءه الفلسفية من خلال العديد من مؤلفاته أهمها:

---

[1] الريس شارل حلو، **أعلام الفلسفة العرب والأجانب**، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1992، ص435.

[2] عبد الغفار مكاوي، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، مجلس النشر العلمي، الكويت،(د س)، ص 78.

[3] المرجع نفسه، ص 78.

1-1 العقل والثو رة (1941):

حاول فيه "ماركيوز" الإجابة على سؤال هام، وهو هل يستطيع العقل أن يقوم بدور ثوري في حياة الإنسان؟ وما أبعاد هذا الدور؟ وما هي حدوده التي لا يتعداها؟

ثم يبحث "ماركيوز" في فكر هيجل عن الفكر الثوري والسالب متخذا إياه وسيلة لنقد ونفي الواقع القائم

1-2 الحضارة والرغبة (1955):

بحث فلسفي في " فرويد" جاء فيه على أن تقييد الغرائز الجنسية ومراقبتها صورة من صور القمع الزائد الذي يعاني منه الإنسان في المجتمع الصناعي، وقدم لنا في المقابل مجتمعا خالي من القهر والقمع[1].

1-3 الماركسية السوفياتية:

في هذا الكتاب انتقد "ماركيوز" التطبيق السوفياتي للماركسية، واعتبر النظام السوفياتي نظام قمعي تتحكم فيه طبقة بيروقراطية تمارس أسلوب من السيطرة لا يختلف كثيرا عن النظام السائد في البلاد الرأسمالية المتقدمة[2].

1-4 الإنسان ذو البعد الواحد:

وهو أهم أعماله على الإطلاق عرض فيه نمط الإنسان المغترب في المجتمع الصناعي الذي يجعل الإنسان إنسانا ذا بعد واحد.

1-5 مقال عن التحرر:

حاول فيه تطوير بعض الأفكار التي جاءت في كتبه السابقة "أيروس والحضارة"، "الإنسان ذو البعد الواحد"، كما حاول فيه أيضا وبصورة واضحة تجاوز المفهوم الماركسي للثورة بالإضافة إلى كتاب "فلسفة النفي négation" وكتاب "خمس محاضرات" عن: التحليل

[1] سهير عبد السلام، **مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيوز**، دار المعرفة الجامعية، الأزارطية، مصر، 2003، ص 32.
[2] المرجع نفسه، ص 32.

النفسي والسياسة واليوتوبيا وفي عام 1988 نشر آخر كتبه قبل وفاته الثورة المضادة والتمرد[1].

2- منطلقاته الفكرية:

فلسفته لم تأت من عدم، وإنما جاءت متأثرة بالعديد من المصادر تبلور خلالها فكرة النقد*، وقد تمحور اهتمامنا على هذه المصادر والمنطلقات الفكرية للنظرية النقدية على أساس أنها تعبر عن النقد الماركوزي، بوصفه نقدا سالبا ورافضا للأوضاع الاجتماعية القائمة وقد تنوعت هذه المصادر من فكر يوناني وحديث ومعاصر[2].

ففي العصر الحديث تعكس النظرية النقدية لماركيوز بشكل مباشر كل من "هيجل" (1770-1835) و"كارل ماركس" (1818-1883) و"سغموند فرويد" (1856-1939) باعتبارهم يشكلون الأساس الفكري لنظريته لأنهم عبروا من خلال فكرهم عن موقف سالب اتجاه الواقع واتجاه قيم وتقاليد عصرهم[3].

2-1 مدرسة فرانكفورت:

لقد تراكمت عدة أسباب لظهور هذه المدرسة التي جاءت كرد فعل على الأوضاع التي عاشتها أوربا عامة، وألمانيا خاصة وذلك في القرن 19، ومن بين هذه الأسباب اندلاع الحرب العالمية الأولى، وقيام الثورة البلشفية 1917، وإخفاق الثورة في ألمانيا التي كانت مقسمة إلى دويلات، حيث عانى فيها العمال أوضاعا مزرية جدا[4].

---

[1] سهير عبد السلام، المرجع السابق، ص 48.

* ولكن هذا لا يعني أن النقد الماركوزي هو نقد منحصر في النقد الاجتماعي للواقع فقط وإنما تجلى أيضا من خلال النقد الفلسفي للمذاهب الفلسفية المثالية والوضعية أنظر: فؤاد زكريا، **هربرت ماركيوز**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2013، ص 09-25.

[2] حسن محمد حسن، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ماركيوز نموذجا**، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية، (دس)، ص 21.

[3] المرجع نفسه، ص 09.

[4] توم بوتومور، مدرسة فرنكفورت، تر: سعد هجرس، طرابلس، دار أويا، 1998، ص 19.

وفي ظل هاته الظروف السائدة في المجتمع الغربي بوصفه حافلا بأشكال التناقضات، وضروب الصراعات المريرة، ثم اللجوء إلى تأسيس معهد الأبحاث الاجتماعية الذي اتخذ فيها اسم مدرسة فرانكفورت Francfort de école'L وقامت هذه المدرسة بجهد نظري نقدي لتظم بشكل متميز إلى جانب أهم الفلسفات الكبرى الحديثة والمعاصرة مثل الكانتية الجديدة والوجودية والبنيوية والماركسية.

لذا كان المسعى الرئيسي لرواد النظرية النقدية بعد أن اضطروا للهجرة إلى العالم الجديد في الثلاثينات القرن الماضي، بعد اشتداد ضغط النازية عليهم في ألمانيا، هو تأسيس فلسفة اجتماعية دورها أو محورها الأساسي، فهم الحياة الاجتماعية، والاهتمام بالمشاكل الاقتصادية في المجتمعات المتقدمة التي تسودها البشر عن أشكال حياتهم الصراعات والتي ترتبت عليها نتائج قاسية كاغتراب التاريخية في المجتمعات الرأسمالية والصناعية وظهور الأنظمة الشمولية، إذ بقدر ما أنتجوها كانوا إنتاجا لها أيضا، وبقدر ما اقتربوا منها، وجدوا أنفسهم مغتربين عنها لذا و انطلاقا من التحديدات الأولية للمدرسة سيطرت عليهم فكرة الخلاص والكفاح من أجل الوصول إلى عالم أفضل تسوده الطمأنينة والاستنارة وتختفي منه مظاهر القهر، والقمع و كل ما يسيء إلى الحياة الذاتية والاجتماعية. وتعود بداية نشأتها إلى سنة 1923[1].

2-2 تأثره بهيغل:

فعن "هيغل" عبر "ماركيوز" بقوله: «... إن السلب هو القوة الدافعة للفكر الجدلي الهيجلي التي تستخدم كأداة لتحليل الواقع الزائف وفصح ما فيه من نقص باطن ...»[2].

بمعنى أن "ماركيوز" وصف فكر "هيجل" على أنه الفكر الرافض والمغير للوضع القائم متخذا إياه وسيلة لنقد ونفي الواقع القائم وهذه هي نقطة الالتقاء بين كل من "هيجل"

[1] حسن محمد حسن، المرجع السابق، ص 21.

[2] هربرت ماركيوز، **العقل والثورة**، مصدر سابق، ص 13-14.

و"ماركيوز" بنقد هذا الأخير للمجتمع البورجوازي كوضع قائم، واتخاذه للفكر السالب كوسيلة لرفض وتغيير هذا الوضع القائم بوضع آخر.

2-3 تأثره بماركس:

أما بالنسبة لتأثير "ماركس" فاتضح من خلال "ماركيوز": «إن مفهوم النظرية النقدية تشير إلى الماركسية بوصفها نظرية نقدية.[1] بمعنى أكثر أنها نظرية اجتماعية تزعم تحليل المجتمعات القائمة في ضوء وظائفها وإمكاناتها وتحدد الاتجاهات الممكنة التي يمكنها أن تعود إلى ما وراء الحالة الراهنة للأمور»[2]. بمعنى أن "النظرية الماركوزية" مماثلة "للنظرية الماركسية" على أساس أن هذه الأخيرة هي نظرية متجهة نحو المجتمع القائم آنذاك الذي عايشه "ماركس" من خلال تفكيكه للوضع القائم والبحث عن الوسائل أو القوى التي تكشف حقيقة زيف الوضع القائم وتتجاوزه إلى وضع آخر مغاير له وهذا ما تجلى في "النظرية النقدية الماركوزية" في بحثه عن القوى المغيرة للوضع الذي عايشه "ماركيوز" هذا عن أهم المصادر الحديثة التي تأثر بها "ماركيوز".

أما في الفكر المعاصر فتجلى من خلال مدرسة فرانكفورت التي تعد بمثابة البوتقة التي انصهرت بداخلها أفكار "ماركيوز" واكتملت فيها نظريته النقدية واتخذت طابعا محددا هو الطابع النقدي لاعتبار مفكريها جعلوا من النقد غاية في ذاته وهذا ما ع برت عنه كتاباتهم ومقالاتهم عن الرفض القاطع للوضع القائم[3].

2-4 تأثره بفرويد:

أما عن فلسفة التحليل النفسي عند سيجموند فرويد* (1856-1939) ولكن ليس كفلسفة سالبة للوضع القائم وإنما كفلسفة استمد منها "ماركيوز" مقومات حضارته الإيروسية،

---

[1] هربرت ماركيوز، **نحو التحرر**، ترجمة: ادوارد الخراط، منشورات دار الآداب، بيروت، ط1، 1982، ص 03.

[2] المصدر نفسه، ص 03.

[3] حسن محمد حسن، **النظرية النقدية**، مرجع سابق، ص 07.

* سيجموند فرو يد 1856-1939 طبيب نفسي ومفكر نمساوي يهودي أسس مدرسة التحليل النفسي من علم النفس للعلاج من خلال الحوار مع المريض.

من خلال اتحاد الجانب الغريزي كوسيلة لنقد ونفي الوضع القائم للمجتمع البورجوازي ويتجلى هذا التأثير خاصة في كتابه "الإيروس والحضارة"[1].

إذن "الفلسفة الماركوزية" هي فلسفة سالبة بمعنى رافضة وناكرة للوضع القائم وثائرة عليه لتجاوزه في الوقت ذاته.

المطلب الثاني: رؤية ماركيوز لمكانة الإنسان داخل المجتمع المعاصر.

لقد هيمنت التكنولوجيا المعاصرة على جميع نواحي الحياة الإنسانية وفرضت منطق هيمنتها بأشكال عديدة، مما دفع ماركيوز إلى البحث لتحديد أهم مظاهر تلك السيطرة ومنه تطرح السؤال التالي ما هي مظاهر سيطرة التكنولوجيا على الإنسان المعاصر؟ وكيف أصبح الفرد ذو بعد واحد؟

1- مظاهر السيطرة على الإنسان المعاصر:

لقد تمكنت التكنولوجيا من فرض سيطرتها على الإنسان المعاصر بعدة مظاهر وهي:

1-1 وسائل الإعلام:

لقد سيطرت النظم المعاصرة على وسائل الإعلام باعتبارها عنصر مؤثر على وعي الأفراد، ومن أبرز الوسائل الإعلامية الصحافة التي تعتمد الإشهار كوسيلة لامتصاص غضب الطبقة العاملة وذلك الاستبعاد كل إمكانية لإحداث أي تغيير فبدل أن تكون البروليتاريا أداة لتغيير الاجتماعي، أضحت الدعامة الأساسية التي تعمل على استمرارية النظام القائم[2] (وعندما يكون الرأي العام مسمما بفعل وسائل الإعلام التي يمتلكها أو يسيطر عليها النظام القائم ويكون لدى الجمهور أي رأي جاهز سلفا في المسائل الكبرى، رأي يتفق مع ما تريده المؤسسة فعندئذ تضيع قيمة الحرية المطلقة التي تتمتع بها الصحافة مثلا، ولا يكون هناك جدوى من عرض الرأي والرأي المضاد ،لأن أذهان الجماهير مهيأة سلفا لقبول

[1] هربرت ماركيوز، **العقل والثورة**، مصدر سابق، ص 42-43.

[2] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، تر: جورج طرابيش، منشورات دار الآداب، بيروت، ط1، 1988، ص 29.

ما يتفق مع موقف النظام)[1] فوسائل الإعلام التي طغى عليها النظام تطغي بدورها على وعي وحرية الأفراد، وتؤثر على الرأي العام لتصيغه في قالب اجتماعي لا يقوى على المعارضة والنقد، وأن أي محاولة من فئة واعية لتغيير لا تجد الإصغاء كون المجتمع مسمما إعلاميا[2].

1-2 التكنولوجية:

رغم ما حققته التكنولوجيا من سعادة ورفاهية للإنسان والمجتمع بالإضافة إلى التقدم والتطور الاقتصادي، غير أنها أضحت أداة للسيطرة والرقابة الاجتماعية، على نشاطات الإنسان المعاصر «وعندما أصبحت التكنولوجيا هي الشكل العالمي للإنتاج المادي أي عندما أصبحت تلك القوة الكلية المحددة لحياة العصر وثقافته في ظل مجتمع قمعي اضطهادي .. وبدلا من أن نكون قوة التكنولوجيا قوة تحريرية عن طريق تحويل الأشياء إلى أدوات أمست عقبة في وجه التحرر»[3].

فالتكنولوجيا هي التي تصنع ثقافة المجتمع أي تلك الثقافة المادية ذات المضمون السياسي التي من خلالها أصبحت تتم السيطرة على الإنسان تحت اسم الديمقراطية والحرية، وذلك لأن التكنولوجيا المعاصرة تضفي طابع العقلانية على كل أشكال الهيمنة التي تمارس على الفرد في سبيل التقدم العلمي والتكنولوجي.

بالإضافة إلى عدم مقدرة الفرد على الاستغناء عنها، وبالتالي تمكنت من جعله متشيء، فلا ثقافة غير تلك التي تحددها التكنولوجيا والتي لا تسعى إلى تحرير الإنسان بقدر ما تسعى إلى استعباده والهيمنة عليه ليصبح عاجزا عن القيام بأي تغيير أو معارضة للمجتمع القائم[4].

---

[1] فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 33.

[2] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 30.

[3] المصدر نفسه، ص 28.

[4] كمال بومنير، **جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، نموذج هربرت ماركيوز، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 130.

1-3 اللغة ووسائل الاتصال:

نجد سيطرت المجتمع المعاصر امتدت أيضا إلى اللغة «فلا غرو إن وجدنا عملية التقليص هذه تمتد إلى عالم اللغة، عالم التعبير والاتصال الإنساني فعلى هذا المستوى أيضا تبرز إلى حيز الوجود لغة أحادية الجانب، لغة إيجابية تستبعد من تراكيبها ومفرداتها كل الأفكار والمفاهيم النقدية المتعالية، وهذه اللغة هي توجه خاص لغة محترفي السياسة وصناع الرأي العام الصحافة والإذاعة والتلفزيون»[1].

فاللغة من وسائل الاتصال بين الأفراد والتي تطغى عليها مجتمع السيطرة حيث يوجهها أو يحللها وما يلائم منطق سيطرته مستبعدا بذلك كل المفاهيم النقدية والتي تحمل عبارات تدعو إلى الوعي والنقد فلا لغة للمجتمع غير لغة واحدة مفروضة لغة تتحدثها كل وسائل الاتصال من إذاعة وتلفزيون وتوجهها للعامة وكأنها في صالحهم بينما هي حقيقة تزيد تثبيت النظام السيطرة القائم «ولهذا ترد الجمل والعبارات والكلمات التي يستعملها الخطاب الإعلامي والدعائي على شكل نصائح وتوجهات ليس لها غرض سوى توجيه الناس لما يحقق حاجياتهم ومصالحهم في حين أن الخطاب يخفي جملة من التوجيهات التي تهدف إلى التحكم والسيطرة وهذا يعني أن اللغة أصبحت في ظل المجتمع الصناعي المتقدم وأداة توجيه ورقابة وتحكم»[2]. وهكذا أصبحت اللغة أحادية البعد، تستعمل من طرف رجال الاقتصاد والسياسة، لغة فارغة من المضامين النقدية، وكأداة تخدم واقع النظام القائم وتكرسه[3].

1-4 السيطرة المنطقية:

لم يكتفي النظام المعاصر بفرض سيطرته على المناحي المادية لحياة الفرد كوسائل الإعلام والتكنولوجيا وإنما امتد إلى ما هو أعمق من ذلك وهو الجانب أو الناحية العقلية المنطقية حيث يرى ماركيوز «أن ما هو كائن لا يمكن أن يكون حقيقيا»[4].

---

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ، ص 16.

[2] كمال بومنير، **جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، نموذج هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص 135.

[3] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 24.

[4] المصدر نفسه، ص 24.

ولأن الفكر هو العدو اللدود لمجتمع السيطرة، فقد اتخذ المجتمع المعاصر شكلا عقلانيا للسيطرة والهيمنة عليه، حيث عمل على احتواء المعارضة وأشكال الاحتجاج الممكنة، عبر استباق كل مطالبة بالتغيير الاجتماعي، والعمل تلقائيا قبل أن تكون هناك أي قوى معارضة تدعو إلى ذلك، فقد أصبح عاجزا عن القيام بوظيفته النقدية وفقد سلطة النفي، حيث أنه لا مجال لمعارضته الواقع القائم في ظل هيمنة تكنولوجية تسعى إلى الإنتاج المستمر والتقدم الدائم الذي حققت من خلاله حضارة التقدم والتوازن بين الحرية والعبودية، الإنتاج الضروري والإنتاج المدمر.

وقد تم استبعاد الأبعاد المختلفة للعقل كالبعد النقدي، الخيالي وتحوله إلى عقل علمي وتكنولوجي الصالح اتساع السوق وسيطرة العقل المادي الإنتاجي، وأصبح العقل ذاته أداة سيطرة وقمع ومرادف التكنولوجيا واستخدام العلم في زيادة الإنتاج[1].

2- أزمة البعد الواحد:

لم يفرق ماركيوز في نقده للحضارة الصناعية بين مجتمع رأسمالي وآخر اشتراكي، فكلاهما بالنسبة إليه أنظمة استبدادية تمارس نوعا جديدا من القمع وتشويه للذات الإنسانية بطريقة لم يشهدها التاريخ من قبل.

2-1 معنى البعد الواحد:

يعتقد ماركيوز أن هناك مرضا قد أصاب الحضارات الصناعية المتقدمة بشقيها الرأسمالي والاشتراكي اسمه (البعد الواحد). وهي عبارة يرى ماركيوز أن معناها أن تكنولوجيات المجتمعات الصناعية المتقدمة، قد مكنت تلك المجتمعات من استبعاد كافة أشكال الصراع الكامنة فيها، عن طريق احتواء هؤلاء الذين يمثلون في ظل الأنظمة الاجتماعية السابقة عناصر الرفض والاحتجاج[2].

[1] أنطوني دي كرسبني، كينيث مينوج، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، تر: نصار عبد الله، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ص23.

[2] حسن حماد، **النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز**، منشورات كرسي الفلسفة لليونيسكو فرع الزقازيق، مصر، (د، ط)، (د، س)، ص 190.

فالفرد يندمج في مجتمعه اندماجا كاملا، لا يسمح له بأن يحتفظ لنفسه ببعد داخلي خاص به، بل يصبح (ذا بعد واحد) هو البعد الذي يريده النظام الاجتماعي القائم، والذي يتوحد به توحدا تاما، وعملية التوحد التام بين الفرد والمجتمع، نجده كما كان سائدا في المجتمعات البدائية حيث لا يكون للفرد أي بعد سوى البعد الاجتماعي وبفقدان هذا البعد الباطني، تضيع فيه القدرة على معارضة النظام القائم، واستخدام ملكة الرفض والنقد، التي هي الملكة الأصلية التي تميز الإنسان الحر الجريء، وبذلك يبتلع الإنسان بأكمله في عملية الإنتاج التي تستهدف أولا وأخيرا دعم المصالح القائمة[1].

يقول ماركيوز «نحن نواجه نوعا من التوحد المباشر بين الفرد ومجتمعه، ومن ثم بين الفرد والمجتمع كمجموع، إن هذا التوحد المباشر الآلي، الذي تميزت به الأشكال البدائية من التشارك يعاود اليوم ظهوره في الحضارة الصناعية المتقدمة، ومما يعطي طابعه (المباشر)، ومن خلال هذا التطور انكمش البعد (الداخلي) للفكر، ذلك البعد القادر على معارضة الوضع القائم وزوال هذا البعد الذي كان الفكر السالب يستمد منه قوته قوة العقل النقدية»[2] فالبعد الواحد يساوي البعد الإيجابي المتمثل، المتكيف، المتصالح مع الواقع.

