الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة منتوري قسنطينة

كلية العلــوم الإنســانية والعلــوم الاجتماعية

رقم التسجيــل.....

الرقم التسلسلي.....

الإنسـان والوعـي في فلسفـة هربـرت ماركــوز

مذكـرة مكملة لنيـل شهـادة الماجستيـر في الفلسفـة

من إعداد الطالب:

جمـــال براهمـــة

تحت إشـــراف الأستـــاذ:

الدكتور: جمـــال حمـــود

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د. فريدة غيــوة	أستاذة تعليم عالي	رئيســـا	جامعة منتوري قسنطينة
د. جمال حمـــود	أستاذ محاضر	مشرفا ومقررا	جامعة منتوري قسنطينة
أ.د. جمال مفــرج	أستاذ تعليم عالي	عضـــوا	جامعة منتوري قسنطينة
د. محمد جديــدي	أستاذ محاضر	عضـــوا	جامعة منتوري قسنطينة

تاريخ المناقشة:.....

السنة الجامعية: 2010-2011

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــــداء

إلى أمـــــــي وأبـــــي

إلى ابنتي آيـــــــة

إلى الأرواح المطمئنة الهاني وعمـــر

أهدي هذا العمـــــــل

جمـــال براهمـــة

شكـــر وتقديـــر

أتـــوجه بالشكر الخالص إلى أستـــاذي المشـــرف الدكتـــور: جمـــال حمـــود
على كامل التوجيهات التي ساعدت في إنجاز هذا البحث
وأتقدم بالشكر الوافر إلى لجنة المناقشة التي تحملت
عناء تقييـــم هذا العمل.
كما أتقدم بالشكر والعرفان إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد. وأخص بالذكر
الأستاذ: عبد الغاني بوالسكك بجامعة الحاج لخضر. باتنة
ومركز الدراسات القرطاجني بتونس.

جمـــــال براهمـــــة

المقدمـــة

المقدمـــة

إن المجتمع الصناعي المعاصر يشتغل كمنظومة مترابطـــة العناصـــر، ذات قاعـــدة إنتاجيـــة تقنية تجعل من البحث عن المردودية المقصد الموجه للفعل والمؤسســـات، فمـــا لـــه قيمـــة حســـب هذا المجتمع هو ما له مردودية. والمجتمع الصناعي يشتغل بآليـــات تنفـــي أي إمكانيـــة للمعارضـــة والتغيير، آليات إدماج تنتهي إلى ابتلاع الاختلاف ومحو التميز والخصوصية، وفرض نموذجـــه فـــي الحياة والفكر، وهو ما أفرز تغيرا جذريا ارتسم بوضوح في الثقافة الغربية؛ تغيرا في تحديـــد ماهيـــة الإنسان، ذلك أن المجتمع الصناعي خلق احتياجات وهمية للإنسان من خلال أجهزة الإعلام، وقد تـــم توجيه الأفراد للفكر الاستهلاكي، مما أدى إلى عجز عميق في التفكير فيما وراء الترويض والإستهلاك هذا النموذج الثقافي آخذ في التمدد والهيمنة على مختلف ثقافات الشعوب بفعـــل ثـــورة تقنيـــة. ولأن كتابات هربرت ماركوز* تركز معظمها على كشف هذه الآليات للتكييف المذهبي والنتائج المترتبة عن هذه الممارسة وكذا الحلول المقترحة لتجاوز هذا الوضع، فقد وقع اختياري على موضـــوع الإنســـان والوعي في فلسفة هربرت ماركوز؛ وأقصد بالوعي « المجمل الكلي للعمليات العقلية التـــي تشـــترك إيجابا في فهم الإنسان للعالم الموضوعي ولوجوده الشخصي »[1]. أي تلك العملية الذهنية التي تتفاعل مع مجموع الأفكار والمعتقدات لتحدد موقف الإنسان من الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والجمالية وتحدد سلوكه ضمن وجوده الاجتماعي.

وقد قادني الإطلاع على أهم المحاور الأساسية للنظرية النقدية التـــي التزمـــت بهـــا مدرســـة فرانكفورت؛ كالعلاقة بين النظرية والممارسة والجدل النقدي، ومفاهيم العقلانية التكنولوجية

---

* ولد ببرلين (1898م- 1979م) ، تتلمذ على يد هوسرل وهيدجر والأخير أشرف على رسالته في الـــدكتوراه وكانـــت بعنوان: " انطولوجيا هيجل ونظرية التأريخية ". اشترك مع ماكس هوركهمر في تأسيس " معهد البحث الاجتماعي " الـــذي نقل نشاطه منذ سنة 1932م إلى نيويورك، واضطر ماركوز إلى مغادرة ألمانيا بعد تولي هتلر الحكم إلى باريس ثم الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1940م. وهو في مجمل آرائه متأثر بثلاثة مفكرين هم: هيجل وماركس وفرويد، لكنه ينتقدهم جميعا، وينتقد ماركوز المجتمع الأمريكي بوجه خاص لأنه يمثل النموذج الأوضح للمجتمع الصناعي المتقدم، ويدعو إلى مدنية قائمة على نظم متحررة من ألوان القهر الاجتماعي والسياسي. أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلســـفة، ج 2، المؤسســـة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1983م ص ص: 441-442.

وقد نشر بالتعاون مع تيودور أدورنو دراسات حول السلطة والعائلة، وكان كتابه العقل والثورة ســـنة1941م، والحـــب والحضارة سنة 1955م، الماركسية السوفياتية سنة 1958م. ثم الإنسان ذو البعد الواحد سنة 1964م، الثقافـــة والمجتمـــع سنة1965م، ونهاية اليوتوبيا في1967م، ثم كتابه نحو التحرر سنة 1969م، والبعـــد الجمـــالي ســـنة 1977م. أنظـــر *Dictionnaire des philosophes, Encyclopaedia Universalis et Albino Michel, : Paris,1998, p.998.*

[1]- روزنتال يودين: الموسوعة الفلسفية – وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات-، ترجمة سمير كـــرم، دار الطليعـــة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2006م، ص: 586.

والاغتراب الثقافي إلى التركيز على فلسفة هربرت ماركوز خاصة كتابه – الانسان ذوالبعد الواحد – حيث رأى أن المجتمع التكنولوجي المعاصر ذو نزعة كلية استبدادية، يكرس منظومة كاملة للهيمنة والسيطرة، يغدو فيها الإنسان مستلبًا، مستغلاً ومستعبداً؛ وتجعله هذه المنظومة يرى الرفاه الوهمي ويصدقه، وفي المقابل يعجز عن إدراك الشقاء العام. ولأن هذه العقلانية الأداتية المحكمة أثارت في إهتماما وذهولا، مما دفعني إلى البحث عن أبعاد تصور ماركوز لماهية الإنسان وتداعيات إنحراف المجتمع التكنولوجي المعاصر عن مراميه الأصلية ليقود الإنسان إلى نمط من انفصام الشخصية الحاد وما زادني فضولا معرفيا هو الحضور المتكرر لثنائية الإنسان والوعي في جل أفكاره، آملا الحصول على البدائل المقترحة لتجاوز وضع الإنسان الراهن.

ومن بين الدراسات العربية السابقة التي تناولت جوانب من فلسفة هربرت ماركوز على قلتها وندرتها في الجزائر مما اضطرنا الى استقدامها من خارج الوطن. نجد كتاب: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركوز. لقيس هادي أحمد . وقد عملت هذه الدراسة على إبراز الإطار العام لعصره وتطوره الفكري ومؤلفاته، وإبراز الطابع النقدي لفلسفته، كذلك وضع الانسان المعاصر واحتمالات المستقبل مع تقييم هذا التصور، وفي ذلك تجميع لشذرات مشروعه الحضاري. فالإنسان بكل أبعاده محور رئيسي في فلسفة ماركوز. كما نجد دراسة للباحث " كمال بومنير" من جامعة الجزائر ممثلة في رسالة دكتوراه موضوعها: مسألة العقلانية التكنولوجية في فلسفة هربرت ماركوز. أبرز فيها مسألة العقلانية وأشكالها لدى مدرسة فرانكفورت، كما حملت مفهوم العقلانية التكنولوجية ومنطق السيطرة وآلياتها، وموضوع التقدم التكنولوجي والتحرر الانساني، مع رؤية نقدية لمجموع هذه المسائل. وأنا أطمح شخصيا من خلال دراستي أن أتوسع في الكشف عن العلاقات الضرورية بين الأبعاد الجمالية الفنية ونموذج الإنسان البديل الذي يؤسس له هربرت ماركوز، وكذا الحصول على رؤية واضحة لحلول ماركوز التي تمكن الإنسان المعاصر من تجاوز قيوده، وتحقيق حريته وسعادته.

هناك تحول أساسي ومحوري في الثقافة الغربية المعاصرة، إمتد إلى تشكيل ماهية الإنسان من خلال كينونته الاجتماعية والثقافية، في ظل مجتمع صناعي تكنولوجي، وآليات العقلانية الأداتية. وقد أدرك هربرت ماركوز نهاية نمط الخطاب المرتكز على معيار الإنسان ككائن عقلاني، يُخضع معتقداته لتمحيص انتقادي كما تشكل في فلسفة الأنوار؛ وأمام هيمنة وتمديد التجارب التقنية إلى الحقل الإنساني أصبح وجوبا أن نتساءل:

كيف يتصور هربرت ماركوز تجاوز الأزمة النظرية والعجز العميق في التفكير فيما وراء الترويض وتشكيل إنسان البعد الواحد الذي يمارسه المجتمع التكنولوجي المعاصر ؟

وهي الإشكالية المحورية لهذا البحث، وتتضمن ثلاث مشكلات رئيسية أخرى وجهت عملي هذا فالمشكلة الجزئية الأولى ارتبطت بالإجابة عن السؤال التالي: ماهي الكيفيات والآليات التي تعتمدها عقلانية السيطرة لتشكيل الانسان والوعي؟

وقد تمحورت المشكلة الجزئية الثانية بالإجابة عن السؤال الثاني: ماهي نتائج هذا التكييف والتنميط على الإنسان والوعي ؟

أما المشكلة الجزئية الثالثة فإنها تتمثل في الآتي: بما أن الإنسان كائن مستقبلي ينظم حياته وفق نسيج فكري مبني على الخبرة والتوقع وبالتالي: هل باستطاعة الطبيعة الإنسانية الواعية أن تكون قابلة للتحسن متجاوزة رد الحياة الإنسانية الى مجرد آلية أو تكييف مختبري يستجيب للحوافز ؟ وإذا كانت ماهية الإنسان البديل لا تتحقق إلا حين تخلق فماهي سبل هربرت ماركوز إلى ذلك ؟

انطلاقا من أن طبيعة الموضوع، خصائصه وأبعاده هي التي تفرض وتحدد صورة المنهج المناسب للدراسة الجادة والهادفة. وحرصا على تقديم عمل أكاديمي جاد وجدير بهذا الاسم يشكل مساهمة علمية في مجال الدراسات الفلسفية. وبعد تأمل للمادة المعرفية التي أتناولها في بحث موضوع " الانسان والوعي في فلسفة هربرت ماركوز" بدى لي أن أنسب المناهج هو اعتماد المنهج التحليلي النقدي كآلية مساعدة في فهم دقيق لأفكار ماركوز .

وقد قسمت مجمل البحث الى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، تناولت من خلال الفصل الأول الإنسان والوعي الأسطوري إشارة إلى الوضع العام الذي طبع حياة الإنسان البدائي حيث يتوحد وجوده بالوجود العام لقبيلته، لكن دون حالات الاغتراب والتهميش والاستغلال، لأن ماركوز يستعين بعناصر من الميتولوجيا للدلالة على تصوره الحضاري المطلوب (حضارة الايروس) كما أنه يعتمد على مقولات فرويدية أيضا، حيث إن هذه الأخيرة تستعين بالدلالات التي تحملها الأسطورة، ثم انتقلت إلى مركزية الإهتمام بموضوع الإنسان لدى الفلاسفة الذين يمثلون الروافد الفكرية التي غذت تحليلات ماركوز، مع إشارة متميزة لتأثير العقلانية التكنولوجية التي غدت من سمات المجتمع الصناعي المعاصر، وفي كل ذلك أردت الإشارة إلى أهم المنطلقات الفكرية التي تقوم عليها نظرة ماركوز لموضوع الإنسان والوعي. بعدها كان التطرق لآليات تشكيل الإنسان والوعي وإلى الكيفيات التي تعتمدها عقلانية السيطرة بداية بإفراغ اللغة من العناصر التي تحيل إلى الثورة والتغيير الراديكالي للوضع القائم، وقد عملت على إبراز فكرة مفادها أن تغييب بعض الكلمات واعتماد آليات الاختزال والاختصار ينتهي بالفكر إلى الامتثال والخضوع، ويعوض الفكر الأحادي البعد الفكر النقدي وينتهي الوعي إلى إدراك زائف لحقائق الأمور، فتشكيل اللغة وتكييفها تشكيل للفكر الأحادي البعد، ثم انتقلت إلى ملكة أساسية في الفكر الثوري وهي الوظيفة النقدية حيث تحرص عقلانية المجتمع الصناعي المتقدم على استبدال روح النقد بروح الامتثال لمبدأ الواقع القائم، ويقود هذا التكييف للروح النقدية إلى غياب القدرة على الرفض والتمرد والثورة وفي النهاية نحصل على فكر امتثالي ووعي يؤبد زيف الأوضاع، وإنسان طيع وخاضع لا يقوى على المبادرة، وهو ما يثير تصنيف المعرفة الصحيحة أو الحقيقية بين الوعي الأصيل والوعي الزائف ويرتبط هذا العنصر بالوضع الثقافي العام

الذي تم تكييفه بما يخدم النظام القائم، خاصة وأن هناك آليات كثيرة تعمل على أن يتماثل مبدأ ما يجب أن يكون مع مبدأ ماهو كائن، وكانت النتيجة حصول إتضاع ثقافي فكري وفني، ويمتد الإتضاع الذي يحط من كينونة الإنسان العاقلة والحالمة إلى كينونة رغبة. لذلك كانت الإشارة إلى حال الحياة الجنسية التي تم تطويعها والانتقال بها من البعد الايروسي إلى البعد الجنساني، وقاد ذلك إلى تقييد الإنسان بلذات آنية تعجز عن تحقيق الإشباع الغريزي والارتواء الروحي، مع إشارة إلى ضلوع وسائل الإعلام المرئية والسمعية والمكتوبة في عمليات التشكيل واختزال أبعاد الوجود الإنساني إلى بعد الاستهلاك والبلادة وقد لقت إدانة صريحة من ماركوز.

أما الفصل الثاني فقد تضمن الإجابة عن المشكلة الثانية المتعلقة بنتائج عمليات التكييف المذهبي التي تمارس على الإنسان. فكانت الإشارة إلى الثمن الذي يدفعه الإنسان مقابل إرساء النموذج الحضاري القائم، حيث تناولت ظاهرة القمع الممارس على الإنسان كينونة وفكرًا، وأشرت إلى تأثر ماركوز بتصور فرويد لمفهوم القمع كآلية ضرورية في البناء الحضاري، فكان ذكر قراءة ماركوز للفهم الفرويدي تحضيرا لفهم القمع المتزايد الذي تميز به ماركوز عن فرويد، بعدها انتقلت إلى أسلوب طبع الممارسة السياسية عرّفه ماركوز بالتسامح القمعي وهو تسامح يتيحه النظام القائم. غير أنه يبطن آليات قمع خفية وفعالة، وكان الانتقال من خلاله إلى تحليل وضع الإنسان المعاصر حيث يتم مصادرة الحرية بإسم الديموقراطية. وقد اعتبر ماركوز أن هذه الحرية تماثل حرية العبد في إختيار سادته ولأن الحرية المتاحة لا تعكس حقيقتها فقد بات العمل الثوري أمرًا مؤجلا، وهو ما يبرر حالات الاغتراب والضياع التي أصبحت تسم وجود الإنسان في المجتمع الصناعي المتقدم. وتعبر هذه الإخفاقات عن الانحراف بالعقل عن مقاصده الأولى، بدليل مظاهر اللاعقلانية التي رافقت الكثير من الممارسات والتي ساعدها منطق وحدة المتناقضات البغيضة لأجل تثبيتها والحصول على وعي امتثالي وطيع فكان أن طغت حياة البعد الواحد لتضع الإنسان في أزمة اختزال حادة.

أما الفصل الثالث فقد تضمن جملة الحلول التي تصورها ماركوز لإخراج الإنسان من حالة التنميط التي وضع فيها، فجاء فكره حاملا لوعد بالتحرر مرتكزا على قوى تحرر جديدة عرفها باليسار الجديد وافترض لها وعيا جديدا وحساسية جديدة تغذي مسار الفعل التحرري، كما أكد إمكانية حصوله من خلال مجال الفن أين يتحقق الانعتاق على المستوى النظري، فقال بإمكانية أن يتجسد واقعيا أيضا مادام هناك أفق واعد بالحرية، لذلك انتقل ماركوز لتحديد أسس البديل الحضاري فقال بضرورة الاعتماد على الأساس البيولوجي لإحداث تغيير كيفي، ونبه إلى ما تحمله يوتوبيا الممكن والتي مُنعت من الظهور بفعل عقلانية السيطرة ليضع هذه الأخيرة موضع استفهام وإتهام، وفي كل هذه الإدانة تنكشف الإمكانات البديلة لنموذج حضاري أفضل، وقد أدرك ماركوز من خلال إدانة منطق السيطرة أنه من الواجب اعتماد فلسفة نقدية تحيي باستمرار الفكر السلبي، وهو دافع قوي للفعل الثوري وتجاوز

الجمود الذي فرضته العقلانية التكنولوجية، ومنه عمل ماركوز على إعادة تنسيق الوسائل والغايات بما يضمن قيام حضارة أكثر إنسانية وأكثر حرية، عرفها بحضارة الايروس حيث المتعة والسعادة وحياة اللاقمع؛ وهكذا ينتهي تصور ماركوز منسجما مع المنطلقات التي بدأ منها من وعي أسطوري حيث الاندماج والتناغم إلى حضارة الايروس حيث المتعة والسعادة والانسجام، فقد استلهم أفكاره من عناصر الأسطورة لينتهي إلى بديل حضاري مفعم بأبعاد الأسطورة خاصة ما تعلق بالبعد الايروسي.

أما الخاتمة فقد تضمنت جملة النتائج المتوصل إليها في هذا البحث، والتي تعكس الحلول التي تقدم بها ماركوز من خلال مشروعه الحضاري البديل وأساسه وعد بالحرية والسعادة التي تبشر بهما حضارة الايروس.

الفصل الأول

كيفيات تشكيل الإنسان والوعي

مقدمة

المبحث الأول : منطلقات ماركوز الفكرية

المبحث الثاني: مجالات وكيفيات تنميط الإنسان والوعي

المبحث الثالث: الإنسان بين الإتضاع والتسامي

خاتمة

مقدمة

إن إنجازات المجتمع الصناعي المتقدم، ومستويات تطوره التقني المحققة، وما رافقها من محاسن الوفرة والرفاه محددة نمطا جديدا للحياة، لم تحمل هربرت ماركوز إلى الإشادة بهذه الإنجازات، بقدر ما وجهته إلى تأمل وضع الإنسان ضمن هذا الإطار الاجتماعي المتميز، وقد حاول ماركوز أن يكشف من خلال تحليلاته النقدية، الشكل الظاهر لوجود الإنسان ضمن المجتمع الصناعي المتقدم، وما رافقه من تكييف لوعيه وتنميط لسلوكه، معتبرا أن كل العملية تحركها إرادة باعثها دافع السيطرة، كما أنها تعتمد على آليات خفية وغير معهودة، تحيل الإنسان إلى اندماج وخضوع، مستعينة بتوجيهات العقلانية التكنولوجية، وبذلك إهتز الاعتقاد الذي كان سائدا، والذي اعتبر أن الحضارة الغربية – الأمريكية على الخصوص– تعبير عن انتصار العقل، ومدى قوة المبادئ التي تؤسسه، فعُد مرجعية تنير دروب التفكير والتنظير لمستقبل أفضل للإنسانية. إلا أن تحليلات ماركوز رأت في العقل أداة سيطرة موجَهة للحفاظ على الوضع القائم وتثبيته. ويبدو أن ذلك إعلان صريح عن أزمة الإنسان المعاصر، وإخفاق العقلانية التي آلت بالإنسان إلى هذا الوضع المُختزل، حيث تم فيه إلغاء شعوره بشتى القيود التي أضحت تكبله دون أن يعي حقيقتها.

وإذ يتبنى ماركوز النقد السلبي كخط فكري ميز التوجه العام للنظرية النقدية التي تبناها جل أقطاب مدرسة فرانكفورت، فقد جاءت تحليلاته تعبيرا عن كيفيات تشكيل الإنسان على المستوى الذهني والغريزي وعلى المستوى الثقافي، بما تحمله كلمة ثقافة من تشعب وتنوع. هذه التحليلات النقدية عبرت عن مركزية الاهتمام بالإنسان كموضوع محوري متجدد، دون أن يفرق ماركوز بين وضع الإنسان داخل التنظيمات الاجتماعية رأسمالية كانت أو اشتراكية، رغم شساعة الفروق بين هذه التنظيمات، موجها فكره لتأكيد غلبة البعد الواحد لدى إنسان هذه المجتمعات، وقد رأى في هذه الصورة اختزالا وتشويها لمناحي حياته. وقد عملنا في هذا الفصل على إبراز مختلف ممارسات التنميط والتكييف الموجه، والتي جعلت من الإنسان طيعا وساكنا، لا يقوى على النقد أو التغيير، وفي الحين نفسه نربط بين تحليلات ماركوز لوضع الإنسان القائم ووعيه المكيف، ومدى ارتباط ذلك بالأفكار الفلسفية الأكثر تجريدا، وهو تقليد التزم به ماركوز في كتاباته، حيث يكشف الترابط بين الأفكار المجردة ووقعها على حياة الإنسان، كما يكشف أيضا تأثير هذا الواقع نفسه في إبداع هذه التصورات المجردة. ومنه: هل الإنسان فعلا من يحدد قيمه ووعيه، أم أنه نتيجة حتمية لإرادة تمارس عليه التشكيل والتنميط ؟ ثم ما قدرة العقلانية التكنولوجية على تكييف سلوك الإنسان ووعيه ؟

المبحث الأول: منطلقات ماركوز الفكرية

1- الإنسان والوعي الأسطوري

عندما كان الإنسان البدائي مندمجا في حياة المشاعية البدائية والقبلية، وتحكمه رابطة القرابة كان مفهوم الفردية غائبا لديه فلا يرى ذاته مستقلة عن قبيلته. فماذا عن الإنسان في المجتمع الصناعي المتقدم ؟ أحد أبرز المحاور في تحليلات هربرت ماركوز، إذ نجده مندمجا في حياة الوفرة والرفاه وقد عوضت الترتيبات الإدارية روابط القرابة، وجُسد ضمن حركية مجتمعه المتسارعة مفهوم الفردية الضيق، وشمله نظام الإنتاج بصورة تحقَقَ معها الاندماج الكلي بين الفرد والمجتمع تضاهي « ما نجده في المجتمعات البدائية، حيث لا يكون للفرد أي بعد سوى البعد الاجتماعي. وهكذا يدور التاريخ دورة كاملة: من التوحد إلى التمايز ثم التوحد مرة أخرى ولكن على مستوى أعلى »[1]. فهل مازال وعي الإنسان مطابقا أو على الأقرب مماثلا لصورة وعي مجتمعه ؟ أم أنه يعيش حالات الاغتراب وكأن الأمور لم تعد تبدو منطقية وفق مقاييس الحقيقة لديه ؟

ولما كان الإنسان البدائي على ارتباط وثيق بالطبيعة، فاقدا لفهم دقيق وواضح لحقائق ظواهرها فقد كان يخافها، فعمد عند محاولة فهمها إلى إسقاط مخاوفه في تفسير ظواهرها، ومنه جاءت الأسطورة تحكي بدايات الخلق وفقا لمقياس الأبوة والقرابة، فكان وعي الإنسان الأسطوري يحاكي واقعا ويعكس خيالات وهواجس وجود. فماذا عن الإنسان المعاصر في أتون العملية الإنتاجية المتزايدة وهو يتحول من الخضوع إلى الطبيعة إلى السيطرة عليها. فهل وعيه وتصوراته ستحاكي واقعه الاجتماعي وتعكس شروط وجوده، أم هو وعي زائف كما تصوره ماركوز؟ وهل سيحتاج إلى الأسطورة أم أنه تجاوزها بفعل التكنولوجيا التي مكنته من تحقيق أضعاف إنجازات الأبطال الأسطوريين ؟ ثم ألا يتطلب فهم الإنسان المعاصر وأشكال الوعي لديه الالتفات إلى ترسبات التفسيرات الأولى خاصة عناصر الأسطورة ؟

إن فهما دقيقا لوضع الإنسان المعاصر في المجتمع الصناعي المتقدم لا يحصل بتحليل جوانب وجوده الاجتماعي والسياسي والثقافي بصورة عامة بعيدا عن اعتبار هذا الوضع كإمتداد تاريخي عرف فيه ارتقاء وتغيرا في كل فترة من فترات تطوره، لذلك كان الالتفات إلى ماضيه خاصة مرحلة البدايات ضروريا لتحديد كل تغير مقارنة بالمنطلقات الأولى التي حددت البدايات، وإذا كان الغرض هو معرفة حال الإنسان وصورة الوعي لديه كان من اللزوم معرفتها عند الإنسان البدائي، ولأن تحليلات هربرت ماركوز تغذيها عناصر من الأسطورة أصبح من الضروري معرفة ذلك. فتتبع مسار الإنسان وتطور كيفيات الوعي لديه منذ أن كان الإنسان بدائيا مندمجا في الطبيعة من خلال نشاطه العملي، معتمدا بشكل تام على ما تجود به الطبيعة، وفي اعتماده هذا ارتباط وثيق بالطبيعة كأنه امتداد

[1]- فؤاد زكريا: هربرت ماركوز، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2005 م، ص: 32.

لها، يضاف إلى إمتداد انتسابه إلى الجماعة المشاعية إلى حد الذوبان والتي رسمت له رؤيـــة معينـــة للحياة وللعالم من حوله، فقد « غدا الكل جوهرا لكل واحد من أفراد المشاعة. فليس للواحد بيـــنهم أي مضمون خاص، بل شكلا فارغا يتجلى ويتجسد فيه مضمون اجتماعي تجســـدا مباشـــرا وكليـــا »[1]. هذا الاندماج استبعد مفهوم الفردية لدى الإنسان البدائي، كما جعل من وعيه صورة مماثلـــة لصـــورة الوعي الجماعي، فعلى الغالب لا توجد رؤى متنوعة بين أفراد الجماعة، فالكل يجسد مضمونا مشتركا ومنه فصور الوعي متطابقة عند جميع الأفراد، ونظرتهم إلى الحياة واحدة. إضافة إلى ذلك لعبت هذه العلاقة القبلية دورا فكريا عند محاولات الإنسان البدائي الإجابة على مختلف الاستفهامات التي كانـــت تثيره، خاصة ما تعلق بأسئلة البدايات كخلق العالم والإنسان، وحقيقة الحياة والموت وغيرهـــا، فنجـــد الإنسان البدائي يسقط علاقة القربى في تفسيراته لمختلف الظواهر. ذلك أن « علاقات قربى الدم كانت تلعب دورا هاما ليس فقط في تحديد نمط حياة الفرد البدائي وتشكيل منظومة قيمه إنمـــا كانـــت هـــذه العلاقات نفسها مبدأ عاما لتفسير العالم الذي يحيط به »[2]، وما يؤكد هذا الطرح أن الأســـاطير التـــي تحكي بداية الخلق تحمل وتكشف عن علاقات القربى، فصحيح أن الأسطورة ظاهرة ثقافية على قـــدر كبير من التعقيد وتشابك عناصرها، كما أنها تحتمل تفسيرات متعددة، ومع ذلك هي تعبير أمين عـــن محاولات الإنسان البدائي الأولى في البحث عن الحقيقة، وهي بمثابة الوثبـــة الأولـــى نحـــو التفكيـــر الهادف، فمع تطورها واستبعاد عناصر الخيال التي تشوبها، والاحتكام إلى العقل المنظم وفق مبـــادئ منطقية كان الانتقال من التفسيرات الأسطورية إلى التفسيرات العقلية. وقد « جاءت الأسطورة لتعكس الوعي الهادف الذي حاول من خلاله الإنسان إقامة حالة من التوازن بينه وبين الطبيعة. أي أنها قدمت بصورة أو بأخرى الأنماط الفكرية التي وجد فيها الإنسان تفسيراته الأولية لظواهر الطبيعة ووســـائل السيطرة عليها في نفس الوقت »[3].

إذن فتحليل آليات الوعي الأسطوري لدى الإنسان البدائي، يبرز المكانة التي تحتلهـــا كمرشـــد وكإطار معرفي، كما يعبر عن تصورات إنسان هذه المرحلة، عن رؤيته لنفسه وللأشياء المحيطة بـــه يمكن أن تضاهي المرجعية نفسها التي يعتمدها الإنسان في عصرنا الراهن، فالأحكـــام العقليـــة لـــدى الإنسان المعاصر مثلا، توجهها معطيات تكتسب صدقها وقوتها، بمدى التزامهـــا بـــالروح المنطقيـــة وخلوها من التناقض، وتزداد وضوحا إذا اقترنت بالدليل العلمي النظري، أو التجريبي، أو النفعي من منظور عملي براغماتي. ويبقى الإنسان إذن بحاجة إلى الأسطورة، حتى وإن بدت في أثواب جديـــدة تساير روح الراهن فالإنسان واحد لكن معطيات الأسطورة تتغير بتغير معطيات العصر فهي مستمرة

---

[1]- فيصل عباس: الفلسفة والإنسان، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996م، ص: 42.

[2]- المرجع نفسه، ص: 43.

[3]- محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1999م، ص: 15 .

ومتجددة وحتى عناصرها القديمة تمتلك من القوة ما يضمن لها الانتقال عبر صيرورة الأحداث فكثيرا ما تصادفنا مواد الأسطورة في الأفكار الفلسفية الحديثة والمعاصرة، وماركوز نفسه يغذي تحليلاته بمواد الأسطورة فيوظف **الايروس** (***Eros***)* و**التانتوس** (***Thanatos***)**، إلا أنه « يبدو على الأقل مثيرا للدهشة عندما تصبح في نظر ماركوز لا أهمية لما إذا كانت هذه الأحداث قد وقعت بالفعل في عصر ما قبل التاريخ أو لم تقع »[1]. ويبدو أن في ذلك تجاوزا غير مبرر يعتمده ماركوز حين يستعين بمدلولات الايروس والتانتوس وغيرها من مواد الأسطورة، والتي يتبناها أيضا "**سيجموند فرويد**" (***Sigmund-Freud***)، الأمر الذي يقود إلى التأمل في الحركة الفكرية التي يحتكم إليها ماركوز ومدى مسايرتها لمبادئ المنطق القديم وحتى الجدلي، حيث نجده حينا يتحدث عن العقلانية التكنولوجية ويصفها في مواضع عدة باللاعقلانية كما نجده من زاوية أخرى يقول بفكرة الأصيل الحقيقي والزائف الوهمي، ويتحدث عن رغبات وحاجات حقيقية وأخرى وهمية، هذا الإصرار على التقصي في تحديد جواهر الأمور، يرافقه تساهل أو تجاوز لأفكار قد تثير الكثير من الاستفهامات إنها مواد الأسطورة التي يستعين بها كل من فرويد وماركوز معا. فهل أُخذت هذه الأفكار على أنها مسلمات يُنطلق منها لتحقيق فهم علمي جاد ؟

ولعل « ماركوز يعني بذلك أننا إذا فسرنا حقائق التاريخ البشري المتأخر على أساس أن فرضية فرويد بشأن الأحداث البدائية صحيحة، يصبح في وسعنا أن نفهمها على وجه أفضل. أما كيف نستطيع أن نختبر هذه القناعة ونتأكد منها فأمر واضح ولكن مرة أخرى تبدو المشكلة سطحية بالنظر إلى وجود صعوبة مسبقة »[2]. وإذ يتبنى ماركوز الكثير من المقولات الفرويدية، فذلك قصد توظيفها لإبراز رؤية تحليلية ناقدة لجملة الظواهر التي تطبع الحياة الاجتماعية والفردية في المجتمع الصناعي المتقدم، ومتى كانت هذه الأفكار على قدر من التماسك المنطقي والتاريخي، تكون نتائج تحليلات ماركوز على نفس الصفة، أما والأمر فيه تجاوز لا سبيل لمدافعته، فالاحتمال الأوفر يستحضر العنصر الأسطوري لفهم أمين ودقيق لتصورات ماركوز، ومنه فإن « فهم بنية ووظيفة الأسطورة لا يعني فقط تبيان مرحلة معينة من تاريخ الفكر البشري وإنما يعني أيضا فهما أفضل لتشابك التصورات

---

* اله الحب عند اليونان، أيضا هو الحب أو الرغبة الجنسية الشديدة، أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني بيروت، ج1، ط1، 1971م، ص: 183.

** يستخدم هذا المصطلح اليوناني (ويعني الموت) أحيانا للدلالة على نزوات الموت، في مقابل الايروس (نزوات الحياة) أنظر: جان لابلانش وج. ب.بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط1، 1975م، ص:151.

[1]- السدير ماكنتير: ماركوز، ترجمة عدنان كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1971م، ص: 82.

[2]- المرجع نفسه، ص: 83.

الوهمية لدى الإنسان المعاصر مع نشاطه العقلاني المعقد ، من حيث أن الأسطورة لا تزال تقدم وتبرر كل سلوك ونشاط الناس وتمنح من خلال ذلك معنى وقيمة للوجود »[1].

إن الأسطورة بما تحمله من دلالات وإشارات تدعو إلى تحقيق المثالي منها، فهي تحمل الصورة المثالية لكل الأسماء وكل العلاقات خاصة الصورة المثالية للإنسان، وإذا عدنا إلى الأسطورة فذلك لإبراز تأثيرها على نموذج الإنسان وأشكال الوعي لديه، ففي كل مرحلة تتغير فيه مكونات الأسطورة ارتقاء، يتبعه تغير في المدركات الذهنية للإنسان، وليس بخفي عن البيان أن الفكر العقلاني (الفلسفي) على الخصوص، كان ينهل بشكل مباشر من مكونات الأسطورة، فيطهرها مما هو غير عقلاني، ويحد من عنفوان المخيال فيها، ثم يؤسس لفكر فلسفي يدنو بالتدريج من التفكير الموضوعي والمنظم لنشهد نمطا جديدا من التفكير يطبع إنسان هده الفترة، ويشكل الوعي لديه، فهناك وحدة متينة بين الإنسان والوعي والظروف المحيطة بهما.

لقد اقترنت دلالة ماهو عقلي بكل نمط فكري قادر على الإقناع مستند إلى البرهان المنطقي حيث أن « كلمة " لوغوس"، إذ هي استدلال برهاني، تهتم بالإقناع وتجعل عند سامعها حاجة تحججه بحكم منطقي. إذن، يكون الـ"لوغوس" صحيحا، إذا كان قويما ومطابقا للمنطق »[2]. في حين اقترنت الأسطورة بالجانب اللامعقول من تفكير الإنسان، وهو ما أهلها للاستمرار كون النفس البشرية مولعة بالغرائب يغذيها المخيال، ويدفعها نحو آفاق صار العمل الفني ينهل من صورها، فالفنانون والشعراء يستلهمون أعمالهم الفنية وأشعارهم من محتوياتها، لكن « الأسطورة لا غاية لها إلا في ذاتها. نصدقها أولا بإيمان لدينا، إذا وجدناها "جميلة" أو "واقعية"، أو إذا أحببنا تصديقها بهذا، تجذب الأسطورة حولها كل حصة اللامعقول في الفكر البشري، من هنا قرابتها من حيث طبيعتها، مع الفن في جميع إبداعاته »[3].

لقد ساهم تعامل الإنسان مع الطبيعة في تراكم الخبرات النافعة والحقائق المتفرقة، بفعل النشاط العملي المستمر، والهادف إلى تذليل الصعوبات التي يثيرها فهم الظواهر الطبيعية، فبدأ التأسيس لتفكير جاد يحدد الأسس المنطقية، والعلل الفاعلة التي تتحكم في حدوث الظواهر وقد رافق كل انتصار محقق تغير في وعي الإنسان وتفكيره، فمع كل إنجاز يتأكد لدى الإنسان أن الطبيعة موضوع مستقل عنه وساعده ذلك في تحديد رؤية موضوعية تجاه الطبيعة، فكانت فكرة الذات والموضوع كبداية للتفكير العقلاني، حيث « تنطلق من الذات والذاتية، للبحث عن شروط تأسيس

---

[1]- فيصل عباس: الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص:44.

[2]- بيار غاريمال: الميتولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، دار منشورات عويدات، بيروت– باريس، ط1، 1982م ص:7.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الموضوع والموضوعية »[1]. ولأن العمل هو الأداة التي مكنت الإنسان بصورة مباشرة من إدراك الحقائق الأولية، فرافق كل جهد مادي جهدا فكريا، ثم على التدريج بدأ يتحدد العمل المادي وينفصل عن العمل الذهني، فتشكل هناك وعي بالنشاط المادي كصورة متميزة عن الوعي بالنشاط الذهني النظري، وقاد هذا النمط من الوعي في النهاية إلى تقسيم العمل إلى مادي وذهني، كما ساعدت تغيرات تاريخية في تجسيد هذا التقسيم خاصة عامل الرق أو العبودية، فأوكلت الأعمال التي يبذل فيها الجهد الجسماني إلى طبقة العبيد، أما السادة فقد اختصوا بمواضيع النظر والفلسفة. ورغم لا إنسانية هذا التقسيم الطبقي إلا أنه انعكس إيجابا في تنمية الأبحاث النظرية الفلسفية على وجه خاص، ليعلن عن ميلاد التفكير العقلاني الذي امتد تأثيره ليشمل إنجازات العصور اللاحقة وصولا إلى الحضارة الغربية المعاصرة.

إذن تقسيم العمل مؤثر محوري أسس للتفكير العقلاني، وهو عامل تغيير اجتماعي طبقي (سادة وعبيد) فرض أيضا أشكالا للوعي، فالمنظار الذي يعتمده السيد، غير المنظار الذي يعتمده العبد، فكما أن هناك أخلاق للسادة فهناك أخلاق للعبيد كما يرى "**فريدريك نيتشه**" (***Friedrich Nietzche***) فلكل وعي مختلف، يتحدد تبعا لموقعه في تركيبة المجتمع، ثم تداعت التغيرات لتشمل مفاهيم الحكم والسلطة والدولة وغيرها يرافقها في كل حين تشكلا لوعي إنساني يبرر هذه التحولات، فمن وعي أسطوري إلى وعي عقلاني فلسفي، تلاه طرح ديني عمر كثيرا، إلى أن حرر عصر الأنوار الفكر الإنساني من تسلط الوعي الديني، الذي حدد مصيرا لخلاص الإنسان يتحقق بمدى الامتثال لإرادة الإله وطاعته، وساعد في انتقال الإنسان إلى مرحلة الانفجار العلمي وتسارع الاكتشافات، حيث تطور العلوم والتجسيد العملي للقوانين العلمية الذي توج بظهور التكنولوجيا، البديل الجديد لإمكانية الخلاص وتجاوز العوائق المعرفية والطبيعية، وليتم ميلاد عهد جديد لحياة الإنسان زمن التكنولوجيا، فيترك آثاره في تغيير وعي الإنسان المعاصر ورؤيته للعالم من حوله، طبعا مقارنة بالعهود الماضية، والتي توجت بظهور « الإنسان كوعي وكإرادة، كذات خالقة للمعنى ومبدعة للدلالات »[2]. وإذ يثير ماركوز هذا الموضوع مجددا، فلأنه رأى أن شقاء الإنسان المعاصر مرجعه إلى الطريقة التي نظم بها الإنسان عمله، وأن التكنولوجيا ليست عنصرا حياديا، فقد أصبح من الضروري البحث أكثر في رؤية ماركوز التي قد يكشف تحليلها عن بدائل لعلاج مشكلات معاصرة تصادف كل مجتمع في مسار التحول أو التطور نحو آفاق العقلانية التكنولوجية.

---

[1]- عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992م ص: 8.

[2]- المرجع نفسه، ص: 7.

ولما كانت « الميثولوجيا* هي بالتعريف فكر بدائي، فكر لم يبلغ النضج. والأسطورة تصبح بحكم اللاغية عندما تتقدم الحضارة. ولكن من الممكن أن يرجع الفكر العقلاني ابن هذا التطور إلى الحالة الميثولوجية ومن الممكن بالتالي أن تصبح النظريات التي تقرر وتنشئ الإمكانيات التاريخية لاعقلانية أو تبدو بالأحرى لاعقلانية لأنها تتناقض مع عالم الإنشاء والسلوك القائم »[1]. ويركز ماركوز على الصور التي يجري بها تحويل مختلف الدلالات، وأنماط الوعي بما ينسجم والمسار العام لعقلانية المجتمع القائم، حيث يؤكد ذلك مبرزا أنه « مع نجاح الحضارة الصناعية وإنجازاتها والمعالجة الفعالة للإنتاجية المادية والعقلية، حدث تبدل في مكان الأسطورة. ولئن كان في وسعنا القول أن الايديولوجيا توصلت إلى الاندماج بصيرورة الإنتاج بالذات، فإنه يمكن القول أيضا بأن العقلاني هو الذي أصبح في هذا المجتمع الدعامة الأولى للتضليل الأسطوري، وليس اللاعقلاني كما كانت الحال في الماضي »[2]. لقد أخضعت عقلانية السيطرة عناصر الوعي الأسطوري إلى تنميط نوعي لتجعل من الإنسان طيع وخاضع، وقد أشار ماركوز إلى هذه الأساليب التي يكتسي مظهرها الطابع العقلاني ويداري جوهرها ممارسة لاعقلانية فأكد أنه « مازالت عناصر التضليل الأسطوري تستخدم إلى اليوم وتستعمل بصورة منتجة في الدعاية والإعلان والسياسة. فالسحر والخزعبلات يمارسان تأثيرهما على نحو روتيني ويومي في البيت والمخزن والمكتب، وينتشي الناس ويشدهون بالإنجازات العقلانية التي تحجب لاعقلانية مجمل النظام »[3].

ولعل ماركوز يأمل من خلال مواد الأسطورة إيجاد سبل لخلاص الإنسان من أسباب قمعه واغترابه، حيث يتصور حضارة يغيب فيها القمع معتمدا على عناصر من الفكر الأسطوري بقراءة فلسفية تنسجم فيها الطبيعة الغريزية مع النظام العام الذي يعد لترتيب الحياة الفردية والجماعية ويفهم من ذلك أنه ينبغي العودة إلى مرجعية معينة، يتمثلها ماركوز في مواد الفكر الأسطوري، مع اعتماد الفكر الفلسفي الوظيفي، وهذا يكشف عن نزعة ماركوز الانتقائية. ومنه إلى أي مدى يمكن أن تنجح مبادرة ماركوز التحليلية النقدية للمجتمع الصناعي المتقدم في بناء حضارة بديلة لا قمعية وماهي الروافد الفكرية التي اعتمدها ؟

---

* علم الأساطير، يتضمن البحث في أساطير الأولين كاليونان والرومان وغيرهم من الشعوب، أنظر: جميل صليبا المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص: 79.

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988م، ص: 208.

[2]- المصدر نسه، ص: 209.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- الإنسان والوعي الاهتمام المتجدد

يحتل موضوع الإنسان والوعي في التراث الفكري موقعا متميزا، يعكس المجال العام لحياة المجتمع وانشغالات الإنسان فيه، وتُثار مشكلة الإنسان والوعي عند كل مرحلة انتقال، أو تطور للفكر العلمي والسياسي والاجتماعي، وعند تقييم حجم الإنجازات المحققة، مما جعل منه مسألة فلسفية محورية واهتماما مركزيا متجددا، فتأمل مختلف الكتابات الفلسفية والمنجزات العلمية وحتى التقنية على تشابكها وتقاطعها تكشف عن ارتباطها الوثيق بأبعاد الإنسان وتطلعاته، وكما تعتبر هذه المنجزات نتيجة وعي معين، تمارس في الآن نفسه تأثيرها على هذا الوعي ذاته فتغذيه وتطوره. ويبدو الإهتمام بموضوع الإنسان والوعي على صورتين: الأولى تؤمن بمشروع الإنسان الواعي الفعال فتشيد بالحاصل المعرفي المحقق، وتعزز الثقة في قدرات الإنسان لتمكينه التحرر من مختلف العوائق، كما التطور نحو مستقبل أفضل، نجد في المقابل وعلى الضد تيار يضاف إلى زمرة الكتابات التي تقترن بفكرة النهايات، كنهاية العالم والتاريخ والإنسان يمكن تسميته « تيار فلسفة "موت الإنسان" ذلك لأن خطابه تميز بأنه ينذر بفشل مشروع الحداثة برمته، وبتصدع وانهيار جميع الأسس والقيم التي بني عليها: الإنسان كوعي وإرادة، العقل والعقلانية المتطورة، التاريخ والتقدم الإمكانيات الواقعية للتحرر»[1]. الأمر الذي يثير انشغالا وظيفيا حول موقع إسهامات ماركوز. فهل تضاف إلى المدافعين عن حلم الإنسان فينا، أم أن انتقاداته تمثل صدى لمجموع الأصوات التي ترى أن الإنسان بمميزاته ماهو إلا وهما ابتدعته ميتافيزيقا الفلسفات الماضية ؟

إن موضوع الإنسان والوعي في فلسفة ماركوز يحيل إلى روابط فكرية متعددة، فكان من زاوية الاصطفاء التركيز على النماذج الفلسفية الأكثر فعالية، والأقوى تأثيرا في بلورة فكره، كذلك تحديد الارتباطات والتقاطعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وحتى البيولوجية، ومختلف العوامل التي تقود إلى فهم الطبيعة الإنسانية، فهم الإنسان كفرد وكجماعة، بين تجاذب التأليل ودوافع الحيوانية وما إذا كان الإنسان مختزلا ضمن وعاء الرغبات الجسدية المادية، أم يتجاوز كينونة الرغبة إلى كائن يتطلع إلى آفاق سياسية واجتماعية، أو إنسانية بأسمى ما تحمله الكلمة من معنى، وهل لنا أن نقف على ثوابت تحدد لنا أي مشروع هو الإنسان عند ماركوز؟ وبالتالي نخرج هذا الإنسان من إعادة تكييفه المستمر وترويض فكره كما تطويع وعيه.

في متتالية مختصرة يرتب فؤاد زكريا عوامل التأثير التي ساهمت في النضج الفكري لماركوز فقد «كان تأثير هيجل هو الأسبق، وهو الذي ظل ملازما له حتى النهاية. وتلاه تأثير ماركس، ومعه نيتشه. وفي مرحلة تالية كان تأثير فرويد ثم هيدجر»[2]. تقليد ألماني احتكمت إليه إبداعات كثير من

---

[1]- عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص: 6.

[2]- فؤاد زكريا: هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص: 9.

المفكرين، أبرزهم رواد مدرسة فرانكفورت ، فقد كان ماركوز على الخصوص « في شبابه أقرب إلى أن يكون نتاج التقاليد الألمانية من أكاديمية وفلسفية »[1]. على أن تدخل عوامل فكرية أخرى متنوعة ومتباينة، ساهمت في رسم معالم تفكيره، ونضج فلسفته فحين نقف عند دلالات الانتقائية التي تميزت بها تحليلاته ندرك الحضور الضمني لفلسفة هؤلاء كمرشد أو ملهم، كما أنه لا يمكن الحديث عن تصور واضح يكشف فيه ماركوز عن رؤيته للإنسان البديل دون الوقوف على أفكار "**هيجل**" (***Hegel***) من زاوية أنه « بقي هذا القرن يتفاعل مع الفكر الهيجلي كأنه لم يعرف العيش في أوروبا إلا مع هيجل أو ضده »[2] ، ولأن – الفلسفة الهيجلية – عدت منهلا اغترفت منه حركات اليسار الجديدة لمواجهة واقع اجتماعي لم يعد مقبولا على الصعيد السياسي بالخصوص.

إن فكرا فلسفيا محكم التكامل وشاملا لمختلف أبعاد الحقيقة في العقل والتاريخ كفلسفة هيجل ليس من اليسير تجاهله، ومؤكد أن تأثير هيجل على المسار الفكري لماركوز كان متميزا أساسا ولاعتبارات عدة، فقد « كان هيجل حاضرا في كل التطور الفكري لماركوز ويُلمس هذا التأثير منذ مرحلة التكوين في ألمانيا، لأن ماركوز قد خص هيجل برسالة دكتوراه بعنوان (نظرية الوجود عند هيجل- أساس الفلسفة التاريخية -) »[3] تركت هذه الدراسة آثارها على تصورات ماركوز في أكثر من موضوع. وإذ يتحدث هيجل عن الإنسان والوعي فبصورة تطبعها كلية وشمولية جميع نشاطاته مؤكدا « أن الإنسان موجود كلي فهو حاضر في جميع أفعاله، وهو لا يفعل الفعل فقط لكنه يدرك ما يفعل ويعيه، وبالتالي فهو قادر على أن يعلو عليه ويوظفه لصالحه »[4] .

هذه الإمكانية تؤهل الإنسان إلى التطور والارتقاء اعتمادا على آليات النقد، التي تدعو الفكر إلى تصحيح عثراته، وقد يتطلب الأمر تمردا أو ثورة على النماذج التي فقدت فعاليتها، ففكرة الثورة رافقت أفكار هيجل وتضمنها نهجه الجدلي، كما نجد ماركوز يتناول الثورة كاهتمام محوري تتوقف عليه مسارات انعتاق وتحرر الإنسان لكن الثوب الذي يقترحه ماركوز للثورة ليس بالثوب التقليدي كما أن أدواته ليست التقليدية أيضا وأن مناخ الثورة فكرا وممارسة يلقى إجهاضا قبل ميلاده.