2-2 مجالاته:

يرى ماركيوز أن شبح البعد الواحد في المجتمعات الصناعية قد سيطر على جميع مجالات الحياة الإنسانية، وأولها حاجات الإنسان، فالسلع والخدمات تلعب دورا حاسما في فرض النظام الاجتماعي ومنحه صفة الشرعية، فوسائل النقل، والترفيه، وصناعة الصحافة والإعلام كل هذه الحاجات تخلق ردود فعل معينة، تربط المستهلكين بالمنتجين وبالتالي تربطهم بالمجموع فهذه المنتجات تخلق وعيا زائفا محصنا ضد ما فيه من زيف، وهكذا يتكون الفكر والسلوك الأحادي البعد[3]، ولم يسيطر مجتمع البعد الواحد على الحاجات المادية

[1] فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 31-32.

[2] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، المصدر السابق، ص 46.

[3] حسن حماد، مرجع سابق، ص 191.

للإنسان فحسب، بل هيمن أيضا على حاجاته الفكرية، وغزا البعد الواحد عالم الثقافة تلك الثقافة التي كانت فيما مضى أحد الحصون المنيعة التي كانت تستعصي على التطابق مع الواقع، أما اليوم فإننا نجدها قد توحدت مع هذا الواقع بسبب اختفاء المعارضة التي كانت بفضلها تشكل الثقافة الراقية البعد الأخر أو البعد النافي للعالم الواقع[1]، ويقول ماركيوز في هذا الصدد «إن الثقافة هي بالتعريف ثنائية البعد، لأنه لا قوام لها إلا إذا ميزت بين الواقع وبين ما كان يمكن أن يكونه هذا الواقع لقد أضحت الثقافة بضاعة وحتى موسيقى الروح أمست موسيقى تجارية، أو قابلة للتتجير، وإذا كان عالم الأدب والفن قد مثل على الدوام بالنسبة للناس عالما متعاليا، بعدا آخر للواقع، الرفض الأكبر على حد تعبير فلسفة علم الجمال فإن هذا الرفض قد بات اليوم مرفوضا وامتص عالم الأعمال البعد الآخر»[2]، بالإضافة للثقافة واللغة يركز ماركيز أيضا في مناقشته للبعد الآخر، على الفن لأن في صميمه احتجاج على الواقع القائم تلك هي طبيعة الفن الصحيح من الفن الزائف وإذا كان تاريخ البشرية حتى الآن هو تاريخ الاضطهاد فإن الفن كان باستمرار يقاوم هذا التاريخ عن طريق إيمائه دائما بحقيقة خاضعة لقوانين مخالفة للقوانين القائمة[3]. ويقول ماركيوز في هذا السياق: «إن الفن سواء أكان طقسيا أم لم يكن ينطوي على عقلانية النفي، إنه في مواقفه القصوى الرفض الأكبر، الاحتجاج على ما هو كائن والأساليب التي يجعل بها الإنسان يظهر ويغني ويتكلم، والتي يجعل بها الأشياء ترن، وهي أنماط من الرفض، من المقاطعة، من إعادة الخلق لوجودها الواقعي»[4] ولو طبقنا ذلك الحكم على الفنون الخاصة لظهرت لنا طبيعتها النافية أو الرافضة بوضوح، ففي الفن المسرحي مثلا يتحتم التوحد بين المشاهد وبين العالم، وتقوم مسافة تسمح باستعادة الحقيقة الأصلية للعالم ، ويهتز مركز الأشياء اليومية من حيث هي أشياء مسلم بها، ويتهيأ الجو لتصوره للعالم من خلال روح السلب التي يتعين

[1] حسن حماد، المرجع السابق، ص 192.

[2] هربرت ماركيوز، **الإنسان والبعد الواحد**، مصدر سابق، ص 15.

[3] قيس هادي أحمد، **الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص144.

[4] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق ، ص 99.

بعد ذلك تجاوزها وفي الشعر يتحدث الشاعر، في كثير من الأحيان عن تلك الأشياء الغائبة، وهكذا فإن الشاعر، إذ يجعل الغائب حاضرا ويمارس نوعا من نفي النفي شأنه شأن الفكر في مساره، ويهيء الطريق بدوره للرفض الأعظم[1]. لكن الفن المرتبط بالايدولوجيا المتصارعة حاليا هو أقرب إلى الزيف منه إلى الفن الصحيح، وأصبح في العصر الراهن فن خانع مستسلم للأمر الواقع. وقد رفض فلاسفة فرانكفورت عبارة LENIN لينين الشهيرة «إن الدور الحقيقي للفن في المجتمع لا يتعدى كونه سنا صغيرا في آلة الدولة الاشتراكية وإن ما يقال عن الفن الحقيقي ما هو إلا نزعة شاعرية صاخبة»، وجاء أيضا نقد فلاسفة فرانكفورت بوجه عام وهربرت ماركيوز على وجه التحديد للرؤية الماركسية الفن والثقافة ورأوا أن كليهما قادر على أن يكون عاكسا للمجتمع، لكن هذا الانعكاس لا يأتي إلا عن طريق الشكل الآلي المقر والمغرز 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[2].

2-3 السيطرة السياسية على البعد الواحد:

لقد عمل المجتمع الصناعي المتقدم على توجيه الإنسان المعاصر وذلك على المستويات الثقافية واللغوية والفنية، إضافة إلى آلية أخرى تستعمل للهيمنة على هذا الإنسان وهي آلية سياسية تقوم على الاحتواء السياسي بواسطة دمج كل القوى الرافضة للوضع القائم، واحتواء التناقضات وامتصاص طاقة النقد الموجودة في المجتمع[3]، يقول ماركيوز «لكن يبدو المجتمع الصناعي المتقدم يرسخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق وهذا النظام يوجه بدوره التقدم ويخلق أشكالا للحياة والسلطة، تبدو وكأنها منسجمة مع نظام القوى المعارضة، وتبطل بالتالي جدوى كل احتجاج باسم الآفاق التاريخية»[4].

---

[1] فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 52.

[2] حنان مصطفى، **فلسفة الفن عند هربرت ماركيوز**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2016، ص 211-212.

[3] كمل بومنير، **جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، المرجع السابق، ص 138.

[4] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، المصدر السابق، ص 28.

«فالسياسة في نظر ماركيوز قد كانت ميدانيا مفضلا للصراع والتعارض والتناقض ميدانا لما هو ثنائي البعد، ولم تستطع أكثر الأنظمة الدكتاتورية مغالاة وإفحاشا أن تلغي في يوم من الأيام البعد النافي، السالب للسيطرة والإكراه، ولكن ما عجزت عنه الدكتاتورية حققته الديمقراطية أو على الأقل ذلك الشكل من الديمقراطية التي تعرفه الآن المجتمعات الصناعية المتقدمة ولكن هذا التعارض هو مجرد وهم يقصد منه امتصاص المعارضة الحقيقية»[1].

إذن لا وجود لديمقراطية داخل المجتمع الصناعي المتقدم، وهذه الديمقراطية في المجتمعات لا وجود لها، حتى تلك التي تزعم أنها ديمقراطية، فهذه الأخيرة يتوهمها الفرد في ظل النظام القائم تكرس بدورها السيطرة أكثر من الديكتاتورية القديمة[2].

ويشير هذا الاحتواء السياسي إلى شعور الفرد بالعجز إزاء المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية، بحيث يصبح الشخص منه تحت تأثير السلطة الطاغية مجرد لعبة أو وسيلة لقوة خارجة عنه، إذ يعتبر هذا النوع من الاحتواء والاغتراب السياسي من أكثر مجالات الاغتراب تفشيا في المجتمعات المعاصرة، إذ يرى أن الديمقراطية التي ينادي بها الأفراد اليوم وفي جميع مناحي العالم ما هي إلا ديمقراطية شكلية نظرية بعيدة كل البعد عن ميدان التطبيق وممارستها في الواقع الملموس، لقد انتقد السياسة المعمول بها في الولايات المتحدة الأمريكية، ومعارضة كل ما يتنافى مع خدمة مصالح المواطن.

2-4 الإنسان ذو البعد الواحد المتشيء:

لقد سيطر على كتاب "الإنسان ذو البعد الواحد" روح تشاؤم بشكل خاص، وعلى مؤلفات ماركيوز التي تلت كتاب "العقل والثورة" بشكل عام، فهناك نبرة يأس في معظم تلك الكتابات، يأس مبعثه الإحساس المثقل بالعجز واللاجدوى من إمكانية إحداث أي تغيير في مملكة العقلانية التكنولوجية فالأمر يبدو بعيدا للخروج من مصيدة البعد الواحد ليس سهلا[3].

---

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، المصدر السابق، ص14.

[2] كمال بومنير، **جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، المرجع السابق، ص 142.

[3] حسن حماد، المرجع السابق، ص 198.

إن أول فيلسوف بحث في موضوع التشيو هو (جورج لوكاتش) وخاصة في كتابه التاريخ والوعي الطبقي ومن المؤكد أن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت مدينة بالكثير إلى فلسفة "لوكاتش" وهذا من شأنها في العشرينات من القرن الماضي لدى روادها الأوائل لهوركهايمر، أدورنو، هربرت ماركيوز ... وقد اشتق "لوكاتش" ظاهرة التشيؤ من تعميم البنية التجارية السائدة في المجتمعات الرأسمالية، حيث نتج عن ذلك استبعاد الطابع الإنساني عن العلاقات بين البشر لصالح التشيؤ شامل ومتزايد يقول "الوكاتش": «إن جوهر البنية التجارية غالبا ما دل عليه، إنه يركز على واقع أن رباطا أو صلة بين الأشخاص يأخذ طابع شيء» وهذا يعني أن التشيؤ يحول العلاقات الإنسانية في ظل هيمنة النظام الاقتصادي الرأسمالي إلى أشياء جامدة، وخاضعة لمنطق التبادل التجاري، بالصورة التي يتحول فيها البشر إلى سلع أو بضائع، ولقد كانت هذه النقطة انطلاق رواد المدرسة في تحليلاتهم الفلسفية استنادا إلى مفهوم التشيؤ عند الوكاتش[1].

ومن بين التعريفات للإنسان المتشيء نجد:

– تعريف جلال أمين فيعزو هذا الإنسان إلى المجتمعات العلمانية ويعرفه بأنه «رجل الشارع البسيط، المحدود الثقافة والتعليم، العادي الذكاء، المحدود الطموح، إلا فيما يتعلق بما يمكن أن يحوزه من سلع، ترضيه القصة البسيطة غير المعقدة، ويستهويه تتبع أفلام الجريمة، وأخبار الفضائح والكوارث ما دامت تحدث لغيره، ويقبل أكثر ما يتلقاه عن طريق التلفزيون أو الجرائد اليومية دون أي شك»[2].

–ويعرفه عبد الوهاب المسيري بأنه: «الإنسان الاقتصادي والطبيعي والجسماني، وهو إنسان بسيط يعيش داخل نطاق الطبيعة، لا يملك عنها تجاوزا يسري عليه ما يسرى عليها من

[1] كمال بومنير، **مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى هارتمورت روزا**، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2015، ص ص 107، 108.

[2] القارة صباح، **إشكالية تشيو الإنسان في الحداثة الغربية من منظور عبد الوهاب المسيري**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير "اللغة والأدب العربي"، إشراف عبد الغني بارة، كلية الاداب واللغات، جامعة سطيف، 2012، ص 177–178.

قوانين، إنسان فقد تماما العقل النقدي المتجاوز، وهو أيضا الإنسان الوظيفي الذي يعرف في ضوء وظيفته التي توكل إليه»[1].

– أما هربرت ماركيوز فيعرف الإنسان المتشيء في كتابه" الإنسان ذو البعد الواحد "يقول: «إن الواقع التكنولوجي الراهن هو واقع استعباد الإنسان وتشيؤه وتحوله إلى أداة لا واقع تحرره»[2].

– فإنسان البعد الواحد على نحو ما يصفه أحد نقاد ماركيوز (توميسون) (نصف أبله، حسن التغذية، ضحل في عواطفه، فقير في علاقاته الإنسانية، دمية سوقية، يسيطر عليه الخداع من المهد إلى اللحد).

ويذهب ماركيوز المتشاؤم إلى أبعد الحدود إلى أنه لو افترضنا أن الحياة قد بعثت في الشيء وأصبح لديه القدرة على اختيار حاجاته المادية والفكرية، وحتى لو افتقد شعوره بوجوده المتشيء، فإن هذا لا يعني أن وجوده الغارق في العبودية يمكن أن يتحول إلى وجود حر.

إن التشيو في مجتمع البعد الواحد من وجهة نظر ماركيوز – أصبح شموليا بفعل طابعه التكنولوجي، ولم يعد هناك عبيد وسادة بل أصبح الكل عبيدا[3]. يقول ماركيوز «... فالمنظمون والإداريون أنفسهم أصبحوا أكثر تبعية للجهاز الذي ينظمونه ويديرونه وهذه التبعية المتبادلة لم تعد اليوم تلك العلاقة الجدلية بين السيد والعبد، العلاقة التي تلاشت عبر النضال من أجل اعتراف متبادل، وإنما هي بالأحرى حلقة مفرغة يكون فيها كل من السيد والعبد محاصرين»[4].

---

[1] عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003، ص 63.

[2] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 19.

[3] حسن حماد، مرجع سابق، ص ص، 198، 199.

[4] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 43.

المبحث الثاني: معالم وأسس الحضارة عند هربرت ماركيوز.

المطلب الأول: القمع والسيطرة كثمن للحضارة.

على الرغم من تأثر ماركيوز بالتحليل الماركسي، وخاصة في الجانب المتعلق بنقد بنية المجتمع الرأسمالي وانطلاقا من جملة الشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تحكم المجتمع الذي نتجت عنه السيطرة فإنه قد وجد أن هذا التحليل لم يعد كافيا لتفسير السيطرة التي عرفتها اليوم المجتمعات المتقدمة صناعيا لأنه تحليل قد أغفل الجانب النفسي للفرد مكتفيا في ذلك بالعوامل الاقتصادية والاجتماعية، فالإنسان عند ماركس يظل دائما الإنسان الحي بغرائزه ونزوعه إلى الحب فلا مكان له في فكر ماركس، ولهذا كان توظيف ماركيوز للتحليل النفسي[1] الفرويدي لإبراز الآليات النفسية للسيطرة التي أصبحت تميز المجتمع الصناعي المتقدم[2].

1-أنماط القمع:

1-1 فرويد (مبدأ اللذة ومبدأ الواقع):

يرى" فرويد "أن القمع[3] Suppression مفهوم مرتبط بالصراع من أجل الوجود، أو ما يسميه بظاهرة الندرة La rareté فلما كان المجتمع لا يملك قدر كافي من وسائل الإنتاج ويعيش ظروف قاسية، فكان يجبر أفراده على تحويل طاقاتهم الجنسية إلى طاقات إنتاجية للعمل، لأن هذه الطاقة الجنسية (الليبيدو)[4] التي ستتحول إلى نشاط إنتاجي سنتغلب في آخر المطاف على ظاهرة" الندرة "وتتواجه كل ظروف الحياة اقتصادية كانت أو اجتماعية.

---

[1] التحليل النفسي psycho-anolyses: يقتصر مصطلح التحليل النفسي على المدرسة التي أسسها فرويد بعد انتقاله من عملية التنويم المغناطيسي الى التداعي الحر، حيث يهتم بتحليل نظرية بنية الشخصية وعملها الوظائفي، محاولا تطبيقها في مجالات أخرى من المعرفة أنظر: نوربير سلامي، **معجم موسوعي في علم النفس**، تر: وجيه أسعد ج 2، دار الثقافة، دمشق، (د،ط)، 2001، ج2، ص 530).

[2] فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ص، 42،43.

[3] القمع Suppression :هو عملية استبعاد مؤقت لإشباع وتأجيل الحاجات، مع علم الشخصية ووعيها بأنها تقوم بهذه العملية وتسيطر عليها أنظر: فرج عبد القادر طه، **معجم علم النفس والتحليل النفسي**، دار النهضة العربية، بيروت ،ط1، ص 369 .

[4] الليبيدو: مصطلح لا تيني يرادف الشهوة واللذة الجنسية، وقد استخدمه فرويد بمعنيين أحدهما ذلك الذي أورده في كتابه الأول عن الغريزة الجنسية، وكان معناه الطاقة النفسية المنصرفة إلى خدمة الغريزة، بغض النظر عن النشاط البدني أو النفسي المنصرفة إليه. أنظر: عبد المنعم الحفني، **المعجم الموسوعي للتحليل النفسي**، ج3، دار نويلسي مصر، ط1، 2005، ص 165.

فالحضارة لا تستمر إلا بالعمل والإنتاج وهذا لا يكون إلا بقمع الدوافع الجنسية[1]، وتصريفها نحو العمل فالقمع حسب فرويد ضروري حتى يتمكن الإنسان من التكيف مع حياته حيث يقول (فتاريخ الإنسان هو تاريخ قمعه، ذلك لأن الحضارة لا تفرض أشكال القسر على وجوده الاجتماعي فحسب، ولكن على وجوده الحيوي (البيولوجي) فهي لا تحد من بعض أجزاء في الوجود الإنساني فقط ولكنها تحد بنيته الغريزية ذاتها ومع ذلك فإن مبدأ القسر أو القمع وحده شرط التقدم الأولى)[2].

وقد أكد فرويد في كتابه "قلق في الحضارة" من أن الحضارة تتطلب حتما القهر والمعاناة وطرح لمبدأ اللذة[3] في سبيل الخضوع لمبدأ الواقع[4] وكلما ازدادت الحضارة نموا انتصر "مبدأ الواقع" على "مبدأ اللذة" وازداد التحكم في الغرائز الطبيعية عن طريق النظم والقوانين فمع ذلك فإن مبدأ اللذة لا يختفي تماما وإنما يظهر في صورة غير مباشرة ويحاول فيها التخلص من سيطرة مبدأ الواقع، كأحلام اليقظة وأعمال الفن والفلسفة والنتاجات الثقافية الأخرى[5] يقول فرويد:

«إن إبدال مبدأ اللذة بمبدأ الواقع هو أكبر حدث صادم في تطور الإنسان فهذا الحدث حسب فرويد ولكن له امتدادات تاريخية، ويظهر عند كل فرد فقد حصل ذلك حينما كان الأب الابتدائي[6] يحتكر السلطة واللذة، ويرغم أولاده على التنازل (اله عن لذاتهم) فتقع هذه

---

[1] الدوافع الجنسية Instinct :هو دافع فطري موروث يدفع الإنسان إلى طلب اللذة الجنسية والاستمتاع بها. أنظر: فرج عبد القادر طه، مرجع سابق، ص 340.

[2] هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، تر: مطاع الصفدي ، دار الاداب ، بيروت ، ط 1،2007، ص 19.

[3] مبدأ اللذة prinzip lust : افتراض غرضي، رئيسي يستهدفه الجهاز النفسي وهو من أهم البحوث التي يتطرق إليها التحليل النفسي الفرويدي. أنظر: عبد المنعم الحفني، **معجم موسوعي لعلم النفس والتحليل النفسي**، المرجع السابق، ص، ص، 152-153.

[4] مبدأ الواقع prinzip realitats : هو مبدأ ينظم العمل الوظائفي النفسي، يضع موانع عديدة تسبب تغيرات، ويبحث عن تصرفات جديدة أفضل تتكيف مع الواقع، ومن خلاله يتمرن الفرد على تأجيل إشباع حاجته، والتخلي عن اللذة المباشرة، أنظر: نوربير سلامي، مرجع سابق، ص325.

[5] علي عبود المحداوي واخرون، موسوعة الفسلفة الغربية المعاصرة، **صناعة القول الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج**، ج1، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2013، ص، ص 716-762.

[6] الأب الابتدائي: يعد أنموذج لبداية التسلط حيث مارسه على الأبناء عندما أقصاهم من مبدأ اللذة، وهو بداية القمع في الأسرة. أنظر: هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، مصدر سابق ، ص 24.

الصدمة خلال مرحلة الطفولة الأولى والأهل والمربون الآخرون، هم الذين يجبرون الطفل على الخضوع إلى مبدأ الواقع»[1].

والمهم في الأمر أن الكبت[2] هو الثمن الذي يدفعه الإنسان لقاء تقدمه الحضاري، وهكذا سيظل هذا الإنسان يعمل وينتج بدلا من أن يستجيب لدوافع الايروس[3]، لان هذا الأخير إذا ترك وحده فإنه يمنع الإنسان من العمل، ولهذا وجب علينا تركه والتركيز صوب العمل، أي أن "الايروس" عاجز عن إقامة الحضارة، ولكن من جهة أخرى نستطيع التخفيف من هذا الكبت حسب فرويد وهذا ما يسميه "بالتصعيد"[4] La sublimation أي تحويل الرغبات والدوافع الغريزية الجنسية المكبوتة إلى بدائل أسمى منها وكما قلنا قد تترجم في سلوكاتنا بطريقة غير مباشرة، كالفن والأدب والموسيقى ويتم توجيه هذه الطاقات الجنسية إلى غايات نافعة اجتماعيا وحضاريا[5] يقول فرويد في هذا السياق (التصعيد الهدف الدوافع الغريزية) ولكنه يفترق عنها في حالات أخرى، ويشكل تصعيد الغرائز واحدة من أبرز سمات التطور الثقافي فهو الذي يسمح للنشاطات بأن تلعب دورا بالغ الأهمية في حياة الكائنات المتحضرة.[6]

يمكننا القول إذن أن القمع حسب فرويد ضروري وذلك حتى يتمكن الإنسان من تحقيق وجوده الاجتماعي والحضاري واستمراره وأن مبدأ الواقع يجب أن يتقدم على مبدأ اللذة. بالتحليل الماركيوزي للقمع وتوظيفه للفرويدية (من القمع إلى القمع الزائد).

---

[1] هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، المصدر السابق، ص 24.

[2] الكبت: هو حيلت تلجأ اليها النفس البشرية ويقوم بها الأنا في الشخصية، وتتم بشكل لا شعوري إذ لا يحس الفرد أنه يقوم بها. أنظر: فرج عبد القادر، مرجع سابق، ص 374.

[3] الإيروس: إله الحب عند اليونان، وايروس أيضا هو إله الحب أو الرغبة الجنسية الشديدة، وهي مقابلة للصداقة amitée والمحبة) .charité جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني ،بيروت، لبنان، 1982، ص 183.

[4] التصعيد: هو إعلاء الغرائز والنزعات الوطيئة، وتحويلها إلى غرائز ومنازع عالية، كتحويل الميول الجنسية إلى ميول فنية. أنظر: جميل صليبا، مرجع سابق، ص278.

[5] علي عبود المحمداوي واخرون، موسوعة الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 763.

[6] سيغموند فرويد، **قلق في الحضارة**، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1977، ص 52.

لقد وافق ماركيوز فرويد في رأيه القائل بأن المجتمع يحتاج إلى الكبت لكي يبني حضارته، ويوافقه أيضا في ضرورة إخضاع مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع[1].

ففي عصرنا الراهن يقدم أعلى صورة من صور القمع، فالإنسان المعاصر مستوعب تماما في نظام من العقلانية الإنتاجية الاستهلاكية لا تفرض عليه وضعه الاجتماعي بل تتعداه إلى أبعد الحدود بحيث تتدخل حتى في نشاطه الغريزي الجنسي، وأيضا لا تكمن خطورة القمع المعاصر في أن الفرد يفقد الوعي بأنه فقد لحريته الاجتماعية والعقلية وحسب بل يفقد حتى وعيه بحرمانه من حريته الجنسية، يتساوى في هذا حسب ماركيوز الإنسان في المجتمع الرأسمالي وفي المجتمع الاشتراكي[2].

1-2 القمع الزائد للجنسانية:

إن موقف ماركيوز من الحضارة المعاصرة هو نقد لموقفها القمعي من الجنس فهي لا تحرمه تماما، بل تضع له حدودا وقيودا بصورة غير مباشرة بحيث تعتبر هذا الجنس كالسلعة، تباع وتشري في الأسواق، ولوسائل الدعاية الدور الأكبر في تضخيم صور الجنس، وتتسع أبعاده ولكنه يبقى دائما محصورا ومحدودا داخل المجتمع حتى لا يلقى الحرية التامة[3]، يقول موضحا ذلك «لقد قيل كلام كثير عما يحققه المجتمع الصناعي المتقدم من درجة أكبر في الحرية الجنسية، ولكنه لا يحقق ذلك إلا بقدر ما تصبح هذه الحرية قيمة بضاعية في علاقات العمل وفي عالم العمل يباح للجسم بأن يعرض صفاته الجنسية من غير أن يكف في الوقت نفسه، عن أن يكون أداة عمل»[4].

وهكذا واصل ماركيوز تقيمه التشاؤمي للحضارة المعاصرة، حيث يرى أن الجنس أصبح مبتذل وليس فيه متعة حقيقية، لان كل شيء فيه مخطط ومدروس، أو بعبارة أخرى أن ما

---

[1] هربرت ماركيوز، **الثورة والثورة المضادة نحو حساسية ثورية جديدة**، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط1، 1973، ص 100.

[2] قيس هادي أحمد، مرجع سابق، ص 115.

[3] المرجع نفسه، ص 121.

[4] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 110.

يقدم للإنسان المعاصر ليس هو الجنس ذاته بل بديل عنه، أنه خيالات وأوهام تزيد من طابع القمع.

وهكذا قرر ماركيوز أن حضارتنا لا تختلف عن الحضارات السابقة، بل هي أفضع وأشد نكالا بالإنسان المعاصر[1].

المطلب الثاني: الأسس التي تقوم عليها الحضارة.

1- التطور الصناعي:

حيث يذهب ماركيوز في تحليله للحضارة الصناعية المتقدمة إلى أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالسيطرة والقمع بمختلف أشكاله السياسية والاجتماعية والاقتصادية ويقول ماركيوز «فمن الواضح أن نمو التقدم يرتبط بزيادة حدة الاستعباد ففي جميع أنحاء عالم الحضارة الصناعية تنمو سيطرة الإنسان منتشرة وتزداد فاعلية ولا تبدو هذه النزعة كردة عارضة عابرة عن طريق التقدم، فليست معسكرات الاعتقال والمجاوز، والحروب العالمية والقنابل الذرية مجرد انتكاسات إلى عهد الهمجية، ولكنها هي نتائج الجامحة الناجمة عن الانتصارات الحديثة والتقنية»[2] حيث أن القمع والتحكم في سلوك الفرد والمجتمع، والإنتاج المستمر والسباق نحو التسلح، والحروب العالمية، ما هو إلا مظهرا من مظاهر التطور العلمي والتكنولوجي رغم كونها اللاعقلانية في داخلها تحمل معنى الدمار وعقلانية في مظهرها، فمن تحمل السيطرة والتدمير من اجل البناء والسلبي للإيجابي.

2- مكانة الإنسان في المجتمع المعاصر:

يرى ماركيوز أن الإنسان في ظل النظم الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة إنسان ذي بعد واحد، وهو البعد الاجتماعي الذي يفرضه عليه النظام الاقتصادي القائم، حيث أن الإنسان لا يسمى حر فقط لمجرد أنه يستطيع أن يختار بين تشكيله من البضائع، وهو حكم ينطبق عليه سواء في ظل النظام الرأسمالي أو الاشتراكي وفي هذا يقول ماركيوز «إن

[1] حسن حماد، المرجع السابق، ص 136.

[2] هربرت ماركيوز، الحب والحضارة، المصدر السابق، ص14.

الحرية المنظمة من قبل مجموع اضطهادي يمكن أن تصبح أداة سيطرة قوية، فالحرية الإنسانية لا تقاس تبعا للاختيار المتاح للفرد وإنما العامل الحاسم الوحيد في تحديدها هو ما يستطيع الفرد اختياره وما يختاره»[1].

وذلك لأن الحرية الممنوحة للفرد في اختيار البضائع ما هي إلا مجرد وسيلة لخلق إنسان ذي بعد واحد اختار وهم الحرية بدل الحرية وهي حرية ممنوحة من قبل مجتمع اضطهادي يهدف إلى قمع الإنسان بطريقة عقلانية ذات مضمون لا عقلاني سلبي يحمل معنى الدمار ويقول ماركيوز «إن المجتمع الصناعي المتقدم لم يزيف حاجات الإنسان المادية فحسب، بل زيف أيضا حاجاته الفكرية»[2] وبهذا فالمجتمع الصناعي لم يكتفي بممارسة القمع الفرد من الناحية المادية بل تعدى ذلك الجانب العقلي حيث أن العقل في اعتقاده أنه يقوم على أساس منطقي، وذلك لأنه يخدع نفسه بنفسه، ومنه فهو يدعم ظروف قمعه واستعباده سواء في النظام الرأسمالي أو الاشتراكي.

ولهذا يرى ماركيوز أنه ينبغي للفرد أن يعي واقعه ويخرج من دائرة القمع الذي يعانيه و لا يكون ذلك إلا بالثورة.

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 43.

[2] المصدر نفسه، ص 13.

الفصل الثاني
الثورة الما ركيوزية وبوادر التحرر

المبحث الأول: التوجه النقدي عند هربرت ماركوز.

المبحث الثاني: الثورة وبوادر التحرر.

المبحث الأول: التوجه النقدي عند ماركيوز.

نشير في مجمل القول إلى ما ضمته مدرسة فرانكفورت إلى منظومتها عديد الفلاسفة والمفكرين نظرا لاختلاف انتماءهم الفكري مما جعلها تتشكل بوصفها نوعا من المزيج المتشعب التيارات والمشارب، خاصة وأنها تستفيد من مدارس نقدية متعددة، إضافة إلى استثمارها للتراث النقدي الألماني، والمتجسد في النقد الكانطي والهيغلي إضافة إلى النقد الماركسي مع شذرات من التحليل النفسي الفرويدي، وهذا المزيج هو ما يلتمس حضوره داخل النظرية النقدية لماركيوز، وذلك ما سنحاول الوقوف عنده لغرض الكشف عن ومواطن التأثير التي صبت في تكوين التوجه النقدي لماركيوز من خلال العودة إلى هيغل من جهة والعودة إلى الماركسية والفرويدية من جهة أخرى، فنكشف عن مواطن التأثير.

المطلب الأول: نقد ماركيوز للنظريات الثورية:

1- نظرية هيغل:

لقد عمل ماركيوز على صياغة إستراتجية نقدية فعالة وذات نجاعة، على فلسفة هيغل "1770-1831" F.Hegel وبشكل خاص منهجه في الديالكتيك، فقد سعى إلى إبراز السمة النقدية لجدل الفكر الهيغلي، وهو الشأن الذي يقر به ماركيوز في مستهل كتابه "العقل والثورة" «... ألف هذا الكتاب على أمل أن يسهم بدور بسيط لا في إحياء هيغل بل في إحياء ملكة عقلية يخشى عليها من خطر الضياع، إلا وهي القدرة على التفكير السلبي، وإن التفكير كما عرفه هيغل: "هو في أساسه ما هو ماثل أمامنا على نحو مباشر"»[1]. لقد أولى الديالكتيك الهيغلي أهمية بالغة للعقل باعتباره مركزية التفكير والمحرك الذي يسير حركة الواقع، فهو محرك التاريخ لما يتصف به القدرة على النقد في ظل ارتباط مباشر مع الواقع، ذلك إن فلسفة هيغل تتضمن مضامين نقدية وتؤدي وظائف النقد والسلب "فلقد كان من الضروري – يقول ماركيوز– أن تتعارض معايير هيغل النقدية والعقلية وجدله بشكل خاص

[1] هربرت ماركيوز، **العقل والثورة**، ترجمة، فؤاد زكرياء، الهيئة العربية للتأليف والنشر، 1970، ص17.

مع الواقع السائد ولهذا السبب كان من الممكن أن يسمى مذهبه بحق فلسفة سلبية"[1]. وفي ذات السياق يرفض ماركيوز عن الجدل الهيغلي ضد النزعات التي تتهمه بكونه مثاليا مفارقا في حين يرى ماركيوز عكس ذلك فبالرغم من صيغته العقلية إلا أنها أشد ارتباطا بالواقع ولا ينفصل تأثيره عنه لكونه يشكل تفاعل واقعيا ويساير تشكلانه وتحولاته التاريخية، وبالتالي فهو أبعد ما يكون عن الصورية، «إن الفكر الجدلي يبدأ من التجربة التي يدرك فيها إن العالم غير حر أي أن الإنسان والطبيعة يوجدان في حالة اغتراب ويوجدان على خلاف ما هما عليه ... وكل طريقة في التفكير تستبعد هذا التناقض من منطقها، إنما هي منطق باطل، فالفكر لا يطابق الواقع إلا بقدر ما يحوله أو يبدله عن طريق فهم بناءه المتناقض، وهنا يؤدي مبدأ الجدل إلى دفع الفكر إلى ما وراء حدود الفلسفة وهذا يعني بدوره رفض الواقعية الحادثة، والرفض عملية الفكر مثلما هو عليه الفعل»[2].

يشدد ماركيوز هنا على أولوية الجدل الهيغلي وينزع عنه تلك الاتهامات التي تصنفه عل ى أساس أنه جدلا تجريديا ميتا فيزيقي وليس يختلف عن المنطق الأرسطي في صور يته، في حين يعتبره ماركيوز على العكس من ذلك فهو نقد يناهض الاتجاهات الإمبريقية المنغمسة في الواقع كما يرفض المنطق الأرسطي وصورتيه، فهو يعلن رفضه لما هو كائن فالسلب جوهر الديالكتيك وبالتالي فإن النقد الهيغلي يتضمن داخله نزعة ثورية متمردة تدعو إلى تجاوز الواقع وتمهد للثورة، فالنفي داخل الجدل الهيغلي نفي نحو الاستمرارية «يميز هيغل بين النفي المجرد Abstract والنفي الملموس Concrte فالنفي المجرد هو نفي عدمي، أما النفي الملموس فلا ينبغي إلغاء القديم إلغاءا تاما،بل يتم الاحتفاظ بكل ما في الماضي من عناصر حيوية .. »[3].

كما ينبهنا ماركيوز إلى خلو الهيغلية من المفارقة والتعالي برغم مقولاتها المجردة وبالرغم من المنطلق الفكري لجدليتها،فهي على العكس من ذلك تماما، باعتبار أن لها القدرة على

[1] هربرت ماركيوز، **العقل والثورة**، المصدر السابق، ص27.

[2] المصدر نفسه، ص29.

[3] حسن محمد الكحلاني، **فلسفة التقدم**، مكتبة مدبولي، بدون طبعة، 2003، ص128.

تصوير الواقع ومسايرته لما تملكه من قدرة على تصوير الواقع ومسايرته بفعل ما تملكه من قدرة على "السلب" «وعكس المثاليات المفارقة والمتعالية وهكذا تكون المثالية الهيغلية كما فسرها ماركيوز مرتبطة على نحو أساسي بنزعة الرفض والسلب[1]، إن فلسفة هيغل في منظور ماركيوز تكرس إشغالها بالفرد ضمن علاقاته بالعالم الخارجي وبما ينشأ عن هذه العلاقة من تأزم وتعارض" فالتضاد الأبستيمولوجي التقليدي بين (الذات) و(الوعي) والموضوع يتحول عند هيغل إلى انعكاس لتعارض تاريخي محدد، ذلك لأن الموضوع يظهر أولا بوصفه موضوعا للرغبة وشيئا ينبغي تجهيزه وتملكه من أجلِ إرضاء حاجة بشرية وخلال التملك يظهر أولا بوصفه آخرية، فالإنسان لا يكون مع ذاته حين يتعامل مع موضوعات رغبته وعمله[2].

من هنا تتجلى النجاعة القوية للجدل الهيغلي في قوته الثورية وإصلاح المتناقضات بحيث يخلق أوضاعا في ما وراء الصراع أحسن نسبيا من سابقتها فهو فكر استشرافي متجدد لا يرتبط بالآنية[3].

كما أن هيغل يقيم مكانة أساسية للعقل في الوجود «إن العقل هو الجوهر الحق وفصل هذا الوجود عن بقية العالم ... فالعقل الإلهي ليس سبب العالم وليس خالقا له وليس المحرك الأول إلا عن طريق الوسائط المعقدة وما العقل البشري إلا نسخة ضعيفة من العقل الإلهي ومع ذلك فإن حياة العقل فهي أعلى حياة وأسمى خير في هذا العالم»[4].

إن الجدل الهيغلي تكريس لمبدأ التقدمية الذي لا يقيم أي تصالح مع الواقع ولا يهادنه فهو محرك فعال يستنفر الوعي فهو فكر ثوري بالجوهر،"إن للتفكير السلبي القدرة على زعزعة الثقة الزائفة التي يشعر بها الإنسان العادي في موقفه الطبيعي حيال ذاته وحيال الواقع، والبرهنة على أن الحرية تكمن في قلب الأشياء إلى درجة أن نمو تناقضاتها يؤدي

[1] فؤاد زكرياء، **هربرت ماركيوز**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،الطبعة الأولى، 2005 ص19.

[2] هربرت ماركيوز، **العقل والثورة**، مصدر سابق، ص266.

[3] قيس هادي أحمد، **الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز**، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ط1،1980 ص24.

[4] هربرت ماركيوز، المصدر السابق، ص63.

بالضرورة إلى نوع من التغير الكيفي، وإلى انفجار الأوضاع القائمة وإصابتها بكارثة مروعة"[1] و يجد ماركيوز ما يبرر تأثره بالجدل الهيغلي من حيث نجاعته ومن حيث شساعة مقولاته والتي تعبر في جوهرها عن روح نقدية «إن هيغل في الفينومنيولوجيا استطاع أن يضع يده على أشياء خطيرة فهو يفسر مثلا انهيار التضامن الإنساني في المجتمع الحالي بظاهرة السعي للربح التي تتعارض مع مصالح المجموع، وهو في تحليله لعلاقة العبد بالسيد لا يؤكد فحسب هذا التعارض، بل يؤكد كذلك العبودية الشاملة التي تنشأ عن قوة المال في ظل الأنظمة الرأسمالية»[2].

وبذلك يمكن لنا الخروج بقناعة نستقر من خلالها إلى أن المرجعية أو الحضور الهيغلي داخل فلسفة ماركيوز لم يكن حضورا اعتباطي، بقدر ما هو انطلاق من قناعة تهدف إلى إبراز أهمية هذا الفكر في إرساء مقولة النفي والسلب التاريخيين، ومن ثم التأسيس إلى نظرية نقدية ذات نجاعة.

2- نظرية ماركس.

لم يقف ماركيوز في نقده على نظرية هيغل فحسب، بل تعداها لاستحضار مقولات الجدل المادي لدى كارل ماركس"K.MARKS 1818-1883" إذ يعلن ماركيوز انتماءه الصريح للماركسية وينصب نفسه كمدافع عنها ضد التحريفات التي لحقتها من جراء تعاليم الماركسية الأرثودوكسية* فالماركسية "هي العلم الذي يقوم بدراسة قوانين تطور الطبيعة والمجتمع وهي العلم الذي يدرس ثورة الطبقات المضطهدة المستغلة"[3]. ويقوم التصور الجدلي الماركسي على إعطاء الأولوية للمادة على الفكر بخلاف التصور الهيغلي، أولويته إلى

---

[1] حسن محمد حسن، **النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز**، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993، ص20.

[2] حسن محمد حسن، المرجع السابق، ص66.

* تعبر الماركسية الأرثودوكسية في تصور ماركيوز وبقيت سجينة لفهمٍ مشوه وزائف لحقيقة ما يجري من تحولات داخل المجتمع المتقدم صناعيا، ولهذا فإنها أسهمت في تشويه حقيقة ماركس نفسه. أنظر: كمال بومنير، **جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، المرجع السابق، ص74.

[3] جورج بوليتزر، **وجي بيس موريس كافين، أصول الماركسية**، الجزء الأول، تعريب شعبان بركات،منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ص20.

الفكر على المادة، فالجدلية الهيغلية تصور الصراع باعتباره صراع أفكار في حين أن الماركسية تصوره على أساس صراع مادي.

استقر ماركس إلى 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 الكون النادي ثمرة للفكرة، وأدرك أن القوانين الجدلية هي قوانين العالم المادي، وأنه إذا كان الفكر جدليا فلأن الناس ليسو غرباء في هذا العالم بل هم جزء منه[1]. ويستقر ماركيوز أيضا داخل الماركسية على قدرتها السلبية المفضية إلى التحول والتغير الجذري لتشكلات الراهن «فالقوى المحركة للتاريخ سواء في جدل هيغل أو في جدل ماركس يمثلها الطابع السلبي للواقع هذه السلبية أدت في العالم الاجتماعي إلى ظهور متناقضات في المجتمع الطبقي ومن ثم هي المحركة لمسار العملية الاجتماعية»[2].

إن أهمية الماركسية كفلسفة ونظرية في اعتقاد ماركيوز ضمن ما تضفيه هذه الفلسفة من عينية على الواقائع، إذ أن ذلك يعتبر مبدئها ومبتغاها الأساسي، ويعلن ماركيوز انتماءه الماركسي كما سائر رواد المدرسة باعتبار أن الفلسفة الماركسية تلتفت مقولاتها إلى الواقع العيني بما يحويه من تحولات وصراعات، كما أنها فلسفة تسعى إلى إزالة الطبقية وإحلال المساواة داخل المجتمع **فالثورة** ودعوى التغيير هي فحوى الجدل المادي، « ذلك أن الجدل المادي ثوري فهو لا يعترف بشيء غير قابل للتبدل ولا يوجد ما هو خالد .. عدا التقدم الذي لا نهاية له، إن الفلسفة الجدلية تحطم جميع التصورات عن الحقيقة المطلقة النهائية»[3]، وبالتالي فإن ماركيوز قد حاول صياغة المقولات الثورية داخل نظريته النقدية بغية التأسيس لنقدية فعالة للظروف القمعية داخل الحضارة المعاصرة فالماركسية توجه انتقاداتها صوب الحرمان والبؤس الاجتماعيين داخل الرأسمالية.