إن « أبرز النقاط التي تلاقى فيها فكر ماركيوز مع الفلسفة الماركسية هي موقف هذه الفلسفة من مشكلة ماهية الإنسان التي تمثل عند ماركيوز مشكلة أساسية كفيلة بتحديد الاتجاه العام لكل فلسفة »[5]. فقد تميز "**كارل ماركس**" (***Karl Marx***) برؤية مادية للتاريخ، وأن القوانين الكامنة في

---

[1]– السدير ماكنتير: ماركوز، مرجع سابق، ص: 6.

[2]– غانم هنا: نيتشه فاصل بين حديث ومعاصر تجاوز هيجل؟، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد:4، 2002م، ص: 8.

3- Michel Ambacher: Marcuse et la civilisation américaine, aubier-montaigne, paris, 1967 p.16.

[4]– إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م، ص: 39.

[5]– فؤاد زكريا: هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص: 26.

الطبيعة تكفي كأساس لتفسير كل من الإنسان والطبيعة، وما الإنسان إلا نتاجا للطبيعة المادية حيث يخضع إلى القوانين نفسها التي تحكم الظواهر المادية الأخرى، وبذلك يغدو الجانب الفكري للإنسان ومختلف قدراته وملكاته الذهنية نتاجا للمادة، فالأصل هو الجانب المادي، وما سوى ذلك عد عرضا وظلا، وبذلك يمكن اعتبار « أن الظروف الموضوعية هي التي تحدد وتشكل الوعي البشري وليس العكس »[1].

إن هذه النظرة تبدي إغفال أو ابتعاد ماركس عن المجال الروحي للإنسان، لعدم منطقية ينابيع الإيمان التي تغذي هذا الجانب، خاصة الدين المسيحي، وهو ما جعله يأخذ موقفا سلبيا من الدين وبذلك اختزلت هذه النظرة الإنسان في البعد المادي. ولأن ماركوز يعلن الولاء لمعالم النظرية الماركسية كمرشد أمين، فإن تأثيرات ذلك تمتد إلى تحليل الإنسان من زاوية مادية على الأكثر، وينظر إلى الوعي بالصورة نفسها، فإذا كان الإنسان مادة كان وعيه من ثمارها.

لقد « كان ماركس دائما ينظر إلى الإنسان بطريقة جدلية، في سياق عملية التطور التاريخي وفي تضايف مع العالم الخارجي – أي الطبيعة وبيئة الإنسان الاجتماعية – فتغيير هذا العالم الخارجي هو هدف أنشطة الإنسان العملية »[2]، وكأن غرض ماركس على العموم لا يتوقف عند معالم فهم الواقع فحسب، بل الأهم هو العمل على تغييره، ومنه تتحدد صورة التعامل مع موضوع الإنسان بمدى القدرة على تغيير شروط الإنسان، وتجاوزه لمختلف مظاهر الاستغلال والاستلاب، وأشكال الوعي الزائفة التي تفرزها الايديولوجيا البرجوازية والليبرالية.

ويبدو أن ماركوز عمد إلى توظيف هذه النظرة المادية، بشكل يجعل للمادية التاريخية قدرة على الانفتاح في التعامل مع مختلف الموضوعات الفلسفية، والاجتماعية، وعلى وجه التحديد ما تعلق باهتمامات الإنسان ورؤيته للحياة، رؤية تتجاوز انغلاق وقصور النظرية المادية، فعمل ماركوز على التحليل النقدي لكل العوامل التي تساهم في تحديد أوضاع الإنسان خلال الصيرورة التاريخية ولعلاقات الإنسان بالمجتمع الصناعي المتقدم، مستعينا بالرؤية الماركسية، إضافة إلى إدماج عناصر أخرى يسعى من خلالها إلى كشف مواطن القمع والسيطرة التي طبعت الحياة العامة للإنسان، فردا وجماعة، ولتأكيد أن التغيير أمسى ضرورة يستوجبها العقل .

في حين يرى نيتشه أن « عيب كل الفلاسفة المشترك هو كونهم ينطلقون من الإنسان الحالي ويتخيلون أنهم قد بلغوا الهدف من خلال تحليلهم له(...) يتخيلونه واقعا ثابتا وسط دوامة الكل ومقياسا ثابتا للأشياء، لكن كل ما يذكره الفيلسوف عن الإنسان ليس في الحقيقة سوى شهادة حول إنسان فترة

---

[1]– قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 1980م، ص: 25.

[2]– م . يوفتشوك: التقاليد الفلسفية والمعاصرة ، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، 1986م، ص:150.

زمنية جد محدودة »[1]. وبذلك يتجدد الاهتمام بموضوع الإنسان ومركزيته في كل خطاب فلسفي، كما يمكن أن نلمح تأثر ماركوز بالفكر الفلسفي لنيتشه الذي يعلن انهيار العقيدة الدينية وأن الإله قد مات وأن الإنسان الأعلى ينبغي أن يحل محله، وقد أعلنت فلسفة نتشه عن « تلاشي الأفق الثقافي الذي أسس فيه الإنسان الغربي دلالات وجوده منذ ألفي سنة، وأكدت أن الوجود لا يمكن أن يؤنسن؛ أي أن يرد أو يختزل إلى تصور ما، أو مثل أعلى للإنسان أيا كان »[2]. من خلال منهجه في قلب القيم وتعريتها وكشف كل زيف أو تحريف لحق بها، ومتى تأكد ما يشوبها من بهتان كان من الضروري كسر الألواح القديمة والزائفة، وفي المنحى نفسه سار ماركوز. إذ نجده لا يقلب القيم كما فعل "نيتشه" بل يعمل في فلسفته على أن لا يقبل القيم التي تسوقها عقلانية المجتمع الصناعي المتقدم، فما يعلنه هذا المجتمع أنه خدمة ورفاه لصالح الإنسان، ينظر إليه ماركوز على أنه شكل من أشكال القمع والسيطرة حينا، والزيف والترويض حينا آخر.

إن ماركوز يتبنى مقولات النقد والسلب والرفض، التي يؤكد غيابها في إنسان المجتمع الصناعي الطيع، ويأمل بها مفتاحا لقوى التحرر المرتقبة، كما يتتبع ماركوز امتدادات كل فكرة يقترحها مجتمع العقلانية التكنولوجية، ليستقر بها عند مفاهيم القمع والهيمنة والاحتواء؛ هذا ما قد يكشف توجه ماركوز ومدى التقاطعات الفكرية مع فلسفة نيتشه.

كما وجد ماركوز في أعمال فرويد الكثير من العناصر، التي ساهمت في بلورة أفكاره الفلسفية، إذ تتجلى علاقته بالفكر الفرويدي بوضوح أكثر في كتابه "الحب والحضارة"، حيث يعلن من خلاله تبني بعض موضوعاته فيقول: « لقد قبلت موضوعة سيجموند فرويد بصفة عامة منذ زمن وهي التي ترى أن الحضارة قائمة على إخضاع دائم للغرائز الإنسانية. »[3]. ولما كان موضوع الإنسان والوعي يعكس مجالا حيويا، تتجلى فيه مستويات الحضارة لدى إنسان المجتمع الصناعي المتقدم، فإن ماركوز يستعين بالسيكولوجيا من منظور فرويدي، ليبرز نموذج الحضارة القائمة، ويستشرف في الحين نفسه تصوره لما يجب أن تكون عليه حضارة المستقبل، مع مراعاة مبدأ فرويد الذي جعل من مجموع الدوافع الإنسانية وحدة كلية، تترجم المبدأ الأصلي أي الدافع الجنسي، ومن خلاله يتم تفسير مختلف ظواهر السلوك الإنساني، فقد توحي الفكرة لماركوز عن بديل للوضع القائم فيطالب بتحرير الطاقة الجنسية المكبوتة لا قصد الإشباع لذاته، بل لتأسيس حضارة لاقمعية للإنسان البديل، بينما استطاع فرويد من خلال نظريته في التحليل النفسي أن يؤكد « على أن هناك حتمية تسود حياة

---

[1]- فريديريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته- كتاب العقول الحرة -، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشروق، المغرب، ج1 2002م، ص: 18.

[2]- عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص: 9.

[3]- هربرت ماركوز: الحب والحضارة، ترجمة مطاع صفدي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2007م، ص: 13.

الإنسان النفسية، وأن مفهوم الإنسان، الواعي والعاقل والمسؤول أخلاقيا، ما هو إلا أوهام الفلسفة »[1]. كما شكل اكتشاف اللاشعور قفزة نوعية في ميدان علم النفس، قادت إلى تفسير الكثير من السلوكات لدى المرضى والأصحاء على السواء، كانت بعيدة عن الفهم حين كان الاعتقاد بأن الحياة النفسية تساوي الحياة الشعورية الواعية، لكنها قد « ساهمت بالتأكيد في زعزعة المفهوم التقليدي السائد عن الإنسان وبدأنا نلاحظ في الفكر المعاصر تزايد الاهتمام به، ومحاولات عديدة لاستثماره، في مشروع تأسيس خطاب فلسفي جديد، قيل عنه بأنه سيشكل ثورة مضادة، وقطيعة كبرى مع التراث الفلسفي التقليدي »[2]. وهذا يدنو كثيرا من تأملات ماركوز وطرحه المناهض لما هو قائم بالفعل .

كما تأثر "**بمارتان هيدغر**" ***(Martin-Heidegger)*** فقد كان « المصدر الأول في تشكيل فكر ماركيوز، فقد بدأ ماركيوز حياته الفكرية تلميذا له، ولكن سرعان ما تخطاه وإن ظل يحمل في فكره بقايا هيدجرية. »[3]، خاصة ما تعلق بموضوع التقنية، وامتداد تأثيرها على حياة الإنسان، وهو « يهتم بديكارت ثم كانت الذين يعبدان الطريق أمام الذروة الفلسفية التي بلغها هيجل »[4]. وهناك أفكار مماثلة تتردد في كتابات ماركوز تعتبر محطات بارزة في فلسفة "**ماكس فيبر**" ***(Max wiber)*** حين تحدث عن احتواء الإنسان ضمن سجن كبير، هو المجتمع أو المجتمع المصنع، أين الكل مراقب وتحت السيطرة والإنسان ضمن هذا الكل مجرد أداة مآله التشيؤ والتحول إلى سلعة، ترشده العقلانية التكنولوجية، كما يشترك ماركوز و فيبر في البحث عن البديل، إنسان ضمن مدلول الحرية؛ إضافة إلى الخط العام لمدرسة فرانكفورت، حيث النظرية النقدية سمة تميز إسهامات روادها، جمعت بانسجام بين أراء الفلسفات الهيجلية والماركسية حينا، كما مزجت بين طروحات علم النفس التحليلي وتوجهات علم الاجتماع حينا آخر، بهدف تحرير الوعي الإنساني، معبرة عن التكامل الوظيفي بين توجهها الفكري وغرضها الإصلاحي، حيث نهجت فلسفة اجتماعية قوامها روح النقد البناء لكل صور السيطرة والهيمنة على اختلاف أشكالها، وقد رافق هذا التوجه تصورات ماركوز لموضوع الإنسان والوعي المشكل أو القابل للتشكيل، ولأن الأمر وافر التشعب كان الاختصار والإشارة البديل المتاح للإلمام بمختلف المؤثرات، كما يعد المنظار الكاشف لحقيقة الإنسان والوعي في تصورات ماركوز، فرغم فعالية التيارات الفلسفية كالهيغلية والماركسية، والروح النقدية لأقطاب مدرسة فرانكفورت، فإن ذلك لا يعني بأي حال أن فكر ماركوز جاء تقليدا أجوفا، بل عبر عن ذهنية متميزة عرفت كيف تنجز تآلفا

---

[1]- عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص: 11.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 22.

[4]- السدير ماكنتير: ماركوز، مرجع سابق، ص: 10.

منتجا، رغم شساعة المسافة بين هذه الاتجاهات، في الحين نفسه حافظ ماركوز على خطه الفلسفي معبرا عن قراءة بارعة للواقع الإنساني.

إذن يبدو أن ماركوز قد جمع بين تصور هيجلي يجعل من الإنسان أداة في يد الروح أو العقل الموضوعي، الذي يوجهه نحو تحقيق غاية معينة برؤية مادية تاريخية، فالإنسان لا يصنع التاريخ بقدر ما يصنع التاريخ الإنسان، وهو ما يفصح عنه ماركوز إشارة لقدرة المجتمع الصناعي المتقدم على تشكيل الإنسان وعيا وخضوعا، كما يقتبس من ماركس فكرة تأثير العوامل الاقتصادية الموضوعية في تشكيل الإنسان، حيث رأى – ماركوز– أنها غدت أدوات في يد العقلانية التكنولوجية كما استعان أيضا بتصورات فرويد لكشف صور القمع والسيطرة، خاصة ما تعلق بالتوجيه القسري للطبيعة الغريزية عند الإنسان، وشحذ لاشعوره برغبات زائفة، تكون القيد الخفي الذي يضمن عبودية الإنسان وفرحه بما اكتسب في آن واحد، واهما أنه حر، وروافد أخرى متكاثفة، وبذلك يجمع ماركوز عناصر تبدو متباعدة، ليجعل منها رافدا متكاملا يساعد في إبراز حقيقة الإنسان كنتيجة تشكيل قصدي، تمارسه إرادة هي في تصور هيجل العقل الكلي، أو الروح الكلية، وعند ماركس هي الشروط الموضوعية، وعند نيتشه إرادة القوة، أما فرويد فيضيء لها جانبا خفيا لاشعوريا ومنه: ألا يمكن أن تقود هذه الشذرات إلى إدراك الكيفية التي جعلت من ماركوز يرى في الإنسان ضمن المجتمع الصناعي نتيجة تشكيل حددتها عقلانية تكنولوجية ؟ ثم ما هي المبررات التي تكسب تصورات ماركوز لموضوع الإنسان والوعي طابع الجدة والتميز ؟ أليس هذا التفكيك أمرا يضاف إلى الفكر الذي يرى بنهاية الإنسان وتجاوزه، أم هو قلق أفرزته الحضارة الغربية فحسب ؟

3- العقلانية التكنولوجية وتشكيل الإنسان

تتميز الأنساق الفكرية الرائدة بمدى التماسك المنطقي بين المنطلقات التي تؤسسها والنتائج التي يفترض أن تحققها، مع الوعي بامتدادات الأفكار ضمن إطار التداخل والتكامل الذي يربطها مع الأنساق الأخرى، ومنه يبدو أن معرفة وضع الإنسان يستوجب الالتفات إلى إطاره الاجتماعي وتوجهه الفكري، وهو ما يقتضي العودة إلى نقطة البداية التي تتحدد فيها المنطلقات الفكرية. فالإنسان ليس موروثا ثقافيا تراكمت فيه تجارب السابقين، فهو في تصور ماركوز نتيجة إرادة تمارس تشكيلا متجددا ومستمرا يحدد كل كيان الإنسان ووعيه. ويقوم تشكيل الإنسان في المجتمع الصناعي على جملة من أساسيات العقلانية التكنولوجية، تجسدها مؤسسات هذا المجتمع، حيث تتحرك في ازدواجية بين إنجاح الفكرة وإرضاء الإنسان فردا أو جماعة، أما الغرض المحوري فهو السيطرة، ولا يمكن بأي حال أن نتجاهل مدى قدرة هذه العقلانية على الوعي بجواهر الأفكار أصولا وامتدادا، بدليل القدرة على تمويه الفكرة وعرضها المغري، في الحين نفسه يضمن تحقق أهم المقاصد الرئيسية من استقطاب وإجهاض لكل منابع أفكار الرفض أو التغيير. فإذا كان يفترض أن تشكيل الذات يكون بحرية فإن العقلانية التكنولوجية تسابق الإنسان لتشكله بأن تسيطر على إرادته ووعيه، ومنه: ماهي الكيفية التي تسلكها العقلانية التكنولوجية لتشكيل الإنسان ؟ وماهي المنطلقات الفكرية المعتمدة في ذلك ؟ ألا يمكن أن يكون مبدع الفكرة واقعا تحت قيد الفكر نفسه ؟

ينطلق ماركوز مؤكدا وجود عقلانية قائمة على مجموعة من المبادئ تشرف وبشكل قصدي على تشكيل النموذج الإنساني الملائم، فيذكر وجود ترابط بين العقل ما قبل التكنولوجي والعقل التكنولوجي قصد إبراز الامتداد من حيث المفاهيم. فالعقلانية ما قبل التكنولوجيا كانت توجهها جملة من المبادئ أبرزها مبدأ السيطرة، أي سيطرة الإنسان على الطبيعة، أما العقلانية التكنولوجية والتي اعتبرت امتدادا مباشرا فتحركها أيضا مبادئ السيطرة لكنها توسعت أكثر لتشمل سيطرة الإنسان لا على الطبيعة فحسب؛ بل أيضا سيطرة الإنسان على الإنسان، حيث أعلن ماركوز « أن سيطرة الإنسان على الإنسان ما تزال تمثل في الواقع الاجتماعي، وبالرغم من كل تغير، استمرارا تاريخيا وما تزال هناك رابطة بين العقل ما قبل التكنولوجي والعقل التكنولوجي بيد أن المجتمع الذي يضع الخطط ويشرع فعلا في تحويل الطبيعة عن طريق التكنولوجيا يغير المبادئ الأساسية للسيطرة »[1]. ولما كانت الممارسات التقليدية لإحكام السيطرة غالبا ما تتموقع من الخارج، أي من خارج ذواتنا، ثم تمارس على الإنسان القمع، وتسخر لذلك هيئات كالجيش والبوليس والمحاكم والسجون، وغيرها كثير من تجليات القانون لكن ما يعتمده المجتمع الصناعي المتقدم من رقابة ليس صورة مألوفة ولا معهودة عرفتها الممارسات السابقة، فعقلانية السيطرة تبذر زرعها داخل الإنسان، حيث يغدو مراقبا وخاضعا لسلطة

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 181.

داخلية، يتم تشكيلها فيه على مراحل متدرجة، محكمة ومنظمة، ويرافق هذه البناء الداخلي قناعة قارة ونشوة تميز واستقلال تشعر بها الذات المشكَلَة، لكنها في اعتبار ماركوز وعي زائف، وبذلك تمتد السيطرة لتشمل المجال النفسي والاجتماعي. هذا التغيُر في مجال السيطرة وآلياتها رافقه تغير في مفاهيم عدة كالتبعية حيث لم تبق على الصورة التقليدية المعهودة لدى العقلانية ما قبل التكنولوجيا كتبعية العبد للسيد، أو الوالي للملك، بل أصبحت تبعية الإنسان لنظام الأشياء الموضوعي الذي أوجدته فكرة السيطرة ذاتها « فإذا كان تميز العلاقات الأولى هو طابع التبعية الشخصية، فإن ما يميز هذا العقل الأخير هو استمرار التبعية، لكن في لون جديد، إذ يحل محل التبعية الشخصية، شيئا فشيئا، نوع آخر من التبعية : تلك التي تُخضع المرء (لنظام أشياء موضوعي) »[1]، والمقصود بهذا النظام، جملة القوانين الاقتصادية ومبادئ السوق وجهاز الإنتاج، ولأن المنطلق هو مبدأ السيطرة يجد الإنسان نفسه مكبلا لقوانين هذا النظام، ويحيل ذلك اضطرارا إلى مبدأ آخر هو الشمولية والكلية. فإحكام السيطرة يقتضي أن يكون الفعل شاملا لكل مظاهر الحياة، عندها يتأكد أن مبدأ السيطرة حركة نحو الشمولية والكلية، وبذلك فالعقلانية التكنولوجية تنطلق من سيطرة الإنسان على الإنسان، لتستقر عند نهاية الهيمنة على كل الإنسان فردا أو جماعة، فكرا ووعيا، واحتواء لكل قوى الرفض « والحق أن المجتمع الصناعي المتمكن من العلم والتكنولوجيا قد نظم نفسه بصورة يسيطر معها دوما وبقدر أكبر من الفعالية على الإنسان والطبيعة »[2].

أدرك ماركوز أن هذه العقلانية تنطوي على زيف وتناقضات صريحة، فعزى ذلك إلى الطريقة التي يتم من خلالها ضبط آليات العمل ضمن إطار المجتمع، أي أن الأمر وثيق الصلة بنظام الأشياء الموضوعي المنجز. وأكد ماركوز ذلك بجلاء حين قال: « ومن الواضح عند هذا المستوى المحدد أن هناك شيئا ما زائفا في عقلانية هذا النظام بالذات. ويكمن هذا الزيف في الطريقة التي نظم بها البشر عملهم في المجتمع »[3]، فضبط ساعات العمل واحترامها مثلا كطريقة لتنظيم العمل، يلقى اهتماما كبيرا من قبل المجتمع الصناعي القائم، كما يعتبر رهانا يؤكد حسن التوجه، ويساعد في تكوين وعي بالمسؤولية تجاه المستقبل، وعي يرى في وقت العمل مفتاحا وأداة تقدم نحو غايات الرفاه، وبذلك يمنح للإنسان الأمل في الالتزام والاستمرار. في مثل هذا الوضع تحدد للإنسان معالم ذاته المطيعة والقانعة بحسن المسار والتوجه الذي يسلكه المجتمع القائم، وإذا عدنا لتنظيم الفكرة نجد أن الالتزام بزمن العمل كأنه يمثل إرادة محركة للحياة والإنتاج والوفرة، يرافقه تشكل وعي لدى الإنسان وشعور بثقل المسؤولية، وهو ما يظهر حركة الإنتاج كنشاط حر، فيبقى الأمل قائما وبذلك تستمر المتتالية وتُضاعف

---

[1]- سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1999م، ص: 88.

[2]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 53.

[3]- المصدر نفسه، ص: 182.

المجهودات حيث « أن التنظيم التكنولوجي المسيطر على فريق العمل، يولد تداخلا وتبعية يدمج العامل بالمصنع فتزداد حماسة العمال للمساهمة في حل مشكلات الإنتاج والتقنية كما لو كانوا هم مالكو المصنع »[1]. غير أن ماركوز يرى في كل هذه الحركية مسارا نحو الاحتواء، ومصادرة للحرية، كما يتضمن الفعل أيضا استلابا واغترابا لا مبرر لنكرانه.

إن زمن العمل الممكنن – على التحديد – يعد بمثابة النواة المحورية التي تتأسس عليها القاعدة الإنتاجية، كما يعد موقع الإنسان انخراطا ضروريا لتلبية متطلبات الاستهلاك والرفاه المتجددة، الزمن نفسه الذي يغرق فيه الإنسان ويجعل منه كائن غفلة، بمعنى أن زمن العمل الممكنن يساهم في تشكيل ذات الإنسان، بحيث لا تعبر عن هوية الإنسان المحضة، بل على الأكثر تعبر عن إرادة الغير الموجهة لصيرورة العملية الإنتاجية، فالإنسان هنا يغدو ممثلا للآخر المختلف أو الغير، فالنتيجة تقارب إحداث انفصام في الكينونة دون أعراض مرضية. هذا الفعل الذي يمارس على الفرد يُفرغه من محتوى إنسانيته، ويغدو بذلك كيانا مشكّلا طيّعا يعبر عن الغير، ويشارك بعدها في الدفاع عن مستعبديه ومستغليه، وهو واهم بأنه يدافع عن كينونته الخالصة، كما « يشغل العمل الممكنن والنصف آلي حياة الإنسان كلها، ليفرض عبودية متعبة ومبلدة ولا إنسانية على الإنسان »[2].

إن إدراك تصورات ماركوز يتأتى في الكثير من الأحوال بنهج مسالك مزدوجة، فزمن العمل يبدو لأول وهلة أمرا يتجاوز الضروري، أكثر مما طمح إليه كارل ماركس حين طالب بتحديد ساعات العمل، أملا في تحرير العمال من الاستغلال المباشر، وحتى من استغلال فائض القيمة. أما الهدف الخفي فهو أسر الإنسان دون أن يعي قيوده وما يكبله، كما أنه لا يرى في ذلك استغلالا، فكل وعيه تم تشكيله بما يتوافق وينسجم ومخططات النظام القائم، إلى درجة أنه يرى في التفكير المناهض والمخالف له، لا خطأ فحسب، بل هو أم التفكير **الطوباوي (*Utopique*)** *.

إذن يرى ماركوز أن السيطرة بأشكالها وليدة العقل النظري بالأساس، وجسدها العقل العملي من خلال التقنية، فهناك ترابط بين العقل النظري والعملي، أفرز مبادئ العقلانية التكنولوجية، حيث « نعلم أن الوضعية قد تأسست من خلال التركيز على الوقائع والمنهج العلمي وسنكشف الآن اندماج العلم والتقنية في الإتجاه الوضعي، وأنهما يقودان إلى ما يسميه ماركوز العقلانية التكنولوجية »[3]. وأن طبيعة المجتمع قد حددت على نحو يبرر عقلانيا الوضع الذي يكون عليه الإنسان كيانا ووعيا.

---

[1] – سهير عبد السلام: مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيوز، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2003 م، ص:50.

[2] – المرجع نفسه، ص: 48.

* تقال بالتوسع على التنظيم المثالي لمجتمع بشري بفضل المؤسسات المثالية التي يتمتع بها، أنظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت– باريس، م3، ط2، 2001م، ص: 1516.

[3] *-André Nicolas: Herbert Marcuse ou la quête d'un univers trans-prométhéen, éditions seghers, paris , 1970, p.83.*

وإذ يحدد المجتمع الصناعي المتقدم في حركة مزدوجة، وفي اتحاد تام بين العلم والتقنية والإنتاج معبرا عن نفسه بتعمق في نشاط إنتاجي، وتوسع استهلاكي، ورفاه متجدد، أو كما يقول ماركوز: « ومجتمعنا يتفرد عن غيره من المجتمعات السابقة في استخدامه التكنولوجيا بدلا من العنف للوصول إلى تلاحم القوى الاجتماعية في حركة مزدوجة: انتظام أمثل ساحق في سير المجتمع وتحسن مستمر في مستوى المعيشة »[1]، فالمجتمع الصناعي المتقدم يعمل على تهيئة المصالح المشتركة بين الأفراد قصد تحقيق صور التفهم والانسجام من خلال تعميم نفس وسائل الإنتاج، ومواد الاستهلاك بضمانة فاعلية التطور التكنولوجي، وقدرته على الإقناع والسيطرة، ذلك لأن « لغة الفعالية والإنتاجية هي لغة النظام التكنولوجي »[2]. هذه القوة التنظيمية تحدد أشكالا جديدة وظروفا مهيئة لوجود الإنسان ظروف فردية واجتماعية للحياة، في زمن تحدد فيه التكنولوجيا بأدواتها إلى حد عنيد – صورة الإنسان– فالتكنولوجيا التي كنا نشكلها دائما صارت تشكّلنا، وليس في الأمر مصادفة، بل تحركها عقلانية موجهة بإحكام تمارس تأثيراتها في طريقة تفكيرنا، وتشكيل وعينا الآني والبعدي، وهو ما أكده جورج طرابيشي بقوله: « عندما أصبحت التكنولوجيا هي الشكل العالمي للإنتاج المادي، أي عندما أصبحت تلك القوة المحددة لحياة العصر وثقافته في ظل مجتمع طبقي قمعي اضطهادي، أصبح منطقها الذي هو منطق سيطرة الإنسان على الطبيعة المنطق المحدد للعلاقات الاجتماعية أيضا »[3] فالعقلانية التكنولوجية تحسن تصحيح إخفاقاتها، خاصة إذا ما ارتبطت بسقطات لوسائل تكنولوجية فالمؤكد هو إيجاد الأحسن المفيد الذي يصادر الأداة الضارة، أو التي أضحت فاقدة لمفعولها، ويبدو أن النهج البراغماتي يغدو وسيلة إقناع وتأكيد، في الحين نفسه لا يترك زمن للتفكير في أخطاء هذه الأدوات أو أضرارها. تلك العقلانية التكنولوجية تفكر بدل الإنسان وتقرأ مخاوفه وتسابق استنتاجاته وهكذا يتم الترويض باستمرار، والتشكيل ماهو إلا تحصيل حاصل.

إن توظيف المجتمع الصناعي للعقلانية التكنولوجية يعلن عن ميلاد شكل معين من التآزر الإنساني في ارتباط وثيق بمدى الالتزام الواعي لكل فرد مُوجه لمعارك لا تبدو وهمية، معارك يكون العدو فيها قلق الإنسان وخوفه من مآسي البؤس، والعناء والجهل وفي الحين نفسه الذي يحقق فيه المجتمع الرفاه والوفرة. هذه الحركة المزدوجة والمحكمة يبرزها ماركوز بقوله: « فالإنتاجية ووسائل التدمير تنمو بوتيرة واحدة، والبشرية مهددة بدمار شامل، والفكر والأمل والخوف رهن بإرادة السلطات والبؤس يجاور الغنى الذي لا مثيل له في السابق »[4]. ومنه فالإنسان في المجتمع الصناعي المتقدم

---

[1]– نقلا عن مقدمة المترجم لكتاب: هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 18.

[2]– سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص: 87.

[3]– هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر نفسه، ص: 26.

[4]– المصدر نفسه، ص: 30.

يخضع إلى عملية تشكيل متكررة تمتد لتشمل وعيه وكل كيانه إثر التوجيه القصدي المحكم الغايات توجيه نحو الذوبان والاحتواء ضمن مشروع المجتمع الواحد، وإن بدت أبعاده متعددة اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا، لكنها تجسد سعيا واحدا منسجما ضمن وحدة كلية توحي بكونها النموذج الأمثل، أو تعرض كأنها البديل الأسلم برداء التقدم والوفرة والرفاه، في حين أن ما يبطنه هذا المشروع خلاف ما يروج له على أبواق الإعلام المختلفة ودور الإشهار وصفحات نشر ثقافة الاستهلاك .

إن مقولات الشمولية والهيمنة بأبعد استعمالاتها، وبأجدى وسائلها وآليتها، من تمييع وقمع وسيطرة تسابق الحدث قبل وقوعه، حيث يرى ماركوز « أن مجتمعنا قد أخضع لقانون – المردود – فأصبحت كل معارضة للنظام الاجتماعي أو السياسي أو الديني مستوعبة داخل هذا النظام، ولا يسمح لظهور أي مقاومة حتى وإن كانت ضرورية لديناميكية المجتمع »[1]. وهكذا تُجهض كل محاولات أو احتمالات التغيير، وتصادر جميع قوى الرفض التقليدية؛ فاعتماد المجتمع الصناعي المتقدم للعقلانية التكنولوجية، يجاوز حدود توظيف أدوات التكنولوجيا التقليدية والمعهودة، فمتى غيب الذهول أمام إنجازاتها وإغراءاتها، ودون انجذاب وانبهار أو تحمس وإشادة بإبداعات التكنولوجيا، فإن ذلك يساعد في الانتباه للإرادة التي ترسم توجهات هذا المشروع وتطلعاته، ومن الضروري ألا يستسلم الإنسان للمنظار الذي يقترحه هذا المشروع؛ وأن ينظر بأعين غير أعينهم، بذلك لن يكون هناك غطاء على عين البصيرة الموضوعية والحيادية، فيمنع الوقوع في مصيدة الاحتواء والتنميط على الشاكلة التي توحي بالاختيارات الحرة كما تقدمها العقلانية التكنولوجية، وهي في الأصل كاختيار العبد لسيده.

إن تطلعات العقلانية التكنولوجية لإرساء معالم مجتمع تحت السيطرة، يمتد نحو آفاق الشمولية في جوهرها جموح من الاستحالة بما كان إحجامه، فهذا المشروع لن يتوقف عند معالم إنسان معين أو مجتمع معين، وأنه ليس بالأمر القابل للسكون مستقبلا. فمقولات السيطرة والشمولية والهيمنة مقولات لا ترضى بانتصارات أو توسعات، إنها تستبعد الحديث ولو إشارة إلى نقطة وصول وتوقف، فهذا المشروع سيصادر افتراضيا الإنسان في كل الأوطان والأزمان، سيحاصر كل تميز أو تغير، إنه يثير في الإنسان رعبا، وهواجس خوف، يجعل العقل الحذر يدق أجراس الاستنفار ويعلي أصوات التنديد بامتدادات هذه العقلانية. هذا ما يكون قد أدركه ماركوز بحدسه الرافض، فأعلن أن هذه العقلانية التكنولوجية تمثل اللاعقلانية؛ لقد استشعر خطورة الاحتمالات كما الاستنتاجات، من خلال تحليله للمجتمع الصناعي المتقدم، حيث وجد أنه « مجتمع يضفي صفة العقلانية على اللاعقلانية باعتباره مجتمعا تسنده حضارة منتجة، ناجعة قادرة على زيادة الرفاه وعلى إضفاء صفة الحاجة على ماهو زائد

[1]- *Michel de Certeau: La prise de parole - pour une nouvelle culture-, Desclée De Brouwer Belgique, 1968, p.101.*

عن الحاجة، وتحويل ماهو كمالي إلى ما هو ضروري، والهدم إلى البناء »[1]. والإمتداد في تبني هذه القراءة المتشائمة مؤقتا يزيد من توقعات وتجليات لأهداف قد تكون محسومة سلفا.

إن الرغبة في تجسيد محكم السيطرة على سلوك الإنسان، القصد منه إحكام السيطرة على المجتمع أيضا، بحيث لا تكون وسائل ذلك تقليدية، فتشكيلات المجتمع لها أجهزة ازدادت وعيا ومعرفة بكل ماهو معهود، كما تدخر آليات مقاومة، هذا ما يجعل العقلانية التكنولوجية تلجأ إلى الأذكى والأكثر إغراء وهو ما يمنحها التخفي، كما أن العقل المروض والوعي المشكل يرحب بها، ويرصد لها من المبررات والحجج التي تزيده اقتناعا، والأصل أنها تعبث بمقياس الحقيقة لديه.

يبدو إذن أن طبيعة الفكر الشمولي لا تقنع بالحدود، وعسى العقل أن يعيد ضبط الأسماء ويعيد بناء المعاني، فما عاد الفرد فردا بالمفهوم التقليدي ولا الشخص كذلك، حتى معايير الحق والأخلاق والجمال تتطلب إعادة تشكيل. وأمام هذه التصورات الشمولية لا حدود بين الدول أو الجمهوريات، ولا أسواق محلية أو مناطق تبادل دولية، لا شيء من هذا القبيل التقليدي. وحتى الثقافات لا مجال للتعدد والتنوع فيها، فالكل في فلك واحد ونسق فكري وإنتاجي واستهلاكي واحد .

إذن يراد لهذه العقلانية التكنولوجية أن تفكر في موضع الآخرين، أو أن تجعل الآخر يفكر بما ينسجم والوضع القائم، هكذا يتم إحتلال الوعي، من خلال تزويده بمجموعة من المنطلقات والمعطيات تعمل عمل المسلمات الرياضية، لتحصل على وعي مكيف، لا بصورة نهائية، بل لأداء قبول مؤقت. وتستمر عملية الترويض على الدوام، كما تستمر عملية استفراغ الرفض، أو التفكير في بديل غير الذي يعرض إنه يُختار للإنسان قبل أن يفكر في الاختيار، نعم هناك عبقرية تسابق الحدث قبل ميلاده تحتويه وتجهضه، وتسوق بديلا له ينسجم مع البناء الكلي الذي شيد من خلال أفكار السيطرة والشمولية والهيمنة. لكن إذا كان الأمر على هذا النحو، فما عسى أن تكون الإجابة التي يمكن أن نقدمها لسؤال "**السدير ماكنتير**" (***Alasdair Macintyre***) حول كتاب "الإنسان ذو البعد الواحد" حين تساءل إذا كانت السيطرة الاجتماعية المفروضة للحفاظ على مصالح الوضع الراهن تبلغ هذا الحد من القوة. فكيف استطاع كتاب ماركوز أن يتجنب هذه السيطرة ؟ »[2].

---

[1]– سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص: 87.

[2]– السدير ماكنتير: ماركوز، ترجمة عدنان كيالي، مرجع سابق، ص: 103.

المبحث الثاني: مجالات وكيفيات تنميط الإنسان والوعي

1- تشكيل الإنسان من تشكيل اللغة

أدركت العقلانية التكنولوجية أن فاعلية السلطة لا تمثلها هياكل جوفاء، وأن الأساليب التقليدية فقدت فعاليتها، ولأن هذه العقلانية ترتكز على مبادئ السيطرة والشمولية، فقد استشعرت مدى أهمية اللغة وحيويتها، وما لها من سلطة وقدرة على التوجيه، وهو ما يستوجب توظيف اللغة بالكيفية التي تناسب توجيه الإنسان نحو فضاء البعد الواحد. فماذا لو امتدت ذهنية السيطرة إلى اللغة لتحدد ما يجب أن يكون متاحا للتداول؟ ألا يمكن أن تفقد اللغة حيويتها وقدرتها على توفير أدوات الإبداع ؟

إن الإطار العام الذي تنشده العقلانية التكنولوجية، هو إحكام السيطرة على اللغة أيضا، كون العلاقة بين اللغة والوعي على قدر كبير من المتانة، لذا عمد منظرو المجتمع القائم قصد احتواء اللغة إلى تفريغها من الكلمات التي لا تخدم غرض السيطرة. أي تحديد اللغة التي يجب أن تسود ومنه تتجسد النظرة الأحادية، فما يبقى من سبيل إلى الإخلال بالنظام العام لهذا المجتمع، أو كما يقول جورج طرابيشي « فعلى هذا المستوى أيضا تبرز إلى حيز الوجود لغة أحادية الجانب، لغة ايجابية تستبعد من تراكيبها ومفرداتها كل الأفكار والمفاهيم النقدية المتعالية (...) لغة عارية من التوتر والتناقض والتطور والصيرورة، لغة عاملية، لغة سلوكية، لغة بلا تاريخ، بلا أبعاد. وبكلمة واحدة، لغة مغلقة منغلقة على ذاتها »[1].

إذن فاللغة ليست عرضا عاما للوجود الإنساني، كما أنها تتداخل بشكل وظيفي مع صور الوعي الناتج، وقد تكون العلاقة بين اللغة والوعي وثيقة إلى حد التماثل، فيغدو تشكيل الوعي مُحددا تبعا لما تحمله اللغة من ألفاظ ومعاني، وهنا يتدخل مجددا مبدعو عقلانية السيطرة والاحتواء لضبط ما يجب أن يمرر من ألفاظ ومصطلحات حتى يضمن تشكل وعي ملائم.

إن اللغة ليست وسيلة اتصال وتواصل فحسب، ولكنها وسيلة لصناعة الأفكار، وبالتالي تشكيل الوعي المناسب. من هذا المنطلق تتحرك عقلانية المجتمع الصناعي، فاللغة المكيفة ترسم للوعي مجالات محدودة لا يمكن له أن يتحرك إلا في إطارها، حيث تغدو اللغة بفعل التنميط عقيمة لا تنتج إلا الوعي المطلوب والمسموح به؛ و تداول لغة عارية من مصطلحات الرفض والنقد تشكيل لطبيعة الوعي بحكم العلاقة القائمة بينهما، فعلى قدر توفر إمكانات لغوية، يكون الإنتاج الفكري مع الوعي بمقاصده فقدرة الإنسان اللغوية تحدد صورة وعيه. ومنه يكون الوعي تحصيل حاصل لنموذج الأفكار التي تفرزها اللغة، والتحكم في أدواتها اللغة تحكم في صورة الوعي وصولا إلى تشكيل الإنسان وتحديد أبعاد وجوده.

إن عقلانية المجتمع الصناعي تحرص على عدم تغيب الأسماء، لكنها تعمد إلى تغيير المفاهيم

1- نقلا عن مقدمة المترجم لكتاب: هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص:16.

أو دلالة الكلمات، خاصة دلالة المطابقة وتمام المعنى، لتجعل هذه العقلانية تطابقا بين الكلمة والمعنى بحيث لا يتجاوز الصيغة التقريرية والإخبارية لما هو قائم. أي إتاحة « لغة بدون عمق، لغة سطحية آنية ومباشرة ولا تحيل إلى إدراك ماوراء الكلمات »[1]. أما دلالات التضمن والالتزام التي تحيل الذهن إلى تركيب قد يناقض مبدأ الواقع، فتوظّف بالصورة التي تجعل كلمات الرفض والنفي والسلب تغدو خادمة للغة المطلوبة، فتنصهر قوى الرفض وتفقد مدلولها الأصيل ومفعولها، لتغدو في النهاية عاملا بناءً عوض عامل هدم ونفي لما كان يفترض أو يوجب تغييره. وبتعبير آخر تصبح خادمة مطيعة لسيادة السيطرة في رداء النقد الرافض .

إن السيطرة على اللغة ضمانة متينة ومحورية للسيطرة على الوعي، ونشر الوعي البديل الزائف في الحين نفسه يجاور ذلك أفولا للروح النقدية، وغيابا لآليات الرفض الفكرية ومنه السلوكية أيضا فيحصل الانصياع والخضوع؛ وليس الأمر قلبا للقيم كما هو الحال عند نيتشه بل تغيير للمدلولات واحتفاظ بالمصطلحات، وبهذه الكيفية تتم صناعة الجانب الفكري للإنسان من زاوية تنميط اللغة.

ويبدو أنه بإبقاء استعمال الكلمات في مجالات محدودة تقليص للغة، إضافة إلى ذلك، تحليلها إلى وحدات ثابتة، مباشرة وعاطلة لا توحي إلا بما هو ظاهر، حيث النطق بالكلمة ليس امتلاكا للفكرة يجعل منها أداة تنميط للوعي وإخضاع لإرادة التغيير. ويؤكد طرابيشي أن « تحليل اللغة إلى جزئيات ثابتة، عاطلة، لا تحيل إلى أكثر مما تعني ظاهرا ومباشرة، وتحليل المجتمع إلى أفراد، إلى حالات خاصة، إلى ذرات، يعيش كل منها في مدارها الخاص ولا يعي الحالة العامة التي يشكل هو نفسه حالة خاصة »[2].

وقد يقود تتبع هذا التفكيك الذي تتبناه عقلانية السيطرة بتحليل المجتمع إلى أفراد، والأفراد إلى حالات خاصة، كأنها ذرات لكل مداره، إلى استنتاجات أبرزها أن هذا التفكيك يضمن عدم الاتحاد وهو ما يجعل إنسان المجتمع الصناعي معزولا غير قادر على التكاثف لتشكيل جماعة؛ ومنه يستحيل تشكل طبقة معارضة وقوية، الأسلوب نفسه يعتمد حين التعامل مع اللغة، فإذا كان الغرض هو الوصول بالإنسان إلى عدم القدرة على تصور أفكار جديدة وجريئة، تمس سلامة النظام القائم واستمراره، كان لزوما أن يجعل من كلمات اللغة ومدلولاتها أصواتا متناثرة واستعمالية فحسب. البعد الواحد فيها هو القائم والظاهر، وأنجع سبيل إلى مثل هذه الغاية التدميرية هو تحليل اللغة إلى وحدات وجزئيات غير متماسكة، ليس بمقدورها أن تحيل الإنسان إلى تركيب لا يلائم ماهو قائم، وتغدو كما قال ماركوز: « كلمات الحرية والامتلاء الكبيرة التي يلفظها الزعماء السياسيون في حملاتهم على

---

[1]- *Abel Jeannière: à propos de Marcuse, projet- civilisation- travail - économie-, N° 34, avril 1969, p. 401.*

[2]– نقلا عن مقدمة المترجم لكتاب: هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص:16.

الشاشات والموجات وفوق المنابر، لا معنى لها إلا في سياق الدعاية والأعمال والانضباط والترويح عن النفس، وخارج هذا السياق تصبح أصواتا لا دلالة لها »[1]. إذن تقليص اللغة وتحليلها تقليص لحضور إنسان الرفض، أو حتى مشروع إنسان يمكنه التمرد والثورة، فأهم ما يجب أن يتوفر في اللغة هو أن تستبعد كل تناقض بين ماهو قائم وبين ما يجب أن يكون، وأن تعبر عن المدلول الواقعي فقط حيث « تطرح هذه اللغة كل العناصر التي لا توافقها وتكون الجملة مختصرة ومكثفة، مبسطة على صيغة أحادية البعد من دون أي توتر ممكن، ولا مجال داخلي يمكن للتفكير النقدي أن يجد فيه دعما »[2]. ويبدو أن اللغة المطلوبة تجعل من دور المفاهيم التقرير فحسب، مع دمج أحكام القيمة ضمن إطار ماهو قائم بالفعل، ولمنع أي تركيب أو تأليف يحيل إلى توظيف القدرة على النقد، أو يمتد إلى الرفض والتغيير. لكن ماذا يمكن أن تصادر فكرة عدم التعارض بين الكائن والواجب الكينونة ؟.

إن هذا الإجراء يفقد الإنسان بعدا أساسيا، هو تسامي الفكر الذي يمكّن من تصور المثل العليا حيث تفرض العقلانية التكنولوجية بديلا يجاوز حدود التصورات إلى تجسيدها على الواقع، أو كما يقول ماركوز: « والإنسان يستطيع اليوم أن يفعل أكثر مما يفعله الأبطال وأنصاف الآلهة الذين أعلت ثقافته من منزلتهم. وقد حل الكثير من المشكلات التي كانت تبدو وكأن لا حل لها. ولكنه خان أيضا ودمر الحقيقة التي كان يحميها تسامي الثقافة الرفيعة »[3]. فإن كان هذا مبرر العقلانية التكنولوجية، فإن ماركوز يرى فيه تدميرا للبعد المتسامي لكل ما هو رفيع. ويحيل هذا التصور لتأمل حال اللغة الشعرية حيث يؤكد ماركوز « إن اللغة الشعرية، الخالقة والمتحركة في ميدان يجعل الحاضر غائبا، هي لغة معرفة، ولكنها معرفة تزعزع أسس الايجابي »[4]؛ لكن بالنظر إلى الأساليب التي تمارس على كيان اللغة وكيفيات تشكيلها، تكون النتيجة الحتمية أن تسامي اللغة الشعرية لن يتجاوز حدود ماهو قائم و لأن اللغة الشعرية لغة البعد المستتر، فحصارها مطلوب، والسيطرة عليها في النهاية إدماج للأعمال الفنية وروح الفن المتسامية في الواقع، « وبهذه الطريقة يحمل عالم الخطاب اليومي في مفرداته وتركيب جمله علامة أشكال السيطرة والتنظيم والتوجيه بحيث توظف الهيئات لتحديد حياة الناس وقلقهم، وحبهم، فهم لا يتحدثون لغتهم الخاصة، لكنهم يتحدثون لغة الجرائد والأفلام والكتب الناجحة وكما يتم التحكم في اللغة يمتد الأمر كذلك إلى الفكر»[5].

إذن تشكيل اللغة يكشف عن علاقاته مع نموذج الإنسان الطيع، الذي تنتجه ثقافة العقلانية التكنولوجية وإيديولوجية السيطرة، والحال نفسه بالنسبة لوعي الإنسان، إفراغ اللغة من كلمات معينة

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 93.

[2]- *Pierre Masset: La pensée de herbert marcuse. éd, Edouard Privat, Toulouse,1969 P.14.*

[3]- المصدر نفسه، ص: 92.

[4]- المصدر نفسه، ص: 104.

[5]. *Michel Ambacher: Marcuse et la civilisation américaine, op, cit-p.47.*

واستبدال المدلولات تقليص لا يشمل اللغة فحسب، بل يصادر أبعادا محورية لدى الإنسان، تساهم في نشر وعي ضيق الأفق، وهو في تقدير العقلانية التكنولوجية وظيفي وناجع، كما أن تحليل اللغة إلى وحدات يماثل تحليل المجتمع إلى أفراد، وهو في النهاية تشكيل فردية ضيقة ومنعزلة للإنسان. وفي ربط اللغة بالواقع غلق لمنافذ وأبعاد الواجب الكينونة، ومنع لتصورات المثل العليا ينتهي باستلاب لحقيقة وروح الأعمال الفنية واختزال كل أبعاد الإنسان ضمن بعد واحد هو مبدأ الواقع والكائن فحسب وإذ تتحرك عقلانية المجتمع الصناعي المتقدم في اتجاه تثبيت ماهو قائم، فإنها توجه احتواء اللغة بجعلها « لغة توحد وتوحيد ترتقي منهجيا بالفكر الايجابي والعمل الايجابي، وتتصدى منهجيا أيضا للأفكار النقدية المتعالية. وتتجلى في الأشكال اللغوية السائدة حاليا مفارقة بين أشكال التفكير الجدلية والثنائية البعد وبين السلوك التكنولوجي أو "عادات التفكير" الاجتماعية »[1]. ومع تحقق ذلك تلغى القدرة على النقد وتجاوز مبدأ الواقع، كما يصبح الحديث عن الجدل ترفا فكريا، وهنا يبدو أن ماركوز يدافع عن ضرورة تبني التفكير الجدلي، كونه يرى فيه منبع التفكير السلبي الرافض، ومنبع كل عمل ثوري اعتمادا على الجدل الهيجلي، أو الماركسي، ولذلك فقد انتبه ماركوز إلى الاختلاف الكبير بين أشكال اللغة السائدة واللغة المستبعدة.

إن إحكام السيطرة على اللغة إذن يقتضي إدماجها بالكيفية التي تنسجم وتحفظ الوضع القائم وبذلك يمارس على اللغة تصفية العناصر التي تتجاوز ماهو واقعي، ويتطلب الأمر لغة ميزتها تحقيق التوحد والتوحيد، فتكون كلماتها تطابق الواقع، وأنه لا يجب أن تحيل هذه الكلمات إلى مفاهيم تناقض أو ترفض ما هو قائم. بحيث « أن التوتر بين الظاهر والواقع، بين المفعول والفاعل، بين الموصوف والصفة يميل إلى التلاشي والزوال في النمط الذي تترجم به عادات التفكير تلك. والقول واللغة يتشبعان بعناصر سحرية، استبدادية، طقسية. والكلام يحرم من الألفاظ اللامباشرة الموصولة بغيرها التي هي مراحل صيرورة المعرفة والتقييم العرفاني »[2]. هذا النموذج اللغوي الذي يريد المجتمع القائم تأكيده وتثبيته كبديل مناسب، بأن يخضع اللغة إلى تكييف يجعل منها بسيطة وموحدة، مما يجعل من: « بحث ماركوز، يغدو هنا معمقا جدا، ويظهر مدى التدهور الذي لحق باللغة في عالمنا الصناعي المتقدم الذي يتصف بأنه"عالم الحوار المغلق". حيث اللغة تابعة "لإدارة شاملة" »[3].