---

[1] جورج بوليتزر، المرجع السابق، ص44.

[2] حسن محمد الكحلاني، المرجع السابق، ص146.

[3] قيس هادي أحمد، **الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز**، المرجع السابق، ص138.

يهدف مفهوم الثورة الماركسي في نظر ماركيوز يهدف نحو تغير شامل وجذري يشمل كافة أشكال البناء الفوقي باختلاف تشكلاته فينقلب تأثيرها على كافة المعايير والقيم «إن الطبقة الثورية تنظم نفسها في طبقة ثورية واعية لرسالتها ومستعدة لإنجازها حتى يتوجب استخلاص وسائل ذلك من الموقف السياسي والاقتصادي»[1] فإن الماركسية فلسفة تحمل بفضل طابعها العيني مقولات النفي والتحول وتعلن قطيعتها الجذرية مع الراهن فهي في أقصى غاياتها استشراف للثورة بوصفها تحولا تاريخيا حتمي[2].

3- نظرية فرويد.

يتجلى التأثير **الفرويدي Sigmend Freud** في مقام ثالث ضمن الخطاب النقدي الماركيوزي، وذلك من خلال إبراز ماركيوز للتفسيرات الحضارية لدى فرويد، ذلك أن نظريته تصف الحضارة بكونها نتيجة لترسبات الكبت وهو التفسير الذي يؤيده ماركيوز ويستحسنه «وإن فرويد قد وضع نفسه بنظريته هذه داخل التراث العظيم للفلسفة وتحت المعايير الفلسفية»[3].

إن الفرويدية بمنظور ماركيوز قد تضمنت في جوانبها اهتماما بقضايا الفرد والمجتمع وما يعتري طبيعتها من تحول «إن الحضارة بمنظور فرويد تفرض ألوانا من القهر وأنواعا من التحريمات .. وكلما ازدادت الحضارة نمو انتصر "**مبدأ الواقع**" ***principe du real** على **مبدأ اللذة principe du plaisir** وازداد التحكم في الغرائز الطبيعية عن طريق النظم والقوانين، ومع ذلك فإن مبدأ اللذة لا يختفي تماما، وإنما يظل يوضح عن نفسه في صورة غير مباشرة يحاول فيها التخلص من مبدأ الواقع»[4].

---

[1] هربرت ماركيوز، **الماركسية السوفياتية، ترجمة جورج طرابشي**، دار الطليعة بيروت لبنان، ط1، 1965، ص17.

[2] بيار دومونيك فاقر، **الماركسية بعد ماركس**، منشورات عويدات للطباعة والنشر، د.ط، 1988، ص37.

[1] هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، تر: مطاع الصفدي، دار الآداب بيروت، 2007، ص18.

* مبدأ الواقع هو الذي يجعلنا في اعتقاد فرويد أن نؤجل الاستمتاع باللذة دون الإقلاع عن هدفها النهائي. أنظر، جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**،الجزء الثاني، دار الكتب اللبناني، بيروت لبنان، د.ط، 1982 ص127.

[4] فؤاد زكرياء، **هربرت ماركيوز**، المرجع السابق، ص44.

إن تحليلات فرويد الحضارية تبرز محاكاة واقعية تكشف عن آليات ومبادئ صيرورة الواقع والتي تسيرها جدلية بين مبدأ الواقع وبين مبدأ اللذة ذلك أن التقدم لا يسير إلا على حساب مبدأ اللذة، «يؤكد فرويد على أن البشر عدائيون وحاقدون باستمرار بعضهم إزاء بعض وعدائيتهم هذه غريزة محددة بيولوجيا ولا يمكن لهذه الغرائز أن تتحول جوهريا بتحول بنية المجتمع كيفما تم هذا التحول»[1] إن حرية الإشباع يعتقد فرويد لا يمكنها وأن تتوافق مع النمو الحضاري «إن السعادة والحرية غير متفقتين مع الحضارة التي يرتكز نموها على الاضطهاد والتقييد وكبت الغرائز الحواسية، إن الحضارة لا يمكن تصورها من دون تشويه معي للغرائز .. ومبدأ اللذة يجب أن يستبدل بمبدأ الواقع إذا أردنا أن تخرج المجتمعات البشرية من الدائرة الحيوانية لتدخل إلى البشرية الحقيقية»[2].

لقد حاول ماركيوز استنطاق المضامين النقدية للفرويدية، حيث حاول الكشف عن الجوانب الفلسفية لتحليلات فرويد الاجتماعية فقد رفض بشكل مطلق التحريفات التي طالتها خاصة من الفرويدية الجديدة، إن هذه النظرية تقوم على اختزال الفرويدية إلى مجرد آلة وأقصت بذلك الطابع الثوري المتضمن بداخلها، فهي على العكس من ذلك يشير ماركيوز «إنها نظرية تأخذ أبعادا ومعان جديدة، إنها تكشف أكثر مما سبق عن العمق النقدي لها ولعناصرها التي تتجاوز الوضع القائم»[3].

المطلب الثاني: قوى التحرر والإستراتيجية الثورية لدى ماركيوز.

تبدو السمة التشاؤمية ضمن الخطاب النقدي للنظرية النقدية الماركيوزية واضحة بشكل جلي، عبر ما تضمنته من استفاضة ووصف شامل لبواطن الأزمة المعاصرة والتي خلفت مجتمعا مريضا ومتأزم، يستوجب تغيرا جذريا وقطعية مطلقة عبر فعل الثورة التي تكفل الانتقال الجذري إلى عالم ما بعد الأزمة، فيتم التخلص من براثين القمع فتعمل الثورة على

[1] قيس هادي أحمد، **الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز**، المرجع السابق، ص 208.

[2] فرنسوا شالكيه، أوليفيه دو هامبل، إفيليين بيزييه، **معجم المصطلحات السياسية**، تر: محمد عرب صاصيلا، ط1، 1997، ص996.

[3] هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، تر: مطاع الصفدي، دار الآداب بيروت، 1970، ص24.

إحياء العد الفكري النقدي[1]، حتى تتحقق الذوات الفردية وتعود معان الإنسانية الحقة وتنفلت من عقالها إن الثورة تسعى إلى إحياء البعد النقدي للفكر السالب الذي لا يرضى بما هو كائن بقدر ما يستشف ظروف التغيير ويصنع الآمال لذلك[2].

1- قوى التحرر.

يذهب ماركيوز في كتابه "الثورة والثورة المضادة" «أنه من البديهيات التي لا تحتاج إلى بيان أن الوعي المتوفر لغالبية الطبقة العاملة هو وعي غير ثوري»[3]، ويقول في كتابه "فلسفات النفي" أيضا «أن مصير الحركة العمالية لا يزال غير مؤكد»[4]، وفي هذا السياق حدد لنا ماركيوز قوى جديدة نافية للوضع القائم وللعقلانية المسيطرة، فقد ميزها في عدة فئات وقوى الفئة الأولى ويعنيها بقوله «ما تزال هناك، تحت الطبقات الشعبية المحافظة، طبقة المنبوذين واللامنتمين والعروق الأخرى، والألوان الأخرى، والطبقات المستغلة والمضطهدة والعاطلون عن العمل والعاجزون عنه، أن هؤلاء الناس يقفون خارج الصيرورة الديمقراطية»[5]، إن معارضة هذه الفئات ثورية حتى وإن لم يكن وعيهم ثوريا، فهي قادرة في رأي ماركيوز على أن تسدد الضربات إلى النظام من الخارج، ومن هنا كان عجز النظام عن دمجها به واستيعابها «إنها قوة بدائية تخرق قواعد اللعبة»[6].

أما الفئة الثانية وهي تضم الشباب المتمرد والطلبة، ولا يفوتنا الذكر بأن ماركيوز وبصفته أستاذ ألماني للفلسفة، فقد أثرت محاضراته في فئة الطلاب لذلك وجه لهم ماركيوز اهتمامه الخاص، وكان هؤلاء الطلبة أنفسهم من ساهم في شهرته في السنوات الأخيرة من

---

[1] صفدي مطاع، **نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة**، مركز الإنماء القومي، لبنان، د.ط، 1990، ص 114.

[2] صفدي مطاع، المرجع السابق، ص114.

[3] هربرت ماركيوز، **الثورة والثورة المضادة**، مصدر سابق، ص 12.

[4] هربرت ماركيوز، **فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية**، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012، ص 7.

[5] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص267.

[6] المصدر نفسه، ص 267.

عمره، حيث اعتبر أن هؤلاء قوة مؤثرة بشكل واقعي وفعلي في نفي الأنظمة الاجتماعية القائمة.

وقد وجد ماركيوز في ثورات الشباب تأييدا قويا لأفكاره التي نادى بها، والتي أعلن فيها أن القوى الثورية التقليدية وهي البروليتاريا فقد فقدت ثوريتها بإدماجها في المجتمع الصناعي المتقدم إلى حد أصبحت تحرص فيه على بقاء هذا المجتمع الصناعي وتحافظ على طابعه الاستغلالي، ولقد أشار هربرت ماركيوز في ختام كتابه الإنسان ذو البعد الواحد إلى أن خلاص المجتمع لن يتم على يد أي جماعة من الجماعات المندمجة فيه[1]، بل سيتم على أيدي الهامشيين والمرفوضين والمضطهدين والخارجين عن نطاق عملية الإنتاج، وعلى الرغم من أن الكثير من الكتاب اعتبروا أن موقف ماركيوز هذا تعبيرا عن اليأس والشعور بالعجز عن إحداث تغيير حقيقي في المجتمع القائم، إلا أن الشباب أنفسهم قد رحبوا بها ووجدوا فيها دليلا على أنهم أصبحوا الورثة الحقيقيين لروح الثورة في العلم، يقول فؤاد زكريا في كتابه هربرت ماركيوز «إذ أن شباب هذا البلاد مهيأ نفسيا للفكرة القائمة أنه مرفوض ومنبوذ وان الكبار لا ينتمون إليه ولا يتركون له دزرا في تحديد مجرى الأحداث، وتكاد المشكلة الحقيقية للمراهقين في هذه البلاد أن تكون عدم إصغاء الكبار اليهم وعدم تجاوبهم معهم، لأن هؤلاء الكبار منصرفون بكل قواهم إلى أعمالهم الإنتاجية»، ولعل هذا ما يثبت جليا اهتمام ماركيوز بفئة الطلاب تلك على غرار الفئات الأخرى، وعلى الرغم من اعتقاد ماركيوز، بأن حركات الطلاب هي ذات تأثير محدود إلا أنه ربط بين اهتمام الشباب والاهتمام بالثورات التحريرية في بلدان العالم الثالث، إذ أن الشباب أنفسهم في البلاد الصناعية قد تبنوا قضية التحرر وثاروا على نظم الحكم في بلادهم من أجلها، وهكذا ربط ماركيوز بين حركات الطلاب وثورات العالم الثالث فقال «ينبغي أن تنتج معارضة الطلاب في أن تجعل من العالم الثالث ومن ممارسته الثورية قاعدتها الجماهيرية الخاصة»[2].

[1] فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 99-100.

[2] فؤاد زكريا ، مرجع سابق، ص 105-107.

بالإضافة إلى المنبوذين والشباب والطلبة وحركات التحرر في العالم الثالث يرى ماركيوز أن هناك قوة ثورية أخرى يمكن أن تحمل مشعل العنف الثوري وتؤدي إلى تغيير تاريخي، ألا وهي الحركة التحررية النسوية والأقليات من سكان الأحياء اليهودية، والسبب في إمكانية قيام هذه الفئات بالثورة إلى جانب الفئات الأخرى يكون حسب ماركيوز بسبب عزلها عن العملية الإنتاجية، الشيء الذي ولد الوعي السياسي المتطرف الذي حول بدوره تجربة الاغتراب الى ثورة ضد الحضارة والثقافة المهيمنة.

وسكان الأحياء اليهودية هم دعامة أساسية للثورة فهم منقطعوا الصلة بالمنظمات العالمية فهم رمز التمرد على المجتمعات القائمة، ورمز التضامن التلقائي الجديد على المستوى العالمي، وهم يمثلون صدى بعيدا من أصداء المثل الأعلى للمذهب الإنساني للإنسانية، وهو أن يكون الإنسان سيدا وليس عبدا[1].

2- الإستراتيجية الثورية.

تتأسس النظرية النقدية لماركيوز بوصفها ترميما وتطعيما للنظرية الماركسية التقليدية في الثورة والتي انبنت على أساس تاريخي يقضي بأن تقوم الثورة على يد طبقة البروليتاريا بوصفها الوحيدة القادرة على ذلك، حيث تفترض النظرية الماركسية الكلاسيكية أن البروليتاريا الصناعية هي الثورة الاجتماعية الوحيدة القادرة على تحقيق الانتقال نحو مرحلة أعلى من الحضارة «إن البروليتاريا تلغي مع تصفية جميع الطبقات البروليتاريا كطبقة، وتخلق بالتالي عاملا جديدا للتقدم ألا هو جامعة البشر الأحرار اللذين ينظمون مجتمعون وفق إمكانيات الوجود الإنساني لأعضائه كافة، لكن تطور الرأسمالية الواقعي يبرز شكلا أخر لتجاوز هذا التطابق التاريخي: أعني تغيرا جوهريا في العلاقات بين الطبقتين المتنافرتين تكف معه البروليتاريا عن التصرف كطبقة ثورية»[2] وأمام ذلك الفشل الذي تجسيده في الواقع الماركسية كممارسة، فقد استوجب ذلك في تصور ماركيوز تغير مقولة الثورة الماركسية والتعويل على

[1] قيس هادي أحمد، المرجع السابق، ص 185.

[2] هربرت ماركيوز، **الماركسية السوفياتية**، مصدر سابق، ص08.

قوى ثورية جديدة تعوض بقوة البروليتاريا، ذلك أن هذه الأخيرة قد اندمج وعيها مع إيديولوجيا القمع، فالبروليتاريا قد فقدت كل إمكانية لإحداث فعل التقدم الذي يعد مبدأ أساسي يسبق الثورة، كما أشرنا سابقا، غير أن ذلك لا يعني أن ماركيوز يرفض النظرية الثورية من الأساس وبشكل مطلق، وإنما يرفض ذلك التصور المغلق للماركسية الأرثودوكسية والتي تجعل من الطبقة الثورية طبقة وحيدة، فهي وإن فقدت وظيفتها الثورية وفقا لظروف تاريخية أجلت إمكانياتها في تحقيق أهدافها وتحرير الإنسانية من تشوهاتها الحضارية من جراء القمع الزائد الممنهج من قبل إيديولوجية صناعية مطلقة، فتلك غاية النظرية النقدية بحيث تهدف إلى إعادة تأسيس للوجود الفردي عبر استعادة مركزية وعيه والتي لن تتحقق بدورها إلا إذا سبقها فكر تنظيري تستند إليه وأصالة هذا الفكر تكمن في أنه فكر متحرر ومناهض للواقع.

عمل ماركوز على انتهاج إستراتجية جديدة في مجابهة الحضارة المعاصرة، تقوم بالأساس على التأسيس إلى عقلانية جديدة تتجاوز العقلانية التكنولوجية والتي تعتبر مصدر الصراع، يتصور ماركيوز أنه ينبغي للنقد أن يكون أكثر نجاعة فتكون له القدرة على النفوذ إلى أعماق البنى الاجتماعية فيكشف عن جوانبها الخفية ويقف على التناقضات التي تقف من وراء القمع، ومن هنا فإنه يستوجب على أي فكر نقدي أن يتحلى بمعايير وآليات جديدة تغذي وعيه الثوري فتميزه عن طبيعة الفكر الإيجابي المنغلق عن ذاته الذي يكتف بمجرد التأييد والقبول.

إن الثورة لابد لها في منظور ماركيوز أن تنشد تغيرا جذريا شاملا تتحرر معه كافة الأبعاد الإنسانية فكما أن القمع هو قمع شامل فلا بد للتغير أن يشمل هذا الكل أيضا فيتم الانتقال من ظروف الكبت والقمع ومن ظروف الكدح والسيطرة،نحو ظروف أكثر تحررا وأكثر إشباعا وانعتاقا «فلا بد للثورة أن تتحرر من أسر مجتمع الرفاهية الرأسمالي وأن تتحرر من إنتاجيته المدمرة، ومن حاجاته التي تؤصل جذور التبعية والاستسلام هذه الثورة قادرة بفضل أساسها البيولوجي على أن تحول التقدم التكنولوجي الكمي إلى أساليب للحياة

مختلفة نوعيا»[1]. من هنا إذا تتأسس الثورة بوصفها ضرورة ومطلبا تاريخيا تتجاوز الوضع السائد «تستوجب الثورة النفي لكافة أنماط القمع، هذا النفي الذي لا يمكن أن يكون له مضمون غير المطالبة بنهاية السيطرة، تلك المطالبة التي هي وحدها الثورية في الوقت الراهن لأنها تبرر منجزات الحضارة التي دفع ثمنها غاليا»[2]. وتستوجب الثورة وعيا ضروريا من قبل قواها حتى تضمن الفعالية وتنظيما محكما فلا تميل عن أهدافها المسطرة وتنساق إلى نتائج أخرى وخيمة، فإن أي ثورة هدفها القضاء على وضع ما وتغيره بآخر أفضل منه لا الانجرار نحو ظروف أكثر سوءا.

كما ينتقد ماركيوز رأي الفوضويين الذين يطالبون بإلغاء الدولة وانحلالها بشكل نهائي عقب الثورة وهو الشأن الذي يرفضه ماركيوز باعتبار أن «هذا الإلغاء السياسي للدولة من طرف الطبقة العاملة في حقيقته ليس إلغاءا مطلقا، بل من أجل الوصول إلى صورة حكم يزول فيه القمع والاضطهاد»[3] ويفهم من هذا السياق أن الثورة التي ينشدها ماركيوز سيكون هدفها إصلاحي تقدمي لا يلغي الدولة وإنما يبقي عليها ولكن وفق أوضاعا مغايرة، أكثر تقدما فالدولة وجودها ضروري لكن شريطة أن لا تؤسس للقمع وإنما تتيح للحريات أكثر.

ركز ماركيوز على ظروف تنظيم الثورة لذلك فإن ماركيوز يستشرف الآمل ضمن فئات جديدة غير البروليتاريا تحمل على عاتقها إشعال فتيل هذه الثورة بعد وعيها لظروف واقعها المتأزم، فما يميز هذه القوى يكمن في كونها لم تندمج بعد مع نظام القمع، حيث تسعى هذه القوى الجديدة إلى ممارسة واقعية للنظرية الثورية تتجاوز النظرية الماركسية التي افتقرت إلى الممارسة الواقعية، «فما تزال هناك – يقول ماركيوز– تحت الطبقات الشعبية المحافظة طبقة المنبوذين، والعروق الأخرى .. يتموقعون خارج الصيرورة الديمقراطية ومن هذا الأساس فإن معارضتهم تكون ثورية حتى وإن لم يكن وعيهم ثوريا فإنها قوة بدائية تخرق قوانين اللعبة

[1] حسن محمد حسن، **النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز**، المرجع السابق، ص217.

[2] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، المصدر السابق، ص266.

[3] بوسوالك عبد الغني، **الفلسفة وسؤال الثورة هربرت ماركيوز نموذجا** جمعية دراسات فلسفية، العدد الأول جانفي، 2014، ص 125.

وتثبت زيفها»[1] ذلك أن قوى وأشكال الرفض وقواها التقليدية لم تعد ذا مقدرة ولم تعد لها تلك النجاعة في تحقيق مبتغياتها «فالنضال الذي يفترض فيه أن يقودنا إلى الحل الموائم لا يمكن أن يتخذ بعد الآن الأشكال التقليدية، والبحث عن قوى أكثر نجاعة تحمل لواء التغير لواقع ملموس ما دامت البروليتاريا غير ناضجة لتحررها الذاتي فإن غالبية البروليتاريا تسري في النظام الاجتماعي القائم النظام الممكن الوحيد»[2] تكف البروليتاريا إذا عن تأدية أدوارها التاريخية وتتحول من أدوار تقدمية إلى أدوار رجعية باندماجها مع النظام القائم،فإن تحجر النظرية الماركسية ينتهك المبدأ الأول الذي ينادي به اليسار الجديد وهو وحدة النظرية والممارسة ثم إن حركة اليسار الجديدة تستهدف نبذ وإلغاء العنف المسلط من طرف أنظمة السيطرة، وذلك عبر ما تشتمل عليه من صفات لذلك وضمن ما تؤسس له، وتقيمه فيما بينها على مستوى الوعي «إن جذرية اليسار الجديد تستل من التضامن العنيف هذا...في الدفاع تؤدي الثورة الخارجية دورا أساسيا في المعارضة الخارجية لأمهات البلدان الرأسمالية»[3] وتتضمن قوى الثورة الجديدة هذه عديد الفئات المختلفة من حيث التشكل ومن حيث البنية، ولا تشكل بمعنى طبقة واحدة، يحددها ماركيوز«ولكن ما تزال هناك تحت الطبقة الشعبية المحافظة، طبقة المنبوذين و(الامنتمين) والعروق الأخرى، والألوان الأخرى، والطبقات المستغلة والمضطهدة والعاطلون عن العمل والعاجزون عنه، إن هؤلاء يقفون خارج الصيرورة الديمقراطية وحياتهم تعبر عن الحاجة الملحة المباشرة والواقعية، إلى وضع حد للشروط والمؤسسات التي لا تطاق أو تحتمل»[4] مما يعني أن الظروف القاهرة التي تحيط بهذه الفئات من تهميش وإقصاء ستتولد عنها حتمية تاريخية للثورة، وتتسم هذه الفئات بكونها غير مندمجة فهي لا تساهم بأي دور في عملية الإنتاج داخل المجتمع وبالتالي لا تساهم في توليد السيطرة أو دعمها ويصفها ماركيوز«إنها قوة بدائية تخرق قوانين اللعبة مظهرة بالتالي

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، المصدر السابق، 267.
[2] هربرت ماركيوز، **الماركسية السوفياتية**، المصدر السابق، ص11.
[3] هربرت ماركيوز، **نحو ثورة جديدة**، المصدر السابق، ص133.
[4] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، المصدر السابق، ص266-267.

أنها لعبة زائفة وعندما يتجمع أولئك الناس ويسيرون في الشوارع بلا سلاح وبلا حماية مطالبين بالحقوق المدينة الأولية والأكثر بدائية .. ولكن إصرارهم على عدم لعب اللعبة بعد الآن هو اليوم حقيقة تشير على الأرجح إلى نهاية مرحلة وبداية أخرى»[1].

هكذا تتحدد إستراتجية ماركيوز في الثورة، وتنبؤات وقوعها والتي ينبهنا بالمقابل إلى جملة العوائق التي يمكن أن تصطدم بها وتعيقها، ذلك أن أجهزة الحضارة المعاصرة تمتلك القدرة على المجابهة والتصدي فالثورة بالرغم من ذلك ستواجه ثورة مضادة من قبل النظام الذي ينظم نفسه أكثر تحسبا لذلك أدرك العالم الغربي جديدة من التطور لهذا فقد بات النظام الرأسمالي مضطرا حتى يتمكن من الدفاع عن نفسه إلى تنظيم الثورة المضادة داخل حدودها وخارجها على حد سواء[2] ويضيف ماركيوز مبرزا مهام هذه الثورة «إن الثورة المضادة وقائية إلى حد كبير بصفة لثورة المضادة وأشكالها»[3].

[1] المصدر نفسه، ص277.

[2] هربرت ماركيوز، **الثورة والثورة المضادة**، مصدر سابق، ص07.

[3] المصدر نفسه، ص08.

المبحث الثاني: بوادر التحرر.

تستدعي الثورة ضمن أقصى غاياتها خلق مجتمع متحرر وأكثر إشباعا للغرائز وتحقيقا للدوافع الإنسانية، مجتمع تسقط فيه التناقضات فذك هو مجتمع والإنعتاق الذي يعلن القطيعة الكلية مع ظروف الكبت.

المطلب الأول: التحرر بالفن واليوتوبيا:

1- الفن:

يتأسس الفن في نظر ماركيوز بوصفه آلية مهمة تتيح الانتقال نحو مجتمع ما وراء الأزمة، فهو مقوم أساسي لهذا المجتمع الجديد «وبما ينسجم مع (النظرية النقدية للمجتمع) بمجملها يأخذ الفن على عاتقه الدور النقدي لقوة محيدة إيديولوجيا معريا وفاضحا الجوانب التطويعية للعقلية السائدة»[1] يعتبر الفن آلية من آليات التفكير النقدي فهو يحمل كل معاني الرفض والاحتجاج فقد وصفه ماركيوز بأنه يحمل بداخله عقلانية تكمن في قدرته على تمثيل الوجود فيمكنه تأدية أدور إيجابية في مسار التحرر «وبهذا المعنى نقول أن عقلانية الفن،أي قدرته على (تمثيل) الوجود وعلى على تسليط الضوء على التطورات غير المتحققة بعد تلقى صدا إيجابيا في التحويل العملي التكنولوجيا للعالم وتؤدي دورا معينا في التحويل، وبدلا من أن يكون الفن في خدمة الجهاز القائم عاملا على تحمل شؤونه يجب أن يصبح تقنية تساعد على هدمه، وما دام التحويل الإجمالي يشكل جزءا من صيرورة التحرر»[2]، فالفن لا يعدو عن كونه بعدا جماليا فقط بقدر ما يلعب أدوراه السياسية «فإذا كان تاريخ البشرية حتى الآن هو تاريخ الاضطهاد فإن الفن قد أخذ على عاتقه أن يقاوم هذا التاريخ ذلك لأن الفن يوحي بحقيقة خاضعة لقوانين مخالفة للقوانين القائمة»[3].

[1] فيل سيلتر، **مدرسة فرانكفورت، ترجمة نشأتها ومغزاها**، المرجع السابق، ص228.

[2] هربرت ماركيوز، **الثورة والثورة المضادة**، المصدر السابق، ص250.

[3] فؤاد زكرياء، **هربرت ماركيوز**، المرجع السابق، ص21.

إن على الفن أن يتحرر من جوهريته المبتذلة والزائفة جراء السلطة القمعية التي تمارسها الحضارة المعاصرة، فحولته من قوة نافية إلى قوة مؤيدة تبرر التسلط وتهدف للحفاظ عليه، في حين أنه أصيل من حيث تحرره من كل تبعية أو إيديولوجية فصفات الفن الجذرية كما يراها ماركيوز «وضع الواقع القائم موضع اتهام واستحضار صورة جميلة عن للتحرر ترتكز تحديدا إلى الأبعاد التي بها يتجاوز الفن تعينه الاجتماعي وينعتق من عالم السلوك والقول المتواضع عليهما ... ويفضي المنطق الداخلي للعمل الفني إلى بزوغ عقلانية مغايرة وحساسية مغايرة تتحديان العقلانية والحساسية المندمجتين بالمؤسسات الاجتماعية السائدة»[1] وبما أن الفن هو ترجمة لأبعاد الإنسان فإن تحرر هذا الأخير لن يتم إلا بتحرر الأبعاد الفنية الجمالية «فالإنسان كائن جمالي على النحو الذي يعي فيه نفسه والعالم في توافق وسبيلها الوحيد لاسترجاع الوحدة بينه وبين العالم هي سيادة القيم الجمالية القائمة على الخيال الحر»[2] إن للفن القدرة الكافية والفاعلية اللازمة في التأثير في الواقع ويعمل على كشف الزيف فيتحول الفن إلى بديلا للواقع المتأزم «فالشكل الجمالي هو نتيجة تحويل مضمون معطى (واقعة حضارية أو تاريخية، شخصية أو اجتماعية إلى كلية مكتفية بذاتها: قصيدة، مسرحية، رواية ... إلخ»[3].

لقد بات الفن اليوم مدعو نحو الانفلات من مسببات قمعه ومن ثم خلق ظروف تاريخية جديدة أكثر تحررا ويكون السائد فيها البعد الجمالي ملغيا البعد المادي المهيمن يتسم الفن بمجموعة صفات تجعله عاملا حاسما وذو بعد نقدي ذلك أن أبرز ميزاته تعاليه ومفارقته للواقع، وبذلك فهو يشكل أفاق المجتمع ما وراء صناعي–قمعي، كما ينبهنا ماركيوز إلى أنه «يستلزم استعدادا لثقافة جديدة لا قمعية تقبل التصعيد **Sublimation** ويكون ميلها الأساسي هو إمكانية تجاوز المعطى لأن نجاح المجتمع يرجع إلى مدى قدرته على تقبل

[1] هربرت ماركيوز، **البعد الجمالي نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية**، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1979، ص18.

[2] حنان مصطفى عبد الرحيم، **الفن والسياسة في فلسفة هربت ماركيوز**، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت لبنان، ط1، 2010، ص119.

[3] هربرت ماركيوز، **البعد الجمالي نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية**، مصدر سابق، ص19.

كافة أشكال التحرر، بادية من التحرر الجنسي وذلك عن طريق سبل الإشباع المختلفة»[1] إنه وبفضل الإتحاد الذي ينشئ ما بين الفن والغريزة يتم الانتقال إلى حضارة لا قمعية متحررة تنشد السعادة وتتحقق ضمنها الغرائز دونما قيد فيسر الفن والغريزة جنبا إلى جنب باعتبارهما المعيار في حضارة ما بعد القمع «فالتحرر الجنسي يعد عاملا حاسما وضروريا لتجاوز مجتمع القهر،فقد أصبح الجنس يمتص من قبل جهاز الإنتاج وتستوعبه أخلاق العمل المفروضة لخدمة الأهداف العامة للمجتمع»[2].

تتلخص أراء ماركيوز واستشرافه لأدوار الفن والغرائز في حسم التحول والانتقال نحو مجتمع الحريات المنشود، حيث يرتسم ماركيوز نظرية إيروسطيقية يلتحم فيها الجمالي بالغريزي ولربما تتجلى في نظرته هذه البعد النزعة الميثالية المغالية والتي تنزع إلى نوع من الاستشراف المؤجل والذي يفتقر ربما إلى إمكانات الواقعية لتحققه «فالحياة الإيروطيقية هي المثل الأعلى كما يتصوره في مجتمع المستقبل، وإنسان الغد إنسانا يستمتع بالحب والجمال»[3].

2- اليوتوبيا:

تتأسس يوتوبيا* ماركيوز بكونها نظرية لا تقف لدى اعتبار النقد لما هو كائن، بقدر ما تتطلع نحو رسم معالم حضارة جديدة، فهي تبحث عن إمكانية واقعية ملموسة النتائج وقابلة للتحقق وهو الشأن الذي دفع ماركيوز للتصريح بنهاية اليوتيوبيا في مفهومها المفارق" فالخيال اليوتيوبي له القدرة على تشكيل الواقع واستحضار وجود مفارق وهو يتوهم أو يتخيل، وهكذا يتحول الاتطابق إلى تطابق وتؤل اللا حقيقة إلى نوع من الحقيقة "[4] فإن اليوتيوبيا

---

[4] حنان مصطفى عبد الرحيم، **الفن والسياسة في فلسفة هربت ماركيوز**، مرجع سابق، ص157.

[2] المرجع نفسه، ص164.

[3] فؤاد زكرياء، **هربرت ماركيوز**، مرجع سابق، ص55.

* **اليوتيوبيا L'utopie**": اليوتيوبيا إسم أطلقه **توماس مور** توماس مور- (1478-1533)ضمن كتابه (اليوتوبيا) - على البلد الخيالي الذي يصنع فيه شعباً حكيماً قوياً وسعيداً بفضل المؤسسات الميثالية التي يتمتع بها،كما تطلق أيضاً في معنىٍ موسع على كل اللوحات التي تمثل في صورة وصفٍ عيني ومفصل على التنظيم الميثالي لمجتمعٍ بشري، مثلاً مدينة الشمس لكامبانيلا ويمكن أن تطلق أيضاً على ذالك الشكل السياسي أو الإجتماعي المغرِ لكن غير قابل للتحقق ولا يحسب فيه أي حساب للوقائع الحقيقية لطبيعة الإنسان وظروف الحياة. أنظر، أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص1516-1517.

[4] حنان مصطفى عبد الرحيم، **الفن والسياسة في فلسفة هربت ماركيوز**، مرجع سابق، ص 115.

تعمل على زرع بواعث الآمل واجتياز حالة التشاؤم السائدة داخل مجتمع القمع، فإن إمكانيات تحقق المشروع اليوتيوبي لم تعد مفارقة بل متوفرة داخل المجتمع وإنما ينبغي استثمارها على نحو جيد «إن الإمكانيات اليوتيوبية موجودة في القوى العلمية والتكنولوجية للرأسمالية والاشتراكية المتقدمة، وكل ما في الأمر أننا نحتاج إلى استخدام عقلاني في هذه القوى على نطاق عالمي وهذا ينشئ لنا القضاء على البؤس والفقر في فترة قصيرة»[1].

إن يوتوبيا ماركيوز لا تبحث عن إلغاء كلي ونهائي للعمل فهو يبقى عليه باعتباره ضرورة لاستمرار الإنتاج، الذي يعد مطلبا أساسيا لإحداث التقدم ولكن شريطة أن يتأسس دونما قمع، فيسر الإنتاج دون إكراه ويكون الانسجام متحققا بين مبدأ التقدم (المردود) وبين مبدأ التحرر والإنعتاق، «ذلك أن اعتقاد ماركيوز يتلخص في اعتبار أن تحرير الرغبات الإنسانية الجنسية أمر ضروري لكي يتحرر الإنسان»[2] وهو في ذلك ينقلب على التصور الفرويدي الذي يؤكد على إلزامية الإكراه والكبت الغريزي في النمو الحضاري، فبمنظوره «فإن التاريخ الإنساني هو تاريخ لقمعه، ذلك أن الحضارة لا تفرض أشكال هيمنتها عليه من حيث كيانه الاجتماعي وحسب وإنما أيضا على حساب وجوده الحيوي، فهي لا تحد من بعض أجزاء الوجود الإنساني فقط ولكنها تحد بيئته الغريزية ذاتها، إلا أن هذا الكبت والإخضاع هو بمثابة الشرط الرئيسي للتقدم»[3].

المطلب الثاني: التحرر بالاستيطيقا والتقنية:

1- الاستيطيقا:

لقد أطلق ماركيوز على نعت جمالي لفظ استيطيقي ذلك أن ما يحمله الفن من معنى هو نفس ما يحمله الجمال من معنى، ووظيفة الفن تتطابق مع وظيفة الجمال فكلاهما يسعى إلى تحرير الإنسان وتخليصه من عبوديته.

[1] حسن محمد حسن، **النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز**، مرجع سابق، ص141.

[2] Herbert Marcuse, **Eros et civilisation**, Ed de minuit, paris, 1963. P 73.

[3] Ibid. P 23.

إن آراء ماركيوز الجمالية ليست مجرد نظرية في الفن تضاف إلى غيرها من النظريات، بل هي تحتل في إطار فلسفته موقعا أهم من ذلك بكثير إنها في حقيقة الأمر تعبير عن الغاية القصوى التي يتصورها العالم في عصر ما بعد التكنولوجيا والآلية الذاتية[1].

ولقد كرس ماركيوز أيضا الكثير من عمله لعلم الجمال ولخص سريعا عمله "البعد الجمالي" دفاعا عن إمكانية تحرير الجمال من ما يسمى "الثقافة العليا"، واعتقد ماركيوز أن أفضل التقاليد البرجوازية للفن احتوت على لوائح اتهام دامغة للمجتمع البرجوازي والرؤى التحررية المجتمع أفضل، وجادل بأن الثورة الثقافية كانت جزء لا غنى عنه من سياسة الثورة[2].

اختار ماركيوز مرحلة النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ليسلط الضوء على استيطيقا الفيلسوف إمانويل كانط" التي وردت في كتابه النقد ملكة الحكم" أنها تنعكس فيها المضادات الأساسية بين الذات والموضوع على الثنائية المتعارضة القائمة بين الملكات العقلية الآتية: الحساسية والفهم، الرغبة والمعرفة، عقل عملي وعقل نظري[3]، فالأولى تنشئ الحرية بينما الثانية تنشئ الطبيعة، أي أنه هناك معالم حضارة التحرر عند ماركيوز اختلاف بينهما هو الذي يعيق التقاءهما ولذلك لابد من وجود واسطة يلتقيان فيها، تكون بمثابة حد أوسط تجمع بينهما، وتقيم ملكة الحكم وسائط بين أطراف شتى من العلاقات وعلى هذا الأساس وضع كانط تقسيما ثلاثيا للفكر،[4] يضم عقل عملي ينشئ مبادئ المعرفة وعقل نظري ينشئ الإرادة، حيث تتوسطهما ملكة الحكم التي تنتج شعور اللذة والألم، فالحكم الملتحق مع شعور اللذة هو الاستيطيقا وان ميدان تطبيقه هو الفن[5].

---

[1] فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 55.

[2] روبرت بنويك وفليب جرين، **موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين**، تر: مصطفى محمود، دار الكتب والوثائق القومية، ط1، (دس)، ص 340.

[3] هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، مصدر سابق، ص 191.

[4] ايمانويل كانط، **نقد ملكة الحكم**، تر: غانم هنا، منظمة عربية، بيروت، (د، ط)، 2005، ص 74.

[5] المصدر نفسه، ص 192.

يقر ماركيوز أن الاستيطيقا الواردة في مؤلف كانط لا تعد مجرد ملكة ثالثة، فحسب بل هي واسطة جمعت بين عقل نظري وعقل عملي الأول ينشىء الحرية والثاني ينشىء الطبيعة «فبفضل هذا التوسط تغدو الطبيعة قادرة على تقبل الحرية، التي هي ضرورة استقلالية، "استقلالية الذات"»[1]، فهي إذن سوف تتيح تحقيق الحرية التي إنما تحققت ستجعل الإنسان سيدا على الطبيعة، وبالتالي هو من يتحكم فيها ويسيطر عليها بدل أن يكون عبدا لها[2].

كل هذا وبفضل وجود ملكة الحكم (الاستيطيقا) التي تصدر من إدراك الموضوع بصرف النظر عن طبيعته، فهي تصاحب الإدراك الجمالي، بوصفها تخيلا يمنح لذة[3].

يتميز الجمال بكونه مبدعا فهو ينشىء الجمالي في التركيب الذي يتميز به وخلال التخيل الجمالي تصنع الحساسية المبادئ الصحيحة وبصورة كلية لنظام موضوعي الذي يتجدد من خلال مقولتين الأولى "غائية دون غاية" ويقصد بها الجمال والثانية "مشرعية دون قانون" ويقصد بها الحرية، فكل من الجمال والحرية يتسم بخاصية مشتركة المتمثلة في الارتواء باللعب الحر بالممكنات عند الإنسان وعند الطبيعة[4].

ومن هنا فإن ماركيوز يعلق أمالا كبيرة على هذا النمط من التربية هو التربية الاستيطيقية التي نادي بها (شيلر) باعتبارها الحل الذي يمكن من خلاله إحياء القيم العليا في مجتمع تطغى عليه القيم التجارية، وفي رأي ماركيوز أن شيللر عثر على مفتاح حقيقي للمشكلة السياسية والتي يمكن تلخيصها في سؤال واحد ألا وهو كيف يمكن أن يتحرر الإنسان من الظروف اللاإنسانية لوجوده[5].

يوظف ماركيوز الجمال كأداة نضال بهدف إبعاد الاستبداد والقمع، والعمل على تحقيق التحرر المنشود، قصد بناء حضارة خالية من القمع، وفي هذا الصدد يقول «أن الفن يتحدى

---

[1] هربرت ماكيوز، **الحب والحضارة**، المصدر السابق، ص 193.

[2] رمضان بسطويسي محمد، **علم الجمال لدى مدرسة فرانكورت أدور نموذجا**، مطبوعات نصوص، القاهرة، ط1، 1993، ص 30.

[3] هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، المصدر السابق، ص 195.

[4] المصدر نفسه، ص 196.

[5] أنطوني دي كريسني وكينت مينوج، المرجع السابق، ص 33.

مبدأ العقل الأساسي، فهو عندما يمثل نظام الحساسية، فإنه يستدعي منطقا محرما، هو منطق الارتواء الذي يعارض منطق القمع»[1].

إذن فالجمال على خلاف القمع، بوصفه ينتج عن مبدأ اللذة إنه على نقيض الثاني الذي يكونه مبدأ الواقع بحكم أن الجمال موضوع تقع عليه الحواس، وبالتالي يكون له صلة باللذة ومهمته هي إعلاء الغرائز وتطهير الفكر القائم على القمع والعدوانية[2].

2- التقنية:

لقد تأثر ماركيوز في مسألة التقنية عند هايدغر حيث يطرح في تفسيره لها أنها ليست أداة في متناول الإنسان المعاصر بل أصبحت نفسها تستحوذ وتسيطر عليه، ولم يعد الإنسان قادرا على الانفلات من حتميتها وضروراتها، بل أكثر من ذلك سببت له التيه، وعدم الاستقرار وأخذت تظهر له وكأنها شيء مستقل عنها واعتبرته مجرد دمية" بين مخالب الآلات والأجهزة التي تستعبده بل إن التقنية قد حولت الإنسان إلى مجرد "موظف للتقنية" وهو ما يمثل تهديدا يثقل كاهل الإنسان نفسه مما يدعونا إلى ضرورة التفكير في الطابع التقني لعالمنا المعاصر الذي أصبح عالما تقنيا[3].