إن استعمال هذه اللغة يجعل الإنسان حبيس ماهو قائم، حيث لا تحيل الكلمات إلى تركيب يتجاوز ماهو واقعي، وذلك يجعل وجود الإنسان أكثر اختزالا وامتثالا، كما تتأثر صور وعيه للحياة وللقيم فاللغة من هذا المنطلق تكشف عن قوة تأثيرها في وعي الإنسان، وهو ما تحرص عقلانية السيطرة على فرضه، بأن تفرغ كل مضمون لغوي يحيل إلى الرفض، أو التفكير السلبي الناقد؛ ويشير

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 122.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- *Pierre Masset: La pensée de herbert marcuse, op, cit, p. 14.*

ماركوز إلى إفلات اللغة الشعبية من هذا الاحتواء « فاللغة الشعبية تتصدى بسخرية مثيرة وحانقة للكلام الرسمي ونصف الرسمي. والعامية والتعابير الدارجة لم تكن قط بمثل هذا الغنى والإيحاء. فكأن رجل الشارع (أو الناطق الغفل بلسانه) يؤكد إنسانيته في لغته بوضعه إياها على قطب معارض للسلطات القائمة »[1]. ولأن مؤسسات المجتمع الصناعي المتقدم وحكوماته ووسائل اتصاله، تتكلم لغة مغايرة للغة الشعبية، ولأن لغة هذه المؤسسات هي السائدة فذلك لكونها موجهة لتحقيق غايات محددة أبرزها تنميط الإنسان على الصورة التي يتطلبها التوجه العام لعقلانية وإيديولوجية المجتمع الصناعي بحيث « يهدف كل تعبير إلى الفعالية، والمردودية، والربح. فاللغة إذن عامل قوي لتكييف العقول »[2]. وفي مثل هذه الحالة تصبح للكلمة قدرة على احتواء المفهوم وامتصاصه. « وما مضمون المفهوم إلا المضمون المشار إليه من قبل الكلمة، المعمم والموحد نمطيا (...) وهكذا تصبح الكلمة كليشيه وتسيطر ككليشه على اللغة المنطوقة أو المكتوبة ويحول الاتصال آنذاك دون تطور أصيل للمعنى »[3]. هذا الإنشاء اللغوي الجديد بصيغه المفروضة بلا انقطاع على فكر المتلقي، تحبسه في إطار الشروط التي تحددها صيغة هذه اللغة، ويمنع تطور الكلمات إلى معاني تناهض ماهو قائم والأمر سواء في المجتمعات الليبرالية والاشتراكية .

ومن صور إزالة التوتر بين كلمات هذه اللغة، إدراج الكلمات المتناقضة معا، فتبدو « طبيعة تركيب الجملة المخففة من حدة التناقض توفق بين المتعارضات بإدراجها سوية في بنية متينة ومألوفة. وسأحاول أن أبين أن "القنبلة النظيفة"، و"الإشعاعات الذرية اللامؤذية" ليست سوى اختلافات متطرفة لأسلوب دارج. فلقد كان التناقض في الماضي ألد أعداء المنطق، وهو اليوم مبدأ منطق الشرط والتكييف »[4]. وتسمح بلادة الإنسان التي تم تشكيلها في بنيته الفكرية أن يستعمل هذا الدمج بين النقيضين، لكن ما من قنبلة يمكن أن تكون نظيفة، حيث تقترن نتائج استعمال أي قنبلة بالضرر والخراب، كذلك الإشعاع الذري لا يمكنه أن يكون إلا مؤذيا، ومازالت تنشر استعمالات لغوية مماثلة راهنا، بصورة يطبعها التخفي والتعتيم، ويؤكد هذا الوضع مصداقية الوصف الذي يستعمله ماركوز حين يسم هذه العقلانية باللاعقلانية، ويبدو أن الالتزام بالضرورة المنطقية وخلو الذهن من التناقض ما عاد مطلوبا. وهنا يبدو مدى التغير الذي لحق بالطابع الذهني للإنسان من خلال تأمل وضع اللغة في المجتمع الصناعي المتقدم، هذا الجمع بين المتناقضات غرضه الوصول إلى نتيجة التوحد والتوحيد بين الكلمة ومعناها القائم فحسب، ويمتد هذا الإجراء ليحقق التوحد بين المصلحة الخاصة والعامة، ويصل ماركوز إلى: الطابع الاستبدادي لهذه اللغة خاصة في مجال الإعلان « فالجمل لها شكل أوامر موحية،

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 123

[2]- *Pierre Masset: La pensée de Herbert Marcuse, op, cit .p.14.*

3- المصدر نفسه، ص: 124.

[4]- المصدر نفسه، ص: 126.

إنها توحي أكثر مما تبرهن، والنصيحة تأخذ هي الأخرى شكل الأمر، كما يتخذ مجمل الإعلان طابعا منوما مغناطيسيا أضف إلى ذلك اكتسابه ظاهرا من ألفة كاذبة بفعل التكرار المتواصل وبفعل المهارة في استغلال المظهر الشعبي للإعلان »[1].

كما يلاحظ استعمال الاختصار بالحروف الأبجدية، وقد تكون مبررة لطول التسمية، لكن ذلك لا يمنع من الانتباه إلى ما يمكن أن يخفيه اختصار الكلمات، الذي يحول دون إدراك الجانب المتعالي والمتسامي للفكر، ويضمن ديمومة الوضع القائم، ومع ذلك « فإن الخطر في استعمال هذا النوع من اللغة في الإتصال الفكري، يكمن في أنه قد يصبح مع الوقت جزءا من تفكير أولئك الذين تؤثر قراراتهم في حياة الناس الذين تتحدث عنهم هذه اللغة، أو في أمور معاشهم »[2]. ولأن اللغة والفكر صورتان لعملية جد متداخلة ومتكاملة، فإن هذا التقليص والاختصار يستبعد نموذجا من التفكير النقدي، ويزيل التناقض الذي يحمل العقل على التساؤل، وهو ما يبرر استنتاج فؤاد زكريا بأنه « لابد أن يترتب على الإهتمام المفرط بالتحليل اللفظي إيجاد حاجز بين الفكر والواقع وتقوقع الفكر في مجاله الخاص موصدا نوافذه في وجه رياح التغيير التي تعصف بعالم الواقع »[3].

إن التحديدات التي شملت اللغة، تُبرر بأنها تزيد من وضوح تعبيراتنا، لكن ذلك يتناقض وروح الفلسفة الحقة، والجادة لاكتشاف حقائق الأمور « ولو كانت الفلسفة تستهدف التعبير الدقيق الواضح وحده، ولأجل ذاته، لكانت مهمتها هينة ميسورة، ولكنها كانت ستحقق هذا الهدف على حساب قدرتها على خوض تجارب جديدة »[4]. ويبدو أن ما يمارس على اللغة من تقليص واختصار يرافقه الأثر نفسه على المستوى الفكري، فإذا كان الفاقد لحاسة فاقد للصورة المترتبة عنها، فماذا عن الفاقد لكلمة ؟ فالنتيجة هي تنميط لوعي الإنسان من خلال تغيير منطلقات تفكيره، ليتمثل ماهو قائم على أنه الحقيقي ولا بديل، وتصادر بذلك إمكانية التغيير، لأنه « حين موهت الكلمة لم تعد أداة صالحة للحقيقة، وبالتالي للتفلسف ؟! »[5]. إذن هذه اللغة الوظيفية المفروضة في جوهرها وسيلة مناهضة لقوة الفكر النقدية ومسارها الديالكتيكي، ويحيلنا هذا التسلسل الاستنتاجي إلى تأمل الروح النقدية لدى إنسان المجتمع الصناعي المتقدم لمعرفة وضع هذه القدرة، ولتتبع إمتداد التنميط على مستوى الطبيعة الذهنية للإنسان.

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص ص: 128-129.

[2]- روبرت هنري ثاولس: التفكير المستقيم والتفكير الأعوج، ترجمة حسن سعيد الكرمي، عالم الفكر، الكويت، عـــدد: 20 أغسطس 1979م، ص: 16.

[3]- فؤاد زكريا: هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص:22.

[4]- هاني يحي نصري: الفكر والوعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998م، ص: 176.

[5]- المرجع نفسه، ص:23.

2- امتصاص قدرة العقل النقدية

يخضع الإنسان في المجتمع الصناعي المتقدم إلى عمليات تشكيل مستمرة، غرضها إعداد الإنسان الطيع الذي يوافق نمط الحياة القائم، كما يُوجَه إلى تثبيت هذا النظام من خلال عمله وإبداعه لذلك تحرص عقلانية هذا المجتمع على إعادة بناء الطبيعة الذهنية للإنسان، فتتحدد أبعاد وجوده، ويتم تنميطها، بالنظر إلى مدى التنميط الذي لحق باللغة، وهي خاصية إنسانية وظيفية، تتداخل مع نشاطات ذهنية متعددة كقدرة العقل النقدية، التي تتحدد من خلالها الروح النقدية بأبعاد النقد الذاتي، وتقبل النقد والمساهمة في نقد الآخر المختلف، ولأن الغرض هو السيطرة، يتم التركيز على آليات امتصاص الروح النقدية، ولا يحصل الأمر على الصورة التقليدية المعهودة التي تستعمل المنع المباشر من خلال مؤسسات معينة، بل توظف آليات خفية ومتعددة ومنه: ماهي أبعاد أفول قدرة العقل النقدية ؟

تتميز كل ممارسة تتبناها عقلانية المجتمع القائم بالدقة والانسجام، بحيث يمكنها التخفي، كما تتميز بالجدة وتجاوز التقليد الذي فقد فعاليته، ولأن كل سلوك تحركه منطلقات فإن استبعاد شروط القدرة على النقد استبعاد للنقد ذاته، وكيفيات ذلك متعددة وخفية، تتضح من خلال رؤية شاملة لكل إجراء تعتمده عقلانية المجتمع القائم، فالعملية جد متشابكة وتوظف آليات كثيرة منها ما يتطلب ضرورة تزييف الفكر، لأن « الفكر أصلا عدو لدود لمجتمع السيطرة لأنه يمثل قوة العقل النقدية السالبة التي تتحرك دوما باتجاه ما يجب أن يكون لا باتجاه ما هو كائن »[1]، كما تعمد ذهنية السيطرة إلى اعتبار الفكر إيديولوجيا، أي نسق من الأفكار النظرية، ومسار مغلق تفرضه مبادئها، ثم يتم مهاجمة الايديولوجيا واحتقارها ليحصل الابتعاد عنها، وفي المقابل تعرض العقلانية التكنولوجية كبديل مناسب، بمعنى مهاجمة الايديولوجيا من حيث أنها عقيمة وغير منتجة، ونظرية على الأكثر، ومقابلتها بالعقلانية التكنولوجية من حيث هي البديل الناجع الذي يؤكد انتصاراته تجسيدا. فذهنية السيطرة لا تستبعد ولا تلغي استعمال كلمة إيديولوجيا، بل تعمل على تغيير مدلولاها « وكل ما هنالك أن المدنية التقنية أصبحت هي الايديولوجيا »[2]. وإذا كان الفكر الممثل لقوة العقل الناقدة يتطلع إلى ما يجب أن يكون، فإن المدنية التقنية تلتزم وتقف عند حدود ماهو واقع فحسب.

يبدو إذن أن عملية امتصاص النقد تتم بقطع الصلة مع بعد ما يجب أن يكون، حيث يحاصر في نطاق وصفي لما هو واقع ومعطى، وبهذه الكيفية تنبذ جميع الأفكار النقدية، ويجعل من وظيفة النقد أن تصغي للواقع فحسب. فإذا كان ماركس يرى بضرورة فهم الواقع والعمل على تغييره، فإن ذهنية السيطرة تسجن النقد فيما هو قائم ومعطى، أي لا تلغي ممارسة النقد لكنها تحتويه لترسيخ ماهو قائم فاحتواء قدرة العقل النقدية يوظف للسيطرة على الكثير من المجالات، وهو ليس سلوكا معزولا، بل له

---

[1]- نقلا عن مقدمة المترجم لكتاب: هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 13.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

امتدادات واسعة تطال مختلف مظاهر حياة الإنسان الفكرية والسياسية والاجتماعية، وحتى أغوار حياته النفسية أيضا، بما ينسجم مع تطلعات ذهنية الهيمنة، لإرساء مجتمع محكم التنسيق والانسجام وتحت السيطرة، لكن « يبدو أن المجتمع الصناعي يحرم النقد من أساسه الحقيقي. فالتقدم التقني يرسخ نظاما كاملا 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 »[1]. بحيث تمارس عقلانية السيطرة أساليب عدة لامتصاص الروح النقدية، التي قد توحي بالرفض أو المطالبة بالتغيير، فتلجأ إلى دمج العناصر الاجتماعية التي يمكن أن تعارضها، ولا تقف قدرة هذه العقلانية عند هذا الحد، بل تلجأ إلى تعبئة واستنفار جميع طاقات الإنسان الجسدية والروحية للذود عن نمط الحياة القائم، وبذلك فاحتواء الروح النقدية يرافقه احتواء لروح المعارضة، على مختلف الأصعدة وأبرزها المعارضة في المجال السياسي.

يحافظ المجتمع الصناعي المتقدم على المظهر العام الذي يبدي تعددية حزبية، لكن بعد أن يعاد تقليصها كيفا وكما إلى حزبين على الأكثر، يمثلان دور المعارضة، لكنها معارضة شكلية بالماهية وفعلية بالعرض، سواء على مستوى السياسة الداخلية أو الخارجية، وتعطي هذه التعددية الحزبية المشهد السياسي بُعْدَ الاختلاف والحرية والمعارضة، لكنه أصلا يبطن حقيقة وحيدة، هي سد الطريق أمام قوى التغيير الحقيقية؛ ولا تقف عملية الاحتواء عند هذه الغاية فحسب، بل تمارس آليات الإغراء كما في الترويج للسلع الاستهلاكية، فتنهار قوى الرفض وتبدأ عملية التنازلات التدريجية، والانزلاق نحو مظلة الاحتواء والاندماج، وما يُسرِع في عملية التنازل هو الترويج لوجود خطر عدو خارجي هو في الأصل وهمي ومفترض يتهدد الجميع، فتتحقق عملية الاندماج والاحتواء؛ ويبدو أن احتواء قدرة العقل النقدية، لا تتوقف عند معالم الفردية الضيقة، بل تمتد إلى كل مجال يمكن أن تكون القدرة على النقد قوة رفض ومعارضة، كما يتأكد كذلك ما لهذه القدرة من أهمية.

إن تأكيد ماركوز على ضلوع عقلانية المجتمع الصناعي في تفريغ روح النقد السالبة، التي تقود إلى البديل المناسب، وفي المقابل تُثَبتُ صيغة للنقد الزائف، من السهل إدراكه بمقارنة بين صورة النقد في مرحلة بداية تطور المجتمع الصناعي وصورته الراهنة، بحيث ينكشف بجلاء مدى الزيف المقترن بحال النقد حيث يقول ماركوز: « إن مقارنة سريعة بين نقد المجتمع الصناعي في مرحلة تكوينه وبينه في وضعه الراهن تكفي للدلالة على مدى التزييف الذي أصاب هذا النقد من أساسه »[2]. فالنقد نشاط بناء وضمانة ذهنية لكل تفكير جدي، كذلك هو قدرة قد تصير مناهضة لوضع يُفرض فرضا. ومنه « لا جدال في أن فقدان البعد الذهني الباطن، يعني ضياع القدرة على معارضة النظام القائم، واستخدام

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 28.

[2]- المصدر نفسه، ص: 29.

ملكة الرفض والنفي والنقد، التي هي الملكة الأصلية للعقل البشري. وبذلك يبتلع الإنسان بأكمله في عملية الإنتاج التي تستهدف أولا وأخيرا دعم المصالح القائمة وزيادة فعاليتها »[1].

ولعل احتواء النقد على المستوى الذهني، لا تتوقف آثاره عند سلوك الإنسان الاجتماعي فقط. بل تمتد إلى مجالات أكثر حيوية، خاصة ما تعلق بالجانب الفكري، ومنه فأفول قدرة العقل النقدية على القدر الذي تمكن المجتمع الصناعي من تأمين الانصياع، ومحاصرة المعارضة بكل أشكالها، فهي كذلك تمتد لتصيب قطاعات أخرى، وهذا يؤكد أن النقد كان يمارس مهمة بناءة كما وصفها ماكنتير بقوله: « أن التفكير السلبي، كما يرى ماركيوز، هو المصدر الوحيد للنقد الاجتماعي البناء »[2]

يبدو أن ماركوز من خلال تحليلاته النقدية للواقع الاجتماعي القائم في المجتمعات الأكثر تقدما ليس غرضه دراسة اجتماعية صرفة، ولأنه يربط بشكل مزدوج بين الحركات الاجتماعية الواقعية وأسسها الفلسفية الأكثر تجريدا، وبالتعامل نفسه، يسعى إلى كشف الأساس الواقعي لأكثر المفاهيم الفلسفية تجريدا، فماركوز « لا يعترف بالاستقلال الذاتي للمفاهيم الكبرى في الفلسفة، وإنما يربطها على الدوام بسياق أوسع، هو سياق العلاقات الاجتماعية التي تكسب هذه المفاهيم معناها الحقيقي »[3]. وهذا يؤكد أن صور الوعي الحاصل ليست نتيجة تجريد خالص، بل وعي الإنسان في تغيره له علاقة متينة مع حركية التطور الذي يعرفه المجتمع؛ فليس مقبولا الحديث عن أفكار فلسفية مجردة في حين نُغيب أو نتجاوز أصولها التي انبعثت منها، فلا إبداع من عدم، و« لقد حاول ماركيوز أن يطرح نموذجا للبحث الفلسفي، لا يكتفي بمعالجة المفاهيم أو المذاهب بصورة تجريدية تعزلها عن مضمونها الاجتماعي، بل يحاول كشف هذا المضمون، حتى في أشد المفاهيم تجريدا »[4]. ويساعد ذلك في إدراك الكيفيات التي تمارس على قدرة العقل النقدية، لتشكلها بالصورة التي يغيب معها ممارسة حقيقية للنقد الذي ينتصر للحقيقة، حتى وإن ناقض الوضع القائم.

إن تصور فكر نقدي بناء في ظل التوتر الحاصل بين مبدأ الكينونة ومبدأ وجوب الكينونة، من مميزات التفكير ثنائي البعد، لذلك يكون الحال أكثر اختزالا في الفكر الأحادي البعد، أي أن يعمل النقد بصورة تدعم الوضع القائم ويزيل التوتر بين مبدأ الواقع وما يجب أن يكون عليه هذا الواقع، فتغدو بذلك وظيفة النقد جوفاء ومُصادرة، فتجعل الظاهر هو الماهية والقائم هو الممكن. وكما تخشى عقلانية السيطرة بُعدَ وجوب الكينونة، فتعمد لاحتوائه داخل نسق ماهو قائم، وتزيل بذلك كل توتر بينهما، فكذلك تخشى بعدا آخر، هو ماضي الفكرة أو ذاكرة الإنسان، وقد نبه ماركوز إلى

---

[1]- فؤاد زكريا: هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص: 32.

[2]- السدير ماكنتير: ماركوز، مرجع سابق، ص: 102.

[3]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 63.

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أهمية هذا المجال فقال: « الحق أننا بتذكرنا الماضي يمكن أن نحتفظ منه بأفكار ومفاهيم خطرة والمجتمع القائم يبدو وكأنه يخشى مفاهيم الذاكرة الهدامة »[1]. ولأن الذاكرة شرط ضروري في كل عملية ذهنية، فهي تنطوي على عناصر الوعي السابقة، وتتضمن ما يمكن أن يثير توترا بين ما هو قائم وبين نموذج سابق يمثل تجربة رفض ناجحة. فإن ذلك من شأنه أن يرهن كل عملية السيطرة التي تحاول العقلانية التكنولوجية تأكيدها، لذلك يعمل على تصفية الذاكرة كنشاط ذهني من كل العناصر التي يمكن أن تقاوم، أو ترفض إرادة تثبيت الوضع القائم. ويبدو أن هذا الإجراء ضروري ودفاعي في الوقت نفسه، ومتى تم تحققه كان ذهن الإنسان طيعا ومنوما لا يقوى على إدراك بدائل الأمور، ويمتد هذا التأثير من ذاكرة الإنسان إلى ذاكرة المجتمع أو ماضيه ببعده التاريخي، ومنه فعقلانية السيطرة تخشى البعد التاريخي لاشتماله على حقائق متفرقة ومتناقضات تدفع بالصيرورة التاريخية إلى إنتاج البدائل، وهو ما تخشاه عقلانية السيطرة، ويقول ماركوز في ذلك: « إن التذكر ملكة تفريق وفصل تجاه الوقائع القائمة، شكل من (التوسط) يضع في قفص الاتهام للحظات قصار السلطة الكلية الحضور للوقائع القائمة. إن الذاكرة تذكر بالإرهاب والأمل. وإذا كان الإرهاب والأمل يعاودان الانبثاق، فإن الأمل يبقى أملا في الوقت الذي يتجلى فيه الإرهاب في أشكال جديدة دوما »[2].

إذن هذا الفكر المغلق يحاصر بعد الماضي (ذاكرة الإنسان) لأنه يحتوي على عناصر تثير روح الرفض، وتكشف مواطن التناقض، بالإضافة إلى كونها الحافظة التي شهدت على تطور الأحداث. هذه الذاكرة من زاوية معينة تناقض إرادة عقلانية السيطرة المغلقة، التي لا تريد إلا بعد الحاضر وماهو قائم، ولا ترى الماضي إلا على ضوء الحاضر وما يوافقه، ويعبر ماركوز عن أهمية بعد الذاكرة بقوله: « إن الماضي عندما يتدخل في الحاضر يكشف العوامل التي سببت الأحداث وحددت طرائق العيش وأوجدت السادة والخدم: إنه يعكس الحدود والإمكانيات التي كانت متاحة »[3]. وعلى هذا الأساس تسعى عقلانية السيطرة إلى احتواء الماضي وتكييفه وفقا لمسعاها، وترى أن مكونات الماضي بها عناصر لا عقلانية كمبرر لتصفيتها واستبعادها. ويظهر أن تصفية قدرة العقل النقدية من العناصر التي تُحدث توترا بنظام الأشياء الموضوعي القائم، تُسخر لها تقنيات خفية وشاملة تستبعد روافد النقد السلبية، وفي ذلك قضاء على النقد ذاته، أو جعله نقدا بطبيعة ايجابية، وهو ما جعل ماركوز يتحفظ من النزعة الوضعية لأنها تُعنى بكل ماهو ايجابي يدعم مبدأ الواقع ولا يعمل على تجاوزه.

كما تحظى ملكة الخيال عند ماركوز باهتمام كبير، فهي قدرة تمكن من تجاوز الواقع، والخيال هو الطاقة المحركة لكل يوتوبيا حالمة، وبالخيال يمكن تصور الواقع البديل، ومن خلاله يمكن بذر

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 136.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه، ص: 137.

آمال للتحرر؛ إلا أنه كما تمت تصفية العناصر المعارضة على مستوى الذاكرة، كذلك تعمل عقلانية السيطرة على احتواء وأسر الخيال في حدود ما هو قائم بحيث يكون في خدمة تثبيته، وقد وظف الخيال في تأكيد توجهات التقنية وتغذيتها؛ « ولكن ذلك المجتمع، لم يكن ليترك للخيال مجالا يسبح فيه دون معوقات حتى لا يبتعد عن واقع السيطرة أو يحاول تغييره، لذا عمل المجتمع على دمج الخيال في الواقع وأسره في نطاقه، وشغله عن أي طموحات ثورية أو تغييرية »[1]، وبذلك تتأكد نزعة التصفية التي تشمل كل عنصر يمكن أن يكون دعما لإمكانية التفكير النقدي السالب، وتتضح العملية عند تجميع كل الممارسات التي تصادر في النهاية قدرة العقل على الرفض، ويكفي تأمل صور استخدام الخيال من طرف العقلانية التكنولوجية، لإدراك مدى التكييف والتوجيه الذي لحق بها، فتتحول إلى أداة تخفي الجانب اللاعقلاني فيها، فقد « تمكن ماركيوز بنظريته النقدية من رصد العديد من مظاهر استخدام الخيال للتستر على سلبيات الواقع من عنف وتدمير وفساد، وإظهار ذلك الواقع بصورة أكثر جمالا وسلاما وأمنا، لتبدو المتناقضات مقبولة ومعتاد عليها »[2].

وعندما ينبه ماركوز إلى احتواء النقد والقدرة على التفكير السلبي، فإن استنتاجاته تمتد لتؤكد أن في ذلك احتواء للمعارضة ومنع للقدرة على التطلع لما يمكن أن يتجاوز الواقع المفروض، فتُحكم السيطرة ويتحقق الإدماج، ويبدو أن فكرة السلب تحتل مكانة محورية باعتبارها محرك التطور، وقد أبرز ماركوز أنها تقود إلى فهم الواقع والعمل على تغييره، ولا تبقي التأمل الفلسفي مفارقا للواقع، كما أكد أن « السلب هنا هو النبض المحرك للفكر والواقع معا، وهو الذي يضفي عليهما القدرة على اتخاذ مواقع جديدة تزيد من ثراء الحياة وامتلائها »[3]. كما يمكن أن تفهم المبررات التي جعلت ماركوز يأخذ موقفا رافضا للفلسفة الوضعية، ذلك أن الفلسفة الوضعية تكتفي بتحليل الواقع أو الموجود كما هو موجود، وفي ذلك استبعاد لكل تفكير رافض أو معارض، وقد رأى ماركوز أن الوضعية اصطلاح يعني الايجابية، وهذا يمنع اعتماد فكرة السلب؛ « ومن المعروف أن العالم الطبيعي لا يخترع شيئا ولا يغير الظواهر التي يبحثها، بل يكتفي بتسجيل ماهو موجود منها وتحليل الطريقة التي تسلك بها هذه الظواهر بالفعل وهكذا ينبغي أن يكون الحال في أية دراسة (عملية) أو (وضعية) للمجتمع البشري (...) على أن يتم ذلك كله في إطار وجودها كأمر واقع لا سبيل إلى الاعتراض عليه »[4].

ويترتب عن كل هذه الآليات التي تنشد التنميط الذهني للإنسان، وما يتبعه من تشكيل لوعي زائف يتحدد اضطرارا بتحدد منطلقات تنتهي إلى السيطرة على الإنسان، واختزال أبعاد وجوده ضمن

---

[1]- سهير عبد السلام: مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص ص: 68-69.

[2]- المرجع نفسه، ص: 71.

[3]- فؤاد زكريا: هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص: 18.

[4]- المرجع نفسه، ص: 21.

بعد واحد يناسب البعد الواقعي، أي أنه « حينما تنطفئ جذوة النقد والمعارضة يصبح العالم المعاش عالم أحادي البعد، والتفكير السائد فيه هو تفكير أحادي البعد أيضا، ويحمل ماركوز الفلسفة والعلم والتكنولوجيا والسياسة والاقتصاد مسؤولية إنماء ذلك النوع من التفكير، وفي العالم الأحادي البعد يقاد الإنسان إلى النسيان، إلى ترجمة السلبي إلى الايجابي»[1]. هذه الإشارات تؤكد رفض ماركوز للنظرة الوضعية، التي توظف علوما مساعدة ليتم التعامل مع الإنسان كما التعامل مع بقية ظواهر المادة الأخرى، وبصورة أدق « إن الإنسان يصبح ذا بعد واحد عندما يفقد قدرته على النفي، على معارضة النظام القائم، فالبعد الواحد يساوي البعد الايجابي، المتمثل، المتكيف، المتصالح مع الواقع »[2]. وبذلك يفرض نمط الحياة القائم بأبعاده الاقتصادية والسياسية، مجالا مغلقا تغيب فيه مظاهر الاعتراض والفكر السلبي، الذي يحيل إلى تصورات التحرر والثورة، وتتأجل يوتوبيا السعادة، والبديل الأسمى ويقع الإدماج التام للإنسان ولوعيه ضمن النسق الحياتي الاستهلاكي القائم، و« بتوحد الإنسان المعاصر مع مجتمعه، إيمانا وعرفانا بإنجازات ذلك المجتمع وتقدمه، وما يوفره للأفراد من سبل الرفاهية ووسائل الحياة الميسرة والرغيدة، فيجد الإنسان فيه تلبية لاحتياجاته وتحقيقا لدوافعه ورغباته فترتبط مصالحه بالمصالح الاقتصادية والسياسية فيه، ومن ثمة تتوحد الأهداف والاحتياجات والتوجهات بين الإنسان ومجتمعه، فتنحصر المعارضة، ويستمر الوضع القائم »[3].

ولعل أهم سمة للمجتمع الصناعي المتقدم قدرته على توفير الرفاه وتلبيته لكل متطلبات الإنسان إلى حد الإشباع، مع إبقاء الرغبة في شغفها الملح وانتظار المزيد، كون الإنسان قد كُيف أصلا على الاستهلاك، وهذه الوضعية تجعل الإنسان لا يرى في مجتمعه طرفا مستغلا، كما أن وعيه لظروفه يرافقه رضا وقبولا. فهذه الحالة الاجتماعية تجعله بعيدا عن التفكير في المعارضة فمن المستبعد أن يرفض الرفاه. غير أن ماركوز ينبه إلى هذه الطريقة التي تصادر روح النقد والرفض وتجعل من الإنسان كائنا متلهفا على الاستهلاك، لاهثا وراء رغبات يشكلها لديه المجتمع القائم باستمرار، ومنه تمنع فكرة توحد الإنسان مع مجتمعه في إطار الرفاه القدرة على المعارضة والرفض. وفي مثل « هذه الأوضاع تصبح الامتثالية والخضوع والتبعية للمجتمع أمورا محببة ومبررة من قبل المجموع، ولا تحتاج إلى أية ضغوط قمعية إرهابية »[4]. ويتأكد مدى ترابط عملية تكيف الطبيعة الذهنية بحسابات الهيمنة والسيطرة وامتداد آثارها، لتختزل في النهاية حياة الإنسان ضمن البعد الواحد.

---

[1]- سهير عبد السلام: مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 55.

[2]- حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993م ص: 190.

[3]- سهير عبد السلام: مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيوز، المرجع نفسه، ص: 61.

[4]- المرجع نفسه، ص: 62.

3- الترتيبات التكنولوجية ودور وسائل الإعلام

يحرص المجتمع الصناعي المتقدم على التنسيق بين التحولات النوعية في هيكلة مؤسساته وإعادة بناء المفاهيم الأساسية في المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وهو ما يقتضي إحداث تغييرات في وسائل الإعلام من حيث أشكالها التنظيمية، ومضامينها الإيديولوجية، فيحدث إجراءات تهدف إلى احتواء التوجهات السياسية للصحف ووسائل الإعلام، فهي منابر مباشرة لاستقطاب الجمهور، أين يتم إرضاء رغباته وفقا لمعادلة البعد الواحد، وتحت غطاء و إغراء المشاركة في صنع توجهات محورية على المستوى الاقتصادي والسياسي، و« يلقى الفكر الأحادي الجانب تحبيذا وتشجيعا دائما من صناع السياسة وممولهم بالإعلام الجماهيري. فعالم هؤلاء الأخيرين المنطقي مليء بفرضيات تجد في ذاتها تبريرها، وتغدو بفعل التكرار المتواصل المركز صيغا تنويمية، فروضا مفروضة »[1]. وإرساء قاعدة بديلة لمفاهيم الإعلام يقتضي التضحية بنموذج يفترض أنه قد فقد فاعليته فتهاجم الممارسات التي تكشف وجود انحياز أو ولاء حزبي، وفي المقابل تروج لمفاهيم الموضوعية والحياد الإعلامي. غير أن هذا البديل لا يمثل إلا ظاهر الفكرة أما الجانب الخفي فيه هو إحداث تنميط وتكييف لكل مضامين الرسالة الإعلامية، حتى تحقق غاية احتواء الإنسان ضمن نمط الحياة القائم فكيف يتم تحقيق هذا المسعى ؟

يتم توجيه كيفيات استخدام تكنولوجيا الإعلام والاتصال، بتحديد مجال الاختصاص، فلكل أداة إعلامية وظيفة معينة، موجهة بالفكر نفسه الذي يتحكم في الاختصاصات الأخرى، فهناك الجرائد التي تختص بالجانب الثقافي مثلا، أو بالجانب الترفيهي من أخبار الفن والرياضة، كما تجد صفحات للإعلان والدعاية، وما ينطبق على وسائل الإعلام المكتوبة، ينسحب على بقية وسائل الإعلام المسموعة والمرئية، ويبدو المشهد تعبيرا عن استقلال هذه المجالات، لكنه يتحرك في إطار واحد يصل بالإنسان إلى التوحد مع النظام القائم، فلا تكاد تفارق فكرة التوحد التي عرفها الإنسان البدائي حسابات عقلانية السيطرة، وبالكيفية ذاتها التي يتم فيها تحليل اللغة إلى كلمات لا تحيل إلى تأليف وتحليل المجتمع إلى فرديات ضيقة لا تقوى على الاتحاد. يعتمد أيضا الأسلوب ذاته عند التعامل مع وسائل الإعلام، بشكل متقن يؤثر على تكوين ذهنية الإنسان، وتحويله إلى المتلقي اللاهث وراء نمط حياة الاستهلاك. لذلك تساءل ماركوز « هل نستطيع فعلا أن نفصل بين وظائف الاتصال الجماهيري الذي يستهدف الإعلام والإلهاء بقدر ما يستهدف في الوقت نفسه التكييف والقولبة المذهبية »[2].

ويبدو أن تأثير وسائل الإعلام على تنوعه يعمل بشكل متكامل مع تطلعات العقلانية التكنولوجية فالبداية تهيئة الوعي المطلوب الذي ينسجم مع خطط هذه العقلانية، ثم تواصل أدوات الإعلام تنميط

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 50.

[2]- المصدر نفسه، ص ص: 44-45.

الوعي، وتشكيل الإنسان في أبعاده المختلفة، دون أن تخرج عن دائرة البعد الواحد، ودون توتر مع مبدأ الواقع، فمعروف كيف « تؤثر وسائل الإعلام في التكوين المعرفي للأفراد من خلال عملية التعرض الطويلة المدى لوسائل الإعلام كمصادر للمعلومات. فتقوم بإجتثات الأصول المعرفية القائمة لقضية أو لمجموعة من القضايا لدى الأفراد، وإحلال أصول معرفية جديدة بدلا منها »[1]، كما يتطلب الأمر نظرة مستفيضة، تضاهي شساعة الفكر الشمولي الذي ميز عقلانية المجتمع الصناعي المتقدم فالفكر **التوتاليتاري (*Totalitaire*)*** لا يفهم إلا بفكر أوسع أو يماثله ويستطيع تتبع امتداداته، لذلك فالحديث عن تصورات ماركوز تتطلب منهجيا عدم التفكيك والعزل، بل من الضروري أن ننظر إلى كل قضية في علاقاتها مع النسق العام، فمتى كان الحديث عن تأثير وسائل الإعلام والاتصال كان من الضروري أيضا ربط هذا التأثير بالتوجه العام لفلسفة العقلانية التكنولوجية، فالواضح أن هذه العقلانية تسعى إلى إحكام السيطرة والهيمنة على كل مناحي الحياة، وتمارس قمعا لا هو بالمفهوم التقليدي ولا المباشر، كما تمارس الاستقطاب قصد الاحتواء، حيث تعمل من خلال إعلام أحادي التوجه على ضبط المادة الإعلامية الموجهة للاستهلاك، فتختار وتحدد ماهو نافع ومناسب وماهو على العكس من ذلك.

ولإعطاء المادة الإعلامية طابع الحقيقة، تعمل هذه الوسائل على تعميم التجربة الفردية الناجحة – حتى وإن كان مجال الفردية فيها ضيقا– لتجعل منها نموذجا عاما، وتجند لذلك أبرز الأسماء من رجال السياسة والرياضة والفنون على تعددها. هذه التجارب الفردية تعرض كأنها إنجازات جماعية مع الإشادة بها. وهو ما أشار إليه ماركوز بقوله: « لا تلقى وسائل الاتصال الجماهيري عناء يذكر في تحويل بعض المصالح الخاصة المحددة إلى مصالح مفترضة لكل البشر من ذوي الحس السليم »[2].

تجعل هذه العقلانية الإعلامية الإنسان الفرد كمستهلك، لا يمكنه أن يشارك في تحديد هذه المادة الإعلامية، بينما يذاع أن الهدف هو إرضاؤه وجعله يواكب الأحداث، فتُعْرض هذه المادة وكأنها خدمة له، وتترك هذه الممارسات على الدوام آثارها على ساحة الوعي، وعلى الأكثر على ساحة اللاوعي(اللاشعور)، وهنا تتحدد الرغبات بصورة لاوعية، فمتى أراد الإنسان تلبية هذه الرغبات الملحة والقسرية، كان ذلك تلبية لرغبات حددت سلفا من قبل العقلانية الإعلامية. فمن الواضح أن « تعرضَ الإنسان منذ إدراكه إلى أن يموت للرسائل الإعلامية سواء كانت ترفيهية أو إخبارية يجعله (ينشأ) على القيم التي (تشحن) بها تلك الرسائل من حيث لا يشعر غالبا »[3].

إذن الإنسان ليس هو من يحدد قيمه واختياراته، إنه منتوج تصنعه عوامل عدة متكاثفة ويخضع

---

[1]– محمد بن عبد الرحمن الحضيف: كيف تؤثر وسائل الإعلام؟، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1998م، ص: 32.

* كلاني (كلي). أنظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص: 1464.

[2]– هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 26.

[3]– محمد بن عبد الرحمن الحضيف: كيف تؤثر وسائل الإعلام؟، المرجع نفسه، ص: 35.

لقوانين تصنيع المنتجات الاستهلاكية وتوزيعها، حيث يتم تشكيله وتنميط وعيه بما يخدم غرضا مؤقتا ومن الضروري أيضا الإشارة إلى عناية العقلانية التكنولوجية بعامل الزمن، وهو عامل أساسي فإحكام السيطرة على الإنسان وتطبيعه باستمرار يقتضي استثمار مفهوم الهيمنة مجددا فتأثير هذه العقلانية لا يتركز عند حدود ساعات العمل فحسب، بل على الأكثر تستغل ساعات الفراغ ومدخلها وسائل الترفيه والتسلية، والأمور في ظاهرها قد تبدو عفوية، لكن المتأمل بروية يجد أن كل وضع ينسجم، أو يفترض أنه يحقق الانسجام بين توجهات المجتمع الصناعي ذو البعد الواحد، على جميع الأصعدة سياسيا، واجتماعيا واقتصاديا، فتعرض هذه المواد الإعلامية بصور يرافقها القبول والرضا والثناء، وتقزم فيها إلى حد الإلغاء صور الاختلاف والنقد، وفي ذلك حصار لقدرة الإنسان على التأمل والتمييز، وتشكيل لوعي زائف وسطحي. وقد أكد قيس هادي أحمد أن « في رأي ماركيوز وسائل الإعلام التي ساعدت إلى حد كبير على تزييف الوعي، بمعنى أن وسائل الدعاية والإعلان ساعدت المجتمع الاستهلاكي (المجتمع الصناعي المتقدم) على الحيلولة دون التعالي على النظام القائم »[1].

إن العقلانية التكنولوجية من خلال وسائل الإعلام، تصادر كما تحاصر كل ينابيع وقوى الرفض والنقد، وتسارع في عرض المادة الإعلامية كبديل يلقى القبول والرضا، رغبة في تشكيل إنسان طيع مستهلك وساذج، وأن لا تسمح بتشكل وعي نقدي وبناء، يمتد إلى جواهر الأمور ومضامينها الخفية إنها تجسد فكرة المظهر أصدق من الجوهر، أو مطابقة المظهر للجوهر، وهذا يتطلب إنسانا في سلوكه حبيس ردود أفعال مباشرة وآنية وساذجة، لا إنسانا تحركه مواقف واعية متبصرة، وحتى بلوغ هذه الغاية على وسائل الإعلام أن تكرر المشهد، وتسوق المادة الإعلامية باستمرار، وعلى الدوام فالتكرار عامل موضوعي له آثاره السريعة على السلوك. حيث « إن التفكير الأحادي البعد، كما يرى ماركيوز، هو الذي يميز عقلية الإنسان المعاصر ذلك لأن الصياغة المنظمة للمعلومات، عن طريق صناع السياسة وممولي الإعلان الجماهيري جعلت الفرد غارقا في ادعاءات تتكرر باستمرار حتى تجبره على الاعتقاد بأنها حقائق فعلية »[2]. فبهذه الكيفية يستباح الإنسان وهكذا يستغل.

إذن وسائل الإعلام ضالعة وبشكل مباشر في عمليات تشكيل الوعي، والترويج لفكر زائف بلغة محتواة ومنمطة لأداء دور مؤقت، ووسائل الإعلام على تعددها منابر لتمرير ثقافة البعد الواحد، وهي حريصة على عدم إحداث أي اهتزاز بالنسق العام لماهو قائم، كما تختار المادة التي لا توحي بأي توتر بينما تصف الواقع القائم كأنه المثل الأعلى الذي تطمح إليه الأفكار المتسامية، كما تعمل هذه الوسائل الإعلامية على دمج القيم الثقافية المتسامية مع القيم المستهلكة والموجهة للاستهلاك. حيث يعتبر المنتوج الثقافي مجالا خصبا تستوحى منه المادة الإعلامية، غير أن الطريقة التي يستغل بها تخضعه

---

[1]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 113.

[2]- المرجع نفسه، ص: 112.

إلى مقاييس السلع والبضائع، فيغدو قابلا للتسويق والاستهلاك، ومطلوبا بإلحاح كونه يشكل عنصرا ضروريا يقتضيه نمط الحياة القائم، وفي أتون هذه العملية تُبدع الإغراءات التي تناسب كل مجال، مع مراعاة التطابق بين الواقع الاجتماعي والمضمون الثقافي، أي يجعل من المادة الثقافية وما تكتنزه من آداب وفنون وموسيقى تندمج في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، وهذا الأمر يبدو توظيفا مقبولا لكنه في الأصل تفريغ لمحتوى هذه الفنون وقيمها الراقية، ونزول بها إلى مستوى الإتضاع.

إن هذا الانحدار بمراتب الثقافة الراقية، يبطن مصادرة لآفاق غالبا ما يلجأ إليها الإنسان من خلال ممارسته للفن، فمتى تم احتواء ماهو ثقافي في إطار ماهو اجتماعي، لم يعد هناك من أمل للإنسان الفنان أن يتحرر أو يرفض، هذا ما دفع ماركوز إلى القول أن: « امتلاك الحرية الفكرية يجب أن يعني إحياء الفكر الفردي الغارق حاليا في وسائل الاتصال الجماهيري، الواقع في إسار التكييف المذهبي، كما يعني أنه لن يكون هناك بعد الآن صناع لـ "الرأي العام" ولا حتى رأي عام»[1].

ولعل هذه الفكرة اقتراح لصورة تحرر معينة، لكنها من زاوية أخرى تكشف عن وضع الإنسان الخاضع لتأثير الإعلام، حيث يصبح حبيسا لإرادة هذه الوسائل التي تتحكم في تشكيل الطبقات العميقة لوعيه، وحتى الرأي العام يغدو نتيجة حتمية لتوجيه الإعلام، وإذ يرفض ماركوز هذه الوضعية التي تتحول فيها الوسيلة عن غايتها، يقترح ضمنيا أن يكون توظيف الإعلام بالصورة التي تخلق في الفرد روح المبادرة، لتجاوز كل ما ينطوي على ممارسة فيها اختزال لأبعاد الإنسان، أو توجيه لوعيه ولا يعبر ذلك عن إدانة لوسائل الإعلام، بقدر ما يدين الإرادة التي تستغل هذه الوسيلة الفعالة لتجسد فكرا يوظف وسائل الإعلام الرسمية لتشكيل قناعات تنسجم والوضع القائم، بحيث لا تكون الصور المقدمة « إدراكا حسيا مشوها للواقع، بل إدراكا واقعيا له، يسكت عن إبراز جوانب لا تلائمه من هذا الواقع فقط، ويضخم أخرى تلائمه »[2]، ويؤكد ماركوز أيضا أن من العوامل التي ساهمت في تنميط الفكر القادر على تجاوز الواقع الذي فرضته عقلانية السيطرة هو تبني الإعلام مشروع الاحتواء ورأى أن « وسائل الإعلام المتقدمة التي ساعدت إلى حد كبير على تزييف الوعي، بمعنى أن وسائل الدعاية والإعلان ساعدت المجتمع الاستهلاكي (المجتمع الصناعي المتقدم) على الحيلولة دون التعالي على النظام القائم »[3]. وإذ ينبه ماركوز إلى أهمية الإعلام وقدرة تأثيره لتكييف وعي الإنسان، يكشف امتدادات هذا التأثير على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية، لتفرض نمطا للحياة سماته الإنتاج والتوزيع الواسع، والاستهلاك المتجدد، وضلوع الإعلام في تشكيل الإنسان ذو البعد الواحد.

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 40.

[2]- هاني يحي نصري: الفكر والوعي، مرجع سابق، ص: 180.

[3]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 113.

بالإضافة إلى الخصائص العامة التي يتميز بها المجتمع الصناعي المتقدم، يضيف تحليل ماركوز عددا من السمات منها الإعلان، فالقائمون على الإعلان يشكلون عالم الاتصالات بحيث يعبر عن السلوك الأحادي البعد، كما تتحرك وسائل الإعلام الكبرى نحو تحديد الهوية، وتوحيد المعلومات التي يجري استعمالها في التعبير والتفكير، فالعالم الذي نحيا فيه هو عالم موجه حيث تتلاشى أكثر أشكال التفكير الديالكتيكي (ثنائية البعد) لصالح عادات تفكير اجتماعية ولصالح السلوك التكنولوجي.[1]

وتبدو عملية تشكيل الوعي، خاضعة للكثير من المؤثرات، بشكل يتسم بالتنسيق والتكامل والدقة يوحي بمدى الإحكام الذي تنتهجه العقلانية التكنولوجية، لإيجاد منافذ تمارس من خلالها التنميط الخفي والفعال في الوقت نفسه، كما يعبر عن انتقال نزعة السيطرة على الظواهر الطبيعية إلى السيطرة على الظواهر الإنسانية، لذلك ينبه ماركوز إلى الصورة التي يتم بها التعامل مع الإنسان بكل أبعاده، فعلى القدر الذي يطمح فيه الإنسان التحرر بالعلم، يكشف ماركوز انحراف توظيف هذه القدرة لاستغلال الإنسان وتقليص أبعاد وجوده، وهو ما يوحي بمشروع حضاري جديد، تكون التكنولوجيا فيه وسيلة ترقية لحياة الإنسان؛ غير أن الواقع الاجتماعي الذي فرضته عقلانية السيطرة يستدعي تصحيحا خاصة على مستوى الحوار السياسي المغلق، والخاضع أيضا لتقنيات الإعلام وتمرير النهج السياسي.

ويحرص الخطاب السياسي أن يتمثل في لغة الإعلان، وبذلك تأخذ السيطرة الاجتماعية طابع الإدارة أكثر، لكنها إدارة شاملة تسجل حضورها على مستوى النشاطات اليومية والترفيهية للفرد، لأن عالم الترفيه ذاته، والذي ينبغي أن يكون عالما للحرية الفردية إلا أنه بدوره محتل من قبل المجتمع التكنولوجي التجاري، كما يخضع لاستغلال عقلاني. وإذ عملت وسائل الترفيه على تغيير أذواقنا وحاجاتنا، فإنه عندما يتعلق الأمر بالترفيه الثقافي، كالتلفزيون، والإذاعة والسينما، فقد فرضت أيضا تنميطا على لغتنا وتفكيرنا.[2]

إذن فوسائل الإعلام تُوظف بالصورة التي تحتضن مشروع تنميط الإنسان والوعي، مع النسق العام لنموذج الحياة الذي يفرضه المجتمع الصناعي المتقدم، فتجد هذه الوسائل بأنواعها (المكتوبة والمسموعة والمرئية) تتحدث لغة مكيفة، لتجعل الحوار داخل المجتمع حوارا مغلقا لا يقوى على الإفلات من مبدأ الواقع، كما تساهم في نشر ثقافة الاستهلاك، وتجسد النظرة الأحادية البعد، وتدمج ماهو متسامي ضمن ماهو اجتماعي، كما تحتوي الخطاب السياسي، لتجسد نظاما كاملا من السيطرة وإدارة شاملة تهيمن على كل مظاهر حياة الإنسان، ليتأكد لدى ماركوز لاعقلانية النظام القائم.