وعلى هذا الأساس أن بنى فكر ماركيوز حول التقنية والمجتمع التقني المعاصر وأكد على أن ما ذهب إليه هيدغر صحيح ووجهة نظره مشروعة فالتقنية جعلت من الإنسان ماديا ذو بعد واحد فقط، يخضع لرقابة محكمة وحرية زائفة وبالتالي فإن ماركيوز قد رسم من خلال وجهة نظره بأن الحضارة الصناعية التقنية لها ملازمات تتمثل في الرفاهية والفعالية وافتقاد الحرية وبالتالي فالإنسان المعاصر أصبح يعيش في مجتمع لا يقدر قيمة الفرد ولا فكره ولا حريته، مجتمع مبني على المادية البحتة يسعى إلى تقديم المشاريع الكبيرة وتضخيم رؤوس الأموال وزيادة تطور الآلات والوسائل الإنتاجية الضخمة.

هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، المصدر السابق، ص202.

[2] مجاهد عبد المنعم مجاهد، **جدل الجمال والاغتراب**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د، ط)، 1996، ص 110.

[3] كمال بومنير، **النظرية النقدية للمدرسة فرانكفورت**، من ماكس هاركها يمر إلى أكسل هونيث، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2010، ص 56.

فالتقنية في العصر الحديث كانت بمثابة مشروع للسيطرة والتحكم يدين فلاسفة فرانكفورت فيه إلى مقاربة هيدغر لمسألة التقنية في كتابهما المشترك الجدل التنوير"، حيث شخص ماكس هوركهايمر وادورنو وضع التقنية في المجتمعات الغربية المعاصرة على النحو التالي: إن التقنية هي أساس العلم والمعرفة وهي لا تهدف إلى إيجاد مفاهيم أو صور سعادة المعرفة، بل لإقامة منهج واستثمار عمل الغير وتكوين رأس مال، ثم أن الاكتشافات العديدة التي يحتفظ العلم بها ليست بحد ذاتها إلا أدوات: الراديو، بوصفها صحافة مكتوبة متسامية، طائرة قتالية بوصفها أداة حربية أشد فاعلية، القيادة بوصلة يعتمد عليها بدقة، يريد الناس أن يتعلموا من الطبيعة كيفية استخدامها بهدف السيطرة عليها كليا[1].

في هذا السياق يقول ماركيوز «ولكن إذا كان المشروع التكنولوجي سيؤدي في حال اكتمال صيرورته إلى قطيعة مع العقلانية التكنولوجية السائدة، فهذا لا يعني أن القاعدة التقنية لن تعود قائمة أو أنها يجب أن تلغي ذلك أن هذه القاعدة هي التي ستكون قد أوجدت إمكانية تلبية الحاجات وتقليص العمل الشاق، وستبقى الأساس الأول لكل أشكال الحرية الإنسانية»[2].

إن قول ماركيوز بالتقنية كأداة للتحرر لن يدفعنا إلى القول بوجود تناقض في موقفه فالاستخدام المتزايد على الدوام للمعرفة العلمية والتكنولوجية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وهكذا فإنه يصرح بأن التقنية لها جانب إيجابي غير أن الإنسان قد أساء استعمالها واستخدامها بصفة سلبية[3].

في هذا السياق يقول ماركيوز «إن العقلانية الجديدة، عقلانية الإنسان المتحرر من شتى أشكال السيطرة لن تبرز إلى الوجود إلى من خلال تحقق المشروع التكنولوجي واكتمال صيرورته، وبعبارة أخرى أن الإنسان لن يتحرر من التكنولوجيا إلا بواسطة التكنولوجيا وعن طريق تحرير التكنولوجيا »[4] .

[1] كمال بومنير، **النظرية النقدية للمدرسة فرانكفورت**، المرجع السابق، ص 57.
[2] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 19.
[3] كمال بومنير، **جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص 241.
[4] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 19.

الفصل الثالث
معالم وآفاق حضارة الإيروس

المبحث الأول: عوامل بناء حضارة جديدة.

المبحث الثاني: رؤيئة نقدية لمشروع ماركيوز الحضاري.

المبحث الأول: عوامل بناء حضارة جديدة:

يسعى ماركيوز من خلال نقده للثورة التقليدية إلى تأسيس وإعلان ثورة تستهدف تغير المجتمع أحادي البعد الذي يمارس على الفرد القمع بمختلف أشكاله من كبت واستغلال إلى حضارة ومجتمع قوامه الحرية والإيروس ومنه: كيف استطاع تجسيد هذه الحضارة؟

وما هي العوامل التي ساهمت في قيامها؟

المطلب الأول: عامل الحرية.

1- فرويد:

لقد أعاد ماركيوز النظر في نظرية فرويد القائلة بان قمع الغرائز شرط أساسي لقيام الحضارة واستمرار الحياة الاجتماعية فقيام الحضارة حسب فرويد يستوجب العمل وفرض القيود على الغرائز فالمجتمع الذي يفتقد إلى الإنتاج يقوم بقمع غرائز الأفراد وتوجيهها كطاقات لزيادة الإنتاج[1] فالحضارة لا تستمر إلا بقمع الدوافع الجنسية وتصريفها نحو العمل أي تصريف الطاقات نحو ما هو ضروري اجتماعيا، فالحرية ثمن التطور الحضارة وذلك لكون التحرر هو قضاء على الحضارة، فتحرر الإنسان سوف يعود بالسلب على تقدمه الحضاري[2]، غير أن ماركيوز يقر بأن الحرية هي عامل من عوامل الرقي والتقدم الحضاري، فقد استبدل ماركيوز القمع الغريزي عند فرويد بالحرية الغريزية، فتحقيق الحرية يعتمد على التوفيق بين الجانب المادي للإنسان والجانب الروحي له فكل منهما ضروري لبناء الحضارة[3] حيث يقول ابن خلدون في تأييده لهذه الفكرة «بأن الحضارة في مرحلتها الأولى تحتاج إلى العمل والكد أما في مرحلتها الأخيرة يسود فيها الترف والإسراف الذي يعمل على ظهور عوارض الهرم فتسقط الدولة بسبب غلبة الجانب المادي وغياب الجانب الروحي»[4].

---

[1] هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، المصدر السابق، ص 215.

[2] كمال بومنير، **جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، المرجع السابق، ص 115.

[3] قيس هادي أحمد، مرجع سابق، ص 224.

[4] داشر سعدية وخدايش منصورة، **نقد هربرت ماركيوز للحضارة الغربية**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماستر في تاريخ الفلسفة، إشراف: أحمد زيغمي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ورقلة، 2017/2018، ص 25.

2- هيجل:

«إن حرية الأنا تتوقف على حقيقة الاعتراف به، والقبول به باعتباره سيدا، ولا يمكن أن يقدم إليه ذلك الاعتراف إلا بواسطة أنا آخر وبواسطة ذات أخرى واعية في نفسها»[1]، فالعقل عند هيجل هو أداة السيطرة وفي نفس الوقت أداة وبنية لتجاوز تلك السيطرة[2] فوعي الذات عند هيجل يكون عن طريق الآخر ثم نفيه، الآن وجود ذات حرة يفرض إقصاء الآخر وتحقيق ارتواء الأنا يفترض بالضرورة علاقة سلبية مع الآخر، فالحرية الهيجلية في نظر ماركيوز تدفع الناس لدخول في صراع الغاية منه هي حصول الفرد على الاعتراف بذاته، وفي حال استسلم أحد الطرفين في الصراع فإن هذا الاستسلام يشكل علاقة بين العبد وسيده[3].

3- نتشه:

«كل شيء يمضي، كل شيء يعود، فدولاب الزمن يدور إلى الأبد كل شيء يموت كل شيء يعود إلى الازدهار ودائرة الوجود تتابع حركتها إلى الأبد»[4]، يتحدث نتشه عن الزمن كونه أداة القمع وضرورة العودة إلى الأبدية، فهذه الحياة التي نعيشها سوف تتكرر بشكل دائم من ألم وفرح وسرور.

ولكن بعد أن كانت الأبدية متعالية وأداة القمع عمل نتشه على تجسيدها في عالم الواقع لتعبر عن الحرية، ولكن تجسيد الأبدية في الواقع لا يخلو من الألم لذلك لا يرى نتشه أنه يجب أن تكون هناك قوة لدى الإنسان لكي يستطيع تحقيق الفرح والسعادة[5]، «الألم يشتد إرهاقه ويصبح قاطعا لا يقاوم، ولكن يمكن تأكيد الألم فيها إذا كانت قدرة الإنسان قوية بما فيه الكفاية لتحول الألم إلى دافع إيجابي إلى حلقة من سلسلة الفرح»[6]، فلن يحقق الإنسان ذاته إلا حينما يتغلب على ذلك التعالي وعندما تصبح الأبدية ماثلة هنا في الدنيا[7].

---

[1] هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، مصدر سابق، ص 26.
[2] علي عبود المحمداوي واخرون، **موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص 759.
[3] هربرت ماركيوز، **العقل والثورة هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**، المصدر السابق، ص 58.
[4] هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، مصدر سابق، ص132.
[5] المصدر نفسه، ص 133.
[6] المصدر نفسه، ص 138.
[7] المصدر نفسه، ص 139.

المطلب الثاني: عامل الإيروس:

1- حضارة الإيروس:

على الرغم من أن ماركيوز يبدو كما لو كان يتجاوز ماركس، الذي ظل تفكيره محصورا في نطاق مبدأ العمل والعدالة، ليستمد مقومات حضارة المستقبل من فرويد، الذي استطاع أن يجعل لمبدأ اللذة والسعادة مكانة رئيسية في تفكيره، فإنه في واقع الأمر يتخطاهما معا؛ لأنه يضيف إليهما عناصر تنتمي إلى صميم عصرنا الذي يتميز بتطورات لم يستطع كل من المفكرَين الكبيرَين أن يتنبأ بها تنبؤا دقيقا[1].

لقد أصبح في استطاعة الإنسان، لأول مرة، أن يحيا حياة خلت من الكبت، ويقف عن غرائز الحياة موقف الإيجاب المطلق. وعلى حين أن الإيروس والحضارة كانا منفصلَين، بل متضادَين عند فرويد، فإن ظروف المجتمع الحالي تتيح، في رأي ماركيوز، الجمع بينهما من أجل إقامة حياة إنسانية مكتملة العناصر، يتحقق فيها التوافق التام بين مختلف جوانب الطبيعة البشرية[2].

في حضارة «الإيروس» هذه تصبح للخيال الغلبة على العقل؛ ذلك لأن العقل كان الأداة الرئيسية في يد حضارة الكبت والقهر، وهو الذي أتاح للمجتمع الصناعي أن يحقق أعظم انتصاراته في ميدان الإنتاج، وأن يتسلط على كل جوانب الإنسان ويوجهها في خدمة أغراض الربح والتوسع الاقتصادي. لذلك كان من الضروري استعادة التوازن بين «الإيروس» و«اللوجوس» لحساب الأول، ولكن دون إنكار تام للثاني. وعلى هذا النحو وحده يصبح الإنسان «كلي الجوانب Omnilatéral» بعد أن كان من قبل «أحادي الجانب unilatéral»[3].

وعلى الرغم من أن تفكير ماركيوز يتسم بقدر ملحوظ من الوحدة، فإن تأكيده هذا إمكان قيام حضارة متكاملة الأبعاد تحل محل الحضارة الحالية ذات البعد الواحد هذا التأكيد

[1] فؤاد زكريا، **هربرت ماركيوز**، مؤسسة الهنداوي للنشر، مصر، القاهرة، 2020 ص 44.
[2] فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 44.
[3] المرجع نفسه، ص 45.

لم يكن من السمات المميزة لتفكيره على الدوام. فهو قد اختتم كتاب "الإنسان ذو البعد الواحد" بلهجة متشائمة تعبر عن يأسه من إمكان تغيير المجتمع الحالي إلى مجتمع أفضل. ولكنه في كتاب «نهاية اليوتوبيا La Fin de l'Utopie» ينتقل إلى موقف أكثر إيجابية، فيؤكد إمكان الانتقال إلى المجتمع الجديد باستخدام التكنولوجيا المتقدمة في القضاء على اقتصاد الملكية الخاصة والإنتاج لأجل الإنتاج، وينتقل في كتاب "نحو التحرر" Vers la Liberation 1969م إلى حديث أكثر تفصيلا عن القوى التي تستطيع القيام بهذا التحول إلى المجتمع الجديد، والتي تساعد الإنسان على أن يرتد إلى ماهيته الحقة، بوصفه كائنا إيروطيقيا (نسبة إلى الإيروس) يتخذ من القيم الجمالية هدفا رئيسيا لحياته ولعلاقاته مع الآخرين[1].

وأهم ما يتصف به تفكيره في هذه المرحلة هو تأكيده أن الحديث عن الحضارة الجديدة لم يعد من قبيل التفكير اليوتوبي، الذي يتعلق بمشروعات اجتماعية يستحيل تحقيقها موضوعيا. بل إن ظروف عالم اليوم، التي تجعل الانتقال أمرا ممكنا من الوجهة العملية، تضع حدا لليوتوبيا، وتجعل التفكير في عالم الغد خارجا عن نطاق الأحلام، بل تجعله أكثر واقعية من أي تفكير يقتصر على حدود المجتمع القائم بالفعل[2].

2- خصائص حضارة الإيروس:

أول ما يطرأ على الذهن، حين تصادفه كلمة «إيروس» هو الجنس. فمثل هذه الحضارة لا بد أن تكون لها نظرة مختلفة كل الاختلاف إلى الجنس، نابعة من تخلصها من الكبت بصورة نهائية؛ فهي تعطي الجنس أبعاده الكاملة في إطار من انعدام الكبت. وربما توهم المرء مما قلناه أن الحضارة الحالية تتجاهل الجنس نتيجة لإصرارها على القمع والكبت، ولكن حقيقة الأمر عكس ذلك. ففي هذا المجتمع الذي يستهدف الربح من كل شيء، ويبتذل كل شيء – حتى أقوى عواطف الإنسان وألصقها به – يتخذ الجنس صبغة السلعة التي تنتج بالجملة، وتباع وتشترى في السوق. وتقوم وسائل الدعاية بدور كبير في تضخيم صور

[1] فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 45.
[2] المرجع نفسه، ص 45.

نمطية للجنس والتهليل لها وفرضها على أذواق الناس فرضا. وتتسع أبعاد الجنس إلى حد مخيف، ويتدخل في كل جوانب حياة الإنسان ولكنه يظل مع ذلك مقيدا محصورا في إطار يحدده المجتمع منذ البداية، حتى لا يصبح حرا طليقا[1].

هذا جو أبعد ما يكون عن التسامي، الذي يفترض فرويد أنه ملازم للكبت. فالجنس ينحط ويبتذل، وينتشر على أوسع نطاق، ولكن في إطار من الكبت الشديد ودون أن يصحبه إشباع حقيقي أو متعة حقيقية. إنه أبعد ما يكون عن طبيعته الأصلية التلقائية، فكل شيء فيه مخطط مدروس، يستهدف إغراق الإنسان بالصور والتعبيرات والإيماءات الجنسية التي تحفل بها الصحف وأفلام السينما، ولكن دون إشباع مطالبه منه. ولو شئنا الدقة لقلنا إن ما يقدم إلى الإنسان ليس هو الجنس ذاته، بل هو بديل عنه، هو خيالات وأوهام تحل محله وتزيد من طابع الكبت المسيطر على نظرة المجتمع إلى الجنس. هذا النفاق ذو الوجه المزدوج الذي لا يمكن أن يعد حرمانا ولا إشباعا، لا بد أن ينتهي في حضارة الإيروس، لكي يحل محله انطلاق وتحرر لقوى الإنسان الطبيعية، وعلى رأسها الجنس[2].

على أن الجنس ليس هو العنصر الوحيد في حضارة الإيروس، بل إن هناك مجموعة كاملة من القيم، ومن الحاجات الجديدة، تظهر في المجتمع الجديد، وترتبط على نحو مباشر أو غير مباشر بفكرة الإيروس، وإن لم تكن منتمية إلى مجال الجنس؛ ذلك لأن الحاجات الإنسانية ليست شيئا ساكنا جامدا، بل هي تتطور ديناميا مع تطور حياة الإنسان.

ويلخص ماركيوز نمط الحياة الذي تسوده هذه القيم الجديدة في عبارة «الحياة المسالمة أو الراضية L'existence pacifiée»، وهي حياة تتسم بالبساطة ومراعاة مطالب الإنسان الحقيقية في كل شيء. وأهم هذه المطالب جميعا، الحاجة إلى السلام، التي تعني أساسا القضاء على روح الهدم والتخريب السائدة في المجتمع الراهن، وهي الروح التي تتمثل في

[1] فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 46.
[2] المرجع نفسه، ص 47.

الاستعداد الدائم للعدوان وشن الحروب، وفي الاستخفاف بالحياة البشرية، وإيثار خدمة الموت على خدمة الحياة، والتفنن في التنكيل بالخصوم وإذلالهم[1].

ويبدي ماركيوز اهتماما كبيرا بالحاجة إلى الهدوء، وإلى انفراد المرء بنفسه être seul والاقتصار على الاختلاط بمن يختارهم هو ذاته، وحاجة كل إنسان إلى الاستمتاع بخصوصية الحياة؛ أي بمجال خاص به sphére privée ولذلك كان يتصور المجتمع الجديد، لا على أنه مجتمع جماهيري société de masse بل مجتمع مؤلف من مجموعات صغيرة من الأشخاص الأحرار، يعيشون في مدن خلت من قبح التصنيع الرأسمالي، يستعان فيها بالتكنولوجيا، وبالقدرات الجمالية لدى الإنسان، من أجل تغيير وجه العالم بحيث يغدو ملائما لحياة قائمة على السعادة الحقة، السعادة التي لا تشترى ولا تمنح لقاء ربح. هذه القيم الجديدة تدور كلها حول محور واحد، هو المحور الجمالي. فالحب والسلام والهدوء والتوافق، كل هذه وسائل لتحقيق أعظم قدر من المتعة الجمالية للإنسان. وتصور الإيروس ذاته؛ أي القوة الحيوية لدى الإنسان، يرتبط أوثق الارتباط بالنظرة الجمالية إلى الحياة. وفي هذا الجانب الحاسم من تفكير ماركيوز كان تأثره واضحا كل الوضوح بماركس الشاب إلى جانب العنصر الفرويدي بطبيعة الحال؛ فالسعي إلى مجتمع تصبح فيه الحاجات المادية للإنسان ميسرة، وتقل فيه مشقة العمل إلى أدنى حد، هو خطوة لا بد أن يتبعها غاية عليا، هي اهتداء الإنسان إلى ذاته من خلال القيم الجمالية؛ أي أن النشاط الجمالي سيصبح في هذه الحالة هو التعبير الحقيقي، الحر، عن ماهية الإنسان.[2]

ومنه يؤكد ماركيوز على إمكانية قيام حضارة خالية من القمع، ذلك لأن الحضارة الصناعية تفرض على الإنسان أنواعا من القهر وأنواعا من التحريمات، أي أن التحضر هو في أساسه تغيير لطبيعة الإنسان الأصلية، فكلما ازدادت الحضارة نمو وانتصر مبدأ الواقع

[1] الفؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 47.
[2] المرجع نفسه، ص 44.

على مبدأ اللذة وازداد التحكم في الغرائز الطبيعية عن طريق النظم والقوانين ففرويد يؤكد أنه لا يمكن أن تكون هناك حضارة بدون قمع وبدون كبت[1].

فالمجتمعات التي كان لها ضيق في الإنتاج تحتم تعبئة كل الموارد من أجل العمل لتحقيق الوفرة وهو ما يدعو إلى تجاهل الإيروس، لكن مجتمعنا الحالي تظهر فيه بوادر تدل على إمكان الاستغناء عن القمع، والكبت لأن المجتمع الحالي أصبح قادرا على تحقيق قدر هائل من الوفرة[2] حيث أنه أصبح بإمكان الإنسان أن يتفرغ لتحقيق طبيعته الحيوية في ظل الشكل الجديد للحضارة لأن العمل أصبح غير شاق وذلك نتيجة لتوفر الآلات التي أصبحت قادرة على أن تسير بذاتها مع تدخل الإنسان فيها بشكل نادرة[3] وهو ما يوفر للإنسان وقت الفراغ فبعد ما كان الإنسان يستغل وقته لتحقيق أكبر قدر من الإنتاج ولخدمة أغراض استهلاكية ونشر قيم تدعم النظام الصناعي القائم، أصبح لدى الإنسان الفرصة في استعادة ذاته والاستمتاع بغرائزه الطبيعية وتحقيق التوافق مع نفسه ومع الآخرين وذلك نظرا لضألة الوقت الذي سيقضيه الإنسان في عمله وخص هذا الأخير أي العمل قد اتخذ طابع أشبه باللعب[4]، يكون فيه الليبدو حاضرا ومتحررا من الكبت وان يوظف فيها الإنتاج الاجتماعي والثقافي لحضارتنا المعاصرة لتعزيز الحرية والسعادة فالحضارة اللاقمعية التي ينشدها ماركيوز «تتضمن علاقة جديدة بين العقل والغرائز وفيها تتقلب الأخلاق الحضارية بتحقيق الانسجام بين الحرية الغريزية والنظام، فحين يتم تحرير الغرائز من طغيان العقل القمعي فإنها تتجه نحو إقامة علاقات حرة تسمح بنشأة مبدأ جديد للواقع يكون فيه الإنسان أكثر حرية»[5].