---

[1]- *Pierre Masset: La pensée de herbert marcuse, op, cit, p.13.*

[2]- *ibid. p.15.*

المبحث الثالث: الإنسان بين الإتضاع والتسامي

1- الإنسان والوعي الثقافي

شملت تحليلات ماركوز النقدية المجال الثقافي من حياة الإنسان والمجتمع، في محاولة لإدراك حقيقة التحويل القسري الذي أخضعت له مكونات الثقافة في المجتمع الصناعي المتقدم، انطلاقا من معايشة لواقع هذا المجتمع، وعلى الخصوص المجتمع الأمريكي ذروة التطور الصناعي والتقني وبالنظر إلى المنطلقات الفكرية لفلسفة ماركوز من اعتماده على مبدأ السيطرة، جاء تصوره للواقع الثقافي القائم، على أنه مشكل بصورة تبطن آليات إقصاء مستترة وراء إتاحة مواد الثقافة الرفيعة، من آداب وفنون، وجعلها تندمج في تفاصيل الحياة اليومية، ويبدو الوضع مثيرا أكثر للتساؤل عن حقيقة الموروث الثقافي الرفيع. فهل سيحافظ على تساميه ورمزيته، وقد أصبح متاحا لكل الذهنيات على تفاوت ملكات الوعي فيها ؟ وهل الغرض من ذلك تمكين الجماهير من التعامل مع الثقافة الرفيعة، أم أنه يخفي مصادرة لعناصر الرفض والنفي في مدلولات هذه الثقافة ؟

لما كانت الثقافة تلك الإضافة المتميزة التي استطاع الإنسان إنجازها عبر تجربته التاريخية، وقد ضمنها كل ما أنتجه عقله من أفكار، وصنعته يده من صنائع، توجهها قيم محورية كالحق والخير والجمال، فأصبحت بأبعادها الفكرية والأخلاقية والجمالية الإطار العام الذي يهيئ الوجود المناسب للإنسان، وتجسدت هذه القيم من خلال تنظيم العمل، وترتيبات اجتماعية أخرى حددتها أجهزة إدارية متمرسة في مجتمع صناعي يرتكز بكل ثقله على مبادرات التقنية وإبداعاتها، هذا الوافد الجديد والمثابر لأجل تذليل وتجاوز مختلف التحديات، هيأ للإنسان مجالا ثقافيا اختلف كثيرا عن النماذج السابقة ووافق الحركية المتسارعة لمجتمع لا ينام على ما اكتسب، فهناك إنتاجية متزايدة حققت الوفرة والرفاه وخلقت نمطا متميزا لحياة الإنسان والمجتمع، يساير حجم التطور التكنولوجي الذي وصل إليه المجتمع الصناعي المتقدم؛ وإذ نجد ماركوز يكشف اعتماده على مقولة الأصيل والزائف، فذلك لينبه إلى التغيير القصدي الذي نزل بالموروث الثقافي الإنساني، إلى مراتب تختزل معها أبعاد الإنسان فيغدو ذا بعد واحد هو البعد الذي يجعل منه طيعا، وخاضعا لآليات الإدماج الحضاري الجديدة، فالرؤية التوتاليتارية لا تستثني احتواء مكونات الثقافة، ومنه كان اهتمام ماركوز في تحديده لنظريته الاجتماعية النقدية الالتفات إلى كل مناحي الوجود الإنساني، وأن هذا الفكر الشمولي هو امتداد للفكر البرجوازي الليبرالي أو حاصل له، تجسد بصورة يرفضها ماركوز في المجتمع الصناعي المتقدم عند اعتماده العقلانية التكنولوجية كما أورد ماكنتير « أن طابع المجتمع البورجوازي في أول عهده كان طابعا متحررا (ليبراليا) إلا أن هذا المجتمع نفسه ولد في الثلاثينات من هذا القرن فكرا توتاليتاريا، ومن هنا ليس لنا أن ننظر إلى الليبرالية والتوتاليتارية على أنهما متناقضتان جوهريا »[1].

[1]- السدير ماكنتير: ماركوز، مرجع سابق، ص: 8.

إن موقع الإنسان ضمن مجتمع يحتكم إلى فكر توتاليتاري، يجعله خاضعا في جميع أبعاده لتوجهات هذا المجتمع، وبمثل هذه القراءة يكون الحديث عن الإنسان الحر ضربا من المجاز، فيتحول وعي الإنسان للحياة – وفقا لهذا المنظور– نحو مسايرة التيار. كما يصف ماركوز التحول الثقافي في المجتمع البورجوازي الليبرالي بأنه قد عرف « تمييزا جليا بين العالم العقلي والروحي والعالم المادي من جهة أخرى. وأما العالم العقلي والروحي فهو يفرض على الفرد متطلبات تتجاوز تلك التي يفرضها العالم المادي. ويفترض في الفرد في العالم السابق أن يطور ويحول نفسه من الداخل وفق تلك المتطلبات »[1]؛ وبذلك يحدد ماركوز أن المجتمع البرجوازي في بدايات عهده كان يتميز بالحرية وكان يميز بين عالم داخلي للإنسان يحتفظ فيه بقدر ضئيل من الحرية، وعالم مادي خارجي عالم الضرورة، وأن المجتمع البرجوازي الليبرالي انتهى بفكر توتاليتاري، كلي وشمولي، وحينها بدأ التصدع بين عالم روحي داخلي وعالم مادي خارجي، ولأن الفكر التوتاليتاري يتحقق اعتمادا على مبدأ السيطرة، فإن البرجوازيين إذ يحافظوا على نظامهم الاقتصادي والسياسي، يعمدون إلى إخضاع الفرد إلى مطالب ذلك النظام، ويتحقق ذلك بمهاجمة العالم الداخلي للفرد الذي يتوق دائما إلى تحقيق المثالي من الأسماء فكرا أو خيرا أو جمالا، « ومن هنا كان لابد للتوتاليتاريين الجدد من مهاجمة الثقافة البورجوازية السابقة حتى يتسنى لهم الحفاظ على النظام الاقتصادي الجديد »[2].

والمجتمع الصناعي يمارس من خلال عقلانيته التكنولوجية نشاطات مختلفة تنزل بالثقافة الرفيعة على تعدد وتنوع مجالاتها إلى مستوى التداول الجماهيري، أي إخضاع مضامين الثقافة ودمجها بالواقع القائم، وفي ذلك ممارسة لإتضاع* ثقافي، ترافقه تصفية للعناصر المتسامية في الثقافة الرفيعة حيث يشير ماركوز « كيف أن العقلانية التكنولوجية هي في سبيلها إلى تصفية العناصر المعارضة والمتعالية في الثقافة الرفيعة فهذه العناصر وقعت ضحية صيرورة "إتضاع" مهيمنة على القطاعات المتقدمة من المجتمع المعاصر»[3]؛ وتتعدد أساليب هذه التصفية، منها توظيف مبرر أن إنجازات المجتمع الصناعي تفوق تطلعات الثقافة الرفيعة، فهي إنجازات محققة، مقنعة ومتاحة للاستهلاك على مستوى واسع، ويبدو هنا احتكام العقلانية التكنولوجية لمبدأ الواقع كمعيار للحقيقة إضافة إلى ذلك تهاجم الثقافة الرفيعة من حيث أنها تمثل ثقافة عصر قد مضى وولى، وأن مكوناتها ومثلها العليا لم تعد تلقى القبول، ويلاحظ مجددا توظيف العقلانية التكنولوجية لافتراض عدو وهمي يتطلب الإقصاء حتى تتمكن من تمرير الأفكار البديلة.

---

[1]– السدير ماكنتير: ماركوز، مرجع سابق، ص: 17.

[2]– المرجع نفسه، ص: 18.

* يستخدم ماركوز مفهوم الاتضاع كنقيض لمفهوم التسامي الذي يستعمله فرويد.

[3]– هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 91.

إذن تُوظف العقلانية التكنولوجية مبدأ الواقع بصور مختلفة لضرب الثقافة الرفيعة، فتروج لفكرة أن بإمكان إنسان هذا العصر أن يفعل أكثر مما يفعله الأبطال وأنصاف الآلهة، كما تُعْرَض هذه الثقافة بمظهر التناقض الدائم مع الواقع الاجتماعي، ومن ثمة فإلغاء هذا التناقض يتطلب إدماج قيم الثقافة الرفيعة بنظام ماهو قائم، فتتم تصفية العناصر الرفيعة والمتسامية في الثقافة، ويوجه وعي الإنسان ليقف عند حدود ماهو واقع، فتُوصد تصوارته عن ما يجب أن يكون، وبذلك يفقد على التدريج صلته بالثقافة الرفيعة؛ وليس ذلك فحسب حيث يذكر ماركوز أن هذا « المجتمع قادر على أن يقلص تدريجيا المجال المتسامي الذي صور شرط الإنسان وأضفى عليه صفة مثالية ووضعه في قفص الاتهام. وهكذا تصبح الثقافة الرفيعة جزءا لا يتجزأ من الثقافة المادية وتفقد بالتالي، بحكم تحولها هذا الكثير من حقيقتها »[1]. فمثلا موسيقى الروح والآداب المتميزة يجري تداولها في كل الأمكنة، وللترفيه في أوقات الفراغ، وبمثل هذا الأسلوب يندمج التسامي مع الواقع وتوصد أبعاد الواجب الكينونة.

إن مهاجمة الثقافة الرفيعة تتم بصور شتى كأن تُنعت بأنها « كانت بالدرجة الأولى ثقافة إقطاعية حتى عندما كان العالم البرجوازي يسبغ عليها بعض قوالبه الثابتة، لقد كانت إقطاعية لأنها كانت وقفا على بعض الأقليات صاحبة الامتيازات »[2]، وهذا ما يجعلها ثقافة أقلية، وأن تساميها يجعلها دائما في تناقض مع الواقع الاجتماعي، في المقابل تعمل العقلانية التكنولوجية على إلغاء هذا التناقض كما يرد ماركوز مدافعا عن الثقافة الرفيعة، حين ينظر إليها كثقافة إقطاعية أنها كانت « تعبر عن نفور منهجي وواع من عالم الأعمال والصناعة، ومن نظامه القائم على الحساب والربح »[3] .

إن فهم تحليل ماركوز للواقع الثقافي القائم يحصل من خلال مقارنته بالرصيد الثقافي الموروث فيلاحظ التحول الكبير والقصدي، الذي حل بالموروث الثقافي وبآدابه وفنونه، وما تتضمنها من قيم الحق والخير والجمال، تلك التي تميزت في فترات سابقة للمجتمع الليبرالي بالتسامي عن ماهو قائم وتعمل دوما على تجاوز هذا الواقع. أما الوضع الثقافي القائم في المجتمع الصناعي المتقدم والذي يراهن على قدرة التقنية وإنجازاتها، فالحال يبدو مختلفا على ما كان عليه، بحيث أصبحت عناصر الثقافة الرفيعة منتشرة على نطاق واسع يجري تداولها بشكل متاح للجميع، وقد مكنت أدوات التقنية من انتشارها المتزايد، بمساعدة قيم المجتمع الرأسمالي المؤسس على مبادئ الحرية والعدالة، فالمجتمع الصناعي المتقدم مؤسس على قيم ثقافية مماثلة، كاحترام الحريات وإتاحة الفرص، وهذه القيم تعتبر مناخا ملائما لانتشار عناصر الثقافة الرفيعة، ويلاحظ ماركوز أن هذا المجتمع استطاع أن يجسد نموذجا ثقافيا مغايرا لما كان سائدا، وقد امتاز بالتنوع في مكوناته مع توظيف الكثير من الموروث

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 93.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه، ص: 94.

الثقافي السابق، ورافق هذا النموذج الثقافي الجديد تغيير في كيفيات وعي الأفراد بما يسمح بتسويقه وتوزيعه على نطاق واسع؛ أما المبرر الإيديولوجي الذي يتبناه المجتمع الصناعي المتقدم، فهو القضاء على الإقصاء وتحسين ظروف الحياة، أي أن هذا النموذج الثقافي يكون في خدمة الإنسان، كما يساعد أيضا على ضمان السير الحسن للعملية الإنتاجية، وهي الأداة التي تحقق الوفرة والرفاه، بمثل هذا البعد الإيديولوجي تتحرك عقلانية المجتمع التقني، لتغير مركبات الفكرة وتضمن تشكل وعي مناسب وطيع.

ولما كانت الثقافة تتضمن التعدد والتنوع، فذلك قد يجعل بعض النماذج الجديدة التي يقترحها المجتمع الصناعي القائم متنافرة مع النماذج النوعية الأخرى، وللحد من التوتر الحاصل تفرض العقلانية التكنولوجية من خلال وسائلها البديل المنسجم مع ماهو قائم، وهذا يفتح الاستنتاج على حسابات قوامها السيطرة، وليس التمكين على الانفتاح، لأنه سيكون هناك اقتداء بالنموذج المتفوق حتما لذلك تلجأ عقلانية المجتمع القائم، إلى الإبقاء على مكونات الموروث الثقافي السابق، فتحافظ على الأسماء فقط، مع إجراء تغيير في المدلولات، ففي مجالات الأدب والفن والشعر، نصادف استعمالات محددة للكلمات فـــ« على سبيل المثال الفنان والعاهرة والزانية والمجرم الكبير والمنفي والمحارب والشاعر الملعون والشيطان والمجنون »[1]، هذه العناصر التي يتواتر حضورها في الكتابات الأدبية والشعرية تعبر عن مضمون معين، ينسجم والإطار الثقافي العام الذي تنتمي إليه، ويكفي مقارنة هذه المفاهيم مع نماذج ثقافية نوعية، لنجدها صدى لأبعاد قيم المعرفة والخير والجمال، أما كيفية التعامل مع هذه المدلولات فهي لا تُلغى كما يرى ماركوز « لكنها لم تبق على قيد الحياة إلا بعد تحولها جوهريا: المرأة الشهوانية الجامحة، البطل القومي، الفتى الغاضب، ربة البيت المنهارة عصبيا، رجل العصابات، النجم اللامع، الزعيم، القائد الساحر... »[2]. ونلاحظ هنا الاختلاف بين هذه المفاهيم، فإذا كانت الأولى تعبر عن رفض لواقع معين، فإن المدلولات الجديدة لا تحيل إلى استنتاج أي عنصر للمعارضة، وقد وظفت لتدعم وضعا قائما، أو كما يقول ماركوز: « ليست مهمتهم نفي النظام القائم وإنما توكيده »[3]، وبالنظر إلى إمكانات هذا النموذج الثقافي البديل، وقدرته على الانتشار، وتغيير وعي الإنسان لمختلف الموضوعات وهو إنجاز لا يمكن التقليل من انتصاراته، لكن ألا يتضمن هذا الإنجاز اتهاما صريحا بإلغاء النماذج الثقافية الأخرى ؟.

إن محاولة تجسيد قيم الثقافة الرفيعة في الواقع، وجعلها سلوكا أو تقليدا فكريا، يبتعد بها عن أفقها المتعالي، ويقترن على الأكثر بالبعد الحضاري، فإذ تميل الثقافة إلى التسامي عن الواقع، يتجه السلوك الحضاري نحو التجسيد الواقعي، ويبدو أن القضية تعكس العلاقة بين القيم والوسائل، أو بين

---

[1]– هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 92.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

النظري والعملي كما رتبها "**ايمانويل كانط**" (***Emmanuel-Kant***)، ويبدو أن ماهو قائم في المجتمعات الصناعية المتقدمة ليس البعد المتعالي للثقافة الرفيعة، بل هو الجانب العملي والسلوكي الذي يتطلبه المجتمع، وهنا يبدأ التصادم بين المجال الداخلي للإنسان والواقع الخارجي الذي يحيط به، فيقع التصدع وتبدأ عمليات مهاجمة العالم الداخلي للإنسان الفرد، كونه مجالا ينعم بالحرية والاستقلالية ويحتكم إلى ملكة الخيال التي تتيح له التوجه نحو فضاءات ما يجب أن يكون، والمميز أن التقنية بإبداعاتها تثير توترا كبيرا على مستوى العالم الداخلي للإنسان لانبهاره بها، وبالتدريج يبدأ العالم الداخلي بالتقلص وبذلك ينتقل الإنسان إلى قبول ما هو كائن. غير أن المتأمل بعمق يجد في انتصارات التقنية إنجازات مؤقتة، فسرعان ما تلغيها الإنجازات اللاحقة، فقد كانت ثقة الإنسان وإعجابه بالإنجازات السابقة محل أمان، وعندما بدت الإنجازات الجديدة بطلت ثقته بالأولى، فيبقى الاحتمال مفتوحا، لأنه سيتكرر عند كل مرحلة انتقال تقني جديدة. إذن تسليم هذا البعد الداخلي للإنسان إلى ذهنية عملية تقنية يصادر إمكانية إبداع صور رفيعة ومتسامية، وهكذا يتأكد ولو على مستوى الافتراض أن العقلانية التكنولوجية تبطن غرضا تسلطيا، وهدفا لاحتواء وإخضاع المكونات الثقافية التي تتعارض مع الواقع القائم، وتميل إلى تصفية العناصر المعارضة في الثقافة الرفيعة، لكن الأسلوب الذي تعتمده ليس الإقصاء المباشر بل إدماج هذه الثقافة في الحياة اليومية، حيث يشير ماركوز إلى « أن تصفية الثقافة الثنائية البعد لا تتم الآن عن طريق إنكار أو رفض القيم الثقافية ذاتها، وإنما من خلال احتواء تلك الثقافة ودمجها بالنظام القائم. وعندما تتوحد الثقافة الرفيعة مع الثقافة المادية للمجتمع فإنها تفقد من خلال هذا التحول القدر الأكبر من حقيقتها وجوهرها »[1] .

يشير ماركوز أن الثقافة كانت ضحية إتضاع حيث جعل منها أداة لتثبيت ما هو قائم، وإبراز الكيفية التي تعمل من خلالها العقلانية التكنولوجية على تصفية ومنع كل عنصر يقود تآلفه مع عناصر أخرى إلى موقف فيه معارضة، ومن الآليات التي تعتمد لضرب الثقافة الرفيعة وضعها محل اتهام كون الواقع يتجاوز تسامي الثقافة، و« الإنسان يستطيع أن يفعل أكثر مما يفعله الأبطال وأنصاف الآلهة الذين أعلت ثقافته من منزلتهم، وقد حل الكثير من المشكلات التي كانت تبدو وكأن لا حل لها ولكنه خان ودمر الحقيقة التي كان يحميها تسامي الثقافة الرفيعة »[2]. فالملاحظ أن إنجازات التكنولوجيا وما تتسم به من إبداع وفعالية تجعل من رؤية الإنسان واقعية، فيؤمن بالمشاهدة العينية والمجسدة ولأنها على الأكثر تبهره كونها موجهة لخدمته، وتحسين ظروف حياته، يبدأ على التدريج التخلي عن العناصر المتسامية في الثقافة الرفيعة، إلى أن تصبح ذهنيته مهيأة للأخذ بما هو قابل للتجسيد فحسب وهكذا يتم تعويض الإنسان بذهنية ترى الواقع هو المقياس، ويبدو أن الهدف هو تغيير وعي

[1]– حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 192.

[2]– هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 92.

الإنسان لمنتوجه الثقافي، وتغيير مقاييس الحقيقة لديه، بأن يطرح من ذهنه أفق التسامي، ويكتفي بمبدأ الواقع فحسب. ومتى كان ذلك بدت الأمور منسجمة لا تقبل الشك أو الرفض، كما يشير ماركوز أن تصفية العناصر المتعالية والمعارضة في الثقافة الثنائية البعد « لا تتم عن طريق نفي (القيم الثقافية) أو طرحها، بل تتم عن طريق دمجها بالنظام القائم، وعن طريق إعادة إنتاجها وتوزيعها على نطاق واسع »[1].

وتلجأ العقلانية التكنولوجية إلى دمج عناصر الثقافة الرفيعة بالواقع القائم مع إعادة تشكيلها وتوزيعها على مجال واسع، بحيث تكون متاحة لكل الجمهور، فلا تبقى حبيسة أقلية من ذوي ذهنيات عالية، ويبدو هذا الإجراء لأول وهلة، أنه خدمة موجهة لصالح الإنسان في كل الأوطان، لكن المتأمل في نتائجه يجد أن هذا الإجراء من شأنه أن يصادر عنصر التسامي في الثقافة الرفيعة، وتمتد تأثيراته ليفقد الإنسان القدرة على التفكير فيما وراء مبدأ الواقع، وفي ذلك تصفية لبعد التسامي في الإنسان والثقافة معا، ولأن ماركوز ينتقد الاتجاه الوضعي لاكتفائه بقراءة ماهو موجود فحسب، بمبرر الموضوعية الصارمة، فكذلك يرفض أسلوب العقلانية التكنولوجية في تصفيتها للثقافة الرفيعة، لأن الثقافة قيم تدخل في التركيبة الذهنية للإنسان.

إذن العقلانية التكنولوجية تهدف إلى إحداث تطابق بين المثل العليا والواقع، وينبه ماركوز إلى أن النموذج الثقافي الجديد، الذي تسعى العقلانية التكنولوجية على الدوام إلى تسويقه، وجعله ثقافة جماهيرية، هو نموذج مدين للثقافة الرفيعة التي سبقته فيقول: « إن الثقافة الرفيعة للغرب (...) كانت ثقافة ما قبل تكنولوجية بالمعنى الوظيفي والتاريخي للكلمة على حد سواء. وكانت تدين بقوتها لتجربة عالم لم يعد له وجود ولا تمكن العودة إليه لأن المجتمع التكنولوجي قد جعله مستحيلا بكل ما في الكلمة من معنى »[2]. لذلك نجد الإنسان ضمن إطار المجتمع الصناعي القائم طيعا متلهفا إلى ما يمكن أن تزوده به إبداعات التكنولوجيا، ولا تحمل هذه النظرة إدانة للتكنولوجيا، بل للعقلانية التي توجهها لاستنزاف عناصر المعارضة والرفض في الثقافة ما قبل التكنولوجيا، كما نستنتج أيضا أن عمليات التحويل المستمرة التي تعتمدها الثقافة التكنولوجية، دليل على قدرة الثقافة ما قبل التكنولوجيا على الاستمرار ودليل على أصالة عناصرها، فماركوز لا يرفض إنجازات التكنولوجيا بل يرفض أن تستغل أدواتها لتصفية كل ما هو أصيل في الثقافة الرفيعة، يرفض في الأصل فكرة الإقصاء والسيطرة، وهو بالتالي يدعو إلى تصحيح وضع إنساني، فما الثقافة إلا الإضافة الوحيدة التي أمكن للإنسان أن ينتجها بحرية فإذا طالها التشكيل تكون النتيجة محسومة سلفا لوضع الإنسان وصورة وعيه.

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 93.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- الإنسان من الايروسية إلى الجنسية

ينبه ماركوز باستمرار إلى جملة الأبعاد التي فقدها الإنسان، في ظل الممارسات التي تشرف عليها العقلانية التكنولوجية، فيركز على خاصية التسامي حين يحلل قضايا يكون طرفاها مبدأ الواقع ومبدأ ما يجب أن يكون، لذلك يوظف مفهوم الإتضاع ليقابله بالتسامي المفقود والضائع، ويبدو أن هذه المقابلة توظف لفهم مختلف التغيرات التي تطال مجالات الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان، بما في ذلك طبيعته الغريزية، الجنسية منها على الخصوص، حيث يجري تحويل الايروسية بتساميها إلى جنسية آنية تتطلب الإشباع، ومنه إلى أي مدى يمكن أن يشمل التشكيل والتنميط غرائز الإنسان ؟

أدرك ماركوز أن أسلوب الاتضاع، إذ يطبق في مجال الثقافة الرفيعة فليس معناه أنها المجال الوحيد لممارسته، بل وجد أن هذه الطريقة تمارس أيضا على حياة الإنسان الجنسية، حيث « الجنس قد حرر أو أطلق له العنان بالأحرى من خلال أشكال بناءة اجتماعيا. وهذه الفكرة تعني أن هنالك أشكالا قمعية للإتضاع تدلل الغرائز والأهداف المصعدة بالمقارنة معها على ابتعاد أكبر وحرية أكبر ورفض أكبر تجاه التابوهات الاجتماعية، ومثل هذا الاتضاع شديد الفاعلية والنجع في ميدان الجنس»[1] من هذا المنطلق تتعامل العقلانية التكنولوجية مع متطلبات الإنسان الجنسية، فهناك إباحية وحرية بضمير فرح ومطمئن، لكن إذا تأملنا أكثر الحرية الجنسية وممارستها، نجد أنه من الضروري وضع التابوهات الاجتماعية، وسلم القيم الأخلاقية موضع الاتهام، وهو ما يجعل تمريرها ممكنا، وأنها البديل الأسلم والمناسب، في حين تعكف أداوت العقلانية التكنولوجية على توزيعها في نطاق استهلاكي واسع تتقدمه إغراءات وسائل الإعلام المكتوبة، والمرئية. وهناك كيفيات متنوعة لتجسيد وترسيخ الجنسية ويبدو أن « الواقع التكنولوجي بإضعافه الايروسية وتقويته الطاقة الجنسية، يقيم حدودا للتصعيد والتسامي، ويحد في الوقت نفسه من الحاجة إلى التصعيد »[2].

إن العقلانية التكنولوجية بنجاحها في دمج التسامي مع مبدأ الواقع، والايروسية مع مبدأ الجنسية تعمل في نفس الزمن على تحديد رغبات زائفة، تجعل من الإنسان خاضعا لبعد ماهو قائم، ومنه تكون الممارسات الجنسية المستباحة ذات طابع جنسي لا ايروسي، ويعرض الجنس كأنه مطلب طبيعي عضوي يستدعي الإشباع، فيغدو الإنسان مقبلا ومطيعا لمتطلبات جسده، مع تحفيز ملح لوعي مشكل ومساندة ضمير مطمئن، ذلك أن « الإباحية الجنسية التي تميز المجتمع الرأسمالي الأمريكي هي تزييف لإنسانية الإنسان وانحطاط بعضويته الغريزية وتشويه لها. وهي في النهاية لا تقدم إشباعا حقيقيا أو متعة فعلية، لذلك يمكن النظر إليها على أنها إباحية ظاهرها التحرير وباطنها القمع وهو

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 108.

[2]- المصدر نفسه، ص: 109.

تحرير لا يهدف إلى سعادة الإنسان بقدر ما يهدف إلى تحقيق الامتثال والخضوع للنظـــام القـــائم »[1]. إن فهما دقيقا لأفكار ماركوز التي تتقاطع مع تصورات فرويد، يتطلب العودة إلى مدلول المصطلحات التي يأخذها عن "فرويد"، وقد رأى ماركوز أن المقولات النفسية لهـــا ارتبـــاط وثيـــق مـــع بعـــدها الاجتماعي، فنجد ماركوز يتحدث عن التسامي وقد « افترض فرويد هذه العملية لتبيـــان النشـــاطات الإنسانية التي لا صلة ظاهرية لها مع الجنسية، ولكنها تستقي مددها من قوة النزوة الجنســـية. ولقـــد أطلق فرويد أساسا وصف التسامي على النشاط الفني والاستقصاء الذهني. وتطلق تسمية التسامي على النزوة بمقدار تحولها إلى هدف جديد غير جنسي، حيـــث تنصـــب علـــى موضـــوعات ذات قيمـــة اجتماعية »[2]، لذلك عمد ماركوز قصد إبراز الغرض الذي تصبو إليه عقلانية السيطرة إلى اســـتخدام مفهوم الاتضاع ليقابل به مفهوم التسامي، وما يحمله من قدرة على تجاوز مبـــدأ الواقـــع فاســـتعانة ماركوز بالمقولات الفرويدية وظيفية، تُعين على وصف وتقرير واقع أُريد له أن يُفرض كنمط لحيـــاة الإنسان، على المستوى الغريزي، وأن يفرض وعيا بديلا يقبل به الإنسان هذه النمطية كونها تمثل ما يجب أن يكون، ومنه حاول ماركوز التنبيه إلى الكيفية التي تجعل هدف الحياة الجنسية إشباع مـــادي آني، فيفقد الإنسان بذلك فهما صحيحا لحقيقة الحياة الجنسية، كما يوظف ماركوز "الايروس" حســـب الفهم الفرويدي فقد « كان اليونانيون يدلون بهذا المصطلح على الحب وإله الحب. ويستعمله فرويد في نظريته الأخيرة حول النزوات كي يضمنه مجمل نزوات الحياة في مقابل نزوات الموت »[3].

بعيدا عن ربط العلاقة الجنسية بالقيم الأخلاقية، مع تبني مؤقت لعرض النمط الجديد للحياة الجنسية على نطاق واسع ومتحرر، فالمؤكد وفقا للقانون الطبيعي، قانون العرض والطلب أن كثرة العرض ووفرته تؤدي إلى انكماش في الطلب على مستوى المعادلة الاقتصادية. فماذا لو أُسقطت هذه الصيغة على مجال تداول الجنسية على نطاق واسع ؟ إن هذه العقلانية تتعامل بالمقياس نفسه الذي تستعمله في توزيع السلع الأخرى، أكيد أن الضرورة المنطقية تلزم هذا الاستنتاج حرية جنسية مفتوحة تنتهي إلى انكماش في الليبيدو أو الطاقة الجنسية، وهي قوة غرائز الحياة، أو كما يقول ماركوز أن: « هذا ما نجم عنه تحدد موضعي وانكماش لليبيدو، فاتحدت الايروسية بالتجربة والتلبية الجنسيتين »[4].

إذن هناك إرادة توجه التعامل مع البعد المتسامي في الايروسية، ليُمتص من قبل مبدأ الواقع وليجعل من حياة الإنسان الجنسية حبيسة اللحظة، غرضها اللذة المادية الآنية فحسب، ولتصحيح هذا الإخفاق تعمد العقلانية التكنولوجية إلى تجديد دائم للإغراءات، وهو ما يؤدي إلى النزول أكثر بالبعد

---

[1]- حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص ص: 139-140.

[2]- جان لابلانش، ج.ب. بونتاليس: معجم مصطلحات التحليل النفسي، مرجع سابق، ص: 174.

[3]- المرجع نفسه، ص: 135.

[4]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 109.

الإيروسي ليفقد تساميه على التدريج، ويتم توظيفه في كل ميادين الحياة، أما التعامل مع هذا البعد فيكون بصورة تجارية واستهلاكية، كما يتم تعميم هذا النموذج الجديد للحياة الجنسية على مجال واسع حيث أن « مستخدمات المكاتب (الفاتنات) والبائعات (الفاتنات) والمدراء الشبان والرجوليين هم بضائع لها قيمة تجارية كبيرة. أما صحبة عشيقة ظريفة محببة – وهي الصحبة التي كانت وقفا على الملوك والأمراء واللوردات – فإنها تسهل التقدم في عالم الأعمال »[1]، وتجد هذا المشهد حاضرا تقريبا عند كل موقع، فاستثمار الجسد بإظهار مفاتنه مسموح ومطلوب أيضا خاصة في مجال العمل ويُضحى افتراضيا بنموذج العمل الشاق والمنضبط الذي عرفه مجتمع ما قبل التكنولوجيا.

إن متطلبات العمل الناجح في المجتمع الصناعي، لا يستبعد استثمار الجسد ومفاتنه، أنوثة أو رجولة، بل يتطلبه وتبدو الصورة كأنها تعكس حرية، أما في تقدير ماركوز فتمثل اتضاعا بالإيروسية مرتبطا بحسابات سياسية حيث يقول ماركوز: « نستطيع إذا شئنا أن نتكلم عن (اتضاع مؤسس) بقدر ما يسبب التحرر انكماشا في الحاجات الغريزية بدلا من أن يكون عامل اتساعها وتطورها. والواقع أن هذا التحرر المزعوم يخدم القمع العام الراهن أكثر مما يناوئه. وقد أصبح هذا الاتضاع عنصرا أساسيا في تكوين شخصية عصرنا الاستبدادية »[2]، فماركوز يرى في هذه الممارسة اتضاعا مؤسسا يهدف إلى السيطرة على الطبيعة الغريزية للإنسان، ومنه يسهل التحكم في ردود أفعاله، وتنميطه على الشاكلة التي تتفق وحسابات عقلانية السيطرة، ويغدو الإنسان المشكل لا يرى في هذا التحويل – هذا إن أدركه – أي تناقض، و لا يرى أنه قد فقد بعدا محوريا من حياته الغريزية بل يجره وعيه إلى قناعة راسخة بأن الوضع لا يتطلب تصحيحا .

وكثيرا ما يُرفض البعد المتسامي للإيروسية، بدعوى أنه من قيم الرومانسية التي ارتبطت بثقافة الطبقة البورجوازية، هذا التعبير لا يملك مبررات قوته، لأن الرومانسية في رأي ماركوز توظف على النحو الذي يجعل منها « مصطلح تعبير وازدراء يستخدم بسهولة لتسفيه المواقف الطليعية »[3]. لكنها تحتفظ وتشتمل على بعد ما يجب أن يكون، كما تشتمل على قدرتها في الإفلات من الواقع القائم وبالتالي يُهاجم و يستغل هذا المصطلح من طرف دعاة النظام القائم ومنظريه، ليسهل رفض هذا الأفق المتعالي، ويمهد في الحين نفسه إلى نشر الجنسية المادية الآنية. وهكذا يندمج الجنس في الحياة العامة وفي علاقات العمل، وبذلك فإن « قدرة غرائز الحياة بمعنى ما تغدو مدنسة وفي الوقت نفسه قد تم ترويضها. وأن كل ما يحدث في المجتمع يجعل من ايروس منتشرا ومبتذلا »[4]. وتساعد إنجازات

---

[1]– هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 110.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– المصدر نفسه، ص: 95.

[4]*- François Perroux, interroge herbert marcuse…qui répond , Aubier-montaigne, paris ,1969 p.p.21-22.*

التكنولوجيا على تشجيع هذا التوجه، كما تعمل أيضا على تغذية الليبيدو باستمرار بما يشكل لدى الإنسان الرغبات الملحة، وفي ذلك أسر للإنسان، وإبعاد له عن التسامي الذي يتطلبه الدافع الجنسي.

يتم إذن حجز الإنسان داخليا، وجعله لاهثا وراء زيف من الرغبات، التي لا تتركها المنجزات التقنية تنضب، بهذه الكيفية يستباح الإنسان باسم الحرية الجنسية، فنهاية الإغراء الاتضاع والضياع لصورة الإنسان الأصيلة المتعددة الأبعاد « ويلاحظ أن الجنس "العنصر البروميثي في الإنسان" يصبح مجرد خدعة إعلانية »[1]. بفعل التنميط الذي تحدده وسائل الإعلام خاصة المرئية منها، من خلال الترويج لنموذج الحياة الجنسية، ودمج عنصر الإثارة الجنسية ضمن الومضة الإعلانية، بل تكاد تكون صور الإعلان لمنتوج استهلاكي معين رفيقا لعنصر جنسي، فكما يتم دمج ماهو ثقافي متسامي ضمن ماهو اجتماعي واقعي، كذلك يتم دمج ماهو ايروسي متسامي مع ماهو قائم وواقعي، فيتجسد بذلك التصور الجديد للحياة الجنسية، وقد رفض ماركوز هذه الممارسات، ولعله يدافع عن جانب روحاني في الإنسان تم استبعاده ومصادرته، فكانت النتيجة أن أصبح الإنسان يعامل كأشياء الطبيعة ووفقا لمقياس صناعة السلع وتوزيعها، وفي أتون هذا الدمج يستبدل الوعي الأصيل لمضمون الحياة الجنسية بالوعي الزائف، ولأن الإغراء المقدم شديد الإثارة، فإن ذلك يمنحه التخفي، ويُضمن استهلاكه وحتى الدفاع عنه، ويتحول الشخص الضحية إلى الشخص المدافع عن هذا النمط .

صحيح أن ماركوز لا يحدد لنا نظاما أخلاقيا، أو نسقا قيميا، لكنه يرفض اختزال الإنسان في بعده المادي، كما يرفض أن تمتد يد السيطرة لتنال من الطبيعة الغريزية للإنسان، خاصة ما يتعلق بغرائز الحياة (الايروس) فماركوز اعتقد دائما أن « الايروس "بهذا المعنى" إمكانية كامنة في الإنسان تمكنه من أن يتجاوز عالمه ذا البعد الواحد »[2]. وكان يأمل فيه بناء حضارة تتجانس فيها قوة اللوغوس وتتكاتف مع الايروس، لتخرج بالإنسان من دائرة التشكيل المستمر والموجه لاحتواء الإنسان، وانكفاء القدرة على المعارضة، ومنه فقدان القدرة على التطور نحو آفاق أفضل للحياة الإنسانية، وقد أدرك ماركوز هذه الممارسة، وعمل على إبراز مجالاتها حيث رأى أنه « كانت الحضارة المتقدمة تمتاز أول ما تمتاز بالسيطرة السياسية والتكنولوجية على العوامل المتعالية في الوجود الإنساني، فإن هذه السيطرة تتوكد أيضا في دائرة الغرائز إذ تتم التلبية بصورة تولد الخنوع تلقائيا وتضعف عقلانية الاحتجاج »[3].

ويبدو أن ماركوز قد سلك منحى مغايرا لتصور فرويد حول ما يمكن أن يتطلبه كل فعل

---

[1]- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثالث، *2005* م، ص: 569.
Ouvrage disponible sur le site web: http:// arab-files.org, date de consultation: 18/10/2010.

[2]- المرجع نفسه، ص: 568.

[3]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 111.

حضاري، حيث يرى فرويد « أن الحضارة قائمة على إخضاع دائم للغرائز الإنسانية »[1]. فمتى كان لإنسان رغبة تعذر تلبيتها لتناقضها مع سلم للقيم الأخلاقية أو الجمالية، فإنها تكبت وفقا لآلية التسامي وتتحول إلى تلبية قيمة أعلى، وهكذا ينتج السلوك الحضاري. ومنه فكلما زاد التسامي زاد الكبت حسب رأي فرويد وكما ذكر ماكنتير « أن أي انتقاص من التسامي إنما يولده تناقص عنصر الكبت »[2]. فيما رأى ماركوز مشهدا مغايرا، ذلك الذي تسعى العقلانية التكنولوجية إلى تجسيده حيث « إزالة التسامي قد تمت بالفعل في مجتمعنا ولكن الأشكال التي تحدث فيها تبلغ من الكبت حدا يعادل ما كان التسامي قد بلغه في المجتمعات السابقة، ذلك أن إطلاق الرغبة الجنسية يجري في حدود ضيقة جدا بحيث تشبع هذه الرغبة الحياة الاجتماعية بطريقة سطحية فقط -كما يحدث في الإعلانات التجارية مثلا- وتشبع الناس دون أن تعيد إليهم المتعة الحقيقية المستمدة من طاقتهم الجنسية »[3].

ويؤكد ماركوز قدرة العقلانية الأداتية على إزالة أي تعارض على مختلف المستويات، فقد أزيل التسامي بفعل عملية الاندماج بين الإيروسية والجنسية، لكن يبقى أن الكبت يتزايد ويضاهي مستويات التسامي في المجتمعات ما قبل التكنولوجيا، ومنه فالنتيجة التي يخرج بها ماركوز هي تعامل غير سليم مع الطبيعة الغريزية الجنسية للإنسان، إثر التحويل القسري في بنية الغرائز، وهو الإجراء الذي تعكف عقلانية المجتمع القائم على تثبيته كنمط حياتي بديل، ونلمس اتفاقا متينا بين فرويد وماركوز في نظرتهم للإنسان كونه وحدة متكاملة، وإن اختلفا في السبيل إلى الوصول بالإنسان إلى الوضع الأمثل والمناسب لوجوده، وقد أشار ماكنتير إلى هذا الانشغال حين أكد أن « فرويد شأنه شأن ماركوز يتصور الإنسان وحدة بشرية طبيعية متكاملة ينشد السعادة، ولكن خيبة الأمل والهزيمة هما النتاج الدائم لهذا السعي »[4]. فالوضع كما يبدو يتطلب تصحيحا، ودعوة لإعادة ترتيب المنطلقات التي تحدد وجود الإنسان، وتحافظ على أبعاد قد تكون استبعدت، أو شملها التنميط نتيجة التأثير الفعال والمستمر للعقلانية التكنولوجية، في محاولة لفرض نموذج للحياة عامة والحياة الجنسية على الخصوص ولعل العقلانية التكنولوجية تراهن على نجاعة العقل الأداتي، لفرض نموذج لحياة الإنسان الجنسية بحيث تحرص على إحكام ترتيبات تشرف عليها مؤسسات معينة، تملك القدرة على النفاذ إلى تطلعات الإنسان، فتستغل أوقات فراغه، وتوجهه نحو أنماط مغرية كالسياحة والنوادي الليلية، وقد أكد آثار هذه المواقع عبد الوهاب المسيري حين أشار إلى الكيفية العملية التي تجسد احتواء الإنسان من وراء إباحة المتع الجنسية فقال: « تقوم صناعات اللذة بترشيد أحلام الإنسان الجنسية واستيعابها داخل

---

[1]- هربرت ماركوز: الحب والحضارة، مصدر سابق، ص : 13.

[2]- السدير ماكنتير: ماركوز، مرجع سابق، ص: 108.

[3]- المرجع نفسه، ص ص: 108-109.

[4]- المرجع نفسه، ص: 65.

إطار النظام القائم، فهي تطلق الرغبة الجنسية من عقالها ولكنها تفرغ مبدأ اللذة من محتواه الثوري وتحتويه تماما، إذ تطرح إمكانية الإشباع الكامل من خلال عالم الخدمات المختلفة مثل السياحة والنوادي الليلية وأحلام الإباحية.أي أن كل شيء يتم تدجينه، وضمن ذلك الرغبة الجنسية نفسها »[1].

ويحرص ماركوز على ربط المقولات النفسية ببعدها الاجتماعي، وبذلك « فإن العمليات التي تنشئ الأنا والأنا الأعلى تشكل كذلك مؤسسات وعلاقات اجتماعية خاصة، وتعمل على استمرارها»[2]. فيطال التنميط كل الطبيعة الغريزية للإنسان، وجهازه النفسي أيضا، الذي يستغل على نحو غير الذي عرضه فرويد حيث « إن الأنا العليا بمراقبتها اللاشعور وبفرضها نفسها على أنها هي الشعور والوعي تراقب أيضا الرقيب، لأن الوعي المقيم عندما يكبت الفعل السيئ والمحظور يسجل هذا الفعل على مستوى المجتمع لا على مستوى الفرد وحده »[3]. لكن الأنا مركز الوعي والإرادة مشكل وزائف وهذا يحيل إلى قبول الزائف عوضا عن الأصيل، في حين عناصر الرفض تكبت في ساحة الهو فيصبح الهو مقبرة للواجب الكينونة، ومن المؤكد أن اختلال عمل الجهاز النفسي يقود إلى أعراض مرضية وهو ما قد يفسر شعور الإنسان بالاغتراب مع ذاته ووسطه وعمله.

إن المجتمع الصناعي المتقدم يؤكد نجاحه من خلال حياة الوفرة والرفاه، فالإنجازات تموه الغايات، ويرافق ذلك زرع مخاوف كثيرة، كتوقع خطر خارجي أو عدو افتراضي يهدد كل إنجازات النظام القائم. فيبقي مجتمع السيطرة على شبح الحرب والخوف، ويأخذ الإنسان بهذه الادعاءات كأنها حقائق تم البرهنة عليها، في الحين نفسه يجري تنميط غرائز الموت (تاناتوس)، و« ملكوت ايروس هو في البداية ملكوت تاناتوس أيضا وفعل الحب هو في الوقت نفسه تدمير لا بمعنى أخلاقي أو سوسيولوجي وإنما بمعنى أنتولوجي، تدمير يتعالى على الخير والشر وعلى أخلاق المجتمع وبالتالي فهو غير قابل لأن يمت بصلة إلى مبدأ الواقع القائم ذلك المبدأ الذي يرفضه ايروس وينبذه»[4].

إن عقلانية المجتمع القائم تستثمر هذه المخاوف لتتحكم في طبيعة الإنسان الغريزية التدميرية فتدفعه إلى الإنتاج الوافر، حتى وإن تعلق الأمر بإنتاج أسلحة تهدد الحياة، فهذه العقلانية تشكل غريزة الموت والتدمير لدى الإنسان، ومن ثمة يمكن توجيهها بما يضمن تآزرا اجتماعيا وتلاحما قويا وإنسانيا، واندماجا اضطراريا لقوى الرفض والمعارضة. ولما كان بالإمكان تحديد غرائز الحياة وغرائز الموت، فإن وعي الإنسان سيكون نتيجة أو تحصيل حاصل زائف الدلالات، ترافقه قناعة بامتلاك الحقيقة وحسن الاستدلال، والأصل أن هذا المآل هو خضوع لنظام الأشياء القائم.

---

[1]- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، ص: 569.

[2]- هربرت ماركوز: الحب والحضارة، مصدر سابق، ص: 215.

[3]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 112.

[4]- المصدر نفسه، ص: 113.

3- الوعي بين الحقيقة والزيف

تضمنت تحليلات ماركوز للمجتمع الصناعي المتقدم، توظيفا لمقولتي الحقيقي والزائف، فاقترنت دلالات الأولى بالأبعاد المفقودة في حياة الإنسان، بينما اقترنت دلالات الزيف والتشويه بماهو قائم فكما أورد استعماله للوعي الحقيقي قابله بالوعي الزائف منتقدا ابتغاء التصحيح، وتحدث عن حاجات الإنسان وعن رغباته الأصيلة، مقارنة بتلك التي شكلها لديه المجتمع الصناعي المتقدم، والموسومة بالزيف والتنميط، كما تحدث ماركوز عن البعد الواحد الذي اتسمت به جل تحليلاته، ورأى فيه البعد المفروض والزائف لعدم ثباته ولخضوعه إلى إعادة تشكيل مستمرة ومتجددة، في حين افتقد إلى جملة الأبعاد التي اختزلتها الحضارة التكنولوجية، ورأى فيها عمقا أصيلا، وتعبيرا عن كل ماهو حقيقي ومثل هذا الترتيب يدعو إلى التساؤل عن مدى سلامته، فإذا كان أفلاطون قد عبر عن موقف ثنائي يقسم كل الوجود إلى ماهو حقيقي وماهو دون ذلك ؛ فعلى أي أساس تم تحديد ماركوز للوعي الحقيقي والوعي الزائف ؟ وكيف أمكن له التمييز بين الحاجات الحقيقية والزائفة ؟

عرض أفلاطون من خلال أسطورة الكهف تصورا للحقيقة وكيفية إدراكها، فربط مفهوم الحقيقية بصفة المطلق والثابت أثناء التغير، ونبه إلى الزائف غير الحقيقي، والمتميز بالنسبية والتغير من خلال عرض أسطوري، ومنه رُسخ هذا التقسيم الثنائي (الأصيل والزائف)، وتم إسقاط هاتين المقولتين على الكثير من الموضوعات « وحين يبني أفلاطون نظريته في المثل على أساس وجود عالم آخر(حقيقي) حتى وراء عالم الحواس الخادعة، فإن هذه التفرقة بين العالمين تأكيد ضمني بأن وجود الأشياء لا يتحدد كله فيما تكون عليه الأشياء في صورتها الماثلة، وبأنها لا تبدو على النحو الذي تسمح لها إمكاناتها أن تكون عليه »[1] وهو ما يؤكد أن الوضع القائم والمفروض من قبل عقلانية السيطرة لا يمتلك الصدق المطلق، ولا يعبر عن تمام الصورة التي يطمح إليها كل نسق فكري يهدف إلى السمو بنمط الحياة إلى مراتب أفضل، كما يحاول ماركوز تتبع الروابط بين المعارف التي يتداولها الإنسان والتي تشكل نمط الوعي لديه، ومدى ارتباطها بأكثر المعاني الفلسفية تجريدا، لذلك فقد رأى في عالم المثل الأفلاطوني دعوة لتصحيح واقع اجتماعي فقد « كان المطلب الأساسي الأصيل للمثالية عند أفلاطون، في رأي ماركوز، هو تغيير هذا العالم المادي وتطويره بما يتفق مع الحقائق التي تفضي إليها معرفة المثل. ولم يكن الهدف من برنامجه الداعي إلى إعادة تنظيم المجتمع إلا محاولة لتغطية هذا المطلب، بل محاولة لانتزاع الشر من جذوره في ذلك المجتمع »[2]، كما كانت فكرة المثال عند "أفلاطون" تعبيرا عن ما يجب أن يكون، ومقياسا تتحدد به حقائق الموضوعات، فهو يقيم تمييزا بين عالمين، عالم حقيقي يدرك بالعقل، وآخر غير حقيقي مرتبط بعالم الأشياء المتغير، وغير القابل

[1]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 84.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

للسكون، فإنه بذلك يحتكم إلى معيار للحقيقة، وهو المثال الموجود في عالم مفارق، أي عالم المثل إشارة إلى ضرورة تجاوز ماهو واقعي، واعتباره صورة لا تعكس تمام الحقيقة « وعندئذ تكون فكرة المثال أو الصورة ***idea*** عند أفلاطون تعبيرا عن معيار تقاس به المسافة التي تفصل بين الوجود المباشر للشيء وبين ما يمكن أن يكون عليه، أي أن هذه الفكرة نقدية في أساسها تعبر عن موقف رفض للعالم الذي يعيش فيه الفيلسوف »[1]، ويبدو أن ماركوز يتشبث بإمكانية التغيير، انطلاقا من عدم اعتبار ماهو قائم وضعا أبديا، فيبقي على إمكانية حقيقية لتصور ما يجب أن يكون عليه أي وضع إنساني، وفي ذلك دعوة صريحة للتصحيح، تنسجم فيها الأدوات مع الغايات، وضمانة متينة لإمكانية إيجاد عالم أفضل قابل للتحقيق، ولو على مستوى التفكير النظري، ليتقرر في النهاية أن ماهو واقعي ليس بالضرورة صورة لماهو حقيقي وأصيل.

أدرك ماركوز مدى قدرة العقلانية التكنولوجية على التأثير في سلوك الإنسان، حيث تعمل على تشكيل فكره، وعواطفه وانفعالاته، وتمنع تقبل أفكار سمتها النقد، وترفض الآخر المختلف، وتحتفظ لعقل الإنسان بوعي للأمور هو في تقدير ماركوز وعي زائف، وما يمنح هذا الزيف إمكانية التخفي كون الإنسان ينشأ في إطار اجتماعي وثقافي، يُثَبِت لديه قناعة راسخة بأن صورة وعيه تطابق الصحيح والحقيقي، فكما يرفض مساجين أسطورة الكهف عند "أفلاطون" قبول العالم الحقيقي على أنه كذلك، ويتمسكون بتصورهم الذي يرى في الظلال على أنها تمثل الحقيقة، كذلك يتمسك الإنسان في ظل مجتمع السيطرة بهذه القناعة المشكلة والراسخة، وقد تعد البدائل المقترحة لتحرره أفكارا واهية ولاعقلانية، أو حبيسة التصور الطوباوي، فالحالة التي تصل بالإنسان إلى عدم القدرة على الشك في وعيه، أو حتى مجرد الوصف بأنه زائف أمر غير عقلاني، فلا يمكن التخلص من تسلط الأفكار المشكلة لدى الإنسان، وفكره أصلا قائم على مبادئ مشكلة سلفا، لتُنتج وعيا بهذه القناعة، لكن إذا كان ماركوز يدين عقلانية المجتمع الصناعي المتقدم ويسمها باللاعقلانية، لأنها تعمل على تجسيد وعي زائف. ألا يمكن أن يكون ماركوز نفسه واقعا تحت تأثير نمط سابق للوعي ؟

وإذا كان ماركوز يهدف إلى تصحيح صورة الوعي القائمة، واستبداله بالوعي الحقيقي، وهو بذلك يؤسس لضرورة ثورية معينة؛ أليس تغيير صورة الوعي من طرف العقلانية التكنولوجية ثورة جديدة فهل يبحث ماركوز عن ثورة جديدة أخرى أو ثورة مضادة ؟ وقد يجد الإنسان نفسه أمام تسلسل للثورات، فإذا كان الأمر كذلك فأين صفة الحقيقي وهو الثابت أثناء التغير ؟

إن إبراز ماركوز لجملة التناقضات التي ينطوي عليها المجتمع الصناعي المتقدم، يمكن اعتبارها ذات طبيعة ايجابية، لأنها تنبه العقل إلى وجود عدم تجانس في البناء الفكري الذي وصف باللاعقلاني ولعل ذلك يتضمن دعوة إلى البحث عن مواطن التعطل في الاتجاه العام الذي انتهجته العقلانية

[1]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 84.

التكنولوجية، ومتى أمكن التصحيح كانت الانطلاقة الجديدة لفتح معرفي أرقى وأدق، وتغدو تلك الأحكام التي جسدها ماركوز في تقييمه لصور الوعي بأنها زائفة حينا أو صحيحة حينا آخر، تماثل سبيل المنهج الديالكتيكي الهيجلي، الذي يقابل بين القضية ونقيضها ليؤلف مركبا ثالثا، يستفيد من قوة وضعف الأفكار معا، مبدعا لأفكار أكثر تماسكا ومتانة، ومنه يمكن قراءة محاولة ماركوز بالانفتاح وتصحيح سقطات العقلانية التكنولوجية، كما يمكن أن تضاف إلى اقتراحات تحسين حياة الإنسان وجعل وعيه أكثر تحررا و يقينا .

يؤكد التحليل النفسي الفرويدي أن اختيارات الإنسان من حيث هي قرارات ذهنية، وسلوكاته من حيث هي ممارسة فعلية تجسد هذه القرارات، ليست نتيجة للقوة العاقلة الواعية في كل الأحوال، حيث يلاحظ لدى الأصحاء والمرضى على السواء، سلوكات لا يشهد لها الوعي بشيء، بل هي وطيدة الصلة بدوافع لا واعية، تحركها رغبات وميول وأهواء منسية في ساحة اللاوعي فالإنسان ليس ذاتا واعية فحسب، بل تتجاذبه رغبات طبيعية فيه تُحدد بموجبها مختلف انفعالاته وقد وجد ماركوز في تحليلات فرويد ما يمكن أن يسهم في تبيان وبجلاء الكيفية التي يوظفها المجتمع الصناعي القائم من خلال عقلانية تنطلق بخلفية عدم وجود القبلي والجاهز، وبدافع فكرة السيطرة التي تسعى إلى احتواء شامل لكل مظاهر السلوك الإنساني، و يرى ماركوز « أن شبح البعد الواحد في المجتمعات الصناعية قد امتد ليغزو جميع مجالات الحياة الإنسانية، وفي مقدمة تلك المجالات حاجات ومطالب الإنسان»[1]. كما أدرك ماركوز أن هذه العقلانية تعمل على تكوين رغبات زائفة تُحكم ضبطها وربطها بحاجات ملحة تخدم مخططاتها، حاجات ضرورية تنبع من الطبيعة الغريزية للإنسان كالغريزة الجنسية على الخصوص، فيندفع الإنسان إليها قصد المتعة وتحقيق الإشباع، هذا الاندفاع تحت تأثيرات مبدأ اللذة، يدفع إلى تغييب الفاعلية الذهنية الواعية وإخفاقها، وعلى تنوع هذه الرغبات وتعددها، يبقى الإنسان لاهثا وراء زيف من الرغبات، فهناك تشكيل على الدوام للرغبات فكلما حقق الإنسان رغبة وجد نفسه أبعد عن خط الوصول، فإذا كان هناك من جعل اللذات أداة لتحقيق السعادة فان عقلانية المجتمع الصناعي القائم تجعل من اللذات طعما لإحكام السيطرة على جميع فاعليات المجتمع. « فالمنتجات تسيطر وتبث عقيدة معينة، وتبعث وعيا زائفا لا يدرك أحد زيفه، وتؤدي إلى استجابات ذهنية وانفعالية تربط المستهلك بالمنتج وبالمجتمع ككل. وبانتشار نفع هذه المنتجات بين طبقات اجتماعية أوسع تصبح عقيدتها أسلوبا في الحياة »[2]. ويؤكد ماركوز مدى الفاعلية التي تميز عقلانية المجتمع القائم، وقدرتها على تزييف حاجات الإنسان المادية والفكرية وتزييف النقد، وتمتد إلى الطبيعة الغريزية للإنسان، ونوازعه الذاتية، ومع ذلك يحتفظ ماركوز بإمكانية إدراك حقائق

[1]- حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 191.

[2]- فؤاد زكريا: هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص: 32.

الأمور « فالتمييز بين الوعي الحقيقي والزائف، بين المصلحة الواقعية والمصلحة الفورية، لـــم يفقـــد شيئا من دلالته. ولكن هذا التمييز بحاجة إلى الإثبات والبرهان وعلى كـــل إنســـان أن يكتشـــفه وأن يبحث عن الطريق التي ستقوده من الوعي الزائف إلى الوعي الحقيقي، من مصـــلحته الفوريـــة إلـــى مصلحته الواقعية »[1].

ويبحث ماركوز عن الأساس الذي تتحدد بموجبه الحقيقة، ومنه يمكن معرفة الحقيقي من الزائف فإذا كان أفلاطون قد حدد أساسا تمثل في المثال المفارق لعالم الأشياء المتغير، وإدراكه يحصل بالعقل فإن الفلسفة الحديثة وهي الفلسفة التي تم تبنيها من طرف البرجوازية، ترى أن ديكارت قد اعتمد الذات العاقلة من خلال الكوجيتو (أنا اشك...أنا أفكر...أنا موجود) وقد « فسر ماركيوز هذا بأن البرجوازية التي حملت لواء الفلسفة الحديثة، قد فسرت العلاقة بين الماهية والمظهر في فجر عهدها على أساس أن استقلال الذات العاقلة، هو الذي يقيم ويبرر الحقائق النهائية الكاملة التي تتوقف عليها حقيقة نظرية وعملية »[2]. ويفهم من ذلك أن ماركوز ينتصر للنزعة العقلانية، وما وصفُه لعقلانية المجتمع الصناعي المتقدم باللاعقلانية، إلا تأكيد على ضرورة تحكيم العقل لمعرفة الأصيل الحقيقي من الزائف. فقط يرفض ماركوز هذا التحوير الذي أضفى على ماهو غير عقلاني صورة العقلانية وتحتكم العقلانية التكنولوجية إلى مبدأ الواقع لتأكيده كمقياس لماهو حقيقي وذلك بالنظر إلى حجم الإنجازات المحققة وما تتسم به من دقة وفعالية، وبذلك تجعل من وجود الإنسان الاجتماعي والثقافي والواقعي بصورة عامة هو من يحدد وعيه؛ أما كيفيات تقدم مظاهر الحياة فيجب أن تحصل ضمن اتجاه تثبيت الاتجاه العام للعقلانية التكنولوجية، حيث « يقوم المبدأ الأداتي بتخليق رغبات غير ضرورية(زائفة) جديدة حين يتم إشباع الرغبات الضرورية (الحقيقة) وذلك من خلال الدعاية لآخر الموضوعات والإعلانات وما يسمى (التآكل المخطط) أي إنتاج السلع بطريقة تضمن تآكلها بسرعة »[3].

غير أن الإنسان هو من ينتج الأفكار والمفاهيم، وهو الفاعلية الذهنية المسؤولة عن كل إبداع وإيجاد الجديد على غير مثال سابق، حتى وإن حاصرته آليات احتواء الأفكار السلبية والنقدية والرافضة للوضع القائم، لكن ما يقترحه ماركوز ليس رفضا للمنجزات التقنية، بل ضرورة معرفة الإنسان لحاجاته الحقيقية، وما تتضمنه من أبعاد تسمو بالوجود الإنساني، وتتجاوز التنميط والتشكيل اللاعقلاني، وأن الإنسان لا يمكنه التمييز بين الحقيقي والزائف إلا إذا امتلك وعيا حقيقيا، وأن تُرفض وتُستبعد كل المؤثرات اللاعقلانية التي تشوه وعي الإنسان لوجوده ومظاهر حياته.

ولعل ماركوز يقر بمدى أهمية العلم والتطبيقات العملية للقوانين العلمية(التقنية)، لكنه يأمل فـــي

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 30.

[2]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 84.

[3]- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، ص: 569.

وضع نسق تنسجم فيه الأدوات مع الغايات، وبذلك يحتفظ للإنسان بإمكانية التفكير المثالي المتحرر عن سلطة ماهو واقعي « فهو يقابل بين ماهو حقيقي وبين ما هو واقعي فعلي فيرفض اعتبار الحقيقة مرادفة للواقع ويرى أن هذه مسألة تجريبية عملية. ذلك أن الاقتصار على الواقع الفعلي كما هو يكون حسب رأيه استسلاما لغير الحقيقة »[1]. وبمثل هذه الأسس يمكن أن يكون وعي الإنسان حقيقيا وليس زائفا، كما يرفض ماركوز التفكير الايجابي، الذي لا يتعدى ماهو واقع إلى تبني تفكير سلبي يصحح الاتجاه العام للعقلانية التكنولوجية، حيث يريدها عقلانية لخدمة الإنسان دون سيطرة أو تشكيل أو تنميط مرتبط بغائية احتواء، ودون تفريغ للمضمون المتعالي للإنسان.

وإذ يجعل ماركوز الوعي موضوعا للتأمل في محاولة لإدراك طبيعته وآلياته، وينبه إلى خطورة تسلط وعي معين على حياة الإنسان، فإن « كل ما كتبه بهذا الصدد إنما يعتمد على مقياس عام للحقيقة والعقلانية تقبله الأطراف ذات العلاقة. ففي الفلسفة عندما تكون هذه المقاييس نفسها موضوع خلاف ونقاش يصبح أشد ضرورة أن يكون المرء واضحا بشأن الطريقة التي توصل بها إلى الحقيقة من خلال هذه المقاييس »[2]. وهو ما يظهر موقف ماركوز بصورة لا تكاد تتعدى النقد الايجابي، في غياب تحديد دقيق لمقياس ماهو حقيقي، ويمنح تصورات العقلانية التكنولوجية مصداقية أقوى، بحكم أنها قادرة على تجسيد توجهها، وعلى تلبية متطلبات الإنسان باستمرار إلى حد الرفاه، ويضفي على منطق التفكير السائد في المجتمع الصناعي سمات الإقناع، واعتماده كأسلوب للحياة ولرؤية العالم فيتحدد وعي الإنسان دون توتر أو تناقض بين ماهو واقعي وماهو حقيقي. لذلك فإن تصورات ماركوز تفتقد إلى أسس متينة تثبت قصور العقل الأداتي الذي يتمظهر في إنجازات التقنية، والتي تؤكد انتصار إرادة الإنسان من خلالها، حتى وإن كانت هناك رؤية نقدية مغايرة لما هو سائد وقائم حيث « يؤكد فلاسفة النظرية النقدية أن هذه الفكرة ترتبط بسمات وخصائص أخرى مميزة للعقل الأداتي، مثل الاتجاه لتثبت دعائم السلطة، ومحاولة استبعاد القرارات الأخلاقية والسياسية من دائرة المعقول والحط من شأنها لأنها تنتمي إلى مجال اللامعقول والقرارات الذاتية البعيدة عن الموضوعية »[3].

ويبدو أن المقياس الذي يتحدد به الوعي بين الحقيقية والزيف، هو مصدر اختلاف التصورات بين ماركوز ودعاة النزعة العلمية والوضعية، وما النتائج إلا إفرازات عدم الاتفاق في المنطلقات التي تؤسس كل نزعة، وضمن هذا التباين هناك موقف مرن يتيحه ماركوز باعتماده دعوة ضمنية لتصحيح أخطاء العقلانية التكنولوجية، وتخليصها من شوائب فكر السيطرة، فيزول كل توتر أو تناقض.

---

[1]- السدير ماكنتير: ماركوز، مرجع سابق، ص: 24.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،(د ط) 2009م، ص: 47.

خاتمة

إن المميز في كتابات هربرت ماركوز توظيفه لمفاهيم جديدة تعبر بشكل دقيق عن دلالات تصوراته، فقد ضمن اسم "الإنسان ذو البعد الواحد"، رؤية شاملة لحالة إنسان المجتمع الصناعي المتقدم، الذي تم احتوائه وتخليق رغباته وتطلعاته، وتحويله إلى كائن مستهلك يعظم الإنتاج، بينما تقلصت أبعاد وجوده فيما يتعلق بالمجالات الثقافية، أدبية كانت أو فنية، نزولا إلى مستويات الاتضاع بدلا من مراتب التسامي الذي ميز ثقافة ما قبل التكنولوجيا، هذا الخضوع جعله يفقد عنصر النقد فأصبح الزائف حقيقي بالنسبة إليه، فغاب نقده واستحال تحرره وتغيّر مسار مستقبله.

وقد انطلق ماركوز من إطار اجتماعي سماه المجتمع الصناعي المتقدم، وهذه التسمية تنطبق على نموذج المجتمع الرأسمالي الأمريكي، والإتحاد السوفياتي الاشتراكي على السواء، وقد وصف هذا المجتمع بالشمولي (التوتالتاري) وميزته الاعتماد على مبدأ السيطرة، والاعتماد على قوة التكنولوجيا كأداة وكعقلانية، وأن هذا المجتمع يحتكم إلى إدارة غاية في التنظيم، جعلت من هذه المجتمعات الصناعية توصف بالمغلقة إضافة إلى ذلك اعتمادها على مبدأ الواقع في مقابل مبدأ وجوب الكينونة والذي يُبرز من خلاله كيفيات تجسيد المجتمع الصناعي المتقدم لفكره وسياسته. كما وظف ماركوز مبدأ السعادة (ايروس) لإبراز صور الاتضاع الذي حل بالطبيعة الغريزية للإنسان، وهو الأمر الذي تطلب الاستعانة بأفكار فرويد، كما أبرز أن رهان المجتمع الصناعي المتقدم هو فعاليته وإنتاجه، أي اعتماده مبدأ المردود والنجاعة وما يضمن وتيرة الإنتاجية المتزايدة إغراءات الرفاه، وفي الوقت نفسه التخويف بعدو وهمي وفي ذلك استغلال لمفهوم (التانتوس).

وإذ يُختزل الإنسان ضمن البعد الواحد بعد الاستهلاك والخضوع، نجد ماركوز يكشف تناقضات العقلانية التكنولوجية المسيطرة والمصادرة لصورة الإنسان الموروثة عبر التجربة الثقافية الطويلة فيسمها ماركوز باللاعقلانية، ونلمح رفض ماركوز لاستغلال الإنسان، وهو قاسم مشترك مع الفكر الماركسي المكافح ضد استغلال الإنسان للإنسان، وباعتماد أسلوب وصفي لما هو كائن، ينتقل ماركوز إلى أحكام القيمة والأحكام المعيارية، فيصف الواقع المفروض المشكل بالزيف والتحريف والمصادر لأبعاد الإنسان، ويقابل الزيف بالواقع الأصيل، هذه الثنائية المنطقية التي يحتكم إليها ماركوز فيها نصرة للعقل أو (اللوغوس). ومنه فإن انتقادات ماركوز للعقلانية التكنولوجية لا تعبر عن موقف رجعي أو حنين إلى مراحل العقل ما قبل التكنولوجيا، لأن ماركوز لا يرفض إبداعات التكنولوجيا بقدر ما يرفض أن تتحول إلى أداة لخدمة السيطرة على الإنسان، بدل دفعه نحو فضاءات الحرية، وإذ يثير ماركوز مسألة انسجام الأدوات مع الغايات فذلك ليؤسس رؤية حضارية جديدة، تتلاشى فيها مظاهر التوجيه القهري، والتشكيل القصدي لحياة الإنسان، وترفض تنميط الوعي وتأمل في تصحيح كل إخفاقات العقلانية التكنولوجية مع ضرورة تجاوز أساليب التكييف والتشكيل الذي لحق وجود الإنسان ووعيه.

الفصـــــل الثـــاني

نتائج عقلانية السيطرة على الإنسان والوعي

مقدمة

المبحث الأول : القمع كثمن للحضارة

المبحث الثاني: واقع الإنسان من وهم الحرية إلى الاغتراب

المبحث الثالث: إخفاق الحضارة المعاصرة (من أزمة العقل إلى أزمة البعد الواحد)

خاتمة

مقدمـــة

لقد تضمنت تحليلات ماركوز للوضع العام الذي طبع مجالات الحياة في المجتمع الصناعي المتقدم إدانة صريحة بضلوع عقلانية السيطرة في التحكم بمختلف نشاطات الإنسان، وضلوعها أيضـــا فـــي تشكيل نمط الحياة المناسب الذي يسمح باستمرار نظام الأشياء القائم، اعتمادا على مبدأ المردود الـــذي يغري الفرد والجماعة على قبول نمط الحياة الاستهلاكي، واعتمادا أيضا على مطابقة مبدأ الواقع لمبدأ ما يجب أن يكون عليه كل وضع، ليعوض طابع الاتضاع كل مثالية متعالية، وفي الوقت نفسه يكـــون الانسجام مع النظام القائم. وقد أوضحت حملة ماركوز النقدية الطريقة التي تم من خلالها تكييف الوعي بما يتوافق مع توجه منطق السيطرة، ولأن العملية جد متشعبة وتطال مختلـــف الميـــادين وعناصـــر الوجود الإنساني من لغة وفكر ووعي بمقاصد الأمور، كان موقف ماركوز يتحرك نحو اتجاه واحـــد يبرز أن هناك عمليات تشكيل وتكييف مذهبي مخطط لها بإحكام، والسعي من وراء ذلك هو الهيمنـــة على الإنسان فردا وجماعة، ومنه التحكم في ردود الأفعال والمواقف التي يفترض لها دائما أن تكـــون في خدمة النظام القائم .

بعد مواقف الوصف والتحليل التي باشرها ماركوز لتشريح واقع المجتمع الصـــناعي المعاصـــر والذي أصبح يثير تساؤلات حول نتائجه ووقعه على حياة الإنسان، كان الانتقال إلـــى البحـــث عـــن تداعيات الاحتكام إلى منطق السيطرة، وإخضاع الإنسان لنموذج حضاري معين يحيـــل إلـــى جعـــل الإنسان طيع خاضع، ومندمج في نمطية تكيف تفكيره ووعيه باستمرار، لتطيل أمد التوجه العام الـــذي تكرسه إرادة تتحكم في أغوار الطبيعة الغريزية والذهنية بمساعدة عقلانية تكنولوجية كإرادة معنويـــة ترافق كل ممارسة عملية وكل تفكير نظري، لذلك فقد كان الإهتمام بحجم التضـــحيات التـــي يقـــدمها الإنسان مقابل التقدم الحضاري.

لقد استفاد ماركوز من قراءة فرويد لموضوع الحضارة والتي ترى أنها تقوم على القمع، ليؤسس تصورًا مختلفا من حيث الشدة، وهو ما يعرف بالقمع المتزايد، وأن القمع آلية ممتدة إلى الكثيـــر مـــن المجالات وصفها ماركوز بالتسامح القمعي، وعليه يتطلب الأمر البحث أكثر عن الثمن الـــذي يقدمـــه الإنسان مقابل فعل التحضر؛ وإذا كان القمع مظهرا لا سبيل لمداراته فهذا يثير التساؤل حول موضوع الحرية. هل هي متاحة أم أنها غائبة ؟ كما يحيل هذا التتابع إلى البحث عن إمكانات التغيير والثـــورة فهل تسمح ظروف الواقع القائم بإحداثها أم أنها مستحيلة لا تنسجم مع النظام العام للمجتمـــع القـــائم ؟ وهل يعيش الإنسان لذاته أم لغيره ككائن مغترب عن ذاته ؟ وهل أزمة الإنسان المعاصر هـــي أزمـــة عقلانية تعلن عن فشلها أم أزمة منطلقات تجمع بين المتناقضات دون تركيب يتجاوز الوضـــع القـــائم وتحيل إلى نمطية البعد الواحد ؟

المبحث الأول: القمع كثمن للحضارة

1- قراءة ماركوز لمفهوم القمع عند فرويد

خص ماركوز أعمال فرويد بدراسة مستفيضة، ناقش من خلالها بعض موضوعاته، مع تبني يكاد يتصف بالعام. ومن القضايا التي حاول ماركوز المضي بها إلى مستوى أبعد، ظاهرة القمع الذي يمارس على الإنسان، فبينما ربط فرويد بين الحضارة والقمع كضرورة، وضع ماركوز هذه العلاقة موضع تساؤل. ولإدراك تصوره لعلاقة القمع كثمن للحضارة كان من الضروري الإطلاع على تصور فرويد أولا. وكيف وجد فرويد في ممارسة القمع ضرورة تقتضيها متطلبات إرساء الحضارة ؟ ثم ماهي صوره ومجالاته ؟

يحرص فرويد على التمييز بين القمع الذاتي الذي يتم من خلال قمع الذات لذاتها، باعتباره آلية نفسية، والقمع الاجتماعي الذي يمارس على الذات من الخارج، وما يقوم بينهما من علاقات متداخلة لأنه منذ « قيام أول نظام للتسلط فيما قبل التاريخ، على إثر أول عصيان، فإن القمع من الخارج قد عاضده القمع من الداخل، فالفرد المقمع يقوم بعملية (اندماجية) لأسياده ومؤسساتهم داخل جهازه العقلي الخاص(...) وبذلك يدافع قمعه الذاتي عن أسياده ومؤسساتهم. ولقد بحث فرويد في هذا المحرك العقلي، ورأى فيه محركا للحضارة »[1]. ولما كان معنى القمع في التحليل النفسي « عملية نفسية تنحو إلى إزالة محتوى مزعج أو غير مناسب من الوعي: سواء أكان فكرة أم عاطفة أو سواهما. وبهذا يكون الكبت أسلوبا خاصا من القمع »[2]. وهذا التفسير يبرز الكبت كصورة لآلية القمع الذاتي اللاشعوري، ويبدو أن فهم فرويد للقمع يتجاوز حدود النظرة التقليدية التي تحصر القمع في أساليب أضحت معهودة ومباشرة، ومنه أعطى للقمع امتدادا آخر يكشف عن نيله من الطبيعة الغريزية للإنسان، كما أن تتبع رأي فرويد في كيفية تكون الجهاز النفسي بطبقاته الثلاث الهو- الأنا – الأنا الأعلى، يكشف عن تصوره لظاهرة القمع ومستوياته وأدواته الخفية.

انطلاقا من اعتبار "الأنا الأعلى" (***Sur moi***) نشاطا « يتماثل دوره مع دور القاضي أو الرقيب تجاه الأنا. يرى فرويد في الضمير الخلقي، وملاحظة الذات، وتكوين المثل العليا بعضا من وظائف الأنا الأعلى »[3]. فإن ذلك يبرز منافذ للتأثير القمعي التي مصدرها المجتمع، والتي يعبر عنها من خلال أوامر ونواهي تتلبس رداء الأخلاق حينا، والمثل العليا وصوت المجتمع العام، والآباء بصورة خاصة حينا آخر، فالأنا الأعلى يمارس رقابته على الأنا ويمنعها من الانصياع لمطالب الهو، ولأن الأنا الأعلى تعبير عن متطلبات المجتمع فإن وظيفته تنطوي على شكل من القمع الذاتي وبدافع خارجي.

---

[1]- هربرت ماركوز: الحب والحضارة، مصدر سابق، ص ص: 24-25.

[2]- جان لابلانش وج. ب. بونتاليس: معجم مصطلحات التحليل النفسي، مرجع سابق، ص: 413.

[3]- المرجع نفسه، ص: 111.

أما "الأنا" (***Moi***) فيخضع « من وجهة النظر الموقعية، لمطالب الهو، ولأوامر الأنا الأعلى ولمتطلبات الواقع في آن معا. و رغم أنه يلعب دور الوسيط، باعتباره مكلفا بالحفاظ على مصالح الشخص في كليته، فان استقلاله لا يعدو كونه نسبيا تماما »[1]. فمنطقة تصارع الأضداد أي الأنا صورة واضحة لمختلف آليات القمع، سواء ما تعلق بالقمع الذاتي، أو ما ارتبط مصدره بالقمع الاجتماعي.

أما "الهو" (***ça***) فـ « تكون محتوياته التي تشكل التعبير النفسي للنزوات لاواعية، وهي وراثية فطرية في جزء منها ومكبوتة مكتسبة في الجزء الآخر. إنه بالنسبة لفرويد المستودع الأول للطاقة من وجهة نظر اقتصادية، كما يدخل على المستوى الدينامي صراع مع الأنا والأنا الأعلى اللذين يشتقان منه من الناحية التكوينية » [2]. وهذا ما يبرز رؤية فرويد للقمع التي تمتد لتطال الجانب الغريزي من الإنسان من حيث إن الهو يمثل جانبا فطريا غريزيا فينا، وجانبا آخر مكتسب بفعل نشاط لا شعوري وهو الكبت، وقد ربط ماركوز بين القمع والكبت واعتبر هذا الأخير صورة لنشاط القمع. ومنه فقد « عرض فرويد لخط نمو القمع في مستوى البنية الغريزية للفرد. فرأى أن مصير الحرية والسعادة الإنسانيتين إنما يتقرر نتيجة لصراع الغرائز، الذي هو حرفيا، صراع بين الحياة والموت، وتشترك فيه سوما (***soma***) وبسيشيه (النفس)، الطبيعة والحضارة »[3] .

لقد أشار فرويد إلى القمع الذي يمارس على الإنسان في أكثر من موضع، لكن الأكثر شيوعا هو اقترانه بالطبيعة الغريزية للإنسان كالجانب الجنسي وهو صورة مبدأ اللذة وغريزة الحياة، حيث « يمارس القمع على الجنسية في معناها الأكثر شيوعا » [4]. كذلك اقترن بغريزة الموت (تاناتوس) التي تمثل غرائز العدوانية والتدمير « ويمكننا أن نضيف لها سلسلة ثانية يتحدث فيها فرويد عن قمع "الكره" و"الرغبة في الانتقام" و"المشاعر" و"العواطف" والمقصود هنا قمع العدوانية »[5]. لكن الاعتراف بمدى انسحاب القمع كممارسة على كل الطبيعة الغريزية للإنسان مقرون بغائية تمثلت عند فرويد في نشاط بناء الحضارة حيث « إن التنظيم القمعي للغرائز قائم في أساس جميع الصور التاريخية التي يتبدى من خلالها مبدأ الواقع في الحضارة »[6]. هذا التعميم والتأكيد يجعل عمق تصور فرويد للقمع يمتد إلى غرائز الإنسان ويقيم علاقة ترابط وثيقة مع النمو الحضاري الذي يرى فيه فرويد عملية سيطرة منظمة. وقد « كان فرويد يبرر التنظيم القمعي للغرائز، بتأكيده على أن كلا من مبدأ اللذة الأولى، ومبدأ الواقع، لا يلتقيان، فإنه بذلك يعبر عن واقع تاريخي، نمت من خلاله الحضارة، من حيث

---

[1]– جان لابلانش وج. ب. بونتاليس: معجم مصطلحات التحليل النفسي، مرجع سابق، ص: 79.

[2]– المرجع نفسه، ص: 570.

[3]– هربرت ماركوز: الحب والحضارة، المصدر السابق، ص: 30.

[4]– محمد الجوة: مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، ترجمة فتحي الرقيق، دارالفارابي، بيروت، ط1، 1999م، ص: 29.

[5]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[6]– هربرت ماركوز: الحب والحضارة، المصدر نفسه، ص: 44.

هي تسلط منظم »[1]. ومنه يتأكد لدى ماركوز أن إرساء معالم الحضارة يقتضي ممارسة تسلط منظم يمتد لقمع الطبيعة الغريزية للإنسان، ويرافق ذلك تقبل لهذه الصورة القمعية، وترصد لها مبررات تشكل وعيا معينا يقبل بذلك، فقراءة ماركوز لفرويد تكشف أن القمع أمر ضروري انطلاقا من عدم إمكانية التناسب بين مبدأ اللذة الأولى ومبدأ الواقع، أي أن الدوافع الغريزية في الإنسان قد تتناقض مع ماهو قائم، أو ما يراد له أن يكون كأمر واقع، ولذلك وجب قهر هذه الدوافع الغريزية الملحة تحت تبرير مقتضيات الحضارة ومتطلباتها، ففرويد يرى أن القمع في صورة ما ثمن للحضارة، وأن « كل حضارة ملزمة بأن تشيد نفسها على الإكراه وعلى نكران الغرائز »[2]. ويعتقد فرويد أن هذا التعارض بين المتطلبات الغريزية للإنسان والواقع الحضاري القائم ليس أمرا عارضا بل امتدادا تاريخيا، ومنه فإن « تاريخ الإنسان بحسب فرويد هو تاريخ قمعه. ذلك أن 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 مثل هذا القسر هو وحده شرط التقدم الأولي »[3]. غير أن السند الذي يرتكز عليه فرويد قد يثير الكثير من الاستفهامات خاصة وأنه يفتقد إلى العنصر الزماني والمكاني الذي يتحدد به الحدث التاريخي، ذلك الذي يوصف بأنه بداية للقمع، حيث أن فرويد يستند إلى أصل أسطوري « يجعل الحضارة تنشأ عن استبدال نظام الطغيان الأبوي في القبيلة الابتدائية، بنظام الأخوة »[4]. ورغم ما يبدو من تناقض صريح لدى فرويد من اعتبار ثنائية القمع والحضارة كحدث تاريخي من جهة، وسند لا تاريخي– أسطوري – من جهة ثانية. إلا أن ماركوز يتجاوز هذه الصورة المتناقضة ليبحث عن تفسير لمضمونها كفكرة لا كحدث وهو ما قد يكون من العوامل التي قادته إلى استنتاجات ميزت تصوره عن أراء فرويد، خاصة ما تعلق بفكرة القمع المتزايد ومبدأ المردود، كما يتأكد كذلك أن فهم فرويد يسهل من فهم ماركوز .

لقد انتبه فرويد من خلال ممارسته للتحليل النفسي، أن بعض المرضى يتوقفون عن الاسترسال في التداعي الحر للمعاني، هذه التقنية التي تستعمل لمساعدة المريض على البوح بمكنوناته، وتفريغ الطاقة المكبوتة من جهة، وتساعد الطبيب على تشخيص الحالة المرضية من زاوية أخرى، غير أن فرويد يرى « أن القمع ينشأ إما لأن المريض يعتبر أن ما يقوله بدون أهمية، أو بسبب عناء يمكن أن يصيبه إن هو باح بما يعتمل داخله »[5]. ويفهم من ذلك أن القمع من الآليات التي تعمد إليها الذات لمنع ما يمكن أن يثير فيها قلقا أو إزعاجا، لكن السؤال الذي يثيره هذا الاستنتاج هو: هل القمع آلية دفاعية

---

[1]– هربرت ماركوز: الحب والحضارة، المصدر السابق، ص: 45.

[2]– سيقموند فرويد: مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 4، 1998م، ص: 10.

[3]– هربرت ماركوز: الحب والحضارة، المصدر نفسه، ص: 19.

[4]– المصدر نفسه، ص: 45.

[5]– محمد الجوة: مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، مرجع سابق، ص: 30.

– باطنية – تحركها الذات الواعية ؟ أم أن القمع مصدره خارجي يتمثل في مؤسسات المجتمع ؟ أم أنه قد تم تشكيل هذه الآلية الباطنية من الخارج ؟ ثم ما هي قراءة ماركوز لهذه الاستنتاجات التي تثيرها ماورائية سيكولوجيا فرويد ؟ وهل وظفها ماركوز لإرساء تصوراته ؟

لقد اعتبر فرويد القمع ضرورة وآلية دفاعية نفسية، تعمد إليها الأنا لصد كل ماهو مرفوض لا ينسجم وهدف التوازن حيث « يمكننا تعريف القمع بأنه الإجراء الذي يقوم به الفرد ليلغي أو يصد عاطفة تعتبر مزعجة أو فكرة ينظر إليها على أنها شاذة(...) وإلا فإن ضرورة القمع تصبح لا معنى لها إذا كان موضوعه خاليا من عنصر "ماهو مرفوض" »[1]. وتقود هذه الفكرة إلى ضرورة التمييز بين نشاط الكبت ونشاط القمع، من حيث القمع الذاتي وسيلة والكبت نتيجة، وانتقال من مجال نفسي هو الوعي إلى مجال نفسي آخر هو اللاوعي. ومنه كان « اعتبار القمع آلية واعية على خلاف الكبت الذي هو آلية لاواعية »[2]. ويحملنا مفهوم الكبت إلى تحليل ظاهرة الحلم، لأن ذلك يساعد على إدراك تصور فرويد لمفهوم القمع، حيث يعرف فرويد الحلم كـــ « تحقيق متنكر لرغبة مكبوتة »[3]. وما الحلم إلا وظيفة يتم من خلالها إشباع الرغبات والميول التي تم قمعها.

إن هيئة القمع تتمثل في نشاط الأنا الذي يعمل على قمع كل ما يتناقض مع مبدأ الواقع الذي ترسمه قيم الخير والجمال والحق، ومنه فعملية المنع لكل ماهو مرفوض توصف بالقمع، ويحضر فيه عنصر الوعي بغائيته، ويتميز عن نشاط نفسي يحاذيه هو الكبت، وعلى الأكثر يقترن بعنصر اللاوعي غير أن نشاط الكبت يأخذ طاقته من كل ماهو مقموع. وبذلك يكون فرويد قد أكد امتداد القمع الذي يشمل الطبيعة الغريزية للإنسان، لكن موقف فرويد لا يقف عند حدود القمع الذاتي فحسب بل يمتد إلى إبراز أثر القمع الاجتماعي، فقد اهتم فرويد بدراسة وقع مقتضيات الحياة الاجتماعية المعبر عنه في مبدأ الواقع على حياة الإنسان النفسية، وكيفية تفاعل الجهاز النفسي بطبقاته الثلاث أمام دوافع الغريزة سواء غريزة الحياة (الايروس) أو غريزة الموت (تاناتوس)، وربطها بمفاهيم التضحية والقمع فالدوافع الجنسية تصطدم مع سلم القيم الأخلاقية، في حين تصطدم غرائز العدوانية مع النظام العام للمجتمع ونسقه القانوني، وفي الحالتين هناك رفض اجتماعي، وقمع يمارس لتهذيب هذه الغرائز حيث « يلقى الدافع الجنسي بالأخص معارضة قوية من جانب الحضارة والأخلاق والدين وينجم عن هذا الصراع تضييق شديد يطول الجنسية التي تصبح قائمة، في نهاية الأمر، على التوالد داخل العائلة »[4]. وبذلك يتم قمع الجنسية واختزالها فيما هو تناسلي، مع أن فرويد يعطي لمفهوم الجنسية مدلولا أوسع يرتبط

---

[1]– محمد الجوة: مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، مرجع سابق، ص ص: 32-33.

[2]– المرجع نفسه، ص: 48.

[3]– الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشـــر والتوزيـــع، الجزائـــر،(د.ط) 1980م، ص: 151.

[4]– محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، المرجع نفسه، ص: 55.

بكل ما يمكن أن يجلب لذة. ومظاهر الشذوذ تأكيد على اتساع مفهوم الجنسية، مع أن هذه السلوكات التي توصف بالشاذة يطالها القمع بصورة أكبر.

يبدو أن إحقاق التجانس بين أفراد المجتمع يبرر مشروعية القمع الذي يمارس على الإنسان، كما يزود وعيه بتحليل يثبت هذه الممارسة القمعية حيث « يأخذ القمع من وجهة نظر اجتماعية، شكل وأثر إكراه خارجي، أي اجتماعي، يمارس على كل أعضاء المجتمع ويجبرهم على "إعادة صياغة" حياة دافعهم أو تقييدها والتوافق مع المعايير المقررة سابقا والتخلص مما قد يربك النظام الاجتماعي أو يشكك فيه »[1]. ومن جانب آخر يرسم صورة تجعل من القمع ضريبة ينبغي أن يقدمها الإنسان لدفع حركية الحضارة، فيتنازل عن الكثير من متطلبات طبيعته الغريزية تحت تبرير الضرورة الحضارية فيستباح ويتعرض للقمع المباشر وللكبت كآلية لاشعورية، وهي تعبير لشكل من القمع الذاتي تحت وطأة مبدأ الواقع: وهكذا فإن « الحضارة تفرض على الإنسان أشكالا من القمع والكبت الذي يجب أن يعيشه الإنسان إذا أراد الحفاظ على وجوده وتستمر حياته الاجتماعية ويقتضي هذا طرحا لمبدأ اللذة والخضوع والامتثال لمبدأ الواقع والتكيف مع القيم والمعايير والقوانين السائدة في المجتمع »[2].

إن هذا الإطار الذي يجعل القمع بكل أشكاله ممارسة تقترن بإنشاء الحضارة، يثير الكثير من التساؤلات، ويحيل إلى تصور مغاير تماما يتجاوز اعتبار القمع كحتمية لبناء الحضارة، وهو ما استثمره ماركوز في استشرافه لتأسيس حضارة لا قمعية، ولعل « السبب في إلحاح فرويد على تلازم القمع والحضارة، هو وجود تناقض جوهري بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، وهكذا فإن دور المعالج النفسي – في نظرية فرويد – يتلخص في العمل على إعادة المريض للتلاؤم مع بيئته »[3]. لكن مقياس الواقع لا يعني بالضرورة امتلاك الصورة المثلى لما يجب أن يكون عليه كل وضع، ومنه يغدو تكييف الفرد المريض بما ينسجم والمسار العام للمجتمع لا يتجاوز حدود إعادة الإدماج، ولا يمكن اعتباره تحقيقا للشفاء، هذا إذا اعتبرت حالة الإنسان المغترب حالة مرضية، فقد يكون الأمر على العكس وعلى الضد، فالحالات التي يتميز فيها بعض الأفراد بذهنيات عالية، والتي ترى في الواقع تجسيدا لماهو غير عقلاني، كثيرا ما توصف بالحالات المرضية. ومبدأ الواقع ليس بالضرورة مقياسا للحقيقة، حتى وإن كان مبدأ اللذة الملح والمعبر عن غرائز الإنسان يتناقض في الكثير من الحالات مع سلم القيم الأخلاقية والجمالية والمعرفية، فقد تكون منظومة القيم تحتضن تناقضات في مضمونها، وتهتز بذلك مصداقيتها أو أن جدلية القمع والحضارة التي يقول بها فرويد وما تقتضيه من التنظيم القمعي للغرائز وتبريراتها

---

[1]– محمد الجوة: مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، مرجع سابق، ص: 60.

[2]– كمال بومنير: مسألة العقلانية التكنولوجية في فلسفة هربرت ماركوز، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة إشراف محمد العزوقي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2006-2007، ص: 71.

[3]– قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 104.

التي تزيف وعي الإنسان، تصبح أكثر اضطرابا واهتزازا، خاصة وأن التقدم الحضاري ذاته يعمل في اتجاه إلغاء أسباب شقاء الإنسان وظروف اغترابه، خاصة بعد اعتماد مقولة الرفاه والوفرة أو ما يسميه ماركوز بمبدأ المردود.

لقد « أكد فرويد على أن دوافع الإنسان الجنسية والعدوانية المتأصلة في طبيعته، تتصارع على الدوام مع الضرورة الاجتماعية وتتناقض مع القيم والمقتضيات الأخلاقية لأي مجتمع. والسبب الرئيسي في ظهور الأمراض العصبية وتفاقمها في رأي فرويد هو قمع الأخلاق الاجتماعية وكبحها للغرائز الجنسية »[1]. وهو ما يبرز ضرورة القمع لإحقاق انسجام اجتماعي بين الأفراد، ومبرر ذلك أنه من متطلبات الحضارة، فالإنسان السوي في رأي فرويد يجب أن يوجه سلوكه وفقا لما ينسجم مع المعايير المقبولة اجتماعيا، و« الحضارة في نظره، تكبت الجنس لتستفيد من بعض ميوله في تشييد أنظمتها »[2].

غير أن التعمق أكثر في تحليل هذه العملية الإدماجية التي تدفع الإنسان إلى قيده، مع مشاركته المباشرة في خلق وضعه، تثير لدى ماركوز استفهاما وظيفيا يضع العملية القمعية موضع تساؤل. لماذا يتم التعامل معها كضرورة أو كحقيقة أبدية ؟ ألا يمكن تصور حضارة لا قمعية وأكثر إنسانية ؟

هذا ما يكشف مظهرا من الأفكار المتناقضة لدى فرويد « فهو يرى من ناحية، أن كبح الغرائز ورفضها واحد من الشروط الأساسية لوجود المجتمع ذاته، بل والمدنية في مجملها؛ وهو من ناحية أخرى يقدم الإشباع التام والمنفلت للغرائز بوصفه الشرط الضروري لصحة الإنسان العقلية »[3]. كما يشير فرويد إلى أن ممارسة القمع يتم على مستوى واسع يجاوز حدود الفرد، ليشمل جميع الإفراد كسبيل لتأكيد سلطة المجتمع حيث « يؤكد المجتمع ذاته في رأي فرويد على قهر مقاومة الجماهير وقصورها، ولا تقوم مهمته على قمع المطالب المدمرة فحسب بل تقوم أيضا على إرغام الناس على أن يروضوا أنفسهم على تلك القيود والتضحيات التي يطلبها منهم المجتمع »[4].

وهكذا يتضح أن القمع ظاهرة اقترنت بالحضارة لدى فرويد، فاعتبرها ثمنا وضرورة لكل تقدم وانسجام النظام العام للمجتمع. بينما رأى ماركوز فيها أسلوب سيطرة، وهو ما ساعده على استشراف حضارة لا قمعية، كما يتضح أن ماركوز بدأ من حيث انتهى فرويد، الذي أوضح اقتران التطور الحضاري بالقمع كضرورة وممارسة مبررة في حين أراد ماركوز أن يدرك حجم التضحية التي يقدمها الإنسان لمثل هذا الغرض الحضاري، فراح يبرزها في تحليلاته التي تعيب على الحضارة مواقف القمع والاستغلال.

---

[1]- ف. دوبرينكوف: الفرويديون الجدد، ترجمة محمد يونس، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1988م، ص: 12.

[2]- الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، مرجع سابق، ص: 156.

[3]- ف. دوبرينكوف: الفرويديون الجدد، المرجع نفسه، ص: 14.

[4]- المرجع نفسه، ص: 16.

2- القمع المتزايد عند ماركوز

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

لقد أدرك ماركوز أن مستويات التطور التكنولوجي في المجتمع الصناعي المتقدم تبطن ممارسات سبق وأن عهدتها المجتمعات ماقبل التكنولوجيا، هذه الممارسات ما تزال لها مواقع تأثير هامة، وإن الترويج لاصطلاحات التطور والتقدم لا تمنع من اكتشاف صور تعبر عن القمع، حيث يمارس بأساليب غير تقليدية، وبذلك لا يزال الإنسان في المجتمعات المعاصرة تناله نفس أوزار القمع كما كان يتكبده أسلافه، غير أن ماركوز إذ يؤكد هذه الممارسة ويفضح أساليبها وينبه إلى الآليات الجديدة التي تخفي وطأة هذه الممارسة القمعية حيث « القهر يمارس على أساس يوحي لأول وهلة أنه معقول بصورة تامة، إذ يبدو وكأنه يحسب الحساب الدقيق لكل الظروف والاحتمالات دون أن تتدخل فيه نزوات حاكم مستبد أو سلطة إرهابية »[1]. ويشير ماركوز أن درجة القمع في المجتمع الصناعي المعاصر عرفت تحولا في الشدة حيث إنه « في مجتمع يعمل منه جميع أعضائه بصورة سوية، لتأمين المعيشة، يحتم تولد أشكال أخرى من القمع تختلف عن أشكال القمع المتولدة في مجتمع آخر(...) فإن القمع يتغير امتدادا وشدة بحسب ما يكون الإنتاج الاجتماعي موجها نحو الاستهلاك الفردي أو نحو الربح »[2]. هذا ما جعل ماركوز يميز بين القمع في صورته التقليدية والذي يتناسب ودرجة تطور الحضارة في مرحلة معينة، والقمع المتزايد أو الفوقي الذي يواكب الحركية المتسارعة للحضارة المعاصرة، ويحدد ماركوز هذه الصورة العنيفة للقمع المتزايد بمجاز « فوق- القمع: ويدل به على القيود التي تجعلها السيطرة الاجتماعية حتمية، فينبغي تمييزها عن القمع الأساسي، أي عن "تحولات" الغرائز الضرورية لاستمرار الجنس الإنساني في الحضارة »[3] .

ولما كانت جملة القيود التي تفرضها رقابة المجتمع موجهة نحو السيطرة، فذلك يبطن بالضرورة ممارسة للقمع بدرجات متفاوتة، فالرقابة صورة قمعية غير مباشرة، وضرورة الوصول إلى إحكام السيطرة على الإنسان والمجتمع يستدعي صورا جديدة للقمع، ومبررها أن الضرورة تقتضي ذلك حماية وحفاظا لنظام الأشياء القائم، وقد أكد ماركوز ذلك « ففي حين يتطلب أي شكل من أشكال مبدأ الواقع مهما كان، بصورة مسبقة، رقابة قمعية متزايدة في الامتداد والشدة على الغرائز، فإن المؤسسات

---

[1]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 110.

[2]- هربرت ماركوز: الحب والحضارة، مصدر سابق، ص: 47.

[3]- المصدر نفسه، ص: 45.

التاريخية الخاصة، التابعة لمبدأ الواقع ومصالح السيطرة الخاصة، تدخل رقابات إضافية زيادة على تلك الرقابة (...) وأن هذه الرقابات الإضافية، المتولدة عن المؤسسات الخاصة، التابعة للسيطرة، هي التي ندعوها: ما فوق- القمع (أو القمع الفوقي) »[1] .

إضافة إلى هذه الممارسة القمعية التي يكسوها طابع العقلانية، يذكر ماركوز أن امتدادات القمع أوسع مما كان سائدا، حيث يمتد إلى الحياة الداخلية للفرد، فقد كان الإنسان إلى زمن قريب أي قبل الحرب العالمية الثانية تطاله أشكال من القمع تتسم بالعنف المباشر، ومع ذلك كان هناك جانب داخلي للإنسان يبقى في ظل هذه الممارسة القمعية في منأى عن سطوة هذه الأساليب. هذا الجانب الداخلي فيه من الحرية ما يُمَكِنُ الإنسان من استنكار كل صورة قمعية، كل قهر يمارس وكان الإنسان على بينة من أمره حيث الوعي الذاتي يقيم ويرفض كل ماهو مناف للتطلعات المشروعة للإنسان، أما الأساليب القمعية الجديدة فإنها تنال حسب ماركوز من هذا الجانب الداخلي الذي ينعم فيه الإنسان بقدر ضئيل من الحرية، فقد « تم غزو الطبيعة الداخلية، والطبيعة الخارجية بشكل منهجي مما عمل على التحقيق من أشكال العبودية السابقة، التي كانت تصطبغ بالعنف الإرهابي »[2] .

ولأن المجتمع الصناعي المتقدم يحرص على أن يبدو المشهد (القمعي) أمرا مبررا وعقلانيا، فقد استعان بعلوم مساعدة تفي بتقديم الأطر التي تزيد من إخفاء هذه الممارسة القمعية، فقد وظفت « علوما تكيفية، مثل علم النفس الصناعي ورياضيات العقول الالكترونية، وأبحاث التسويق وما يسمى بعلم العلاقات الاجتماعية وذلك لتحل محل العنف المرعب الذي كان يمارس من قبل بطريقة مباشرة »[3]. وإذ يكشف ماركوز صورة القمع الذي يمارس على الإنسان فردا وجماعة بإزالة الأقنعة التي تتستر من ورائها أساليبه، فإنه يربط ذلك بالثمن الذي يقدمه الإنسان لبناء الحضارة، ويرى أن من الأمور التي تضيع في عملية القمع وعي الإنسان الذي مكنه سابقا من رفض النماذج التي فقدت فعاليتها، أما وهذه الممارسات القمعية المستترة والمصادرة للوعي البناء تطبق على كل أبعاد وجود الإنسان، وتبقي فقط على البعد الاجتماعي الذي يناسب توجهها فحسب، فذلك ثمن كثير أن يتم استعباد الإنسان بنفس العقل الذي أمل فيه تحرره. « ويتعلق هذا الدفاع بصورة رئيسية بتعزيز المراقبة، ليس على الغرائز بقدر ما هي على الوعي الذي إذا ما ترك حرا يمكنه أن يعرقل عمل القمع عن طريق إرواء للحاجات أعظم وأفضل. فإن التلاعب بالوعي وتوجيهه، الذي حصل في عهد الحضارة الصناعية المعاصرة، قد كانت اتضحت معالمه ... فهو يقوم على ربط الوجود الخاص والعام، باستجابات تلقائية ومشروطة »[4].

---

[1]- هربرت ماركوز: الحب والحضارة، المصدر السابق، ص ص: 47-48.

[2]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 110.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- هربرت ماركوز: الحب والحضارة، المصدر نفسه، ص ص: 106-107.