---

[1] هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، مصدر سابق، ص 215.

[2] قيس هادي أحمد، مرجع سابق، ص 179.

[3] هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، مصدر سابق، ص 49.

[4] قيس هادي أحمد، مرجع سابق ، ص 180.

[5] هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، مصدر سابق، ص 15.

المبحث الثاني: رؤية نقدية لمشروع ماركيوز الحضاري:

إن تميز فكر هربرت ماركيوز بالموسوعية من خلال تشبعه من منابع فكرية مختلفة، إلى درجة أن الباحث في فكره لا يستطيع الدخول إلى تفاصيله والإحاطة بجميع جوانبه وإنما باستطاعته فقط الوقوف على أهم النقاط من فكره، وأكبر معالم فلسفته.

وهذا ما جعل العثور على مواطن التناقض في فكره صعب، إلا أن هذا لا يمنع من طرح بعض الانتقادات الموجهة إليه.

المطلب الأول: الرد النقدي لمشروع الحضارة الماركيوزي (اريك فروم وفؤاد زكرياء):

1- اريك فروم:

يعيب "اريك فروم" (ألماني صاحب الاتجاه الإنساني في علم النفس1900-1980م) عن"ماركيوز" انحرافه عن مفاهيم التحليل النفسي، لأنه صرح بأن عمله" يبقى فقط ضمن إطار النظرية وخارج النظام التقني الذي أصبح عليه التحليل النفسي" وهذا يعني أن التحليل النفسي بدأ نظاما نظريا، وتحول إلى نظام تقني، غير أن الميتاسيكولوجا الفرويدية أو ما ورائية علم النفس كانت قائمة على معطيات تجريبية، مستقاة من الفحوصات العيادية أو الجلسات السريرية التي أجراها في العيادات النفسية.

كما أن الجهل بالأساس التجريبي لفلسفة التحليل النفسي يوقع صاحبها في أخطاء وثغرات في فهمها النظري، بمعنى أن"ماركيوز" يفتقر إلى المعرفة التجريبية التي تربط مقولات "فرويد" بأسسها العيادية[1] الأمر الذي جعله يوظفها في محل غير ما تقدمه من معنى، وبذلك تكون نظريته مجرد بناءات وهمية و تجلي مشوه للمفاهيم الفرويدية، ويتأسف "فروم" لهذه الأخطاء، لأن كثير من القراء تلقوا مفاهيم التحليل النفسي الفرويدية من خلال هذه التحريفات، وهو يقول"إنهم أحرار في صنع بناءات وهمية وذلك تحديدا، لأنهم لا يمتلكون أي معرفة تجريبية، حيث يتحققون من تأملاتهم، لقد تلقى العديد من القراء وللأسف

[1] اريك فروم، **أزمة التحليل النفسي**، تر: طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، 1988، ص 19.

معلوماتهم عن فرويد من خلال هذه التحريفات[1]. ومن بين الأخطاء التي وقع فيها "ماركيوز" هو سوء فهمه لمبدأي "الواقع"و"اللذة" والخلط بينهما، ذلك أن "ماركيوز" اعتبر المبدأين متناقضين، لكن حسب"فروم" أن "فرويد" لم يقصد ذلك، بل مبدأ الواقع بالنسبة إليه، كان تغييرا لمبدأ اللذة، وليس نقيضا له، وفي حقيقة الأمر أن مبدأ الواقع الفرو يدي يمثل طاقة داخلية في الإنسان يدرك بها الحقيقة، وميل لحماية نفسه من الضرر الذي يسببه الإشباع غير المحدود للغرائز، وهو يرى أن مبدأ الواقع يختلف عن معايير البنية الاجتماعية السائدة في المجتمع، ففي مجتمع يقيد الرغبات والدوافع الجنسية، تنحصر مهمة مبدأ الواقع في أن يمنع الشخص من الإساءة لنفسه، بقمعه لدوافعه الجنسية، بينما في مجتمع مغاير، لا يقيد رغبات الفرد، يتصرف مبدأ الواقع بشكل مغاير لما هو في المجتمع السابق، مبدأ الواقع الفرو يدي هو ذاته في الحالتين، ويورد"فروم" أمثلة أخرى لتوضيح مفهوم مبدأي اللذة والواقع الفرو يدي، فالمجتمع المحارب يشجع الدوافع العدوانية ويقمع ميول الشفقة والرحمة، ولا يقمع العدوانية، مبدأ الواقع في هذا المجتمع يميل إلى قمع ميول الشفقة والرحمة، على خلاف المجتمع المسالم، فان مبدأ الواقع يلزم الفرد على قمع الدوافع العدوانية[2].

والمجتمع الغربي في القرن التاسع عشر كان يشجع ميول الحد من الاستهلاك، بينما ميول البحث عن اللذة والإسراف تقمع، لكن بعد مئة سنة تغير الطابع الاجتماعي وأصبح يتجه نحو الإسراف، فأصبح مبدأ الواقع يميل إلى قمع ميول البخل والتقتير، باعتبارها لا تتلاءم مع متطلبات المجتمع، يصل "فروم" إلى أن ما يقمع ليست كل المعايير أو المنظومة القيمية السائدة بل ما يتعلق ببنية الطابع الاجتماعي وليس مختلف مبادئ الواقع، وهذا المفهوم الديناميكي المتغير لمبدأ الواقع عند"فرويد" لا يظهر في كتابات "ماركيوز" حسب اعتقاده، إذن مبدأ الواقع الفرو يدي ليس ثابتا بل متغيرا، وهو يرتبط ببنية المجتمع، ومبدأ اللذة لا يرتبط "تجريبيا" وليس مفهوما "فلسفيا" وهي المعرفة التي يفتقر إليها منتقد العقلانية

[1] اريك فروم، المرجع السابق، ص 20.

[2] المرجع نفسه، ص 21.

التكنولوجية[1]، بالضرورة بالرغبات أو بالمتعة التي هي هدف الحياة، ويعود الأمر في سوء فهم مبدأ الواقع إلى كونه مفهوما إن مفهوم "القمع" هو الأخر من المفاهيم التي أخطأ "ماركيوز" في استعمالها، لقد أخذ معناه الشائع المتمثل في الاضطهاد والمنع، فالقمع عنده يستخدم للدلالة على العمليات الواعية وغير الواعية، الداخلية والخارجية، للحد من الإكراه، هذا الاستعمال يفقد دلالة المفهوم الفرو يدي السيكولوجية للقمع واللاوعي، "فالقمع بالمعنى السيكولوجي الفرو يدي هو "سحب شيئا ما من الوعي و تلقائيا" بمعنى المقموع غير واع، والجمع بين معنيين منفصلين في مقولة واحدة هو القمع ينفي معنى القمع بمفهومه التحليلي، رغم أنه توصل إلى صياغة جملة توحد بين المفهوم السياسي والمفهوم النفسي، كالقمع الفائض والقمع الضروري[2]. لكن دون أن ننسى بأن فلسفة "ماركوز" هي في أساسها مزيج بين الحتمية النفسانية التحليلية وبين الحتمية الاقتصادية، وتم هذا المزج بعد أن اكتشف عنصرين هامين في الموضوع وهما مبدأ المردود والقمع الفائض، وهو يعتبر المفاهيم الفرويدية والمقولات الماركسية أساسية في نقد المجتمع المعاصر، يضيف"فروم" أن سبب هذه الأخطاء والتشويش الذي أحدثه"ماركيوز" للمفاهيم الفرويدية على القراء هو كونه كان يجهل أن التحليل النفسي طريقة تجريبية هدفها اكتشاف الجوانب اللاواعية التي تختفي وراء التصرفات التي تبدو عقلانية، وقد كان يعتقد بأن التحليل النفسي عبارة عن تأملات في ما وراء علم النفس عن غرائز الحياة وغرائز الموت والجنسية الطفلية، على خلاف "فرويد" الذي انطلق من عيادات التحليل النفسي أو جلساته السريرية واستقى من خلالها هذه المفاهيم السيكولوجية، ثم ارتقى بها إلى مجال الأبحاث الفلسفية، مفسرا ومحللا كل القضايا التي عالجها الفلاسفة بهذه المفاهيم، بطريقة مجردة، فكانت دراساته الفلسفية هدفا لتحقيقات تجريبية، بينما "ماركيوز" أعاد تحويل هذه المفاهيم التجريبية إلى تأملات فلسفية مشوشة[3] وبسبب هذه الأخطاء في فهم مفاهيم التحليل النفسي الفرويدية، اعتقد بعض الباحثين أن

[1] اريك فروم، المرجع السابق، ص 21.
[2] المرجع نفسه، ص 22.
[3] اريك فروم، المرجع السابق، ص 20.

"ماركيوز" وقع في أخطاء في مشروعه النقدي للحضارة، لأن مشروعه النقدي للحضارة الغربية كان ينصب أساسا على المجتمع الصناعي المتقدم بشقيه الرأسمالي والاشتراكي، كاشفا الطابع العقلاني للسيطرة في عصر التقدم التكنولوجي، حيث قدم انتقادات تمس هذا المجتمع في صميمه، ونبه الأذهان إلى عيوب نظام يجيد إخفاء نقائصه، في ظل إنسان"البعد الواحد" الخاضع للسيطرة التي تمارسها قوى هذا المجتمع على الإنسان بأبعاده الداخلية (غرائزه، تفكيره، عواطفه) والخارجية (ظروف إنتاجه وعلاقاته الاجتماعية) وكشف عن الطابع العقلاني لهذه السيطرة، في كونها تعمل على استيعاب كل القوى المعارضة، والتحكم في كل احتياجات الأفراد، فتتحول الطبقات العاملة المضادة للنظام إلى قوى مدافعة عنه، وبذلك يكبت هذا النظام كل محاولة للتغيير والثورة عليه، إلا أن هذه الانتقادات في نظر بعض الباحثين، لا تضرب في أعماقها إلى تحليل الاقتصاد والمجتمع تحليلا علميا واقعيا، فهو يتكلم على مستوى مرتفع من التعميم، ويقترح حلول بطريقة مثالية، دون النزول إلى المستوى الواقعي للإنسان[1]. وبالإضافة إلى ذلك، رغم تأثره بالفلسفة الماركسية وإعجابه ب"ماركس" الذي حول الجدل من مفاهيم نظرية فلسفية إلى مفاهيم عملية اجتماعية واقتصادية، فأصبح النقد الماركسي موجها إلى الواقع الإنساني للرأسمالية، كاشفا الاغتراب الذي يعاني منه العامل، إلا أن هناك نقطة جوهرية تفصل فكر"ماركيوز" عن "ماركس" في نظر"ماكنتير" و تتمثل هذه الفكرة في كون مشروع"ماركيوز" هو مشروع فلسفي نظري،" فهو يطمح دائما إلى تشييد عالم طوباوي من المستحيل أن يتحقق في الواقع ويحل محل هذا العالم القمعي المعاصر، لأنه يتحدث عن "الإنسان" بدلا من "الإنسان الواقعي"، فبدلا من الحديث عن ما يريد تحقيقه هذا الإنسان ويرغب في انجازه، بقي على المستوى النظري، وهي نفس المسألة التي هاجمها "ماركس" وزميله"انجلز" في كتابهما المشترك "الايدولوجيا الألمانية" عندما انتقد "فيورباخ"[2] وقد رأى الدكتور"فؤاد زكريا" أن "ماركيوز" اصطنع لنفسه

[1] ألن هاو، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، تر: ثائر ديب، دار العين للنشر، 2010، ص 61.

[2] بوعلام شريف، **النقد الاجتماعي لدى مدرسة فرانكفورت- هربارت ماركيوز أنموذجا**، مركز الكتاب الأكاديمي، الأردن، 2018، ص 32.

منهجا أقرب إلى الانطباعات الخاصة منه إلى البحث الموضوعي المنظم، فهو مرتكز على أحكام نمطية مستمدة من نفس مجتمع "ذي البعد الواحد" الذي يريد أن ينقذه، وأخطر نتائج هذه الأحكام هو توقفه عند حدود الرفض بطريقة انفعالية، دون تحليل نقدي للعلاقات الموضوعية في المجتمع بطريقة علمية[1]. ومن الأمثلة على الأحكام النمطية التي أخذ بها، هو أن اهتمام "ماركيوز" كان منصبا على نقد المجتمع الصناعي المتقدم، يستوي فيه الرأسمالي منه والاشتراكي، دون أن يقيم وزنا كبيرا للاختلاف الموجود بين النظامين، في وسائل الإنتاج ومشكلة الملكية (الخاصة أو العامة)، باعتبارها عوامل رئيسية في استعباد الإنسان الحديث أو تحريره، بل يربط الاستبداد بالجهاز الشامل المعقد الذي يسود هذه المجتمعات والذي خلق"إنسان البعد الواحد"، وهذا نوع من أنواع التعميم الشديد الذي ينتج عنه تمييع المواقف وعدم تحديد المسؤوليات، كما أن ربط السيطرة ب"الجهاز الشامل" الذي يضم الجميع معناه التستر على الدور الخاص الذي تلعبه الأقلية المسيطرة التي تتحكم في هذا الجهاز، والتي تكسبه الطابع الاستبدادي حفاظا على مصالحها الخاصة. وموقف "ماركيوز" هذا يؤدي إلى نتيجتين، الأولى: لا يفرق داخل النظام الرأسمالي بين الأقلية المسيطرة والأغلبية التي تستبدها تلك الأقلية، والثانية: هو أنه لا يفرق بين النظامين:

الرأسمالي والاشتراكي من حيث مسؤوليتهما عن السيطرة والقمع الذي يتعرض له الإنسان المعاصر. أنه يأخذ بالفكرة القائلة بأن التكنولوجيا الحديثة عملت على التقريب بين النظامين، وإلغاء ما بينهما من فوارق، وهي الفكرة التي نادى بها بعض المفكرين أمثال"ريمون أرون Aron Raymond" فيلسوف وعالم اجتماعي وسياسي ومؤرخ فرنسي معاصر(1905 –1983) وإذا كانت الأحكام النقدية التي أصدرها صحيحة بالنسبة إلى تطبيقات معينة للنظم الاشتراكية، فكان عليه أن يفرق بين النظامين من حيث المبدأ والتطبيق، وأن يدرك بأن النظامين ليس على درجة متساوية من المسؤولية في اغتراب

[1] فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 119.

الإنسان المعاصر، وهو بهذا يحارب الاشتراكية تحت غطاء النزاهة العلمية والموضوعية والحياد[1].

2- فؤاد زكريا:

ويرى"فؤاد زكريا" أن هدف "ماركيوز" كان متجها إلى تفنيد الفكرة الرئيسية في النظرية الماركسية وهي فكرة التناقض بين الطبقتين: البورجوازية والعاملة من خلال نظرية الإدماج، فالمجتمع أصبح "ذا بعد و احد" وأصبحت الطبقة العاملة جزءا من النظام القائم، بمعنى في المجتمع الرأسمالي يزول التناقض ويسود التجانس، وهذا الواقع الجديد الذي طرأ على المجتمع الرأسمالي لكي يحمي نفسه من كل ثورة، فكتاب"الإنسان ذو البعد الواحد" في حقيقته عبارة عن تفنيد مفصل لنظرية التناقض الطبقي عند"ماركس"، وهذا التناقض عند "ماركس" لا يزول إلا إذا تأسست علاقات اجتماعية جديدة على أسس إنسانية غير أن "ماركيوز" يتحدث عن نوع أخر من اختفاء التناقض الطبقي في إطار النظام الرأسمالي يحتفظ فيه بكل عناصر الكبت والقمع، وهكذا يكون"ماركيوز" قد أسدى خدمات كبيرة للنظام الرأسمالي، لأنه عمل على تفنيد أشد النظريات تهديدا لهذا النظام، وهذا يعني أن الثورة على هذا المجتمع الرأسمالي مستحيلة، وفي مقابل ذلك، كان نقد"ماركيوز" للنظام السوفياتي بدوره هجوما على التجربة الكبرى التي تحدت العالم الرأسمالي، وهذا النقد يمكن أن يكون له أعظم تأثير في العالم الغربي، لأن النقد الذي يأتي من أنصار الرأسمالية الصرحاء، لا يكون له صدى كبيرا، مقارنة بالنقد الموجه من طرف مفكر يعتبر نفسه ماركسيا[2]. ومن جهة أخرى ينتقد الفيلسوف الفرنسي المعاصر"ميشال أونفراي" Onfray Michelle مفاهيم التحليل النفسي الفرويدية، التي انطلق منها "ماركيوز"وهو يرى أن جميع هذه الحقائق ومن بينها "عقدة أوديب" هي مفاهيم لا يمكن إثباتها أو البرهنة عليها، تماثل المفاهيم الدينية الكهنوتية كالملائكة والشياطين، ويرى أن ما يهم في كل كتابات "فرويد" هو رسالة واحدة تتلخص في كون وجودنا ومصيرنا يعود

[1] فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 119.
[2] المرجع نفسه، ص 120.

إلى مصدر واحد عميق يوجد داخل الفرد هو اللاشعور، ويعتبر التحليل النفسي الفرويدي مجرد ممارسات سحرية، وينفي صفة العلمية عنه، ولا ننسى أنه ينتقد "فرويد" شخصيا ويعتبره مهووسا بالجنس ارتكب زنى المحارم ليس فقط مع أبيه أو ابنته ولكن مع أخته أيضا. واتهمه بالمولاة للأنظمة السياسية الاستبدادية وموقفه المحافظ للأخلاق الجنسية السائدة، الذي انتقد القمع الجنسي الذي تمارسه على الفرد. ويتساءل "ميشال أونفراي" عن سبب نجاح"فرويد" والتحليل النفسي لمدة قرن.؟ ويقترح خمسة أسباب منها: اهتمامه بالجنس، تبلور أفكاره في اتجاهات فرويدية ماركسية، مع اريك فروم ولهلم رايش (عالم نفساني نمساوي 1907-1979م) وماركيوز التي كان لها أثر على أحداث ماي 1968 ،الأمر الذي جعل هؤلاء الفلاسفة يصنعون أعشاشهم في الثقافة الغربية انطلاقا من أفكار التحليل النفسي، وما يلاحظ هو أن هذه الانتقادات ركزت على شخصية "فرويد" أكثر من تركيزها على أعماله[1].

المطلب الثاني: مواطن التناقض في فكر ماركيوز.

إن العالم الجديد الذي قدمه ماركيوز، جميل للغاية، فما أروع أن يتحقق للإنسان حياة يسودها السلام والمتعة والجمال والحرية، إلا أن هذا العالم للأسف عالم خيالي يوتوبي ذلك لأنه من المستحيل أن يحض عالم الإنسان بالسلام المطلق[2] فحتى لو انعدمت الصراعات بمختلف أنواعها الطبقية والسياسية فسيظل عالم البشر مليء بالتوترات والتناقضات فالمجتمع مهما بلغ من الرقي والتقدم فإنه سيبقى بحاجة إلى الكفاح والعمل الجاد والابتكار، وهذه النشاطات لا يمكن القيام بها في مجتمع مسالم، بل لابد من وجود قدر وقليل من النزعة العدوانية تساعد الإنسان على الارتقاء بذاته، فصورة الحياة المكافحة لا تتماشى مع مبدأ ماركيوز في تهدئة الصراعات العدوانية وسيادة الحياة الراضية لأن دعوته لا تشكل أي إغراء للإنسان المتطلع لما هو عليه، خاصة تلك الشعوب التي لا يزال أمامها شوط طويل لبلوغ

[1] Onfray, michelle,Crepuscule(2010)d'une idole, l'ffabulation freudienne, Grasset, paris, P26.

[2] قيس هادي أحمد، مرجع سابق، ص 220.

التحرر، فوقوف الإنسان مسالما ليس له دلالة سوى أن الحياة قد أوشكت على نهايتها وأن الطموح لدى الإنسان قد انتهى[1].