إن الحضارة التي تروج لها وسائل الإعلام وتشيد بإنجازاتها، لم تستطع أن تتحرر من أساليب القمع الأولى، بل أبقت عليها، وما تم تغييره هو شكلها وتمظهرها فحسب. فالقمع في مظهره الجديد تداريه المبررات العقلية، وعرضه المنطقي، واعتماده على الطاقة العلمية التي تعكف اختصاصات كثيرة على إبداعه بالصورة التي تبدي السلوك اللاعقلاني سلوكا عقلانيا ومقبولا « إنه أولا قهر عقلي منطقي، يتفق تماما مع المقومات للتنظيم الاجتماعي »[1].

إذن القمع عملية مؤطرة بشروط نظرية تنسجم ومساعي مجتمع السيطرة القائم، إضافة إلى ذلك هناك خاصية أكثر خطورة من الأولى، حيث يهيمن القهر على كل مناحي حياة الإنسان، ثم « أنه قهر يمارس على الإنسان كله، فهو بقدر ما يمارس على مظاهر حياته الخارجية وظروف عمله وإنتاجه وعلاقاته الاجتماعية، يمارس أيضا على حياته الباطنية وعلى تفكيره وعقله وعواطفه. وتلك في الواقع هي قصة القضاء على إنسانية الإنسان في المجتمع الصناعي المتقدم المعاصر»[2] .

إن ماركوز يدين دور الإدارة، ويربط أداءها المحكم في تسيير العملية الإنتاجية وتوزيعها ويسقطها على الكيفية التي تمارس بها وبالدقة نفسها أشكال القمع على غرائز الإنسان، وكما يربط بين قدرة الإدارة والقمع يربط بين تحسن مستوى المعيشة والقمع في المجتمعات السابقة، رغم « أن قمع الغرائز ليس ضروريا لبناء الحضارة، فقد ارتبط بفترة تاريخية عرفت فيها الحاجة إلى تفادي حياة العوز »[3]. لكنه في المجتمع الصناعي المتقدم – مجتمع الرفاه – ارتبط بمستوى الحياة الرغد، وذلك لأن هذا الرفاه يحتوي على كل التناقضات التي تلهي الإنسان وتزيف وعيه، بحيث يعتقد وكأن رفاه الحياة الزائف هو الغاية القصوى لوجوده، ومنه يصبح الإنسان عبدا لشهواته وحاجاته الزائفة التي يحددها باستمرار المجتمع القائم قصد الإلهاء والاحتواء، بالإضافة إلى ذلك يدين ماركوز هذا التوجه الذي جعل من العقل الأداة التي تمارس القمع بديلا للدور الذي تَحَدَّدَ له بعد التحرر من التفسيرات الأسطورية والدور الذي عكفت فلسفة الأنوار على تأكيده « وهكذا قرر ماركوز بأن هذا المجتمع الصناعي المتقدم المعاصر، ماهو إلا مجتمع قهر يحيل الإنسان المعاصر إلى إنسان مقهور ذي بعد واحد، يستوي في ذلك الإنسان الذي يعيش في المجتمع الرأسمالي ولاسيما في الولايات المتحدة والإنسان الذي يعيش في المجتمع الاشتراكي، وخاصة في الاتحاد السوفياتي »[4].

إذا كان المجتمع الصناعي المتقدم قد نال من وجود الإنسان بإدماجه ضمن نظام الأشياء القائم كما تم تنميط وعيه، وتحديد نظرته لنمط الحياة ضمن مؤسسات هذا المجتمع، فتلك صورة تعبر بجلاء

---

[1]– قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 112.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]*- Louis Beirnaert, Vers Une Civilisation non répressive ? Marcuse et Freud, ETVDES – Revue Mensuelle Fondée en 1856 -, Tome.329, juin- décembre 1968, p.132.*

[4]– قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، المرجع نفسه، ص: 115.

عن ممارسة قمعية في مظهر لائق، ومتى كان التحكم في السلوك الفردي والجماعي يطال جميع المناحي الفكرية والغريزية. كان الحكم على هذه الممارسة ووصفها بالقمعية لا سبيل لمدافعته ويتساوى الإنسان في المجتمع الرأسمالي أو الاشتراكي في تقاسمهم سطوة هذا القمع الذي يبطنه أسلوب الحياة الاستهلاكي، وتوجُهَ الاقتصاد الإنتاجي، ومن ثمة يرى ماركوز أن مبدأ المردود أداة من مجموع الأدوات التي تؤدي وظيفة القمع، وهي إشارة واضحة لإعادة النظر في جملة العقائد التي ترسخت وكأنها حقائق مطلقة، أو مبادئ تمتلك ثبات اليقين لأن « الأسس التي ترتكز عليها الحضارة المعاصرة هي زيادة الإنتاجية والتقدم التكنولوجي. وهذه أسس تفرض مقدما دون مناقشة »[1]. وتدفع مثل هذه الأسس الإنسان إلى نمطية يطبعها الاستهلاك والتهافت على منجزات التكنولوجيا التي تغذي هذا التوجه، وبمثل هذا التنميط يقيد الإنسان ضمن بعد ماهو قائم، ذلك « أن الذي حدث في تاريخنا المعاصر هو أن الإنتاج الوفير لم يستغل للقضاء على القمع، بل لزيادته ولكن الواقع الفعلي الذي نلمسه في حضارتنا هو ازدياد القمع وإحكامه وإضفاء صبغة عقلانية عليه تزيد من فعاليته، رغم زيفها »[2].

إن ماركوز يحاول من خلال نقده لأسس المجتمعات الصناعية المتقدمة الكشف عن عدم حياد مبادئها ليدينها بممارسة القمع، ويسقط هذا الحكم على مختلف جوانب حياة الإنسان. فإذا أخذنا مثلا الجانب الجنسي نجد ماركوز ينظر إليه من خلال منظار القمع أيضا، وبطريقة غير مكشوفة بحيث « تكون العضوية مكيفة سلفا بشكل تقبل معه تلقائيا ماهو معروض عليها »[3]. ومنه يربط ماركوز بين الجانب الجنسي ومبدأ المردود أو الإنتاجية ليبرز أن الجنس يغدو سلعة تخضع لمقاييس الإنتاج شأنها في ذلك شأن السلع الاستهلاكية الأخرى، أي « تتخذ من الجنس سلعة تنتج بالجملة، وتباع وتشترى بالسوق، وتقوم وسائل الدعاية بدور كبير في تضخيم صور نمطية للجنس والتهليل لها وفرضها على أذواق الناس فرضا »[4]. ويبدو كأن ماركوز يرى في كل ممارسات المجتمع الصناعي المتقدم قمعا خفيا، ويتقاسم الحكم نفسه مع فرويد، لكن ماركوز يتميز بأنه ذهب بهذه الفكرة إلى مدى أبعد، فيما توقف فرويد عند وصف تاريخ الإنسان بتاريخ قمعه، وما يحمله هذا الحكم من استسلام، أو اعتباره ضرورة لقيام الحضارة. في حين تميز ماركوز بإضافة سمة جديدة للقمع، وهي القمع المتزايد والنقطة الثانية التي يأملها هو بناء حضارة غير قمعية، مخالفا فرويد الذي ربط الحضارة بالقمع.

إن عودة ماركوز إلى علم النفس وخاصة موضوعات فرويد، فذلك لكي يوظفها في فهم الآليات التي تقوم عليها التنظيمات الاجتماعية المتقدمة، ومنه جاءت أفكار ماركوز متميزة عن أفكار فرويـــد

---

[1]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 116.

[2]- المرجع نفسه، ص: 119.

[3]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص:110.

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كما شكلت تكملة لما يمكن أن يعتبر نتائج فرويدية، بحيث يجعل منها ماركوز مقدمات ومنطلقات لاستنتاج أفكار تتسم بالجدة. فالعلاقة بين ماركوز وفرويد تبدو غاية في التشابك والتكامل خاصة في مؤلفه " الحب والحضارة "، وبديهي أن يستعين ماركوز بالجانب الفلسفي من أفكار فرويد خاصة وأن فرويد تناول فحص أوضاع الإنسان في المجتمع وتضحياته التي قدمها لإرساء معالم الحضارة من زاويتين: علاجية وفلسفية، وهو الجانب الذي نهل منه ماركوز الكثير ليدعم به تحليلاته النقدية، ورافق ذلك نقدا رافضا لتأويلات الفرويديون الجدد التي قزمت الأفكار الفرويدية بحصرها عند الجانب البيولوجي فحسب. أما ماركوز فقد ركز على الجانب غير المعلن في الفكر الفرويدي ورأى أنه لا يقف عند حدود ما هو قائم، بل يسعى إلى نقد المجتمع وتغييره .

تناول ماركوز مسألة القمع بالتحليل على مستويين « مستوى الفرد ومستوى الحضارة القمعية وهما مفارقتان لا يجوز الفصل بينهما لأن تكوين الفرد صيغة أخرى من تكوين النوع، وتطور الفرد هو بشكل ما تكرار لتطور الحضارة »[1]. واستعان في ذلك بنظرية الدوافع الفرويدية حيث توصل إلى « أن المجتمع هو الذي يكيف الدوافع ويحورها، وهو أيضا الذي يضبط لها أهدافها التي تصبو إلى تحقيقها وهو أخيرا الذي ينظم دائما وأبدا الرغبات والحاجات »[2]. ليصل في النهاية إلى دراسة العلاقة القائمة بين القمع وأصله الاجتماعي، ومتى كان تأكيد هذه العلاقة تصبح ممارسة القمع لها أصول تاريخية، ويعود ماركوز إلى تصور فرويد للأسرة البدائية ليؤكد أنه « كانت هناك مرحلة قمع وسيطرة، عرفت باستبداد الأب البدائي، ثم تلتها مرحلة الأمومية القصيرة والمطبوعة بطابع الحرية أما المرحلة الثالثة، فقد جسمت العودة إلى المرحلة الأولى »[3].

وهكذا يصل ماركوز إلى اعتبار القمع ظاهرة تاريخية، ولها بعدها الاجتماعي، وهو بذلك يؤكد عدم أبدية القمع متى فقد مبررات وجوده. لأن الحدث التاريخي مرتبط بإطار زماني ومكاني، ووضع اجتماعي معين يفرض مبرراته لإتيان القمع، وقد كان أن استعمل شح الموارد والنقص والحاجة من دواعي العمل ورافق ذلك ضرورة بذل الجهد الأكبر في مقابل منافع أقل. هذا ما يبدو لأول وهلة، لكن هناك من عمل على إبقاء النقص ليستمر الإنسان في الكد دون تحسن في ظروف الحياة، وقد رأى ماركوز في ذلك قمعا خفيا. إذن النقص في ضروريات الحياة اُستُغلَّ لممارسة القمع على الإنسان والمجتمع فكانت هذه الحقبة من الحضارة موسومة بالممارسة القمعية رافقها عمل كثير وتنازل أكثر ولو مؤقتا عن فكرة السعادة، وكان الإنسان لا يرى في ذلك أي وجه للاستغلال أو القمع، فلم يكن هناك وعي بوجود ممارسة قمعية تطيل بقاء عامل النقص والحاجة. فهذه الوضعية نبه إليها فرويد كما

---

[1]- محمد الجوة: مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، مرجع سابق، ص: 130.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، ص: 131.

اعتبرها أمرا ضروريا لفهم تطور الحضارة، وأكد أن وعي الإنسان بهذه التضحية كان يلقى الرضا كما القناعة، لكن رأى ماركوز أن غياب عامل الحاجة والنقص يقتضي غياب القمع. لأن ما يلاحظه في المجتمع الصناعي المتقدم الوفرة والرفاه، ومع ذلك ازداد القمع تسلطا وبرزت أساليب قمعية خفية وهو ما يسميه ماركوز بالقمع المتزايد الذي يرافق عامل الإنتاجية المتزايدة، وهنا يمكن أن نميز الإضافة التي قال بها ماركوز وتوقف عندها فرويد ليواصل فكرة فرويد ويذهب إلى مدى أبعد ألا وهي استمرار القمع رغم غياب إطاره الاجتماعي المفترض سابقا حيث « يفرق ماركوز بين (النقص) وتنظيم (النقص) فالأول فقط ظاهرة طبيعية، أما الثاني فإن وجوده يتبع مصالح خاصة ومنطق سيطرة »[1]. فمن الجائز أن يقدم الإنسان ثمنا للحضارة ويضحي لأجل ماهو أحسن، خاصة في الحالة التي تتسم بالنقص والحاجة، وتجد هذه التضحيات مبرراتها، كما تتوافق مع الوعي السليم لخصوصيات الظرف، وتبدو ممارسة القمع هنا عقلانية ولا تلقى رفضا أو معارضة. لكن ماركوز يرفض استمرار القمع خاصة وأن المبررات التي كانت تقتضيه قد زالت كالحاجة والنقص الذي رافق حضارات سابقة وبشكل قصدي، وهنا يدرك حضور إرادة السيطرة وتكييفها لعامل النقص. وهو ما يسميه ماركوز بتنظيم النقص أي الإبقاء على العامل دائما حاضرا. فقد « تضاعف، عبر تاريخ الحضارة، الإرغام الغريزي الذي فرضه العوز، بالإرغامات التي فرضها التوزيع الطبقي للعوز والعمل، إذ أن مصالح التسلط تضيف كبتا متمما إلى تنظيم الغرائز الواقعة تحت سيطرة مبدأ الواقع»[2].

غير أن عامل الرفاه والوفرة والإنتاجية المتزايدة، أو عامل المردود يصبح دعامة قوية لرفض تأبيد الممارسة القمعية، ويغدو تنظيم النقص وهو إجراء نلاحظ استخدامه في الممارسة الاستهلاكية حيث الإنسان يستهلك دون أن يحقق إشباعا حقيقيا على كل الأصعدة، وتنظيم النقص إدانة بالقمع الخفي يقرنها ماركوز بمجتمع السيطرة. فقد كان القمع في المجتمعات التي عرفت حياة الندرة في الموارد أمرا مبررا يجعل من صورة العمل وساعات العمل الطويلة والمضنية ظرفا اقتضته الضرورة وبالتالي يُمرر ويُقبل لوظيفيته، ولما كان المجتمع الصناعي المتقدم قد وصل إلى مستوى عال من المعيشة فإن القمع صار غير مبرر، ومتى استخدم أثار التساؤل حول الغاية منه، ومن ثم يمكن أن تتحول هذه الممارسة من القضاء على النقص إلى مضاعفة القدرة على السيطرة والقضاء على آمال الإنسان في حياة أحسن، وفي ذلك سيطرة الإنسان على الإنسان. لأن « القمع لم يستعمل للتغلب على ذلك النقص وإنما لتعزيز تلك السيطرة بصفة خاصة »[3].

إن استعمال ماركوز لمفهوم القمع المتزايد يعبر عن عدم ضرورته، لأنه قد فقد مبررات وجوده

---

[1]- محمد الجوة: مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، مرجع سابق، ص: 133.

[2]- هربرت ماركوز: الحب والحضارة، مصدر سابق، ص: 50.

[3]- محمد الجوة: مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، المرجع نفسه، ص: 134.

والاستمرار في اعتماده اتهام يوجه للمجتمع الصناعي، وتحويل لغايته نحو السيطرة التي تصادر كينونة الإنسان وحريته، والقمع المتزايد في استعمال ماركوز « مرادف لإكراه متشدد ولشحنة فائضة تسمان الحضارة الصناعية المتقدمة التي يحركها مبدأ الإنتاجية أو "مبدأ المردود" »[1].

لقد لاحظ ماركوز أن المجتمع الصناعي المتقدم يمارس سيطرة على كل جوانب حياة الإنسان والمجتمع، وبالنظر إلى هذه الصورة الكليانية المهيمنة، تتكشف ممارسته لقمع متزايد لم تعهده المجتمعات السابقة كيفيا وكميا، لذا يربط ماركوز بين مبدأ المردود (الإنتاجية) والقمع المتزايد. ومنه فإذا كان فرويد يقيم العلاقة بين عامل النقص والقمع فإن ماركوز يغير طرفي المعادلة لتصبح إنتاجية متزايدة تساوي قمع متزايد. « وبالتالي فإننا في اتجاهنا نحو توضيح امتداد وحدود القمع الطاغي على الحضارة المعاصرة، ينبغي لنا أن نصفه بالاستناد إلى مبدأ الواقع الخاص الذي كان قد تحكم بأصول ونمو هذه الحضارة. وندعوه بمبدأ المردود »[2]. ولعل الإضافة التي قدمها ماركوز مقترنة بالمستوى الحضاري الذي وصلت إليه المجتمعات الصناعية المتقدمة، حيث ربط بين القمع المتزايد ودرجة التطور الحضاري، بمعنى أنه كلما تقدمت الحضارة استحدثت نماذج قمعية إضافية تتناسب ومرحلة تطورها. ومنه فإن « القمع الراهن غير مبرر، برأيه، لا في شدته ولا في أشكاله. سيطر الإنسان على الطبيعة ونمى قواه الإنتاجية لدرجة بات الحفاظ على القمع بمستوى الأمس أمرا لا يمكن تفسيره. يوضح ماركوز هذه النقطة بدقة أكبر عندما يطرح فكرة وجود عامل آخر يسميه " ما فوق- القمع "، وهو عامل لا يمكن تحديده بضرورة الإنتاجية، بل يعبر عن "حاجة السيطرة " »[3].

وهنا يمكن أن نستنتج أن ماركوز وظف مبدأ الواقع الفرويدي لكنه لم يحصره في ماهو قائم بل أدرج له بعدا تاريخيا واجتماعيا، فإذا كان القمع عند فرويد له ما يبرره كعامل النقص والحاجة فإنه عند ماركوز غير مبرر ولاعقلاني، فماركوز يميز بين القمع الذي يرتبط بالندرة والنقص والقمع المتزايد الذي يرتبط بمبدأ المردود أو الإنتاجية المتزايدة التي تهيئ حياة الوفرة والرفاه .إضافة إلى ذلك أن ظاهرة القمع عند فرويد يبدأ تأصيلها من الأب البدائي واستحواذه على مواطن اللذة واحتكاره النساء فيما يمنع الأبناء من ذلك، بعدها يتم قتل هذا الأب لينال الأبناء حظا مما كان ممنوعا، وهنا يؤسس فرويد لبداية المحرم تحت وطأة الشعور بالندم. ويستعين ماركوز بهذا التصور البدائي لكنه يتجاوزه وفي ذلك تأكيد على أن وعي الإنسان البدائي حاضر في تفسيرات كل من فرويد وماركوز رغم ما يفتقده من تأصيل تاريخي، وهو ما يحيل إلى تقديم تفسيرات موصوفة بالذاتية.

---

[1]- محمد الجوة: مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، مرجع سابق، ص: 136.

[2]- هربرت ماركوز: الحب والحضارة، مصدر سابق، ص: 54.

[3]- إدْغار يَـــشِ: فكر فرويد، ترجمة جوزف عبد الله، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنـــان، ط1، 1986م ص: 190.

3- التسامح القمعي

تتيح الأنظمة الديموقراطية للأفراد مجالا واسعا من الحرية السياسية والاجتماعية والاقتصادية يرافق ذلك روح للتسامح وتقبل للفروق بين الأنا والآخر المختلف، غير أن هذا التسامح وظف في مراحل التطور الليبرالي بصورة جعلت ماركوز يرى فيه ممارسة تبطن قمعا خفيا. فماهي مبررات ماركوز لما أطلق عليه مجاز "التسامح القمعي" ؟ ثم ألا يحمل التسامح في جوهره الوصول إلى غاية يتم من خلالها إرضاء الأضداد ؟

ينطلق ماركوز من اعتبار « التسامح غاية في ذاته »[1]، ولأن إقامة مجتمع إنساني وما يقتضيه من سلام ونظام، يتطلب القضاء على مظاهر الفوضى والعدوانية، فإن ممارسة القمع تغدو في مثل هذه الأوضاع أمر مطلوبا ومبررا، وقد رأى ماركوز أن « الحكومات سواء كانت ديموقراطية أو استبدادية تعتمد العنف والقمع وتبرره، وفي المقابل يتم تعليم شعوب هذه الحكومات على مساندة هذه الممارسات كما الاعتقاد بضرورتها» [2]. فيتم الحفاظ على ماهو قائم ومكبل للجماهير في الوقت نفسه، ويبدو هنا كيف أن بعض الممارسات القمعية، والعنف المباشر الذي تمارسه الحكومات يلقى قبولا لدى الرأي العام، ويتم التسامح الشعبي معه، وحتى التعاطف والاقتناع بسلامة ممارسة هذه الإجراءات القمعية بتبرير أنها دفاعية ووقائية، وهو ما جعل ماركوز يدرك أن التسامح كمفهوم قد حاد عن غرضه، وقد وظف من قبل عقلانية السيطرة التي يتبناها المجتمع الصناعي المتقدم لإفراغ مدلول المعارضة السياسية على الخصوص، فقد لحق التسامح تعديلا جذريا، حيث أكد ماركوز أن « المضمون السياسي للتسامح قد تم تغييره »[3]. بمعنى أنه يتم التعامل مع بعض المواقف المعارضة للنظام القائم بصورة يطبعها التسامح الظاهري، لكن عمق هذا الإجراء يخفي حسابات خفية تنتهي عند احتواء هذه السلوكات المعارضة، لذلك رأى ماركوز أن صورة التسامح الذي تتيحه المجتمعات الأكثر تقدما تعبير عن شكل جديد من الممارسة القمعية، وقد عبر عنها بمجاز "التسامح القمعي"، لكن ما يجب التنبيه عليه أن جوهر التسامح العملي يسمح بعلاج ناجح لبعض المواقف، فالاحتكام إلى مقابلة المثل بالمثل قد تؤزم الموقف أكثر في بعض الحالات، وعلى العكس قد يؤدي التسامح وظيفة ايجابية أجدى، وهو ليس بالأمر المستجد في التعاملات بين الأفراد وبين الحاكم والمحكومين.

إن الصورة الجديدة للتسامح تهدف إلى منع كل مبادرة لخلق نمط حياة جديد يحتضن إمكانيات للتمرد أو للثورة، وأن هذا التسامح يهدف إلى تثبيت الوضع القائم بحكم أن دافعه هو السيطرة ومنه فهذا التسامح يكون ضحياه النخب التي تناضل لأجل حياة لا قمعية لا بؤس فيها، وتنتقل صورة التسامح إلى التعامل المتبادل بين المجتمع والحكومة، فتغدو الجماهير مساندة لسياسة حكوماتها

1- Herbert Marcuse: Critique de la tolérance pure, éd, John Didier, Paris, 1969, p. 14.
2- Ibidem.
3- Ibidem.

متسامحة وراضية بممارساتها، وبالمثل يتواصل تسامح الحكومة تجاه مواطنيها، وفي النهاية يلغي التسامح حظوظ المعارضة الحقة ويسهل تنميطها واحتواءها، كما يثبت الوضع القائم، لكون التسامح المتاح لا يشكل خطرا أو تهديدا على السلطات القائمة.

لقد قادت تحليلات ماركوز للمجتمع الصناعي إلى إدراك حجم التغيير الذي طال مختلف مجالات الحياة، تحت توجيه عقلانية السيطرة، والتي جعلت من القمع آلية خفية رافقت الكثير من ممارساته، لذا فقد انتبه ماركوز إلى مدى التحوير الذي شمل إجراء التسامح ومدلوله، منطلقا من مقارنة بين صورة التسامح في مرحلة الرأسمالية الحديثة وما آل إليه في المجتمعات الأكثر تقدما حيث « كان المبدأ الأساسي في الرأسمالية التقليدية، هو مبدأ التسامح، إلا أنه لم يكن يطبق تطبيقا شكليا، كما يحدث الآن فالرأسمالية المعاصرة تتظاهر بأنها تقبل مبدأ التسامح ذاته، إلا أنها في الحقيقة تحوله ببراعة إلى سلاح للمحافظة على كيانها والقضاء على كل معارضة حقيقية لنظامها »[1]. وهي ممارسة تنسحب على الكثير من الموضوعات فعقلانية النظام القائم في المجتمعات الأكثر تقدما خاصة الليبرالية تبقي على الأسماء وتغير وظيفتها بما ينسجم ويتناسب مع مبدأ الواقع، فالتسامح موجود لكنه موجه بصورة تجعل منه وسيلة لإدامة وتأبيد النسق العام لنظام الأشياء القائم، و« يزعم ماركيوز أن كل " معارضة جذرية " في البلاد الرأسمالية قد "امتصت" وأصبحت ضحية "للتسامح القمعي" »[2]. كما تحرص عقلانية هذا النظام على إظهار مزايا التسامح حتى تمنع كل محاولات التمرد والتغيير فالتسامح يصبح وظيفي وفعال لأنه يساعد على تفريغ الطاقات الغاضبة والعدوانية، ذلك لأنه يتم التعامل معها بكل مرونة، كما هو الحال عند إتاحة المجال للمعارضة بإبداء رأيها الذي لا يفيد تغييرا ولا يساهم في تصحيح وضع قائم، أو أن يسمح بتنظيم مظاهرات وحشود لكن بشكل مؤطر ومضمون دون الإخلال بالنظام القائم وثوابته، وهو ما يلاحظ في الكثير من الممارسات التي تسمح بها بعض الحكومات سابقا وحتى في الواقع الراهن.

بعد أن تأكد لدى ماركوز أن وظيفة التسامح في المجتمع الصناعي المتقدم وجهت لإدامة وتثبيت النظام القائم، وأنه قد جعل من التسامح وسيلة لتفريغ النزعات الهدامة، وقوى المعارضة الحقيقية، وكل ما يمكن أن يعبر عن إرادة معارضة، أو تغيير حقيقي، وأن عقلانية النظام القائم جعلت الغايات موقع الوسائل وقلبت القيم، وفي ذلك حسب ماركوز نيل من قيمة التسامح الحقة، وتحريف لمدلولها ومجال استعمالها، حيث جُعل من « التسامح تجاه كل ماهو سيئ يعتبر أمرا حسنا لأنه يساهم في تماسك المجتمع وتحقيق غايات الرفاه والتقدم »[3]. إذ أن نموذج التسامح الذي يتيحه النظام القائم

---

[1]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 123.

[2]- جاك روديس: نظريات حديثة حول الثورة، تعريب محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، (د.ط)، 1978م ص: 52.

[3] - *Herbert Marcuse: Critique de la tolérance pure, op, cit, p.15.*

على السيطرة يبطن حقيقة خفية تنتهي إلى سلوك قمعي للإنسان، مع تزييف المنطلقات التي تشكل الوعي الفردي والجماعي، ويبدو ذلك في صور التناقض الذي يرافق توظيف التسامح، حيث يتم السكوت عن انجاز منشئات عسكرية وآليات حربية نووية وجودها خطر في حد ذاته، كما يتم السكوت عن بعض الصور المؤلمة للعمليات الحربية الخاصة، بدءًا من التصفية الجسدية، إلى السيطرة على موارد الشعوب الضعيفة، بدعوى حماية نظام الحياة القائم، وحماية المشروع الحضاري، وغيرها من المبررات، ومن خلالها يستباح الإنسان بالتدريج، ويفقد قدرته على التفكير المتحرر، وقدرته على النقد كما يفقد خصوصيته لأنه صار عنصرا مندمجا في الكل المشكل. كما يكشف ماركوز أنه « يتم التسامح مع الإفساد المنظم لعقول الأطفال والراشدين على السواء من خلال وسائل الإعلام والدعاية، حيث تعمل هذه الطريقة العدوانية على تفريغ الرغبات الهدامة، كما يتم التسامح أيضا مع تجنيد وتدريب قوات خاصة (...) والتغاضي عن أنواع الغش التجاري والتبذير، وتجاه المنتجات الاستهلاكية الفاسدة »[1]. علما أن النمط الاستهلاكي يتطلب على الدوام تجديد هذه الحاجات، كما يرى ماركوز في كل صور هذا التسامح غايات السيطرة والتسامح القمعي حيث يؤكد أنه حين تتعالى الأصوات التي « تنتقد تزايد جنوح الأحداث، يقابلها الصمت إزاء الصور، والكلام والأفعال التي تقدم باعتزاز قوة الصواريخ، والقاذفات، والقنابل »[2]. فإنه يتوجب السؤال عن الظواهر التي يتم التظاهر بقمعها أو محاربتها في حين يتم السكوت عن الظواهر الأخطر ألا وهي « الجنوح الراشد لحضارة بكاملها »[3].

إذا كانت المعارضة السياسية في صورتها التقليدية تقتضي تقديم حلول بديلة، ورؤية مختلفة لما هو كائن، وهي الوظيفة الحقيقية لكل معارضة سياسية جادة، والمهمة المحورية لنشاطها السياسي البناء والخادم للتطور الحضاري ابتغاء حياة أفضل، إلا أن واقع هذه المعارضة في المجتمع الصناعي المتقدم خاصة النظام الليبرالي لا يعكس هذه الوظيفة التي وجدت لأجلها، والتي يتحدد بها جوهر وجودها حيث يعمد النظام القائم على إظهارها في صورة تعبر عن ممارسة سياسية أكثر تحررا، وأكثر إتاحة للتعبير عن أرائها السياسية، لكن ذلك يتم وفقا لما يسمح به، أي دون إحداث اهتزاز في المسار العام لسياسة النظام الحاكم، وتستمر عملية التوجيه السياسي إلى درجة أن تتحول المعارضة إلى قوى تساند هذا المشروع، وهي تساند في الوقت نفسه سياسة الحكومة القائمة، فتحيد عن غايتها لأنه قد جعل منها معارضة جوفاء وشكلية، وأصبح دور معارضتها ضروريا لتثبيت واستمرار النظام القائم. هذا ما جعل ماركوز يعتقد أن الحديث عن التسامح بمضامينه التحررية، أو قبول فكرة تجسيده أمر مستبعد حيث « لا توجد حاليا قدرة أو سلطة أو حكومة تنشد التطبيق العملي لـــ "التسامح التحرري" »[4].

---

[1] - *Herbert Marcuse: Critique de la tolérance pure, op, cit, p.15.*
[2] - *Ibidem*
[3] - *Ibidem.*
[4] - *Ibid, p. 13.*

لأن التسامح الذي تبديه الحكومة القائمة نحو قوى المعارضة لا يعبر بصدق عن إتاحة مجال للعمل السياسي الحر، بل يوهم فقط بوجود ممارسة سياسية حرة ومعارضة لها كامل الحقوق، في حين أن الكل محتوى ومقيد، وما التسامح إلا صورة لممارسة قمعية ذكية وخفية.

لقد أبرز ماركوز أن المجتمع الصناعي المتقدم يعمل باستمرار على تشكيل الإنسان الطيع وأن تأثيراته امتدت لتشكيل غرائزه ورغباته ووعيه لنظام الأشياء القائم، ومن خلال عملية التشكيل هذه يتم انكفاء النقد واحتواء كل معارضة قبل بدايتها، فتنتهي باندماجها ضمن النسق العام للنظام القائم وعليه فالتسامح الذي يتيحه المجتمع الليبرالي لا يعبر عن تسامح حقيقي وفاضل، بل هو تسامح لغرض القمع. فما فائدة معارضة سياسية تم تشكيلها سلفا ؟ وما جدوى ممارسة حقوق سياسية واجتماعية واقتصادية إذا كانت في النهاية أدوات لتثبيت ماهو قائم ؟ وعليه فإنه كلما زادت صور التسامح اتسعت وتنوعت معه صور القمع الخفي، و« هكذا فإن الذي يحدث في مجتمعنا المعاصر، هو أن القمع يزيد كلما زاد التسامح، باعتبار أن التسامح المعاصر ذو أسس ومعايير من خلق المجتمع الرأسمالي نفسه والقائم على القهر والقمع »[1]. بهذه الكيفية يقيم ماركوز ربطا بين درجة التسامح وشدة القمع، فكل تسامح يصدر عن النظام القائم يرى فيه ماركوز غرضا قمعيا مستبطنا، رغم ما يحمله هذا الرأي من تعميم بحيث يصعب فيه الجزم بصدق هذه الأطروحة، إلا أنه ليس أمرا مستجدا في الممارسة السياسية أن تعالج الأمور بحكمة، وقد يكون التسامح أكثر فاعلية من انتهاج مسالك أخرى تحتكم إلى العنف لذلك تجد حكومة النظام القائم تتيح مجالا للتسامح السياسي، يرافقه احترام للحقوق الفردية والجماعية بيد أن المتأمل في واقع هذا التسامح المتاح، يكتشف مدى الزيف الذي لحقه، ويصبح الغرض من هذا التحوير جليا، كما تتأكد حقيقة أن التسامح زائف وقمعي في آن واحد. وعليه « فالقوة المحررة للديموقراطية، من شأنها إبداء معارضة مؤثرة على المستوى الفردي والاجتماعي، بحيث تمهد السبيل إلى أشكال مختلفة نوعيا من أنظمة الحكم، والثقافة والتربية والعمل، وللوجود الإنساني عموما. لكن المعايير القمعية التي يدور حولها التسامح الرأسمالي المعاصر لا تسمح بهذا النوع من المعارضة »[2] بهذه الكيفية يفقد التسامح معناه الأصيل ليُحول من غاية إلى وسيلة احتواء كل معارضة.

إن إتاحة الكثير من الحقوق السياسية والاجتماعية في الأنظمة الليبرالية تبدي لأول وهلة صورة تعبر عن مثالية، لكن هذا المناخ العام الذي يسمح بالرأي والرأي النقيض، يصل في النهاية إلى تعتيم يبدو فيه الحق والباطل على كفتي المساواة، وتتميع الرؤية ويصعب الاختيار والفصل بين الآراء المتضادة والمتعارضة، ويفقد وعي الإنسان القدرة على التمييز، وبذلك يكون هذا التسامح قمعا غير مباشر لكل معارضة أو طموح للتغيير. فقد « أكد ماركوز أن التسامح المطلق الذي هو جزء من

---

[1]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص ص: 123-124.

[2]- المرجع نفسه، ص: 124.

سياسة المجتمع الرأسمالي المعاصر، يسمح فيه لكل رأي بالتعبير عن نفسه، بحيث يتساوى الحق والباطل، والصحيح والمزيف، والبناء والهدام، والتقدمي والرجعي، وفي ظل هذه المساواة المطلقة تضييع قضية التقدم الإنساني وتزيف »[1]. وهذا الأسلوب الذي يجمع بين المتناقضات لا يحيل إلى تركيب يمكن من تجاوز ماهو قائم، ولهذا الإجراء الكثير من التأثير على ذهنية كل فرد بحيث ينتهي به إلى الاستسلام والخضوع أمام تناقضات متدافعة، فتغيب عنه القدرة على إدراك الحقيقة، وفي المقابل يواصل المجتمع إنتاج سلعه وأفكاره، لينجذب الإنسان أكثر نحو نمط الحياة الاستهلاكي، ويزدري واقعه السياسي ويفضل حياة الرفاه، ويبتعد عن النظر إلى واقعه المتناقض .

إن مبدأ العائد أو المردود الذي يقول به ماركوز ويسم به إيديولوجية المجتمع الصناعي المتقدم لا يطبق في المجال الاقتصادي فحسب، وقد أكد تجسيده في هذا المجال وقدرته على إخضاع الإنسان إلى مبدأ الواقع، كما أكد قدرته على تغيير نظرة الإنسان ووعيه لنظام الواقع. كذلك يعتمد مبدأ العائد في المجال السياسي حيث يتيح حقوقا أكثر وبشكل مدروس يراعي من خلالها دمج الحقيقة والزيف، والحق والباطل، والايجابي والسلبي، وتستغل وسائل الإعلام طاقاتها لنشر هذه الازدواجية وأمام هذا الوضع المتشعب تضيع إمكانات الإنسان على حسن الاختيار، وقد تعددت سبله وتشابهت فالتسامح يغدو أكثر قمعا إذا كانت الحقوق متاحة للأفراد بشكل أكبر. ففي دراسته عن التسامح القمعي يقول ماركوز: « إن تسامح الديموقراطيات الصناعية المتقدمة ليس سوى خداع. فسماح هذه الأنظمة للأقلية فيها بحرية التعبير عن رأيها ليس إلا لتأكدها من أنه ليس لآرائها أي أثر فعال »[2]. فصورة التسامح هذه في تقدير ماركوز مجرد خداع، حيث بالإمكان المشاركة السياسية لكن تلك التي لا تمتع بالقدرة على التغيير أو رسم مستقبلي للسياسة العامة للمجتمع، ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد بل تهدف عقلانية السيطرة باستمرار إلى عملية الإدماج واحتواء كل إرادة تغيير بما أن « أبرز سمات القمع الرأسمالي – عند ماركيوز– هي قدرته الهائلة على دمج قوى السخط والتمرد في داخله، وتحويلها إلى قوى تعمل على إبقاء الوضع القائم، وتجد لنفسها مصلحة في استمرار هذا الوضع »[3].

إن التسامح القمعي الذي تتبناه إيديولوجية المجتمع الليبرالي يأخذ لنفسه مواقع خفية حيث يتجلى في حالة إبعاد الزيف الذي لحق بكل مجالات الحياة، فهذه العقلانية تتقن الإخفاء والتخفي « ولكن هذا الاستغلال هو ما يجري إخفاءه بعناية ومهارة فائقتين خلف زخرف (الديموقراطية القمعية) زخرف (الوفرة الإنتاجية) أو زخرف (المجتمع الاستهلاكي) وإشباع الحاجات الزائفة »[4]. فالأمر يتطلب رؤية

---

[1]– قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص ص: 124-.125

[2]– السدير ماكنتير: ماركوز، مرجع سابق، ص: 149.

3– قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، المرجع نفسه، ص: .125

4– المرجع نفسه، ص: 127.

نقدية محايدة لإدراك حجم الزيف الذي حل بكل مجالات حياة الإنسان خاصة الفكرية، فمتى اعتمد النقد كان من الضروري الجزم أن صور التسامح ليست إلا أدوات للقمع والاستغلال وتثبيت الوضع القائم.

كما يبدو أن عقلانية السيطرة لا تؤمن بالقيمة الفاضلة كقيمة لذاتها بل بمدى نجاحها في تثبيت ماهو قائم وملائم لإحكام السيطرة أكثر. لذا فالتزييف والتنميط يهيمن على مختلف مجالات الحياة، وما يبديه النظام القائم من مظاهر التسامح، لا يحقق إلا الخضوع فجوهره تسامح قمعي، وليس تجسيد لقيمة أخلاقية فاضلة أو تطبيق لإجراء حقوقي أو قانوني بقدر ماهو شرط لإحكام السيطرة. ويكشف فؤاد زكريا عن الغرض من إتاحة التسامح في المجتمع الصناعي المتقدم متسائلا عن حقيقة استعماله قائلا: « فماذا يكون إذن موقف مجتمع كهذا من مبدأ " التسامح " الذي هو مبدأ أساسي في الرأسمالية التقليدية ؟ إن هذا المجتمع يظل يقبل المبدأ ذاته ولكن يحوله ببراعة إلى سلاح للمحافظة على كيانه والقضاء على المعارضة حقيقة »[1].

يتضح من كل ما سبق أن توظيف التسامح في المجتمع الصناعي المتقدم، لا يتجاوز اعتباره أداة فعالة لاحتواء كل سلوك معارض أو إمكانية تمرد أو ثورة، وأن الغرض منه هو تثبيت الوضع القائم، لذلك رأى فيه ماركوز الطابع القمعي المستتر والموجه لتحقيق السيطرة على الإنسان وعلى المجتمع، وأن التسامح المشوه يطبع علاقة الفرد بالحكومة كما يطبع بنفس السلبية علاقة الحكومة بالجمهور، فكل يتغاضى الطرف عن أخطاء الآخر، وهو ما جعل ماركوز يسم التسامح في إطار هذا المجتمع الصناعي بالتسامح الشكلي أو الظاهري، فالغرض الخفي هو المحافظة على الكيان السياسي القائم والدفاع عن مشروع السيطرة والهيمنة اللامحدودة، فهو غطاء لتمرير إيديولوجية يرفضها ماركوز بالكامل، وقد رأى فيها وسيلة لتفريغ الرغبات العدوانية والتحررية، وهي قناع يخفي الواقع المؤلم الذي طبع الحياة الخاصة والعامة، وأنه قد وظف التسامح للتعتيم على حقائق الأمور، ولتشكيل الإنسان الطيع الذي يسهل إدماجه ضمن نمط الحياة الاستهلاكي، لذلك ذهب ماركوز إلى الربط بين التسامح والقمع من حيث الشدة فكلما زاد التسامح زاد القمع، وهو في تصور ماركوز خداع وليس تجسيدا لفضيلة أخلاقية.

[1]- فؤاد زكرياء: هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص: 33.

المبحث الثاني: واقع الإنسان من وهم الحرية إلى الاغتراب

1- وهم الحرية

تعتبر الحرية موضوعا محوريا في كل تفكير فلسفي، وأساسا لقيم كثيرة أبرزها المسؤولية وعلى ارتباط متين بالكرامة الإنسانية، كما أنها دعامة رئيسية أيضا في المجتمعات الليبرالية خاصة فكثيرا ما تتباهى الأنظمة السياسية لنيل الشرعية التمثيلية بمكسب احترام الحريات الفردية والجماعية وتعتبرها من الحقوق الاجتماعية والفكرية، إلا أن تأمل ماركوز لحال الحرية في المجتمعات الصناعية المتقدمة يخالف ما يشاع عنها، فقد أشار إلى أن نموذج الحرية المتاح في هذه المجتمعات لا يتجاوز حدود الوهم والزيف، وربط ذلك بتنميط عقلانية السيطرة لهذا المجال بما يتوافق وحساباتها، وعليه وجب التساؤل: ماهي المبررات التي ارتكز عليها رأي ماركوز ومدى موضوعيته في الفصل بين توهم الحرية أو وجودها الحقيقي ؟

يتميز النظام العام في المجتمع الصناعي المتقدم بقدرته على توجيه كل النشاطات السياسية و الاقتصادية والاجتماعية، فهو نظام مغلق، وإدارته تحكم التسيير، ورقابته مطلعة على دقائق الأمور وإيديولوجيته السيطرة، فكل المبادرات توجه نحو تثبيت ماهو قائم، حيث لا يسمح لاحتمالات التغيير أو إحداث اهتزاز في الاتجاه العام لكل النظام، وقد بلغ هذا الترتيب إلى حد أن لا مجال لإفلات احتمالات غير متوقعة تخالف مسار نمط الحياة المشكل، ولا سبيل لرفض نظام الأشياء القائم، وقد أمكن لهذه العقلانية أن توفر جميع الضروريات والحاجيات وبصورة يطبعها الرفاه والوفرة « ومن ثم فإن إنجازات نظام السيطرة تبرر هذا النظام، ويتبنى الأفراد القيم القائمة باعتبارها قيمهم هم بالذات ويصبح التوافق تلقائيا مستقلا نابعا عن الذات وتبدو إمكانية الاختيار بين عدة ضرورات اجتماعية هي شكل الحرية نفسها »[1]. بهذه الكيفية يكشف ماركوز صورة الحرية في إطار مجتمع محكم التنسيق بحيث لا يترك للإنسان إلا أن يختار ما يريده المجتمع، فهو المسؤول عن توفير احتمالات الاختيار وكأن الأمر يعكس جبرية خفية، تحركها إرادة ذكية تنتهي إلى جعل كل اختيار ليس إلا تعبيرا عن عبودية مقنعة يفرضها المجتمع القائم على الإنسان، « فما كان في السابق استعباد بالقوة أصبح "استعباد إرادي" »[2]. فنطاق الحرية المتاحة لا يتجاوز الاختيار بين الأدوات التي تنتجها التكنولوجيا وبذلك فإن هذا النمط من الحرية موجه، ويكون الإنسان فيه واهما عند كل اختيار« فأين يجد الفرد وسيلة للتعبير عن تقرير مصيره وعن استقلاله الذاتي ؟ في حق قيادة سيارة، في تناول المعدات الميكانيكية وتقليبها بين يديه، في شراء بندقية، أو في أن يبلغ عددا ضخما من المستمعين برأيه مهما

---

[1]- هربرت ماركوز: نحو التحرر- فيما وراء الإنسان ذي البعد الواحد- ترجمة إدوارد الخراط، منشورات الآداب، بيروت ط1، 1972 م، ص: 21.

[2]- *Gérard Roulet: Herbert Marcuse philosophie de l'émancipation, presse universitaires de France, paris, 1992, p.183.*

كان في هذا الرأي من عدوانية »[1]. فإذا كانت الاختيارات قد ضبطت سلفا وبشكل يضمن انسجامها مع مبدأ الواقع القائم، كما يحقق اندماج الفرد ضمن مسار المجتمع، فلا يعكس ذلك إلا مجالا تنعدم فيه الحرية. ولأن ظاهر الأشياء يحتضن نقيضا مستترا، فإن ما يحياه كل فرد من اختيارات ليس إلا وهما « فالرقابة الاجتماعية الضمنية توجه الفرد نحو غايات محددة، لا يمتلك حريته في استبدالها، وإذا كان له أن يختار فحريته تتمثل في الاختيار من تشكيلة ممحصة ومقررة ومفروغ منها، وسيكون اختياره في التحليل الأخير نوعا من الخضوع والعبودية »[2]. وتبرز هنا صورة الحرية المتاحة في ظل النظام القائم، بحيث لا تعبر عن حقيقة الحرية بل تعكس وهما فحسب.

لقد رأى ماركوز أن الإنسان لا يعي قيوده، بل العكس هو السائد، فهو يتوهم أن اختياراته نابعة عن إرادة واعية وحرة وتدرك الغايات، في حين أن كل عناصر تكوين شخصيته قد تم تنميطها وتشكيلها على الطاعة العمياء، التي ألفت الانبهار أمام منجزات هذا المجتمع، وامتد ذلك ليشمل كل غرائزه من ميل النفس الشديد إلى ما تحبه وترضاه، وحتى شعوره النفسي الهادئ الذي تتحدد به عواطفه، وفي كل هذا التحوير تختفي المظاهر المعهودة التي تمارس المنع « ومن ثم فإن التقدم الرأسمالي لا يقيد البيئة الحرة، و" الحيز الحر" للوجود الإنساني، فحسب، بل هو أيضا يقيد " الرغبة " في مثل هذه البيئة، والحاجة إليها »[3] .

تقود تحليلات ماركوز للمجتمع الصناعي المتقدم والتي أبدى من خلالها حجم اللاعقلانية والنموذج الأحادي البعد الذي يخدم مبدأ الواقع، وما لمقولات السيطرة والهيمنة من قدرة على النفاذ إلى أعماق الحياة الإنسانية، وقدرة النظام القائم على التخفي والإقناع من خلال الوفرة ونمط الحياة الاستهلاكي، إلى رؤية ماركوز لموضوع الحرية وانعدامها بهذا المجتمع، وأن التنميط والتشكيل المستمر لوعي الإنسان جعل منه وعيا واهما وزائفا. حيث أصبح ماهو قيد يعكس مناخ الحرية والاختيار، ولذلك يتطلب الأمر تحليلا أكبر لمعرفة حقيقة الحرية في التصور الماركوزي وحقيقة الحرية في إطار المجتمع الصناعي المتقدم بين الوهم والحقيقة، و« لأن المجتمعات الصناعية المتقدمة وليدة الايدولوجيا والتدجين، فهي تخفي حرية بائسة »[4]. وتعمل تحليلات ماركوز النقدية على اكتشاف مواطن الزيف والتناقض في كل ممارسة احتواء أو تنميط لحياة الإنسان، ويكفي أن دافع إيديولوجية المجتمع الصناعي المتقدم هو إحكام السيطرة، لإدراك أن مظاهر الحرية الفردية والعامة ليست إلا

---

[1]- هربرت ماركوز: نحو التحرر، مصدر سابق، ص: 21.

[2]- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، المركزية الغربية – إشكالية التكون والتمركز حول الذات – المركز الثقافي العـــربي بيروت، ط1، 1997م، ص :348.

[3]- هربرت ماركوز: نحو التحرر، المصدر نفسه، ص: 27.

1- Jean-Claude Clavet: Le concept de liberté chez herbert marcuse, Philosophiques, Vol. 13, Numéro 2, Automne 1986. p.209.

ما يسمح به. ومنه فتصور ماركوز لموضوع الحرية متضمن في انتقاداته لمظاهرها ضمن ماهو قائم وإذا كان ماركس يعتقد أن الواقع هو الذي يحدد الوعي، فإن وقع هذا الاستنتاج يجعل ماركوز يدرك مدى انعدام الحرية في المجتمع الصناعي المتقدم، حيث الفكر التوتاليتاري قد هيمن وسيطر على كل مظاهر الحياة الفردية والجماعية، وأن الوعي المتاح لا يزيد إلا في ترسيخ وهم الحرية، ويمنع القدرة على إدراك مفاهيم الحرية الحقة. ومنه يغدو تأمل واقع الحرية ضروريا ومشروعا، وأن من وظيفة التفكير الفلسفي اكتشاف ذلك، « فإنسان المجتمعات الصناعية المتقدمة يعرف حرية خادعة و"تعيسة". فلا توجد في النظام الاجتماعي والسياسي القائم حرية حقيقية »[1]. وفي ذلك تأكيد صريح على أن ما يحياه الإنسان ضمن هذا المجتمع يترجم حرية زائفة وتعيسة، ويكشف ماركوز بذلك أن ما يعيشه الإنسان من اختيارات ليس إلا ما أراده المجتمع القائم، فينبغي إذن أن ينظر إلى الوضع القائم كمجال لمعرفة الشروط البديلة والحقيقية للحرية.

لقد بحث ماركوز بشكل عميق عن مظاهر الوهم بالحرية، وربطها بالإيديولوجية السائدة في المجتمعات الأكثر تقدما، كما ربطها بالإطار العام لطريقة تنظيم الشغل، لأن « الايديولوجيا التي تفهم كتمثيل خفي للنظام الحقيقي موجودة بطبيعتها في شروط العمل التي يحددها المنتجون. حيث الإنسان كائن مغترب يبطن عبوديته الخاصة سواء الاجتماعية أو السياسية »[2]. ومنه فإن أدوات العمل وصورته التي نظم بها، تكشف مدى اغتراب الإنسان عن ذاته، وعن وسائل الإنتاج، وهي فكرة تتقاطع وآراء ماركس، فالاغتراب دليل يضاف إلى إبراز عبودية الإنسان لنظام الأشياء القائم . وفي عرض لواقع المجتمع الصناعي المتقدم، أكد ماركوز خضوع الإنسان لمبدأ الواقع الذي يغريه بتقبل وضعه وتقبل الوضع القائم في الوقت نفسه، لما يجنيه من نفع، فهناك عناية بتجديد نمط الحياة الاستهلاكي باستمرار، وهو ما يبقي الإنسان حبيس الاستهلاك، وتصبح حريته في الاختيار بين أنواع السلع المعروضة، لذا شبه ماركوز هذا الوضع بالعبد الذي يختار سادته، فهذه الصورة لا تعبر عن حال للحرية بل صورة زائفة لها ووعي واهم، فصورة الإنتاج إذن تلغي حرية الإنسان كما يلغي نمط الاستهلاك قدرة الإنسان الأصيلة على الاختيار، لأن « إنسان المجتمعات الصناعية المتقدمة يقبل بظرفه: حيث يشارك في التماسك الاجتماعي الذي بواسطته يحصل على مكافآت اقتصادية تعويضية. وببساطة أكثر. إن بنية الاستهلاك قد تم تحويرها إلى حد كبير، بحيث يكون النفع عاما يتعدى كل إرادة تجاوز للنظام الاجتماعي المسيطر »[3]. وقد لاحظ ماركوز اعتماد إيديولوجية المجتمع الصناعي المتقدم، آليات لتبرير ضرورة القمع، كتحقيق أهداف ضرورية للصالح العام، خاصة الجانب الأمني والدفاع عن نظام الحياة الذي يوفر لهم الرفاه، أو محاربة أعداء يتم تحديديهم مع الإبقاء على شبح

---

[1]- *Jean-Claude Clavet: Le concept de liberté chez herbert marcuse, op, cit, p.215.*
[2]- *Ibidem.*
[3]- *Ibid, p. 216.*

الحرب حاضرا دائما، فتوقع الخطر في هذه الحالة يوهم وعي الإنسان بضرورة القمع ومشروعيته لكنه يفقد مع هذا الوهم حريته تحت الاقتناع بأن التهديد حقيقي وما الحرب إلا شبحا، وبذلك « وفي كل مجهود يبذل لخلق شروط رفض فعال للنظام، ينبغي الحذر من تناسي الحقيقة الواقعة العارية التالية وهي أنه ليس في مستطاع أي فرد أو أي فئة أن يكونا حرين في مجتمع غير حر »[1]. فالمجتمع الذي يبيح القمع ويستبيح الإنسان، هو مجتمع بعيد كليا عن ادعاء توفير مناخ الحرية، وقد حرص ماركوز على إبراز ذلك، وما تبني عقلانية السيطرة، والتخفي خلف فعالية مبدأ المردود، القادرة على الإنتاج الوافر الذي يلبي متطلبات الإنسان المتجددة، إلا أدلة تضاف إلى الواقع الذي تسلب فيه الحرية باسم الحرية، وشتان بين الواقع والادعاء هذا الأخير الذي أضحى تقليدا تحسن تسويقه وسائل الإعلام التي تمنح مشروع الهيمنة الدعاية الكافية بإبراز محاسنه الموهومة، غير أنها في تصور ماركوز وسائل سيطرة، لأن « المجتمع الصناعي المتقدم يمكن أن يكون مجتمعا يتمتع بأرفع المستويات المعاشية إلا أنه سيبقى مجتمع السيطرة الكلية فالزيادة في الإنتاج سوف تبقى مقرونة بفقدان الحرية »[2] .

إن إدراك تصور ماركوز لواقع الحرية المتاح يحصل بالعودة إلى ممارسات عقلانية المجتمع الصناعي التي تعمل على التشكيل المستمر لأبعاد الوجود الإنساني بحيث تنتهي إلى مصب واحد هو الاندماج والانسجام مع الوحدة الكلية للنظام العام في المجتمع « فالفرد، كما يستنتج ماركوز، ليس له في المجتمعات الغربية معياره الخاص في الاختيار، شأنه شأن العبد الذي له الحرية فقط في اختياره سيده، وحرية الاختيار هذه لا تلغي لا السادة ولا العبيد، إنما هو محكوم بقوة الرقابة التي تطرح أمامه الحاجات التي انتقيت، وإذا كان الفرد يحدد تلقائيا الحاجات المفروضة عليه، فهذا لا يعني أنه سيد نفسه وإنما يدل فقط على الرقابة الناجحة »[3] . ويبدو أن واقع المجتمع الصناعي يكشف بذاته وبوضوح، أن ما يعتقد أنه حرية للفرد هو في الواقع بؤسه ومعاناته، لذلك أقام ماركوز تمييزا بين ماهو واقع وما يجب أن يكون، فالواقع تأكيد على انعدام الحرية، واستشرافه للبديل صورة للتحرر إن أمكن، وهو السبيل الذي يقود إلى فضاء الحرية، التي تمثل الوجود ما بعد قيود المجتمع المتعددة، وأقواه القيد الاقتصادي الذي يرتكز على مبدأ المردود، وعليه فإن « امتلاك الحرية الاقتصادية يجب أن يعني التحرر من الاقتصاد ومن الإكراه الذي تمارسه القوى والعلاقات الاقتصادية، التحرر من النضال اليومي في سبيل الحياة، عدم اضطرار الإنسان بعد الآن إلى كسب حياته »[4]. إذ من الضروري تصحيح التوجه العام لخدمة الإنسان كما أن ماركوز يوسع في دائرة التحرر من زيف الواقع الذي

---

[1]- هربرت ماركوز: الثورة والثورة المضادة- نحو حساسية ثورية جديدة-، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت (د ط)، (د ت)، ص: 60.

[2]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص:151.

[3]- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، مرجع سابق، ص: 348.

[4]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 40.

يوهم الإنسان بالحرية ليشمل الواقع السياسي والفكري أيضا حيث يقول: « وامتلاك الحرية السياسية يجب أن يعني بالنسبة للأفراد أنهم قد تحرروا من السياسة التي ليس لهم عليها من رقابة فعلية وامتلاك الحرية الفكرية يجب أن يعنى إحياء الفكر الفردي الغارق حاليا في وسائل الاتصال الجماهيري، الواقع في إسار التكييف المذهبي »[1]. لتتضح رؤية ماركوز لواقع الحرية السياسية والفكرية، فبالاعتماد على مبدأ الواقع فإن الحرية المتاحة لا تعدو أن تكون زيفا وقيدا، لأنها واقعة تحت الرقابة والسيطرة والتكييف المذهبي، أما بالاعتماد على مبدأ ما يجب أن يكون، فالعملية تتطلب بديلا أكثر مصداقية وأصالة لممارسة الحرية الحقيقية.

ولعل فهم تصور ماركوز للحرية، يقتضي ضرورة الانتباه إلى خيوط رفيعة تربط بين مبدأ الواقع الذي حددته عقلانية المجتمع القائم، ومبدأ ما يجب أن يكون الذي يكشف تطلعات ماركوز واستشرافه لواقع أمثل، يتجاوز البعد الواحد الماثل في الواقع، ومن الضروري أيضا الفصل بين تحليل ماركوز للواقع القائم وانتقاده إياه فالأول كاشف، أما الانتقاد فيتضمن جوهر أفكاره. لذا جاء موقف ماركوز من نموذج الحرية التي تسمح به عقلانية السيطرة موقفا رافضا، فليست الحرية في اختيار ما تم تحديده، بل هي اختيار بطواعية واستطاعة فعلية، أو بمعنى آخر « إن 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 »[2].

يقيم ماركوز ربطا بين نموذج الحرية المتاح في المجتمع الصناعي وكونه أداة سيطرة، وبذلك فإن اختيارات الإنسان ليست نابعة من إرادة حرة، بل موجهة ومحددة؛ ولأن عامل التوجيه والتحكم والسيطرة قائم، فإن ما يبدو حرية ليس إلا عبودية مقنعة، ويضيف ماركوز أيضا أن « قدرة المرء على اختيار سادته بحرية لا تلغي لا السادة ولا العبيد. والاختيار بحرية بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات لا يعني أن المرء الذي يختار هو كائن حر مادامت الرقابات الاجتماعية تثقل بوطأتها على حياته الكادحة القلقة، ومادام هو نفسه مستلبا »[3] . حتى وإن عرضت صورة الإنتاج التي تفضي إلى تحقيق الوفرة، وتوفير ضروريات الحياة على أنها مظهر من مظاهر الحرية، إلا أن الزيف الذي يطبعها أكبر من أن يدارى، فالتعمق في معرفة أبعادها يجد أنها تصادر الحرية، ومنه يصبح مناخ الحرية المتاح زيفا وقيدا. « أما أولئك الذين يحتلون مكانهم في صميم مجتمع الوفرة فإنهم محبوسون فيه بوحشية تعيد إلى الأذهان أساليب القرون الوسطى وما بعد الوسطى أيضا، أما ماعداهم ممن هم أسعد حظا، فإن المجتمع يرد على حاجتهم إلى الحرية لتلبية الحاجات التي تجعل العبودية محتملة بل

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 40.

[2]- المصدر نفسه، ص: 43.

[3]- المصدر نفسه، ص ص: 43-44.

غير منظورة. وهذا يتم بفضل صيرورة الإنتاج »[1]. كما يبحث ماركوز واقع الحرية في المجتمعات الصناعية المتقدمة بعمق أكثر، ليخلص إلى أن حال الفن يعبر عن غياب الحرية، فماركوز يتأمل مختلف أبعاد وجود الإنسان ليس فقط علاقة الإنسان بالترتيبات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فقط بل أيضا في المجالين الثقافي والفني، لينتهي إلى التأكيد أن المظهر السائد لا يعبر عن مناخ للحرية بالقدر الذي يعبر عن نقيضه، حيث يقول: « يعكس استقلال الفن الذاتي غياب حرية الأفراد في مجتمع غير حر. فلو كانوا أحرارا، لكان الفن هو شكل حريتهم وتعبيرها »[2]. وهكذا يرى ماركوز أن جنوح الإنسان نحو الفن الذاتي حجة للتأكيد على عدم توفر الحرية، كما يجد ماركوز في تحول قدرة التكنولوجيا من السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان، دليلا آخر لوصف الحرية المتاحة بالزيف، « ذلك أنه في الوقت الذي تشدد فيه التكنولوجيا قبضتها وهيمنتها تدريجيا على الطبيعة نجد أن الإنسان يشدد قبضته وهيمنته تدريجيا على الإنسان. وبذلك يخسر الإنسان الحرية التي هي الشرط الضروري المسبق للتحرر»[3]. ويخلص ماركوز في تقييمه لمجمل انجازات المجتمع الصناعي إلى نتيجة أن الحرية التي استطاع تحقيقها لا تعبر عن حرية حقيقية بل هي مظهر لحرية بائسة « فقد حقق هذا المجتمع لأفراده سعادة هشة، مجرد قشرة رقيقة تحوي الخوف والقلق والتعاسة. فقد الإنسان المعاصر في ظل هذه السعادة المزيفة حريته كما فقد وعيه، بما ينبغي عليه أن يرفضه »[4].

وينتهي ماركوز إلى اعتبار الوضع العام السائد في المجتمع الصناعي وضعا لا يعكس فضاء الحرية المطلوبة، وأن ما يروج له ليس إلا زيفا ووهما، وتحويرا ضبطته عقلانية السيطرة، وتبرير ذلك وجود نظام إداري مغلق يشرف على تسيير كل مجالات الحياة، وما شروط العمل وصورته حيث الإنسان العامل يعيش اغترابا مع الذات ومع وسائل الإنتاج إلا تعبيرا كافيا عن غياب الحرية، كما أن النمط الاستهلاكي الذي يطبع الحياة الفردية والعامة وآليات القمع المستترة عوامل تمنع من الجزم بوجود تجربة حرية حقيقية، مما جعل ماركوز يرى أن غيابها يتناسب طردا مع زيادة الإنتاج، ولأن تحويرا كبيرا لحق مجالات الحرية الاقتصادية والسياسية والفكرية جعلها تنسجم مع مبدأ الواقع الذي يتناسب مشروع الهيمنة والسيطرة الكلية، جاء موقف ماركوز صريحا من موضوع الحرية، فهي كحرية العبد الذي يملك القدرة على اختيار سادته فقط، وهي حرية خادعة وبائسة، وتفقد معناها مادامت الاختيارات قد ضبطت سلفا. « ويتضح من كل ما سبق أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا في صميم الفعل الذي به تمارس ذاتها وتخلق وجودها »[5].

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 60.

[2]- هربرت ماركوز: البعد الجمالي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1982م، ص: 89.

[3]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر نفسه، ص: 264.

[4]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص:111.

[5]- أمل مبروك: مشكلة الإنسان في الفكر المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، (د ط)، 2004م، ص: 172.

2- إرجاء الثورة

تكشف النظرة التقليدية أن ثورات الإنسان على اختلاف أهدافها، اقترنت بتوفر شروط موضوعية وذاتية تعمل عمل الدوافع والأسباب، غير أن ما استرعى اهتمام ماركوز هو أن تناقضات كثيرة طبعت الحياة العامة والخاصة في المجتمعات الأكثر تقدما، دون أن تقود أو تنتهي بعمل ثوري وتغيير راديكالي، فكان بحثه سعيا لفهم هذه الظاهرة، وفي الوقت ذاته كان من الضروري إيجاد مخرج يتجاوز هذا الواقع المتناقض. فما موقف ماركوز من إمكانية الحل الثوري ؟ وهل يرى ماركوز باستحالته أم أنه يرجئ حدوثه إلى مناخ ثوري مختلف عما شهدته ذاكرة الأحداث التاريخية ؟

إن كل تغيير جذري لوضع قائم يتطلب الوعي بتناقضاته، كما يشتمل على تصور للبديل الذي يفترض أن يحل محله، وعلى توفر أدوات ذلك من وعي ثوري تتبناه الأغلبية المستغلة كما هو الحال في التصور الماركسي، حيث تضطلع طبقة البروليتاريا بمهمة التغيير الجذري مع وعي بمطلبها وإصرار على تجاوز وضعها المستغل والمستلب، أما وعقلانية السيطرة التي يتبناها المجتمع الصناعي المتقدم تعمل على إدماج الطبقات المعارضة من خلال احتواء قوى الرفض والنقد، ومن خلال آليات إغراء الوفرة والرفاه؛ ومن ثم فإن إمكانية قيام عمل ثوري يصبح مستحيلا وفقا للمعادلة الماركسية وقد تميز ماركوز برأي مخالف لتصور ماركس في هذا الشأن حيث يقول: « من البديهيات التي لا تحتاج إلى بيان أن الوعي المتوفر لغالبية الطبقة العاملة هو وعي غير ثوري. صحيح أن الوعي الثوري لم يتجل قط إلا في موقف ثوري، لكن الفارق الآن هو أن وضع الطبقة العاملة في مجمل المجتمع يتنافى والوصول إلى مثل هذا الوعي »[1].

إن استبعاد الحل الثوري عند ماركوز له ما يبرره، فالتغيير الراديكالي الناجح يقتضي أن يغذيه وعي ثوري تتبناه قوة عمالية، إلا أن وضع الطبقة العاملة في المجتمع الصناعي المتقدم، قد طالها التكييف والإدماج، وأصبحت بذلك وسيلة لتثبيت وإدامة النظام القائم، فمثل هذا الوضع لا يدفع إلى الثورة، خاصة وأن وعي هذه الطبقة العمالية قد ضبط على تثبيت هذا النظام، بفعل إغراء الوفرة والطابع الاستهلاكي، والحاجات الزائفة، وهو بذلك وعي ايجابي وليس من طبيعة سلبية رافضة. وفي ذلك يقول ماركوز: « ليس اندماج غالبية الطبقة العاملة في المجتمع الرأسمالي ظاهرة سطحية فجذوره كامنة في البنية التحتية بالذات، في الاقتصاد السياسي للرأسمالية الاحتكارية: مزايا ومكاسب ممنوحة للطبقة العاملة المتروبولية بفضل الأرباح الفائضة (...) والمعونات الحكومية الهائلة. ولعل التوكيد بأن لدى هذه الطبقة شيئا آخر تخسره غير أغلالها توكيد مبتذل، ولكن هذه هي عين الحقيقة »[2]. فوضع الطبقة العاملة في المجتمع الصناعي المتقدم مختلف تمام الاختلاف عن وضعه في المراحل

---

[1]- هربرت ماركوز: الثورة والثورة المضادة، مصدر سابق، ص: 12.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الأولى للرأسمالية، حيث استغلال فائض القيمة، واستغلال الإنسان للإنسان من العوامل الرئيسية التي تدفع إلى الرفض والتمرد والثورة؛ أما الإنسان العامل في المجتمع المعاصر فقد قدمت له امتيازات كثيرة مقارنة بما كان عليه، هذه الامتيازات ذاتها تغدو أسبابا لرفض كل محاولة تغيير جذري وموانع أمام كل تمرد أو ثورة، إلى درجة أن العامل قد يتحول إلى مدافع عن النظام الذي مكنه من كل هذه الامتيازات، فطبقة البروليتاريا تفقد مضمونها بعد التغيير المستمر في وعيها، ومنه « إذا كانت هذه الطبقة غير موجودة، بمعنى أنها لا تتصرف كطبقة، إذن فالثورة غير موجودة »[1]. لذلك رأى ماركوز أن ما منح للعامل هو قيده في مظهر مغرٍ، فيحصل معه تحول الوعي لدى الطبقة العاملة، ومنه تكون الثورة مؤجلة رغم توفر شروطها الموضوعية. « وفي ضوء شكوك ماركيوز العميقة حول إمكانية التحول الراديكالي وفي ظل المعضلة التي أوجدها ماركيوز، أعني قوله بأن العنصر الموضوعي للثورة أو الطبقة العاملة التي باندماجها فقدت العنصر الذاتي أو الوعي غير قادرة على القيام بالثورة بل أنها عنصر تأكيد وترسيخ للوضع القائم »[2]. ويجزم ماركوز أن الإدماج الذي طال الطبقة العاملة وهي القوة التقليدية للعمل الثوري حسب ماركس يرافقه غياب الوعي الثوري الذي يمثل العنصر الذاتي « والنتيجة الوحيدة لمثل هذه المقدمات أن الثورة مؤجلة، ومؤجلة إلى أجل غير مسمى »[3].

إن إضفاء طابع الاستهلاك على حياة الإنسان المعاصر يؤثر بشكل فعال في وعيه ومواقفه ويصبح هذا النمط الاستهلاكي غير قابل للتنازل، فالقيد ليس الحاجة أو الاستغلال، بل الحرص على استمرار هذا النمط، وقد أكد ماركوز ذلك « فالاستهلاك عنصر مركب من عناصر الوجود الاجتماعي للإنسان، وبصفته هذه يحدد جزئيا وعي الإنسان الذي بدوره واحد من العوامل التي تعين سلوكه وموقفه سواء في العمل أم في وقت الفراغ »[4]. وأمام منطق وحدة المتناقضات الذي تتبناه عقلانية السيطرة تصبح فكرة ماركس التي ترى أن الليبرالية تحمل في طياتها بذور فنائها مثيرة للاستفهام لكون نمط الحياة الاستهلاكي والذي يجدد حاجات الإنسان باستمرار قد لا يعمر طويلا، وأنه بوجود وعي ثوري أصيل قد يتحول هذا النمط من أداة للإبقاء على النظام إلى أداة للتمرد والثورة عليه، غير أن هذا النمط ينتهي بالإنسان إلى الاستعباد والخضوع لا إلى التمرد والثورة، لذلك رأى ماركوز أنه « في المرحلة العليا من الرأسمالية تبدو الثورة - على ضرورتها أكثر من أي وقت مضى- بعيدة الاحتمال كل البعد »[5]. فيتأجل العمل الثوري، وتتغير طرقه، فالسبل المعهودة قد أمكن للنظام القائم السيطرة عليها، ومن الضروري إذن أن تتغير عناصر الوعي الثوري لحصول تغيير راديكالي فعال.

---

[1]- *Herbert Marcuse : Le marxisme soviétique, éd. Gallimard, Paris, 1968, p.27.*

[2]- حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 220.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- هربرت ماركوز: الثورة والثورة المضادة، مصدر سابق، ص: 13.

[5]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إن توفر الشروط الموضوعية للثورة وعدم حدوثها، جعل ماركوز ينظر إليها نظرة استفهام كأنها مفارقة منطقية حيث يقول: « ينبغي البحث عن حل لمفارقة الثورة " المستحيلة" »[1]؛ فقد أمكن لعقلانية النظام القائم أن تصادر كل قوى الرفض والتغيير، وفقا لآليات فعالة امتدت إلى كل الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، حتى إلى المجال الفكري الذي يفترض أن يغذي الوعي الثوري فقد تم تفريغه من العناصر المعارضة فيه، وبذلك لم تعد الشروط التقليدية عللا فاعلة تقود إلى تغيير راديكالي، حيث « لا تجد الشروط الموضوعية ترجمتها في وعي ثوري، فالحاجة الحيوية المقموعة إلى التحرر تظل عاجزة. ويتخذ صراع الطبقات أشكال احتجاج من النمط "الاقتصادي النزعة" فالإصلاحات المكتسبة لا تعود خطى إلى الأمام باتجاه الثورة والعامل الذاتي لا يني يتناءى »[2]. وهو ما دفع ماركوز إلى القول بإرجاء الثورة، واستحالتها في مثل هذه الظروف؛ على ما يحمله هذا الرأي من رهن لإمكانية تخليص الإنسان من التنميط الذي يمارس عليه لجعله إنسانا طيعا ومستهلكا.

إن الشروط الموضوعية التي تشكل عوامل حدوث الثورة حسب ماركس، تفقد وجودها في إطار المجتمع الصناعي المتقدم، وهو ما يجعل رؤية ماركوز للثورة متميزة بشكل كبير عن رؤية ماركس فالصراع الطبقي عند ماركس عامل هدم يدفع إلى وجوب التغيير، في حين يرى ماركوز أن هذا الشرط لم يعد موجودا، لأن الطبقة العاملة قد تم إدماجها ضمن نمط الحياة الاستهلاكي، حيث الرفاه قاسم مشترك بين العامل ورب العمل، ومنه يحدث تحلل الوعي الثوري ويكتسي طابعا ايجابيا يدعم نظام الأشياء القائم « فذاتية الأفراد ووعيهم ولا شعورهم تنزع إلى الذوبان في الوعي الطبقي وينجم عن ذلك أتكال أحد الشروط المسبقة – والأساسية- للثورة: وجوب أن تكون جذور الحاجة إلى تغيير جذري كامنة في ذاتية الأفراد أنفسهم، في عقلهم وأهوائهم، في دوافعهم الغريزية وأهدافهم»[3]. كما ابتعد ماركوز في ظل التحولات التي عرفها المجتمع المعاصر عن الطرح التقليدي، الذي يسند مهمة التغيير الجذري إلى ثورة شعبية تقلب الأوضاع السائدة، وتفرض بقوة الجمهور البديل الجديد حيث « لم يعد التصور الذي يعتمد على فكرة الاستيلاء على السلطة عن طريق ثورة جماهيرية، يقودها حزب ثوري هو طليعة طبقة ثورية صحيحا. ولم يعد من الصحيح إقامة سلطة مركزية جديدة تبدأ في إحداث التغييرات الاجتماعية الجوهرية »[4].

إن إنسان الثورة عند ماركوز ليس ذاته عند ماركس الذي يراهن على قوة الطبقة العاملة ووعيها باستغلالها، فماركوز يرى أن طبقة البروليتاريا وهي الطبقة التقليدية التي تقود العمل الثوري حسب

---

[1]- هربرت ماركوز: الثورة والثورة المضادة، المصدر السابق، ص: 14.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- هربرت ماركوز: البعد الجمالي – نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية -، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ط2، 1982م، ص: 15.

[4]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص ص: 154-155.

النظرية الماركسية قد تم احتواؤها وإدماجها في إطار النظام العام للمجتمع وأصبح من المستحيل الاستلاء على السلطة بالقوة مؤكدا « أنه لا يدخل ولا يمكن أن يدخل في نطاق الحسبان، في البلدان الرأسمالية المتقدمة، " الاستلاء على السلطة "، بمعنى شن هجوم مباشر على مراكز السلطان السياسي (على الدولة) بمؤازرة وتأييد من الجماهير وبتدخلها تحت قيادة أحزاب جماهيرية مركزية »[1]. وذلك لأسباب موضوعية " أولا: تركز قوة عسكرية بوليسية ساحقة بين يدي حكومة عمل ناجح.. ثانيا: الوعي الإصلاحي النزعة السائدة في أوساط الطبقة العاملة »[2].

إن مبررات عدة جعلت ماركوز يقول بتأجيل الثورة، لعدم توفر آلياتها من جهة، كما أن العمل الثوري لا يحصل بانقلاب مباشر على النظام القائم، بل من الضروري أن تمر هذه العملية على مراحل؛ فالسائد اقتصاديا سائد سياسيا، ومنه إن استطاعت الطبقة العاملة أن تبسط سلطتها على المجال الاقتصادي فحينها يكون بمقدورها نيل مركز السلطة السياسي « فقد يتحقق ذلك إذا ما أمسك الشغيلة بزمام الأمور في المصانع والمتاجر فأعادوا تنظيم الإنتاج وتوجيهه. والحال أن هذه هي الثورة على وجه التحديد، الثورة التي ستفوز بالسلطة السياسية في خاتمة المطاف »[3]. غير أن إنسان الثورة المفترض في وضع مستلب، وفي حالة اندماج وخضوع، وفي سعي مستمر لتلبية حاجات زائفة ومتجددة، ورهين نمط استهلاكي؛ وبذلك تغدو الثورة بعيدة المنال، كما يربط ماركوز ضرورة التغيير بضرورة توفر وعي ثوري فعال، حيث يقول: « الحق أنه لابد أولا من أن يتطور وعي سياسي جذري لدى أعضاء الطبقة العاملة، حتى يصير في الإمكان تجاوز حدود التسامح الرأسمالي فيما يتعلق بالرقابة العمالية. أما إذا لم يتطور مثل ذلك الوعي فستبقى الرقابة العمالية محايثة للنظام القائم »[4]. مما جعل ماركوز يشير إلى قوة المجتمع الصناعي التي تحول دون أي عمل ثوري مستبعدا كل إمكانية للتغيير، ومنه جاء قوله بأن إرجاء الثورة أمرٌ محتومٌ.

ولعل استحالة الثورة ضمن الظروف القائمة في المجتمع الصناعي المتقدم، يعبر عن محدودية المضمون الاجتماعي لقيم هذه الدعوة، كونها لا تمثل إلا أصوات الأقلية الذين لم يشملهم التنميط، ولم ينخرطوا بعد في نمط حياة الاستهلاك، فالطبقة الأكبر من المجتمع تم إدماجها ضمن نظام متكامل ينتهي بالهيمنة على كل تطلعات الإنسان، حيث يحتل التفكير في أدق قراراته، وتضبط صورة الوعي المناسبة. « وإذا وضع المجتمع أمام خيارين مفترضين فيما يخص مستقبله، افتراض أول مؤداه أن المجتمع الصناعي الغربي قادر على الحيلولة دون تحول نوعي جذري في المستقبل المنظور وافتراض

---

[1]- هربرت ماركوز: الثورة والثورة المضادة، المصدر السابق، ص: 53.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه، ص ص: 53-54.

[4]- المصدر نفسه، ص: 54.

ثان فحواه وجود قوى قادرة على التجاوز وعلى تفجير المجتمع وتغييره، فإن مضمون الافتراض الأول (...) هو الأكثر قبولا وحضورا، فيما يبدو أن كل الأسباب تعمل على أن لا يتحقق مضمون الافتراض الثاني »[1]. وهذا يبرز أكثر أن قدرة التنميط التي تنتهجها عقلانية المجتمع الصناعي المتقدم بإمكانها أن تصادر كل حظوظ التغيير، كما تستبعد قيام الحل الثوري. « وخلاصة ماركوز تتركز حول هذه النتيجة: كلما أصبحت إدارة المجتمع الاضطهادي عقلانية، منتجة، تقنية وشاملة، تعذر على الأفراد، أكثر فأكثر، تصور الوسائل الكفيلة بتحطيم أغلال عبوديتهم وبوصولهم إلى حريتهم »[2]. خاصة وأن الأفراد قد تم تشكيلهم بصورة كبيرة بما يضمن عدم حدوث أي اهتزاز في كيان المجتمع مع ضمانة الاستمرار في الإبقاء على التوجه الذي رسمته عقلانية المجتمع القائم والذي يرفضه ماركوز رغم قوله باستحالة الثورة في ظل الظروف الحالية دون أن ينفي إمكانية التغيير مستقبلا، فقط يرفض ماركوز أن تكون الشروط التقليدية التي قال بها ماركس شروطا حتمية تنتهي إلى إحداث الثورة، وأرجع ماركوز المشكلة إلى اختلاف الظروف مركزا على اختلاف إنسان الثورة الذي أصبح يتسم بالايجابية نحو ماهو قائم، وكذا تماثل الوعي لدى الجميع، وهو ما يضعف شروط الثورة رغم الحاجة إلى ضرورة إحداث تغيير جذري يفترض أن يبدأ من ذاتية كل فرد، وهي عوامل مفقودة ولا يمكن أن تتيحها حسابات عقلانية السيطرة.

يخلص ماركوز إلى الجزم باستحالة الثورة ضمن الشروط التي يسمح بها المجتمع الصناعي المتقدم، وهي الشروط ذاتها التي يعكف على توفيرها عمدا، ويبقي ماركوز إمكانية التغيير قائمة في حال توفر المناخ الملائم، لذلك قال بإرجاء الثورة، خاصة والإنسان يفتقد إلى الوعي الثوري اللازم فقد أضحى تشكيلا طيعا لا يقوى إلا على الخضوع لمبدأ الواقع القائم، كما أضحى وعيه في ظل وحدة المتناقضات عاجزا عن إدراك الحقيقي من الزائف، إضافة إلى ذلك فالفعل الثوري فعل حرية، فكيف يمكن لإنسان غير حر أن ينجز عملا ثوريا تحرريا ؟ وقد أكد ماركوز أن الإنسان في المجتمع الصناعي يتوهم الحرية، وأن ما يعيشه ليس إلا حرية خادعة وبائسة، فتأثير ذلك يمتد ليمنع حصول الثورة والتغيير الجذري للأوضاع التي فقدت فاعليتها ومبررات وجودها، ولعل الحلقة المفقودة في هذه المعادلة هي إنسان الثورة الذي تم تغييبه عمدا، كما تم منع العوامل الذاتية والموضوعية التي تحدث ثورة حقيقية يمكنها من تجاوز كل الزيف الذي لحق الوجود الفردي والجماعي.

---

[1]- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، مرجع سابق، ص: 347.

[2]- المرجع نفسه، ص: 348.

3- اغتراب الإنسان

اهتم ماركوز بتتبع نتائج المشروع الحضاري المجسد في المجتمع الصناعي المتقدم، وأثره على مناحي الوجود الإنساني، باعتبار أن هذا المشروع أدخل تغييرات كثيرة من خلال إعادة تشكيل ثقافي وسياسي واقتصادي، فكان من إفرازاته مظاهر القلق والشعور بالاغتراب ضمن منظومة هذا المجتمع وإن كانت ظاهرة الاغتراب موجودة في المجتمع الرأسمالي من قبل، إلا أن تزايد حدة هذه الحالة جعلت ماركوز يبحث عن أسبابها وعن آثارها؛ وما إذا كان الاغتراب إفراز طبيعي لهذا النموذج الحضاري أم هو نتيجة يتطلبها استمرار النظام القائم ؟

لقد أولى ماركوز ظاهرة الاغتراب اهتماما كبيرا من حيث التحليل والنقد، ليبرز أنها حالة متميزة تمتد تأثيراتها إلى مختلف نشاطات الإنسان الفكرية والثقافية، بحيث تحمل هذه الظاهرة الإنسان على الوعي بمدى ضآلته أمام هيمنة النظام الاجتماعي القائم. ورغم وعي الإنسان بذلك إلا أنه لا يبدي مقاومة أو إرادة تصحيح وتغيير، وفهم الاغتراب يفترض دوما « وصف لحال الإنسان الواقع تحت هيمنة سلطة ما تسلبه ذاته وماهيته وإمكانياته، وتدفعه إلى واقع مغاير لحقيقته تماما »[1]. حتى وإن اختلفت وجهات نظر المفكرين لطبيعة القوة أو السلطة التي تسلب الإنسان، وتحيله إلى اغتراب مع ذاته ومع الآخر المختلف؛ والبحث في الأسباب التي تجعل من الاغتراب نتيجة حتمية يكشف عن مدى ضلوع آليات الاستلاب التي تمارس على المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، وبصورة أشمل على المستوى الثقافي، لتتحول حالات الاغتراب الحاصلة إلى مناخ يسمح بممارسة مستمرة لاستلابات ليست بالتقليدية في تصور ماركوز، فالوضع القائم اقتصاديا يفرض وضعا سياسيا واجتماعيا، ومنه فحضور الاستلاب على مستوى ما يستدعي امتداده إلى مستويات أخرى، وبذلك يكون اغتراب الإنسان على الحدة التي تطال كل أبعاده، ومتى عدنا إلى مراتب التقدم التقني والرفاه الذي يوفره مجتمع التصنيع المتقدم نلاحظ أن الأداء السياسي موجه أيضا وبإحكام نحو استلابات تطبع الحياة الاجتماعية ليهيمن على كل المنتوج الثقافي. والمميز في عرض ماركوز لظاهرة اغتراب الإنسان ضمن مجتمع الرفاه هو أن آليات الاستلاب المعتمدة ليست معهودة، وأن الإنسان المندمج في إطار المجتمع القائم وإن أدرك ضياعه واغترابه، فهو نفسه الذي يدافع عن استمرار وضع الاستلاب لديه فالمجتمع القائم يستنفره دفاعا عن مكتسباته الوهمية، وقد تم تشكيله وتنميطه ليصبح متعلقا وعالقا بصنمية السلع وتلبية رغباته الزائفة، لكن مع استثناء يأمل من خلاله ماركوز تحقق الوعي السالب الذي يوظف إمكانات التغيير، فيربط مصير الخلاص من الاغتراب - كونه ليس قدرا محتوما ولا وضعا أبديا - بقوة الطلاب، والمهمشين، ومجموع الفئات التي لم يشملها التنميط، وبالإضافة إلى الاستلاب كسبب يتحدث ماركوز عن دور التشيؤ الذي يجعل من علاقات الناس خاضعة لمعيار الأشياء والسلع، فمتى

[1]- سهير عبد السلام: مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 22.

تجسد هذا الغرض تضاءلت أبعاد وجود الإنسان، ليحل التشيؤ الموقع الرئيس في تحديد العلاقات العامة بين الأفراد، مما يزيد من اتساع الهوة بين الإنسان وذاته ومجتمعه. أو كما يقول "يورجين هابرماس" (***Jürgen-Habermas***): « إن عالما مشيئا، هو بالتعريف، عالم جرد من إنسانيته »[1].

إذا كان وعي الإنسان باغترابه يفترض أن يقود إلى تجاوز وضعه، فإن ماركوز يرى أن نموذج الوعي المشكل لا يقوى على رفض قيوده، ومنه فالإنسان الطيع الامتثالي لا يأمل حتى في التحرر كونه يتوهم حريته ضمن الوضع القائم، أما الإنسان الذي لم ينل منه التنميط فيمكن أن يتحول بوعيه إلى تجاوز حالات اغترابه، وقد اهتم ماركوز بإبراز مدى مصادرة الوعي الأصيل وتعويضه بوعي زائف تفرضه عقلانية في جوهرها لاعقلانية مستبدة. وبذلك تتحدد عند ماركوز السلطة التي تسلب الإنسان وتحيله قَسْرًا إلى الاغتراب عن ذاته وعن مجتمعه، وهذه السلطة تتمثل في قدرة المجتمع القائم على تجسيد توجهه اللاعقلاني الذي يحتوي الإنسان ويسلبه مضامينه الأصيلة، ويختزل أبعاد وجوده في بعد واحد هو البعد الاجتماعي الذي يفرضه مبدأ الواقع. ويكشف ماركوز عن إدانته لعقلانية المجتمع الصناعي المتقدم، والتي يسمها باللاعقلانية لأن تأثيراتها تمتد إلى جميع مجالات الحياة مفرزة حالة اغتراب حادة تماثل حالة انفصام أو تناقض الأنا مع الواقع.

يقيم ماركوز ربطا بين ظاهرة الاغتراب والطريقة التي نظم بها العمل، مبتعدا بذلك عن الربط الميتافيزيقي الذي اتسمت به تحليلات فيورباخ، في حين يتقاسم النظرة نفسها مع ماركس الذي ربط كذلك الاغتراب بالعمل وبقدرة عملية الإنتاج على استلاب الإنسان، فالسبب عنده اقتصادي بالدرجة الأولى « وقد أعلن ماركس أن تقسيم العمل الاجتماعي لا يتم على أساس عمل أي حساب لمواهب الأفراد ومصلحة الكل، بل يحدث وفقا لقوانين الإنتاج الرأسمالي للسلع فحسب. وبمقتضى هذه القوانين يبدو أن ناتج العمل، وهو السلعة، يتحكم في طبيعة النشاط الإنساني وغايته (...) ويصبح وعي الإنسان ضحية لعلاقات الإنتاج المادي »[2]. فالاختلاف بينهما في الآليات التي تحدد صورة العمل إذ نجد ماركس يوضح أنه من المفترض أن العمل هو الأداة التي يحقق بها الإنسان وجوده الذاتي وهو الوسيلة التي يبلغ من خلالها وبواسطتها سعادته، و« أن العمل في شكله الصحيح وسيط يستخدمه الإنسان في تحقيق ذاته على النحو الصحيح، وفي سبيل تنمية إمكاناته كاملة. أما في صورته الراهنة فإنه يشل كل الملكات الإنسانية ويحول دون إشباعها »[3]. كما أن وضع العامل في ظل نظام الإنتاج الرأسمالي يكشف عن مدى الاستغلال الذي يبقيه مستلبا لا يستطيع إلا أن يلبي بعض من حاجياته، وكلما زاد

---

[1]- يورجين هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشـــق، (د ط)، 1995م ص: 127.

[2]- هربرت ماركوز: العقل والثورة، مصدر سابق، ص: 267.

[3]- المصدر نفسه، ص: 271.

الإنتاج وفرة زاد عناء الإنسان واغترابه؛ بينما نجد ماركوز يرى أن معطيات العمل قد تغيرت بشكل كبير فالجهد البدني عُوِّض بالجهد الذهني، وحياة الحاجة والنقص عوضت بحياة الوفرة والاستهلاك وتبدو الفكرة مشتركة بينهما، ويبقى الاختلاف في شروط العمل، فتحليل ماركس يقرن بين اغتراب الإنسان عن عمله كونه لا يستفيد من جهده، وأن العامل مع طول الساعات التي يقضيها كأوقات عمل لا ينال في النهاية من جهده إلا القليل الذي يبقيه مستغلا؛ في حين يرى ماركوز أن ظروف العمل أصبحت أسهل، وساعات العمل الطويلة قلصت إلى ساعات محددة، غير أن الاستلاب امتد لساعات الفراغ، فالتسلية آلية إلهاء يوظفها مشروع السيطرة. فالإنسان يعي استلابه واغترابه دون رفض أو مقاومة وكأن الوضع صحي، في حين يرى ماركس أن العامل يدرك اغترابه ويعي الكيفيات التي يتم من خلالها استغلاله، فيفترض لها حلولا تصحيحية؛ ويوضح ماركوز تصور ماركس لطبيعة الوعي السائد « حيث أن العلاقة السائدة بين الوعي والوجود الاجتماعي هي علاقة زائفة ينبغي تجاوزها وتركها جانبا قبل أن تظهر العلاقة الحقيقية إلى النور. وهكذا فإن حقيقة الموقف المادي تتحقق في سلب هذا الموقف ونفيه »[1]. ومنه يبرز اختلاف نسبي آخر عند ماركوز فالوعي الزائف هو وعي مشكل وقصدي، وليس نتيجة عرضية، كما يرى أن سلب هذا الوضع غير ممكن، لأفول القدرة على النقد والرفض التي تم احتوائها، وهنا ندرك أن اغتراب الإنسان عند ماركوز صورة جديدة لم تشر إليها تحليلات ماركس.

إن الاغتراب في تصور ماركس مرتبط بظروف أوجدته، ومتى تم تغيير هذه الظروف صار القضاء عليه ممكنا، لأن « الماركسية لا تعتقد أن الاغتراب هو (حالة) أبدية، أو أنه (لعنة) لا يمكن التخلص منها أو رفعها عن الإنسان، لأنه نجم في الأصل عن وجود بعض الملابسات والأوضاع والظروف التاريخية وبذلك فإنه يمكن تغيير هذه (الحالة) إذا تغيرت هذه الظروف الاجتماعية والاقتصادية وقام نظام أفضل »[2]. فماركس لا يقف عند حدود فهم الظاهرة فحسب بل ينتقل دائما إلى العمل على تغييرها وتصحيحها عبر عمل ثوري معين، في حين يأخذ ماركوز بالبعد التاريخي للاغتراب لكنه يؤجل العمل الثوري لانعدام عناصره، بحكم أن المجتمع القائم استطاع أن يقضي على العناصر التقليدية التي يفترضها ماركس كأدوات للثورة، فإنسان الثورة عندهما مختلف.

ولعل المتأمل في كتابات ماركوز يدرك مدى الترابط بين تحليلاته النقدية والبدائل التي يقترحها أو التي يكتفي بالتلميح إليها، لذا فمن غير الممكن أن ندرك بوضوح تصوره لحالة اغتراب الإنسان دون العودة إلى حملته النقدية التي طالت نموذج الحياة في المجتمع الصناعي المتقدم، حيث « يرى ماركوز أن اغتراب الإنسان المعاصر نابع من الضغوط والتوجهات التكيفية التي يفرضها المجتمع

---

[1]- هربرت ماركوز: العقل والثورة، المصدر السابق، ص: 228.

[2]- أحمد أبو زيد: الاغتراب، عالم الفكر، الكويت: وزارة الإعلام، المجلد 10، العدد 1، 1979م، ص: 6.

الصناعي المتقدم عليه، والتي تؤدي إلى كبت رغباته واحتياجاته الذاتية والحقيقية، وطاقاته الغريزية الطبيعية، وقدرته على الرفض والسلب »[1]. وعلى هذا الأساس فإن الاغتراب نتيجة لممارسة فرضتها عقلانية السيطرة على إنسان المجتمع الرأسمالي والاشتراكي، ومن ثم فالاغتراب ليس قدرا محتوما بل هو محصلة ظروف وعوامل قصدية أوجدته، ومتى أمكن تغيير أسباب هذه الظاهرة كان متاحا رفع حالة الاغتراب عن الإنسان. وهنا يبدو انسجام رأي ماركوز مع موقف النظرية الماركسية حول هذه المشكلة لكن لا يعني ذلك التطابق التام بينهما. فهناك اختلاف آخر مع تصور ماركس حيث الإنسان المغترب لديه ينتمي إلى طبقة البروليتاريا، أما ماركوز فيسقط الاغتراب على كل إنسان داخل المجتمع الصناعي المتقدم، ويبدو أن ماركوز بتعميمه هذا قد لا يضمن صدق فكرته وقد يوصف موقفه بالذاتي لكنه تصور أفرزته اختلافات سابقة مع أفكار ماركس، فجاء تأكيد ماركوز على « أن الإنسان في مختلف الطبقات والفئات والوظائف بل في مختلف المجتمعات المعاصرة، يعيش حياة الاغتراب والتشيؤ. فهو طابع الحضارة الصناعية المتقدمة في أي مكان »[2].

إن الإنسان المغترب مستعبد وبليد، فهو لا يعي عبوديته بل يعتقد بصورة راسخة أن وضعه يمثل تمام الحرية، ولأن الإنسان حاصل عملية تشكيل مستمرة يصبح وسيلة لغاية، هي الإبقاء على النظام القائم وإطالة أمد السيطرة، لأن « الاغتراب عند ماركيوز تابع في المقام الأول من كونه موجودا لآخر، لا موجودا لذاته »[3]. ويتأكد أن وجوده ليس أمرا عارضا بل هو عامل تم إقحامه ليطبع حياة الأفراد، ومن السهل إدراك وظيفيته لإحكام السيطرة. فإذا كان الوعي الأسطوري يصل بالإنسان البدائي إلى توحد تام بين الإنسان والطبيعة من جهة، وبين الإنسان وقبيلته من جهة أخرى دون أن يحدث انفصام أو شعور بالاغتراب، فإن التوحد الحاصل والمتجسد في المجتمع الصناعي المتقدم يحتوي الإنسان ليجعل منه موجودا لآخر وليس موجودا لذاته، هذا الآخر هو الغرض العام الذي تتوجه صوبه كل عمليات التشكيل التي تطال الإنسان، فبموازنة بسيطة بين وضع الإنسان في النموذجين البدائي والمتقدم نجد أن « الإنسان في هذه المراحل المبكرة لم يكن مغتربا من العمل الذي يمارسه أو من أدوات الإنتاج التي يستخدمها في العمل، أو من (السوق) الذي ينتج له، وإنما كان على العكس من ذلك تماما يحقق ذاته ووجوده الاجتماعي في ممارسة العمل الذي كان ينظر إليه كوحدة لا تتجزأ ويشارك في أدائه على هذا الأساس وبهذا المعنى »[4]. ويفهم من ذلك أن الإنسان في المراحل المبكرة كان يمثل طرفا أساسيا في العملية الإنتاجية، وكان العمل وسيلة تثبت وجوده دون اغتراب، فليس

---

[1]- سهير عبد السلام: مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 43.

[2]- المرجع نفسه، ص: 48.

[3]- المرجع نفسه، ص: 51.

[4]- أحمد أبو زيد: الاغتراب، مرجع سابق، ص: 8.

العمل دافع حتمي إلى الاغتراب، وإنما قد تكون ترتيبات ودوافع السيطرة هي العلة المباشرة لإحداثه كمشكلة بين العامل وذاته ووسيلة عمله، وهناك من « ربط الشعور بالاغتراب بالتطور التكنولوجي السريع للحضارة المعاصرة، وأن هذه السرعة في التطور أعجزت الإنسان من اللحاق بها فتقهقر أمام ما تطرحه التقنية الحديثة من أمور لا يفهمها الإنسان ولا يتمكن من اتخاذ أي موقف تجاهها »[1]. وهو أمر قابل للتصحيح كما أنه وضع طارئ أفرزته التحولات التي رافقت تطور نظام العمل؛ لذا رأى ماركوز« أن مفهوم الاستلاب يصبح إشكاليا عندما يتوحد الأفراد مع الوجود المفروض عليهم ويجدون فيه تحقيقا وتلبية، وهذا التوحد ليس وهما، وإنما هو واقع. بيد أن هذا الواقع لا يعدو أن يكون هو نفسه سوى مرحلة أكثر تقدما من الاستلاب »[2]. ويبرز أصل المشكلة بجلاء، بحيث ترتبط بالوجود المفروض على الأفراد فهو أصل الاغتراب، لأنه لو كان الوجود يعكس مناخا للحرية لما عرف الإنسان حياة الاغتراب، كما هو الحال بالنسبة للإنسان البدائي، فهو مندمج مع الطبيعة ومع قبيلته ومع ذلك لا يعيش اغترابا أو تناقضا مع وجوده الحر لذلك يدين ماركوز عقلانية السيطرة بضلوعها في خلق هذه الحالة.

إذن الاغتراب نتيجة قصدية، تندرج ضمن آليات التشكيل التي تسلب القدرة على النقد والمعارضة وتُغيب آليات التفكير السلبي البناءة، فيحصل الإقرار بسلامة ماهو قائم « هذا التفكير الايجابي هو مظهر من مظاهر اغتراب الإنسان »[3]. فالذهنية العاجزة عن ممارسة نقد الذات ونقد الآخر، ولا تدرك مدى الزيف الذي يطبعها، فهذا الوضع يوصف بالاغتراب الحاد، ولعل تصور ماركوز لاغتراب الإنسان يدنو من تصور اريك فروم الذي يرى « أن الاغتراب هو نمط من التجربة يرى الفرد نفسه فيها كما لو كانت غريبة عنه فالفرد يصبح (إذا جاز التعبير) منفصلا عن ذاته »[4] . وقد أبرز ماركوز في أكثر من مقام أن الإنسان نتيجة تشكيل وتطويع مستمر بحيث تغدو ذاته المشكلة غير ذاته الأصيلة أو المفقودة بعد أن تم دمج أبعاد المثالي لديه في ماهو قائم وبعدما اقتيد إلى حياة الاستهلاك التي لا تتوافق ومتطلباته الحقيقية ليس إذن الاغتراب عند ماركوز انفصال الإنسان عن ذاته بل هو تغيير لذاته وتنميط لها بما ينسجم والغرض العام لعقلانية المجتمع القائم.

إذا كان الجانب الفكري قد تأثر بحال الاغتراب فإن الجانب اللغوي أيضا يشمله نفس التأثير، وقد انتبه "ايريك فروم" (***Erich-Fromm***) إلى حال اغتراب اللغة « فاللغة تصبح مغتربة عندما تقع تحت

---

[1]- عبد الله الخطيب: الحضارة والاغتراب، النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998م، ص: 21.

[2]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 47.

[3]- سهير عبد السلام: مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 56.

[4]- قيس النوري: الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا، عالم الفكر، الكويت: وزارة الإعلام، المجلد 10، العدد 1، 1979م ص: 18.