إن الصورة التي يقدمها ماركيوز لعالم المستقبل مثالية خالصة كونها تحصر الطبيعة الإنسانية في البعد الجنسي لأن تحرير الرغبات الجنسية هو خدع إلى أبعد الحدود، ذلك لأن المجتمع الذي لا يعود فيه أي عائق يقف في وجه نزعات الإيروس ورغباته لا يمكن وصفه بأنه سعيد، لأن طغيان الجنس يمكن أن يؤدي إلى التعاسة والقبح مثلما يؤدي إلى الرضا والجمال وحتى لو أزيلت القيود والتحريمات على الجنس.

فستبقى مجالات الاستمتاع به محدودة، مهما بدت لنا في منظورنا الحالي واسعة ومنه لا مفر من فرض نوع من الكبت في حدود معينة على الرغبات حتى في أشد المجتمعات تحررا[2].

بالإضافة إلى أن دعوة ماركيوز إلى تفتيت الكتل الجماهيرية الكبيرة إلى مجموعات صغيرة من الأفراد الأحرار أمر شبيه وأقرب إلى النزعة الفردية التي ينادي بها المجتمع الرأسمالي أمر بعيد عن الصواب ذلك لأن المسؤوليات الضخمة تحتاج إلى جهود جماعية، وتكاثف بين البشر فالإنسانية يجب أن تتجه إلى التجمع[3].

إذا تأملنا إستراتيجية ماركيوز الثورية حول الدور التنويري الذي يمكن أن تقوم به الانتلجنسيا في مجالات التربية السياسية، وإيقاظ الوعي الثوري، وترسيخ قيم الحساسية الجديدة التي ينادي بها ماركيوز، سنجد هذه المسألة يمكن أن تستغرق جيلا بأكمله، أو أجيالا بل ويمكنها ألا تؤتي ثمارها خاصة إذا كان المجتمع الرأسمالي يمتلك تلك القوة الخارقة التي تحدث عنها ماركيوز وهو ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن إستراتيجية ماركيوز

[1] قيس هادي أحمد، مرجع سابق، ، ص 221.
[2] المرجع نفسه، ص 222.
[3] المرجع نفسه، ص 223.

الثورية هي إستراتيجية إعداد للممارسة الثورية، فهو لم يقدم إستراتيجية متكاملة للفعل الثوري، ولذلك تظل إستراتيجية بدون ممارسة حقيقية[1].

ويقلل ماركيوز من شأن الشباب والطلبة كقوة ثورية، ويرى رغم أنها ثورية بنظرتها، وغرائزها، والأهداف النهائية التي تضعها لنفسها، ليست قوة ثورية لكنها خير أمل في معالجة جبروت الرأسمالية. ويأتي ويقلل أيضا من أهمية حركات التحرر في العالم الثالث بالنسبة لتطور المجتمع الصناعي في المستقبل، تتأثر على نحو خطير بفعل سياسة التعايش السلمي، التي ينتجها الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية والتي ساهمت إلى حد كبير في استقرار الرأسمالية[2].

– إن ماركسية ماركيوز ماركسية بدون بروليتاريا، وبالرغم من إشاراته المتعددة، واعترافاته المتكررة بأن الثورة الحقيقية لن تحدث بغير البروليتاريا، إلا أنه في واقع الأمر لم يحاول كفيلسوف سياسي، أن يرشدنا إلى السبيل للخروج من مصيدة التشيؤ، أو حتى يبعث فينا الأمل في إمكانية وجود حل ثوري حقيقي.

لم يهتم ماركيوز بالبعد الاقتصادي في تحليله للمجتمعات التي كان يتحدث عنها، وكانت آراءه في غالب الأمر فلسفية خالصة[3].

أما عن مسألة اعتبار التكنولوجيا وسيلة والية للتحرر، فإن هابرماس يرفض دعوة هربرت ماركيوز بإمكانية قيام تكنولوجيا جديدة لا تكون فيها مرتبطة بالسيطرة على الطبيعة والإنسان، على اعتبار أنه قد يصعب أن تنفصل هذه التكنولوجيا عن السيطرة، إذ لا وجود لما يسمى بالحياء العلمي في سياق العقلانية العلمية والتكنولوجية التي تحكم المجتمعات المتقدمة صناعيا اليوم[4].

---

[1] حسن حماد، مرجع سابق، ص 121.

[2] قيس هادي أحمد، مرجع سابق، ص 163–166.

[3] حسن حماد، مرجع سابق، ص 123.

[4] كمال بومنير، **جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص 221.

وفي قضية الجمال الذي ينزع العداوة من العالم التي طرحها ماركيوز هي أيضا محاولة طمس الشق الحقيقي لرسالة الجمال، فعندما يتحدث عن المجتمع الصناعي في إجماله دون النظر إلى تكوينه الاجتماعي كمجتمع ديمقراطي أو شمولي أو اشتراكي ويعتبره مجتمعا صناعيا في إجماله ينتهي إلى أن هذا المجتمع يخلق الإنسان ذا البعد الواحد من ثم يطرح نظريته النقدية التي تنقد هذا المجتمع الصناعي بصرف هويته .. ومن هنا عندما يطرح قضيته أن الجمال تحرير فإنه لا يقول لنا بصوابية: تحرير من ماذا ومن أجل ماذا ولمن.. .

إن ماركيوز قادر على تلوين آرائه على نحو ملتو بحيث يخدع السذج بأنه يقول شيئا دافعا للتطور والتقدم على أن الجمال يوقف المعتدي ويشل حركته، لكنه يأخذ على نيتشه على أن الشيء الجميل يملك قيمة بيولوجية، فإذا كان الجمال مرتبط بالبيولوجيا فكيف سوف يوقف العدوانية وهو مرتبط ببعد ذاتي وبعد طبيعي[1].

وقد وقع ماركيوز في الشرك الذي رفضه الماركسين وهو النظر إلى الفن باعتباره أيديولوجيا، إلا إننا نميل إلى تفسير ذلك من منظور آخر وهو أن فكرة الفن كإيديولوجيا داعية للتحرر لم تكن مطلب حقيقيا بالنسبة لماركيوز، لأن تحليل فلسفته الجمالية يكشف لنا أن الأيديولوجيا التي يدعو لها هي أيديولوجيا مثالية قوامها هو اليوتوبيا والهروب[2] .

[1] مجاهد عبد المنجم مجاهد، مرجع سابق، ص 109.

[2] حنان مصطفى، مرجع سابق، ص 169.

خاتمة

الخاتمة:

يمكننا أن نستخلص من هذا البحث الموسوم بمسألة التحرر في فلسفة هربرت ماركيوز جملة من النتائج، أهمها مخاطر العقلانية التكنولوجية على الإنسان المعاصر، قد أوضح ماركيوز من خلال تحليلاته النقدية، أن هذه الحضارة رغم الطاقات المادية الهائلة التي فجرتها الامتيازات الاقتصادية والتكنولوجية، كان يفترض أن توفر للإنسان دعائم الانعتاق والتحرر، فإنها قد أدت إلى إفقار روحي وما يضمن حيوية الوعي التحرري لدرجة أضحى الإنسان ذي البعد الواحد يفقد ملكة النقد.

غير أن هذه الانتقادات التي وجهها ماركيوز إلى العقلانية التكنولوجية كانت في حقيقة الأمر موجهة إلى تلك القوى الاستبدادية التي أسيئ استخدامها، ولذلك لم يلغ ماركيوز الطابع المقبول في النموذج الحضاري، وإنما دعا إلى إحداث تغيير كيفيي كل المجالات، بغرض أن تكون العملية الإنتاجية موجهة لخدمة الإنسان لا إلى استعباده بطرق خفية، وأساس هذا التغيير تأكيده المستمر على ممارسة النقد، إنما ينطوي على رغبة في تجاوز الواقع، لأنه عنصر تنويري ويجعلنا نسعى إلى التعرف على ذاتنا الحضارية الخاصة.

إذ يعد ماركيوز من أحدث رواد الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت وكان له الأثر البالغ في تصور الأفكار السياسية لهذه المدرسة إذ كانت نظريته قائمة على نقده للمجتمع المعاصر الذي يحول الإنسان إلى مجرد آلة، وإلقاء الضوء على سلبيات السلطة وكذا التقدم التكنولوجي وأضراره، أدت إلى شعور الإنسان بعدم الأمان حيث وقف ماركيوز على حقيقة الإنسان داخل المجتمع الصناعي محددا لنا جملة من الأزمات وأسبابها وكذا انعكاساتها هلى الإنسان.

لقد قدم ماركيوز مشروعا مهما لنقد السياسة اليبيرالية التي فرضت فرضت سيطرتها علة المجتمعات المعاصرة هذا ومن جهة دعوته إلى التحرر من جهة أخرى حيث استند إلى بعض الفلسفات كالماركسية والهيغلية والفرويدية وكذا النظرية النقدية التي تأسست في فرانكفورت.

كما تجسدت دعوته للتحرر من السيطرة والخروج من الأزمات التي خلفها المجتمع الصناعي فكان الإنسان هنا يخضع باستمرار لعمليات تكييف ذهني ومذهبي وتوجيه نحو نمطية البعد الواحد ومحاولة القضاء على القمع والاستغلال فكذلك نجد ماركيوز يركز على حكم الشعب نفسه بنفسه كونه يعتبر أساس العملية الدينقراطية فهو يريد نظام سياسي تتحقق فيه ذاتية الفرد والخروج من فكرة الطبقية كما ركز ماركيوز على تشكيل حضارة قائمة على مبدأ الحرية والمساواة بين أفراد المجتمع والابتعاد عن كل ما يشوه هذا المنظور من قمع واستغلال، وبه يسعى الإنسان من خلال حريته إلى إحداث التغير.

وفي ظل الإستراتيجية الثورية التي عمل ماركيوز على إحداثها كان أمله من خلالها إحداث تغييرات جامحة، في جميع النواحي السياسية والاقتصادية حيث من خلال نقده الشامل لمختلف الاستراتيجيات التي تطرق إليها بعض الفلاسفة يرى أن إستراتيجيته مدروسة بشكل جذري ينطبق على الوضع الراهن من خلال ما يحقق الحرية ومنه ففلسفة ماركيوز انطلقت وأخذت منحى نقدي رسم معالمه بدفاعه عن السيادة والدولة حيث كانت لأفكاره صدا واسعا في ألمانيا وخارجها حيث اعتبرت نظريته النقدية بمثابة وسيلة لتحقيق التوافق بين الإنسان والمجتمع، كما نجده قد عمل على إخضاع الأفكار الفلسفية للنقد نظرا لتأثيرها على الحياة الاجتماعية والاقتصادية، هذا لا يعني إلغاء القواعد السابقة إنما إعادة بناء النظرية العلمية، وتحديد الغايات التي يتطلبها الوجود الاقمعي للحياة وخلق واقع إنساني حر جديد مختلف جوهريا وبلوغ حضارة الايروس حيث الحب السلام الهدوء الأمن والاستقرار.

إن ما يمكن استخلاصه والخروج به أن تصور ماركيوز لحضارة مجتمع متقدم يسوده معنى الحرية بعيدا عن القمع والاستبداد هو أمر مستحيل حيث أن بلوغ الحرية لا يكون برسم صورة خيالية ورفض الواقع والقيم السابقة، إنما بالعلم والمعرفة وإخضاع التطور التكنولوجي مع ما يتماشى مع متطلبات الإنسان.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

- **المصادر:**

1. هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، تر: جورج طرابيش، منشورات دار الآداب، بيروت، ط1، 1988.
2. **البعد الجمالي نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية**، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1979.
3. **الثورة والثورة المضادة نحو حساسية ثورية جديدة**، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1973.
4. **الحب والحضارة**، تر: مطاع الصفدي، دار الاداب، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
5. **العقل والثورة هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دون طبعة، 1970.
6. **العقل والثورة**، ترجمة، فؤاد زكرياء، الهيئة العربية للتأليف والنشر، 1970.
7. **الماركسية السوفياتية، ترجمة جورج طرابشي**، دار الطليعة بيروت لبنان، الطبعة الأولى ، 1965.
8. **نحو التحرر**، ترجمة: ادوارد الخراط، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1982.
9. **فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية**، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012.
10. الحب والحضارة، تر: مطاع الصفدي، دار الآداب بيروت، 2007.

- **المراجع:**

قائمة المصادر والمراجع:

1- اريك فروم، **أزمة التحليل النفسي**، ترجمة طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، 1988.

2- ألن هاو، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، ترجمة ثائر ديب، دار العين للنشر، 2010.

3- أنطوني دي كرسبني، كينيث مينوج، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة نصار عبد الله، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988.

4- ايمانويل كانط، **نقد ملكة الحكم**، ترجمة غانم هنا، منظمة عربية، بيروت، دون طبعة، 2005.

5- بوسوالك عبد الغني، **الفلسفة وسؤال الثورة هربرت ماركيوز نموذجا جمعية دراسات فلسفية**، العدد الأول جانفي، 2014.

6- بوعلام شريف، **النقد الاجتماعي لدى مدرسة فرانكفورت- هربارت ماركيوز أنموذجا**، مركز الكتاب الأكاديمي، الأردن، 2018.

7- بيار دومونيك فاقر، **الماركسية بعد ماركس**، منشورات عويدات للطباعة والنشر، بدون طبعة، 1988.

8- توم بوتومور، **مدرسة فرنكفورت**، ترجمة سعد هجرس، طرابلس، دار أويا، 1998.

9- جورج بوليتزر، **وجي بيس موريس كافين، أصول الماركسية**، الجزء الأول، تعريب شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت.

10- حسن حماد، **النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز**، منشورات كرسي الفلسفة لليونيسكو فرع الزقازيق، مصر، دون طبعة ، دون سنة .

11- حسن محمد الكحلاني، **فلسفة التقدم**، مكتبة مدبولي، دون طبعة، 2003.

12- حسن محمد حسن، **النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز**، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى ، 1993.

13- حسن محمد حسن، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ماركيوز نموذجا**، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية.

14- حنان مصطفى عبد الرحيم، **الفن والسياسة في فلسفة هربت ماركيوز**، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت لبنان، الطبعة الأولى ، 2010.

15- حنان مصطفى، **فلسفة الفن عند هربرت ماركيوز**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى ، 2016.

16- رمضان بسطويسي محمد، **علم الجمال لدى مدرسة فرانكورت أدور نموذجا**، مطبوعات نصوص، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993.

17- الريس شارل حلو، **أعلام الفلسفة العرب والأجانب**، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1992.

18- سهير عبد السلام، **مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيوز**، دار المعرفة الجامعية، الأزارطية، مصر، 2003.

19- سيغموند فرويد، **قلق في الحضارة**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1977.

20- صفدي مطاع، **نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، دون طبعة، 1990.

21- عبد الغفار مكاوي، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، مجلس النشر العلمي، الكويت، دون سنة .

22- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ، 2003.

23- فؤاد زكريا، **هربرت ماركيوز**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2013.

24- فؤاد زكريا، **هربرت ماركيوز**، مؤسسة الهنداوي للنشر، مصر، القاهرة، 2020.

25- فؤاد زكرياء، **هربرت ماركيوز**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2005.

26- قيس هادي أحمد، **الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1980.

27- قيس هادي أحمد، **الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز**، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1980 .

28- كمال بومنير، **النظرية النقدية للمدرسة فرانكفورت**، من ماكس هاركها يمر إلى أكسل هونيث، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى، 2010.

29- كمال بومنير، **جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010.

30- كمال بومنير، **جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، نموذج هربرت ماركيوز**، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الاولى، 2010.

31- كمال بومنير، **مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى هارتمورت روزا**، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2015.

32- مجاهد عبد المنعم مجاهد، **جدل الجمال والاغتراب**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دون طبعة، 1996.

- **الرسائل الجامعية:**

33- داشر سعدية وخدايش منصورة، **نقد هربرت ماركيوز للحضارة الغربية**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماستر في تاريخ الفلسفة، إشراف: أحمد زيغمي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ورقلة، 2017/2018.

34- القارة صباح، **إشكالية تشيو الإنسان في الحداثة الغربية من منظور عبد الوهاب المسيري**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في اللغة والأدب العربي، إشراف عبد الغني بارة، كلية الاداب واللغات، جامعة سطيف، 2012.

- **المعاجم:**

35- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء الأول- الثاني، دار الكتب اللبناني، بيروت لبنان، دون طبعة، 1982 .

36- عبد المنعم الحفني، **المعجم الموسوعي للتحليل النفسي**، الجزء الثالث، دار نويلسي مصر، الطبعة الأولى، 2005.

37- فرج عبد القادر طه، **معجم علم النفس والتحليل النفسي**، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت.

38- فرنسوا شالكيه، أوليفيه دو هامبل، إفيليين بيزييه، **معجم المصطلحات السياسية**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، الطبعة الأولى، 1997.

39- نوربير سلامي، **معجم موسوعي في علم النفس**، ترجمة وجيه أسعد، الجزء الثاني، دار الثقافة، دمشق، دون طبعة، 2001.

الموسوعات:

40- علي عبود المحداوي واخرون، **موسوعة الفسلفة الغربية المعاصرة، صناعة القول الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج**، الجزء الأول، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى ، الجزائر، 2013.

41- روبرت بنويك وفليب جرين، **موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين**، ترجمة مصطفى محمود، دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الأولى، دون سنة.

42- Herbert Marcuse, **Eros et civilisation**, Ed de minuit, paris, 1963.

43- Onfray michelle, **Crepuscule (2010) d'une idole**, l'ffabulation freudienne, Grasset, paris.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

إهداء

شكر

مقدمة 01

الفصل الأول: هربرت ماركيوز ومكانة الإنسان في المجتمع المعاصر

المبحث الأول: هربرت ماركيوز وتحليل المجتمع المعاصر 06

المطلب الأول: هربرت ومنطلقاته الفكرية 06

3- هربرت ماركيوز 06

1-1 العقل والثو رة (1941): 07

2-1 الحضارة والرغبة (1955): 07

3-1 الماركسية السوفياتية: 07

4-1 الإنسان ذو البعد الواحد: 07

5-1 مقال عن التحرر: 07

2- منطلقاته الفكرية: 08

1-2 مدرسة فرانكفورت: 08

2-2 تأثره بهيغل: 09

3-2 تأثره بماركس: 10

4-2 تأثره بفرويد: 10

المطلب الثاني: رؤية ماركيوز لمكانة الإنسان داخل المجتمع المعاصر 11

1- مظاهر السيطرة على الإنسان المعاصر 11

1-1 وسائل الإعلام: 11

2-1 التكنولوجية: 12
3-1 اللغة ووسائل الاتصال: 13
4-1 السيطرة المنطقية: 13
2- أزمة البعد الواحد: 14
2-1 معنى البعد الواحد: 14
2-2 مجالاته: 15
2-3 السيطرة السياسية على البعد الواحد: 17
2-4 الإنسان ذو البعد الواحد المتشيء: 18
المبحث الثاني: معالم وأسس الحضارة عند هربرت ماركيوز. 21
المطلب الأول: القمع والسيطرة كثمن للحضارة. 21
1- أنماط القمع: 21
1-1 فرويد (مبدأ اللذة ومبدأ الواقع): 21
2-1 القمع الزائد للجنسانية: 24
المطلب الثاني: الأسس التي تقوم عليها الحضارة. 25
1- التطور الصناعي: 25
2- مكانة الإنسان في المجتمع المعاصر: 25

الفصل الثاني: الثورة الماركيوزية وبوادر التحرر.

المبحث الأول: التوجه النقدي عند ماركيوز 28
المطلب الأول: نقد ماركيوز للنظريات الثورية: 28
1- نظرية هيغل: 28
2- نظرية ماركس 31
3- نظرية فرويد 33

المطلب الثاني: قوى التحرر والإستراتيجية الثورية لدى ماركيوز 34
1- قوى التحرر 35
2- الإستراتيجية الثورية 37
المبحث الثاني: بوادر التحرر 42
المطلب الأول: التحرر بالفن واليوتوبيا: 42
3-الفن: 42
4-اليوتوبيا: 44
المطلب الثاني: التحرر بالاستيطيقا والتقنية: 45
1- الاستيطيقا: 45
2-التقنية: 48

الفصل الثالث: معالم وآفاق حضارة الايروس

المبحث الأول: عوامل بناء حضارة جديدة: 51
المطلب الأول: عامل الحرية 51
1- فرويد: 51
2- هيجل: 52
3- نتشه: 52
المطلب الثاني: عامل الإيروس 53
1- حضارة الإيروس: 53
2- خصائص حضارة الإيروس: 54
المبحث الثاني: رؤية نقدية لمشروع ماركيوز الحضاري 58
المطلب الأول: الرد النقدي لمشروع الحضارة الماركيوزي (اريك فروم وفؤاد زكرياء): 58
1- اريك فروم: 58

2- فؤاد زكريا: 63
المطلب الثاني: مواطن التناقض في فكر ماركيوز 64
الخاتمة 69
قائمة المصادر والمراجع 72
الفهرس 79