وهم أن نطق الكلمة يساوي الشعور بها »[1]. ويبدو أن امتداد تأثير حالة الاغتراب يزداد اتساعا فينال من اللغة والفكر كما ينال حتما من الوعي. « والملاحظ أن هذا النوع الأخير من خداع اللغة يتحدث عنه ماركوز أيضا (فماركوز) يرى أن المجتمع الصناعي المعاصر يلجأ إلى الاكليشيهات والشعارات والعبارات المرعبة الأمر الذي يزيف الدلالات ويميع المعنى الحقيقي للأشياء »[2]. والواقع يكشف زيادة حدة الشعور بالاغتراب في المجتمع المعاصر وتأثيره العميق في الوعي الفردي والجماعي نظرا للتغيرات الكبيرة التي ماتزال تلحق بوجود الإنسان، كما يفيد أيضا مدى تعقد موضوع الاغتراب، وتعدد مجالاته ومستوياته، فهناك اغتراب الذات والفكر واللغة والاغتراب الاجتماعي الذي يحركه على الأكثر العامل الاقتصادي، وقد انتبه ماركوز إلى مدى تشعب هذا الظاهرة، فكانت تحليلاته تتسم بالشمولية وترتكز بشكل حذر على اعتبار الاغتراب نتيجة لسياسة الاحتواء والسيطرة المعتمدة من طرف عقلانية المجتمع الصناعي المتقدم.

يخلص ماركوز إلى اعتبار حالة الاغتراب مقياسا يدرك الإنسان من خلاله مدى ضآلته أمام آلية الإنتاج، والنظام الاجتماعي القائم، مع تأكيده أن الاغتراب آلية سيطرة، لذلك أدان العقلانية التي يتبناها المجتمع الصناعي المتقدم، وتقاطع ماركوز مع ماركس وفروم في الكثير من العوامل التي تفرز هذه الظاهرة، خاصة طريقة تنظيم العمل، واعتبر أن الاغتراب ليس قدرا محتوما، ولا وضعا أبديا، بل هو ظاهرة تزول بزوال أسبابها، وقد نبه ماركوز إلى خطورة أن يتحول الإنسان إلى مجرد أداة لتحقيق غاية. وأن يتحول وجوده ليصبح شرطا لوجود الآخر، فرفض التفكير الايجابي الطابع والامتثالي واعتبره مظهرا من مظاهر الاغتراب، كما أشار إلى التحول الكبير الذي لحق اللغة حيث فقدت دلالة المطابقة بين الكلمة ومعناها الحقيقي، وكان موقفه منسجما حين ربط بين توهم الحرية في إطار المجتمع الصناعي المعاصر واستحالة الثورة والتغيير الراديكالي، خاصة وأن عملية تنميط وتشكيل الوعي مستمرة، فكان اغتراب الإنسان نتيجة حتمية لجملة هذه العوامل.

---

[1]- يحي العبد الله: الاغتراب، دراسة تحليلية لشخصية الطاهر بن جلون الروائية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بـــيروت ط1، 2005م، ص: 28.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المبحث الثالث: إخفاق الحضارة المعاصرة
(من أزمة العقل إلى أزمة البعد الواحد)

1- أزمة العقل (اللاعقلانية)

عند تأمل مجاز المجتمع الصناعي المتقدم، توحي لنا التسمية أن مستويات التقدم قد بلغت مراتب عليا، أما تأمل تسمية الإنسان ذو البعد الواحد فذلك يحيل إلى حجم الضآلة التي لحقت بالإنسان، ولأن تحليلات ماركوز النقدية تشير إلى الكثير من مواطن التعطل والانحراف الذي طبع الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية، ومختلف أبعاد الوجود، فهذا الوضع العام يعكس أزمة تلازم المجتمع الصناعي المتقدم وعقلانيته المعتمدة، وهو تعبير عن حدة هذه الأزمة التي تتطلب البحث والعلاج؛ فإلى أي مدى تكشف حملة ماركوز النقدية عن أسباب هذه الأزمة وكيفية تجاوزها ؟ وهل أزمة العقل ومظاهر اللاعقلانية تحصيل حاصل لمنطلقات متناقضة ؟ أم أن هناك انحراف عن التوجه الذي وجدت لأجله ؟

تعبر أزمة العقل عن مجموع إخفاقات الحضارة المعاصرة، وعن مظهر العجز الذي رافق محاولات تجاوز مشكلات الإنسان المعاصر، ومشاعر القلق والخوف التي ارتبطت بمصير الإنسان وقد « كان الدور الحقيقي الذي قام به ماركوز هو تشريحه للواقع اللاإنساني واللاعقلاني السائد في المجتمعات والأنظمة الشمولية، وتعريته "لمجتمع الوفرة والرفاهية" الذي يدعي الحرية والعقلانية والديموقراطية من أقنعته الزائفة، المعادية للحرية وللإنسانية »[1]. ولما كان ماركوز يقيم ربطا بين الأفكار الفلسفية وأصولها الاجتماعية، حين رأى أن ماهو اجتماعي له أبعاده الفلسفية، كما للأفكار الفلسفية الأكثر تجريدا أصولا اجتماعية واقعية، فإن تتبع هذا الترابط يكشف عن العلاقة بين تناقضات النموذج الحضاري المعاصر وأسسه العقلية، فحال المجتمع الصناعي المعاصر يحمل الكثير من الإخفاقات كاغتراب الإنسان، وفقدان الحرية باسم الحرية وطابع التشيؤ الذي انتقل إلى العلاقات الاجتماعية، كلها دلالات على فشل عقلانية هذا النظام، و« أن النزعة العقلانية التي نتوهم أنها تسود الحضارة الصناعية سوف تفضي في نهاية المطاف إلى نوع من اللاعقلانية الشاملة والمدمرة »[2]. فالتقدم لا يجب أن يلغي قيم الإنسان الحقة كما لا يجب أن يكون ضياع الإنسان ثمنا للحضارة.

لقد مكن عصر الأنوار تحرير الإنسان من الأفكار اللاهوتية، وهيأ بذلك مستقبلا أفضل مرتكزا على قدرة العقل رغم أن « مثل هذا الاعتقاد أصبح غير ممكن لدى كانط الذي قال بعدم إمكان نفاذ العقل إلى مشكلات الميتافيزيقا، أي المشكلات الكبرى للوجود والحياة والإنسان »[3]. ومن هنا تنامت أكثر التوجهات الفكرية التي تدين إخفاق العقل، وتكشف عن مظاهر اللاعقلانية التي انعكست آثارها

---

[1]- فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 551.

[2]- المرجع نفسه، ص ص: 602-603.

[3]- فيصل عباس: الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص: 251.

على حياة الإنسان والمجتمع المعاصر، ويواكب ماركوز هذا التوجه من خلال تحليلات نقدية أبرزت مظاهر اللاعقلانية التي طبعت الحياة الفردية والعامة، إلى حد وصفت فيه عقلانية النظام القائم باللاعقلانية. فيما كان الأمل في العقل كقدرة تمكن من خلق مجتمع منسجم ومتقدم، خاصة وقد « أكد التنوير أهمية العلم والفكر الحر والنضال من أجل تغيير نظام المجتمع وإقامة المجتمع العقلاني بنظرة تفاؤلية شديدة. كما شدد التنوير على قيمة الإنسان والإعلاء من قيمة العقل وإمكانياته اللامتناهية، وإذ يمثل العقل الأمل الإنساني الأساسي للتقدم »[1] نجد أن تطور المجتمع قد أفرز أوضاعا جديدة، تحدد بموجبها واقع يمارس استلابا على الإنسان، وتغير شامل في مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية، وبدت انجازات هذا العقل تناهض حدود العقل ذاته، مما جعل ماركوز يسمها باللاعقلانية.

إن فهم الواقع الاجتماعي والسياسي في المجتمع المعاصر يتطلب العودة إلى تاريخ هذا المجتمع ذاته، فبرؤية هيجلية - لا تكاد تفارق تحليلات ماركوز- حيث التاريخ حلقات مترابطة ومتكاملة تنتهي بالروح الكلية التي تخلق الحدث كما تخلق إنسان مرحلة معينة، فالأنوار مرحلة كافحت لتجاوز أوهام اللاهوت والإقطاع، تبعها الترتيب لمرحلة الأخذ بالعلم والتقنية، وهي سمة طبعت المجتمع الحديث وفي المرحلة المعاصرة حيث التطور الصناعي في أوج قدراته، بدأت معالم أزمة تظهر إلى الوجود من خلال تناقضات على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي، دفعت إلى استنكار المظاهر اللاعقلانية التي رافقت هذا الانحراف والذي حاد بتوجه العقل عن مساره الحقيقي، وقد « واصل ماركوز حملته ضد الطابع اللاعقلاني الذي تتسم به الحضارة المعاصرة. فهذه الحضارة تفهم العقل على أنه مرادف للتكنولوجيا ولاستخدام العلم في زيادة الإنتاج »[2]. لذلك لا يمكن أن نجعل ماركوز في غير موقع الدفاع عن العقل وعن قدراته وإمكاناته، وفي الوقت نفسه نجده يقرن انتصار العقل بمدى اعتماده أيضا على قوة المخيلة، والحساسية الجديدة. وما يدينه ماركوز هو صورة العقل التي اختزلت في اعتماد العقلانية التكنولوجية، والكيفية التي وظفت بها لغرض السيطرة، حيث إن « العقلانية التكنولوجية ماهي في نهاية الأمر إلا نوع من اللاعقلانية وأن طابعها اللاعقلاني ليتأكد بشكل قاطع لا من خلال أنها تفرض ضروبا من الحرمان أكثر بكثير بما تبرره الظروف المعاصرة للسلع والخدمات المتاحة للاستهلاك ولكنها بالإضافة إلى ذلك تحول الطاقات الجنسية التي ينطوي عليها الليبيدو إلى طاقة من العدوان والتدمير بدلا من تحويلها إلى طاقة للبناء »[3]. فماركوز لا يستثني العقل في مشروعه الفلسفي والحضاري، كما لا يرى في إخفاقاته إدانة له بقدر ماهي إدانة للإرادة التي توجهه؛ وكما أن ماركوز لا يستبعد العقل كذلك لا يمجده كقوة وحيدة لبناء حضارة أكثر تقدما وإنسانية، بل يحاول

---

[1]- فيصل عباس: الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص: 252.

[2]- فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 591.

[3]- المرجع نفسه، ص: 494.

الجمع بين عوامل متعددة من عقل وخيال وحساسية جديدة لإرساء بديل حضاري أرقى، ويبدو أيضا أن ماركوز لا يرى في العقل ملكة منزهة عن الخطأ، أو أنه قدرة تمكن من امتلاك كل الحقيقة، ليدعم تصور هيجل القائل بتأثر العقل وتطوره عبر مراحل التاريخ، ويضع العقل موضع تساؤل.

رأى ماركوز أن عقلانية المجتمع الصناعي المتقدم قد هاجمت الرومانسية كتيار متسام، وأنها تعبر عن مرحلة البورجوازية الإقطاعية، وأن أفكارها لا تتسم بالارتباط بالواقع وأنها متعالية، غير أن ماركوز يرى في هذا التيار احتجاجا صريحا ضد التوجه العام للعقلانية كإيديولوجيا خاصة بطبقة معينة، فالرومانسية لا تقول بالعقل، بل بوجود قوة تضاهي العقل ذاته كالعاطفة والحدس « فالرومانسية تثق بالشعور المباشر وبالمعايشة أكثر مما تثق بالتصميمات المبنية بناء منطقيا. وبذلك استطاعت الرومانسية أن تعطي الوعي الإنساني مضمونا عينيا »[1]. وهذا يبعد عنها إتهام الابتعاد عن الواقع والتسامي غير المبرر، فقد « كان الرومانسيون لديهم الإحساس القوي باللامعقول في الحياة الإنسانية فأطلقوا العنان للجانب الانفعالي واللاعقلاني في الطبيعة البشرية وكان الرومانسيون على معرفة تامة بالطبيعة البشرية القلقة والمتعبة، وبالقوى الخفية في الإنسان، التي قد تمزقه وتسلخه عن عالمه »[2].

كذلك يعتقد ماركوز بقدرات تضاف إلى العقل، أبرزها الخيال شأنه شأن الرومانسية التي اعتقدت باستمرار بملكات أخرى غير العقل، حتى وإن لم تدين العقل، أما المتميز لدى ماركوز هو توجيهه الاتهام إلى عقلانية النظام القائم بأنها عملت على تشويه وتحديد قدرات الإنسان كالخيال حيث يقول: « لقد ضيق المجتمع النطاق الرومانسي للخيال. بل ألغاه، وأرغم الخيال على العمل على أسس جديدة بحيث تترجم الصور إلى إمكانيات ومشاريع تاريخية. بيد أن الترجمة تأتي رديئة مشوهة على شاكلة المجتمع الذي يباشرها »[3]. ومنه فإذا كان المجتمع الصناعي المتقدم يهاجم الرومانسية فإن ماركوز يكشف الكيفية التي استحوذت بها عقلانية المجتمع القائم على الخيال حيث يقول ماركوز: « ولكن عندما أمسك التقدم التقني بناصية الخيال، طبع صوره بمنطقه الخاص وحقيقته الخاصة مقلصا ملكة الفكر الحرة. بيد أنه قلص في الوقت نفسه المسافة بين الخيال والعقل. وبذلك أصبحت الملكتان المتناحرتان مرتبطتين إحداهما بالأخرى ارتباطا مصيريا، وما عاد الخيال ينشط إلا تبعا للاحتمالات التقنية التي يمكن أن تتحقق في المستقبل بفضل قدرات الحضارة الصناعية المتقدمة »[4]. وهذا يبرز رفض ماركوز للطريقة التي توظف بها العقلانية التكنولوجية فتشوه العقل والخيال معا.

أكد ماركوز أن المجتمع الصناعي يخلق حاجات زائفة باستمرار تتطلب الإشباع، وتدفع الفرد

---

[1]- فيصل عباس: الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص: 255.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 259.

[4]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إلى تحقيقها، فيقع في متتالية غير منتهية تبقيه حبيسا لاهثا وراء نظام هذه الحاجات، وتماثل فكرته هذه تصور شوبنهاور الذي اعتبر « أن حياة الإنسان صراع دائم بين الرغبة وإشباعها، والرغبة في حقيقتها، معاناة، وإشباعها لا ينتهي، ويبدو الهدف، الذي يسعى الإنسان من أجله، وهما وخداعا وحالما تشبع الرغبة ينتاب الإنسان شعور بالسأم، واليأس »[1]. هذه المسحة من التشاؤم تكشف في المقابل عن رفض لهذا الطابع اللاعقلاني الذي أصبح يطبع الحياة الفردية والعامة. ففي « دراسة شوبنهاور للإنسان واقتحامه للجانب اللامعقول من الحياة، وفي تصويره لها بأنها قوة جامحة عمياء أضفت الطابع اللاعقلي ***irrationnelle*** في فلسفته. وبذلك حطم النزعة العقلية في تفسير تصرفات الإنسان، إذ جعل الإرادة ***La volonté*** هي التي تملي هذه التصرفات لا العقل »[2]. في حين ذهب ماركوز إلى إدانة إرادة مجتمع السيطرة، باعتبار أنها المسؤولة عن تشكيل الطبيعة الغريزية والذهنية ومسؤولة كذلك عن إدماج الإنسان ضمن نمط حياة الاستهلاك، ويبدو هنا أن ماركوز يكشف بوضوح عن مظاهر اللاعقلانية التي أفضت إليها تصورات منظري المجتمع الصناعي المعاصر. وعليه « فإن القيم التي يعيش الناس مهتدين بنورها ليست إلا آثارا لمصالح طبقة ما، وعلامات عليها وليست هي القيم التي يجب على الإنسان أن يتمسك بها حتى يكون إنسانا حقا »[3]. في حين نجد ماركوز يتسم بانتقائية أكثر، حيث لا يهمل العقل، بل يضيف إليه قوة الخيال والحساسية الجديدة. كما أن « تحديد ماركس لجوهر الإنسان بأنه مجموع العلاقات كافة هو نقد مدمر للفلاسفة الذين كانوا ينظرون إلى جوهر الإنسان على أنه جوهر ثابت وأبدي »[4]. وذلك أن جوهر الإنسان ليس العقل فحسب، بل هناك ملكات أخرى، وهو عند ماركس وحدة كلية تعبر عن العلاقات الاجتماعية، فيما هو عند ماركوز تشكيل حددته عقلانية السيطرة، لأن هذه العلاقات الاجتماعية موجهة لإخضاع الإنسان على التدريج وينبغي تصحيحها.

ويبدو أن نظرة ماركوز لأزمة العقل في إطار المجتمع الصناعي المتقدم لها ما يبررها، فتأثره بفرويد قد وجه تطلعاته إلى وجود قوى تضاهي فعالية العقل، فحين أكد فرويد وجود حياة لا شعورية لاواعية، كان قد هز بذلك التصور التقليدي الذي ظل يعتقد أن كل ماهو نفسي شعوري، فعجز العقل عن الإحاطة بخبايا الحياة النفسية كعجز العقل عند كانط لإدراك قضايا الميتافيزيقا وإيجاد حلول لمشكلاتها، ولا يمكن في هذه الحالة أن تقتصر تصورات ماركوز لأزمة اللاعقلانية على جملة التناقضات التي طبعت العلاقة بين النظرية والممارسة في إطار المجتمع الصناعي المتقدم. بل يضاف

---

[1]- فيصل عباس: الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص: 255.

[2]- المرجع نفسه، ص: 256.

[3]- الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، مرجع سابق، ص: 199.

[4]- المرجع نفسه، ص: 259.

تصور ماركوز إلى إدانة الاحتكام إلى العقل وحده، وهو ما يبرر دعوته إلى تحرير الخيال واعتماد حساسية جديدة، وعلى الأكثر إدانته للالتحام القائم بين العقل والتكنولوجيا، أو العقل الأداتي كونه يختزل كل قدرات الإنسان ضمن العقلانية التكنولوجية، وهي توجه مغلق ومحدد الغايات.

إن أزمة العقل عند ماركوز تتجاوز التناقض الذي قد يحدث بين المبادئ والنتائج، فمشروع ماركوز وجملة البدائل التي يقترحها، تشحذ مجموع قوى النفس متكاملة، وفي وحدة كلية لإعادة بناء حضارة الإنسان بعد أن تسرب الشك والقلق والتشاؤم إلى مصداقية هذا التطور الحضاري، ولعل رفض ماركوز للوضعية التي أرادها نظام السيطرة لتثبيت دعائمه تعبير أيضا عن رفضه للعقلانية القائمة، ومنه تضاف إسهامات ماركوز النقدية للمجتمع المعاصر إلى مجموع الانتقادات التي تبناها سابقوه، خاصة تلك التي شكلت روافد فكره كنتشه الذي تميز إسهامه بأنه « نقد جذري طال الأسس التي قام عليها كل التراث الفلسفي للإنسانية تقريبا »[1]. أما ماركوز فقد خص المجتمع الصناعي المتقدم فحسب بالنقد متجاوزا الاختلافات الكيفية الموجودة بين المجتمع الليبرالي والاشتراكي ليعبر عن إخفاق العقل وانحرافه، وتتميز رؤيته عن رؤية نيتشه في أن ماركوز يحتفظ بمقام العقل كأساس عمل حضاري وينبه إلى انحرافه فحسب، وإلى مظاهر نكوصه وتناقضاته، بينما رأى نيتشه بفشله. أما هوسرل فقد ذهب إلى اعتبار أن « الأزمة الحالية هي في عمقها أزمة علوم وأزمة حضارة أي أنها أزمة عقلانية ولا يمكن حلها إلا حين نعرف الغاية من كل تاريخ أوروبا أي حين نحدد مفهوم أوروبا والصورة الروحية لها »[2]. وفي ذلك ربط متين للأزمة القائمة بأساسها التاريخي، إذ أنها « استمرارية حضارية روحية بين الحضارة اليونانية القديمة والحضارة الغربية المعاصرة. والصورة الروحية لأوروبا هي في الحياة الداخلية الروحية، في المهمة اللامتناهية للعقل، "فالعلم الأوروبي ولد من الأفكار التي أنتجها العقل أي روح الفلسفة " »[3]. وتبدو تحليلات ماركوز قريبة من رؤية "ايدموند هوسرل" ***(Edmund-Husserl)*** خاصة ما تعلق منها في الربط بين الواقع القائم وأصوله الفلسفية، كما يبدو أن هناك تماثلا آخر أكثر وضوحا فماركوز لا يرفض العقل بل يرفض انحرافه، كذلك هوسرل الذي يرى أن « جوهر العقلانية لا تمسه الأزمة ولا تطاله العاصفة، ما حدث هو أن العقلانية في أوروبا المعاصرة أصبحت ضحية الاستلاب (...) الأزمة تطال إذن في نهاية التحليل عقلا في حقبة تاريخية تطال العقل الغربي الحالي الذي كان همه النجاح والمنفعة »[4]. وهو ما يكشف مدى إهتمام ماركوز بمشكلات عصره، وعمق تصوراته وموضوعيتها. فالتحليل النقدي الذي تبناه ليس غرضا في ذاته

---

[1]- جورج زياني: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993م، ص: 112.

[2]- المرجع نفسه، ص: 118.

[3]- المرجع نفسه، ص ص: 118-119.

[4]- المرجع نفسه، ص: 119.

لما تضمنه من إشارات ذات دلالة واضحة لحجم الأزمة التي يعيشها المجتمع الصناعي المتقدم، وهو تنبيه لانحراف عقل الحداثة، فلا يجب أن تفهم إشارات ماركوز فهما ضيقا ومحدودا، خاصة وقد أكد الترابط بين الأفكار الفلسفية وأصولها الاجتماعية، حتى وإن اكتست طابع التجريد الذي يتطهر من كل أثر اجتماعي ثقافي، وفي ذلك إدانة واضحة لنموذج عقل معين، أي العقل الأداتي الذي اقترنت حركاته بتوجيهات التكنولوجيا، وبذلك فإن « كل العواصف التي هبت لم تستطع أن تسكت صوت العقل ولا أن تخرس العقلانية، غير أن الخطر يظل إغلاق العقل على ذاته في حضارة آلية تسلب الحرية الفردية مقابل تأمين الراحة والرفاهية، العقل حرية والحرية لا تقيدها سوى آفاق الأبعاد المتناهية »[1].

يصف ماركوز المجتمع الصناعي المعاصر بأنه يضفي صفة العقلانية على اللاعقلانية باعتباره مجتمعا تسنده حضارة منتجة، وفعالة، قادرة على زيادة الرفاه وعلى إضفاء صفة الحاجة على ماهو زائد عن الحاجة، وتحويل ماهو كمالي إلى ماهو ضروري، والهدم إلى البناء، إضافة إلى كون « الحضارة الليبرالية تزعم أنها قد كشفت عن مدى إمكانيات العقل في السيطرة على الظروف المحيطة، لكنها عجزت في الحقيقة عن الالتزام بالخط العقلاني الأصيل »[2]. فماركوز يرى في إخفاقات الحضارة المعاصرة عدم التزام بالمسار الأصيل للعقل، ومنه فإن « ماركوز يهاجم العقلانية بمفهومها التكنوقراطي، الأمر الذي يؤدي إلى تخريب سائر الأبعاد الإنسانية وقد يصبح في نهاية المطاف مجتمعا ذا بعد واحد وذا فكر واحد »[3]. خاصة وأنه اهتم كثيرا بعامل الطبيعة الغريزية تحليلا واستشرافا لحضارة لا تقلل من دورها، ولا من قدرة الحساسية الجديدة، إضافة إلى إمكانات العقل لتكوين انسجام حضاري لا قمعي، وأكد أن النظرة التي كانت سائدة تتضمن تشنيعا للطبيعة الغريزية ولذلك عد ماركوز هذا الموقف كإخفاق للعقل « فلقد كان يحدد العقل كأداة للقسر، أداة لكبح الغرائز وقد نظر إلى مجال الغرائز، والحساسية، باعتبارهما معاديين نهائيا للعقل، وباعتبارهما مفسدين له »[4].

إن قراءة ماركوز لواقع المجتمع الصناعي المتقدم، في مختلف أبعاده جاوزت كونها انتقادات ظرفية أو ضيقة، إلى كونها إشارة صريحة لحجم الأزمة التي يعيشها العقل، والتي هي أزمة منطلقات فالعقل لا يتحرك إلا في حدود ما يتاح له من مبادئ وقواعد، والعقلانية التكنولوجية نموذج غير متكامل لتمثيل التوجه الحقيقي في بناء مجتمع إنساني كامل الحضارة، فعلى قدر تمسك ماركوز بإمكانات العقل أدان في المقابل صورة العقل السائدة، وفي ذلك دعوة إلى تصحيحها، كما رأى في أزمة العقل أزمة حضارة، وأزمة إنسان الحداثة.

---

[1]- جورج زياني: رحلات داخل الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: 124.

[2]- فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 603.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- هربرت ماركوز: الحب والحضارة، مصدر سابق، ص: 176.

2- وحدة المتناقضات وأثرها على الوعي

أكد كوجيتو ديكارت أن الشك مفتاح اليقين، وأن التفكير خاصية جوهرية للوجود الإنساني، وأن الوضوح مرتبط بهوية الأشياء الثابتة التي تكسبها طابع الحقيقة، في حين ذهب هيجل إلى اعتبار التناقض محرك التفكير، من خلال المنهج الجدلي، أما المتأمل في تحليلات ماركوز فيكتشف أن عقلانية المجتمع الصناعي المتقدم تقارب الهوة بين المتناقضات، وتحرص على تعايشها في إطار نسقي مغلق، لا يقود إلى تركيب كما هو الشأن عند هيجل، وعليه حرص ماركوز على إبراز تأثير وحدة المتناقضات على وعي الإنسان، وعلى كل نشاطات التفكير العليا لديه. فهل تحمل هذه الوحدة قدرة على تجاوز ماهو قائم ؟ أم أنها آلية فعالة لتزييف الوعي والإبقاء على قراراته ساكنة وطيعة تعمل على تثبيت ماهو كائن ؟

إن المتأمل في آليات التفكير يدرك أن العقل يتحرك في حدود المعطيات المتاحة لديه، فعلى قدر التصورات والمعاني، وأفق التجريد، يتحدد مستوى التفكير وصورته، وتساعد تجارب الإنسان الواقعية في صقل المعارف وتجريدها من كل اعتبار حسي، ولعل تفحص نشاطات التفكير العليا من إدراك وتخيل وتذكر وغيرها من الآليات التي تحدد صورة الوعي في النهاية، يكشف عن امتداد التنميط الذي طال الحياة الذهنية للإنسان؛ علما أن عقلانية السيطرة توظف علوما متنوعة لإحكام قبضتها على الإنسان فردا وجماعة، ويعكف هذا التحليل على إبراز كيف أن وحدة المتناقضات تعمل على تقييد الفكر، وهو ما يمنحه طابعا ايجابيا تجاه مبدأ الواقع، وحتى تكون الفرضية أكثر وضوحا نتابع في البداية المنهج الجدلي الهيجلي وهو الحاضن للمنهج المادي الجدلي في صورته الماركسية، وكيف أن روح التناقض تعمل كدافع لحركية التفكير، وإنتاج الحدث الإنساني التاريخي.

ينطلق هيجل في منهجه الجدلي (الديالكتيكي) من ثلاثية الأطروحة ونقيضها ثم التركيب بينهما « ففي الأطروحة تقدم وجهة نظر أولية، ولكن التحليل يكشف أنها تفضي إلى المفارقات والتناقضات. وهذه الصعاب تؤدي إلى حدوث النقيضة عكس الأطروحة الأصلية. ولكن النقيضة تثبت أنها غير وافية، وتنحل التناقضات وأمور عدم الوفاء بالمراد لكل من الأطروحة والنقيضة في وجهة نظر هي "التركيبة" »[1]. وهكذا يبدو الجدل الهيجلي باعثا قويا على حركية الفكر، ويبدو كذلك التناقض كروح محركة وليست ساكنة، فهو منبه الفكر وباعثه على التساؤل « وهكذا فالتركيبة الهيغلية تلغي أو تحذف ماهو غير معقول أو خاطئ في كلتا الأطروحة والنقيضة، ولكنها "ترفع" أيضا وتحافظ على ماهو معقول وحقيقي في كل منهما، وتدمج هذه العناصر في حقيقة أعلى »[2]. ويظهر هنا أن جدل هيجل

---

[1]- جون كوتنغهام: العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلـــب، ط1، 1997م ص: 110.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

جدل صاعد، أما ما يلاحظ عند ماركوز في تحليله لعقلانية النظام القائم، حيث تجعل من المتناقضات متماسكة لا تفضي في النهاية إلى تركيب ديناميكي، يسمح بأن يتحول مجددا إلى أطروحة وما تطلبه من نقيض ثم تركيب جديد، بل تجعل من عقل الإنسان متوقفا عند تركيب يضمن ثبات النظام ويمنع أي نقيض له، وهو ما يحدد وعي الإنسان لمختلف القضايا، وكأن ماركوز يرى أن جدل هيجل معطل بفعل تنميط عقلانية السيطرة. فلا توجد حقيقة أعلى، بل حقيقة تخضع لمبدأ الواقع الموافق لنظام الأشياء القائمة، والداعم لاستمرارية النسق العام الذي يصادر الإنسان وقدرته على التركيب والتغيير أو القدرة على الرفض.

إن عقلانية السيطرة التي يتبناها المجتمع الصناعي المتقدم تعرض الواقع القائم كبديل لكل تطلع متسامي، ولا تترك مجالا للتفكير في غير ماهو كائن، وعليه تحرص هذه العقلانية على جعل التفكير واقعي وساكن دون منافذ لماهو متعالي قد يهدد أو يهز مبدأ الواقع، وكذلك الشأن بالنسبة لهيجل فيما يخص الجزء الأول أي دراسة ماهو واقعي، بينما الاختلاف في الطرف الثاني حيث يسود السكون منطق عقلانية السيطرة، وتسود الحركة منطق هيجل، حيث « إن الفلسفة الهيجلية تدرس منطق الواقع أي تواصل التناقضات التي تولد التاريخ. وهذه التناقضات هي في أساس كل شيء في الحياة »[1]. بهذه الكيفية يرى هيجل أن ديناميكية الأحداث منبعها روح التناقض التي تحمل على الحركة، فكل قضية تحيل إلى نقيض لها، وأخذا بنقاط القوة في كل طرف يحصل التركيب « وهكذا عندما يظهر الوجود في العالم، فإنه يسعى إلى تأكيد وجوده. ويتولد عن هذا الفعل نقيضه. والصراع بين الفعل ونقيضه ينحل بحصيلة تتخطى الطرفين معا وتحتويهما »[2].

لقد وجد ماركوز في فكر هيجل ومنهجه الجدلي بالتحديد، بعدا ثوريا وتحرريا، مبتعدا عن استنتاجات المثالية التي كثيرا ما ارتبطت بقراءة الفلاسفة لهيجل. حيث « إن الفلسفة الهيجلية تبرز في ما يسميه ماركوز "الفكر السلبي" الذي يشكل المحتوى الديناميكي والقوة الدافعة إلى التطور »[3]. وقد رأى ماركوز أن الفكر السائد والمفروض في المجتمع الصناعي المتقدم هو فكر ايجابي، يتحرك من خلاله وعي الفرد والجماعة، مما جعله يرفض التوجه العام للفلسفة الوضعية على أساس أنها تقبل بالواقع القائم ولا ترفضه.

إن اهتمام ماركوز بالوعي في شتى تجلياته، كالوعي الثقافي والثوري، والوعي بالحرية له ما يبرره، فقد طاله التشكيل والتنميط بالكيفية التي تخدم حسابات السيطرة، وقد تأمل ماركوز حال اللغة التي عرفت تحويلا عميقا في المدلولات، كما تم اختزالها وربطها بدلالات الواقع فحسب لتمنع كل

---

[1]- سالم بيطار: اغتراب الإنسان وحريته، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، (د.ط)، 2001م، ص ص: 48-49.

[2]- المرجع نفسه، ص: 49.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تركيب، إضافة إلى ذلك تحرص إرادة التنميط أن تشتمل هذه اللغة كلمات تتجاور فيها المتناقضات والغرض حسب ماركوز هو أن يألف وعي الإنسان الحضور الساكن للمتناقضات، دون الانتقال إلى التركيبات التي تخالف حسابات السيطرة، كما يذكر أن لغة النفي المطلوبة للوعي الثوري والتحرري يجري تحويلها إلى لغة ذات طبيعة ايجابية، تعمل على تثبيت ماهو قائم، حيث يقول: « ولا شك أن لغة النفي كانت دائما متطابقة، من حيث مظهرها "المادي" مع لغة التأكيد »[1] .

إن وحدة المتناقضات التي تتحكم في وعي الإنسان تتمظهر حتى على مستوى اللغة، فما يبدو لغة نفي في حقيقته يعمل على تأكيد ماهو واقع وتثبيته، فبمثل هذه اللغة تضيع الحقيقة، ويسيطر الزيف، وهذا يجعل لغة الرفض لغة شكلية وجوفاء، ولا تفي بغرضها نحو نفي ماهو قائم، ولأن ماركوز يريد تصحيحا شاملا فإنه يرى أن مصطلحات اللغة السائدة تبقى ضرورية، وينبغي تعديلها فقط لتعبر عن مدلولها الحقيقي المستقل عن دوافع السيطرة، ولذلك يقول: « ومع ذلك، وحتى لو كانت لغة الاعتراض والتحرر تستخدم نفس الألفاظ والمصطلحات التي يستخدمها السادة وخدمهم، فإنها كانت تكتسب دلالة خاصة بها ومشروعية خاصة بها في المعركة الثورية المباشرة التي كانت تنتهي بتعديل المجتمع القائم »[2]. ويعبر ذلك أيضا عن الوعي بمقاصد وآليات التحويل التي تتبناها عقلانية المجتمع الصناعي المتقدم .

إن حضور وحدة المتناقضات جلي في أكثر من موضع، بحيث يصبح من الصعب تغطيته ومن المستحيل إنكار قصديته « وهنا يبدو أن الغطاء الشفاف الذي تختبئ تحته التناقضات ليس له قوة إخفائها، إن لم يكن العكس هو الصحيح، إنه في واقع الحال يفضحها »[3] . حيث يبدي تأمل الواقع القائم ويكشف عن نظام قصدي تقرن فيه المتناقضات عمدا لتصل في النهاية إلى تكييف الوعي على الصورة التي تضمن تثبيت ماهو واقعي؛ ويكشف ماركوز عن ازدواجية متناقضة تتبناها عقلانية المجتمع الصناعي المتقدم على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، حيث يقول ماركوز: « إنه لبذئ حقا، من جانب هذا المجتمع، أن يتيح أو يعرض بوقاحة سافرة كمية خانقة من السلع، بينما يجد ضحاياه أنفسهم محرومين من أمس الضرورات إلحاحا »[4]. لأن ما يتم تسويقه لا يلبي إلا الحاجات الزائفة التي خلقها المجتمع الصناعي المتقدم، قصد الإحكام على الإنسان وجعله لاهثا وراء زيف من الرغبات، أما ما يروج له فهو المظهر لا الجوهر، أي رفاه زائف ونمط حياة استهلاكي غير ضروري من الأساس، وقد يدرك الإنسان مستوى التناقض الحاصل، لكن ولقدرة الإغراء يختار الإنسان قيده بدلا

---

[1]- هربرت ماركوز: نحو التحرر، مصدر سابق، ص: 45.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، مرجع سابق، ص: 346.

[4]- هربرت ماركوز: نحو التحرر، المصدر نفسه، ص: 16.

من أدوات تحرره، وهكذا يزيف وعي الإنسان واختياراته بتزييف عناصر الوعي ذاتها من خلال آلية الجمع بين المتناقضات، حيث إن « استبصار أوجه السلوك الإنساني في المستقبل المنظور وتنظيمها تنظيما مدبرا متعمدا، التبذير والسفه باختراع أنواع " الترف" الطائشة التي لا جدوى فيها، التجريب على حدود الاحتمال وحدود التدمير، تلك كلها علامات للسيطرة على الضرورة ما تزال خاضعة لمصالح الاستغلال »[1].

إن ماركوز يعتقد أن الوضع القائم يوفر كل أدوات الثورة، لكن قدرة النظام الحاكم وقوته في مصادرة عوامل الثورة واحتوائها من خلال توظيف آلية وحدة المتناقضات، ويكون بذلك قد استبعد احتمالات التغيير حيث أكد ماركوز « أن هناك غنى جماعي كاف للقضاء على الفقر، مهارة تقنية كافية لتوجيه استخدام الموارد (...) طبقة حاكمة تبدد القوى المنتجة وتعيقها وتبيدها، صعود قوى مناوئة للرأسمالية في العالم الثالث تقلص نطاق احتياطي الاستغلال وخزانه، وأخيرا طبقة عاملة كثيرة التعداد، محرومة من السيطرة على وسائل الإنتاج، ومواجهة لطبقة حاكمة قليلة التعداد وطفيلية »[2]. فالملاحظ أن شروط الثورة موجودة، لكن الوضع ثابت ومستقر، فهناك غنى ورفاه والفقر ظاهرة قائمة، كما أن هناك قوة التكنولوجيا والعلم لكنها تستخدم بعيدا عن غرضها، والظلم السياسي واقع والخضوع له فردي وجماعي، وهناك أيضا طبقة عاملة عريضة في حين وسائل الإنتاج في يد أقلية مسيطرة. إن مثل هذه التناقضات إذا ما اعتاد الإنسان على حضورها ومعايشتها يفقد عنصر التناقض قدرته على التركيب المناسب، وبذلك يصبح الوعي صورة مشلولة لإرادة الإنسان المقموع. وكأن لا شيء يتحرك أو يتغير، فالتناقض قد صار عنصر سكون لا عنصر حركة، ومنه يخدم ثبات ماهو قائم.

انطلاقا من تتبع ممارسات عقلانية السيطرة يلاحظ أن اقتران المتناقضات حاضر في أكثر من مجال، ليتأكد لدى كل ذهنية حيادية أن هذا الإجراء ليس عفويا، بل هو قصدي بما كان وبشكل محسوب النتائج، كما الاحتمالات، فتمرير مشاريع سياسية، وصرف ميزانيات ضخمة على التسلح يقتضي سندا يبرره لكسب اقتناع الرأي العام ومساندته حيث « يذهب ماركوز إلى أن المجتمع الغربي المعاصر نظم حياته على فكرة التهديد الخارجي، وهذه الفكرة يلزمها الاستعداد المتواصل، فثمة خطر قائم، وتحديات لابد من أخذها بالاعتبار، ومادام شبح التهديد حاضرا، فإن أي إنتاج لوسائل التدمير يصبح مسوغا »[3]. وهكذا يكشف ماركوز على صورة تجمع بين تنظيم المجتمع وإنتاج أسلحة الدمار وبذلك يتحول وعي الإنسان من رفض التسلح إلى المطالبة بضرورته، ويربط بقيم تبدو مثلى لتنظيم المجتمع؛ فهناك ربط متين بين الاستعداد للحرب والحاجة إلى السلم، أو بمعنى آخر يغدو زمن السلم

---

[1]- هربرت ماركوز: نحو التحرر، المصدر السابق، ص: 47.

[2]- هربرت ماركوز: الثورة والثورة المضادة، مصدر سابق، ص: 13.

[3]- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، مرجع سابق، ص: 345.

زمنا للاستعداد للحرب، وتمرر إيديولوجية المجتمع القائم أهدافها بمساعدة وسائل الدعاية من منابر الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب.

إن وحدة المتناقضات آلية ذكية وفعالة في تمرير المشاريع غير السلمية، والتي قد تزج بالمجموع في دوامة من العنف، غير أن أدوات التعتيم والتزييف تجعل منها واجبا يتطلب التنفيذ وبضمير مطمئن، فتحرص عقلانية السيطرة على الإبقاء على شبح الخطر والخوف والحرب لتمرير تطلعات هيمنة هذا المجتمع بكل أشكالها، ومن ثمة فإن « سلمه غير متحقق إلا بفضل شبح الحرب البارز للعيان، ونموه مرهون بقمع الإمكانات التي يمكن عن طريقها وحدها تحويل النضال في سبيل البقاء -الفردي والقومي والأممي- إلى اتصال سلمي »[1]. هذه الصورة تنسحب على مجموع الممارسات التي يتبناها مجتمع السيطرة، وقد تبدو ناجحة وفعالة، لكن هذا لا يكسبها مصداقية الحقيقة أو أن تعد من السلوكات الأصيلة، فهي في تقدير ماركوز تحققٌ لوجود زائف، وليست وجودا أصيلا يعكس البعد المتعالي الذي يتحقق فيه الكمال، ولذلك فقد « حقق هذا المجتمع لأفراده سعادة هشة... وهكذا يتأكد التماسك والاستقرار الاجتماعي، لا بحل التناقضات الأساسية بين السعادة والتعاسة في المجتمع، وإنما باستيعاب هذه التناقضات واحتوائها بالنمطية والتسطيح والتكييف الذهني للأفراد. وبهذه الطريقة ينكمش البعد الخلاق في هذا المجتمع »[2].

إن التناقضات التقليدية بين ماهو سياسي وماهو اجتماعي، والصراع الطبقي بالمفهوم الماركسي قد تم احتواؤه وتكييفه بحيث تزول صور التناقض، ويغدو الوعي بها أمرا مقبولا وصادقا، إذ « من المفهوم أن التوتر الذي كان من قبل قائما بين العناصر الاجتماعية، كالصراع بين الدائرة السياسية والدائرة الاجتماعية، والصراع بين الطبقات، وبين الفردي والعام، قد كيف الآن، وامتصت تعارضاته بحثا عن فكرة الانسجام والاطراد »[3].

ولما كان الصراع بشكل معين تعبيرا عن حضور للمتناقضات ينتهي بتركيب، فالحال على العكس عندما تتدخل عقلانية السيطرة لتزيل مجموع العناصر التقليدية التي كانت متوفرة في فترة ماقبل التنميط، خاصة مع التحالف الحاصل بين هذه العقلانية وقدرة العلم من حيث كونه معارف نظرية والتقنية من حيث هي تطبيقات عملية لقوانين علمية. ومنه فقد وظفت التقنية أيضا بصورة مزدوجة لتجمع بين وظيفتين متناقضتين « فالتقنية تفسح المجال لتأسيس أشكال من الرقابة والتلاحم الاجتماعي جديدة وأكثر فاعلية ونعومة واستطابة في آن واحد »[4]. فالمجتمع الصناعي المتقدم يوظف

---

[1]- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، مرجع سابق، ص: 346.

[2]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 111.

[3]- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، المرجع نفسه، ص: 347.

[4]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 32.

التقنية بحدين كجهاز رقابة وقد أبدى فعاليته، وفي الوقت نفسه كأداة للتلاحم الاجتماعي الطيع وبأشكال تلقى الرضا والإقبال؛ ففي حين يفترض أن تلقى الرقابة مشاعر الاستياء والرفض، نجد أن غياب هذه الانفعالات هو السائد مع استحالة رفضها ولو على المستوى النظري، فالإنسان قد تم تشكيله وتم احتواء مواقفه وردود أفعاله، وتشمل هذه الحالة مجالات متعددة « وهكذا تتحدد وتتداخل على خلفية تقنية وسياسية واحدة مجالات كانت متنافرة كل التنافر في الماضي: السحر والعلم، الحياة والموت، الفرح والبؤس. وينكشف المجال على أنه قابل لأن يكون رهيبا في شكل مختبرات ومعامل ذرية، في أمكنة سرية يبدو لعين الناظر وكأنها مجرد حدائق اصطناعية »[1]. بهذه الكيفية تجمع عقلانية السيطرة بين المتناقضات، وتتقدم بها إلى فكر الناس ووعيهم على نحو يقود إلى الرضا والخضوع وهو ما جعل ماركوز يعتبر أن « نماذج الفظاعة والفرح، الحب والسلم، تفقد طابعها الكارثي، ولا تعود تمثل في حياة الفرد اليومية قوى لا عقلانية، وإنما مجرد تجسيدات حديثة لعناصر السيطرة التكنولوجية الفائقة القوة »[2] .

ويتضح مما سبق أن وحدة المتناقضات ليست مصادفة، بل هي على الأكثر آلية فعالة تعتمدها عقلانية السيطرة، تصل بردود الأفعال في النهاية إلى شكل من الاستسلام والتسليم بماهو واقع وكلما تحقق لها انتصار زادت قوة ومصداقية، لتغدو في النهاية أمرا مألوفا في نمط الحياة الجديدة وفي الوقت نفسه يتحول وعي الإنسان وتفكيره من الرفض إلى القبول، أي من النظرة السلبية إلى الايجابية، وبذلك تتحرك مجهودات كل تفكير في اتجاه ماهو قائم، وبمثل هذا الانجذاب تضعف احتمالات التغيير، وتقوى في المقابل آليات تثبيت ما تريده إرادة السيطرة. ويتأكد كذلك أن هذه الكيفيات التي تطبع الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية في مدلولها الواسع ليست نتاجا غير مباشر بل هي نتائج تحددت بإتقان، من خلال تبني لعقلانية السيطرة والفكر الشمولي الذي يسعى إلى الهيمنة على كل أبعاد وجود الإنسان فردا أو جماعة؛ فتحليل وضع الإنسان الطيع الخاضع في المجتمع الصناعي المتقدم دليل صريح على مدى فعالية هذه الآلية، وقد يتطلب تصحيحها جهدا كبيرا، لذلك ربط ماركوز إمكانية التغيير بإصلاح الذات على جميع المستويات، ورأى أن الحل الجذري والثوري غير ممكن، وأنه من الضروري إعادة ترتيب المجال الذهني والغريزي للإنسان كما مختلف الميادين السياسية والاجتماعية، وترتيب الوسائل وغاياتها، وتوظيف العلم والتقنية بالكيفية الصحيحة التي تحمل على الإبداع، وضمان فضاءات الحرية، وأن يعاد للتناقض روحه الثورية التي التمسها في فلسفة هيجل.

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 258.

[2]- المصدر نفسه، ص: 259.

3- أزمة البعد الواحد

تميز ماركوز باستعمال مجاز الإنسان ذو البعد الواحد، وقد خص مؤلفا بهذه التسمية التي تدل على وضع الإنسان ضمن المجتمع الصناعي المتقدم، كما استعمل قبله نيتشه تسمية الإنسان الأعلى للدلالة على مستقبل الإنسان وخلاصه، ومنه إذا كان ماركوز قد وجه التسمية للتعبير عن كل تغير لحق بالإنسان المعاصر، بفعل العقلانية التكنولوجية، والخضوع لمبدأ المردود والمنافسة تحت دافع السيطرة، فهل ينحصر هذا المجاز عند حدود وضع الإنسان في المجتمع الصناعي، أم أنه يتعداه للدلالة على عمق الأزمة التي اختزلت مجالات كثيرة لتبقي على بعد واحد، وهو ما يناسب حسابات الهيمنة بمعناها الواسع ؟

إن إنسان البعد الواحد تعبير عن مدى التناقضات التي يحياها واقع المجتمع الصناعي، كما يعكس مخاطر أزمة الحضارة التي حادت فيها الوسائل عن غاياتها، وحادت بذلك مضامين كل المقولات عن مدلولاتها الصحيحة، فالطبيعة الغريزية والذهنية، والبعد الثقافي والاجتماعي والسياسي ومفهوم العمل قد أصبحت دلالاتها تحمل زيفا توجهه عقلانية هي في وصف ماركوز لاعقلانية؛ وتبدو ملامح هذه الأزمة من خلال النقد الشامل - شمولية التحول ذاته - الذي وجهه ماركوز لكل مجالات الحياة الفردية والجماعية، والتي عرفت اختزالا كبيرا لمختلف أبعاد الوجود، فكان اهتمام ماركوز بواقع إنسان المجتمع الصناعي المتقدم، دون الاهتمام بالتفرقة التي تقيمها الإيديولوجيات الرأسمالية أو الاشتراكية إخبار عن المسار الذي تسلكه الحضارة المعاصرة ونتائج ذلك على هذا الواقع، على ما تحمله هذه الانتقادات من رفض لبعض جوانب هذا النموذج الحضاري ولا عقلانية ممارساته.

إن مقارنة بين كتاب (الإنسان ذو البعد الواحد) لماركوز والذي هو « إدانة شاملة مطلقة للنظام الاجتماعي السائد في البلاد الصناعية المتقدمة عامة. يستوي في هذا النظام الاشتراكي والنظام الرأسمالي »[1]. وما كتبه نيتشه خاصة في كتاب (هكذا تكلم زرادشت) تكشف مركزية الاهتمام بمصير الإنسان، رغم اختلاف مجال الخطاب، ففيما يقف ماركوز عند تحليل واقع الإنسان المعاصر في استفاضة شملت الكثير من جوانب الحياة، الجنسية والثقافية والسياسية والأخلاقية والذهنية، توجه نيتشه إلى التبشير بالخلاص في استشراف الإنسان الأسمى والمتفوق، وهذا لا ينافي وجود نقاط تماس جوهرية بين الإنسان ذو البعد الواحد وإنسان نيتشه، فقد استعمل تسمية الإنسان الأخير للدلالة على الرفض الجذري لحال الإنسان في العصر الحديث، فهو « تجلي لوهن الإرادة، إنه يعترف بالغياب الكلي لأي أساس للقيم القديمة، ويدرك أن الإله قد مات. لكن بما أنه مغتبط جدا لأن يرى زوال كل إكراه، لا يحاول أن يخلق قيما جديدة تكون قيم الفعل، بل ينخرط في القطيع »[2]. كما استعمل ماركوز

---

[1]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 48.

[2]- نورالدين الشابي: نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، تونس، ط1، 2005م، ص: 149.

في المقابل إنسان البعد الواحد للدلالة أيضا على رفض واقع الإنسان المعاصر، لكونه مندمج في نمط حياة الاستهلاك، ولأن حظه من الرفاه محقق، وهو بذلك يرفض التمرد على نظام الأشياء القائم بل يدافع عن امتيازاته التي هي ذاتها قيوده وعناصر إدماجه وخضوعه، « فالإنسان المعاصر هو نتاج المجتمع الصناعي المتقدم، وتجسيد كامل لتوجهاته، وحامل إيديولوجيته والمجتمع الصناعي المتقدم هو مبتكر وسائل رفاهية ذلك الإنسان، وهي نفس الوسائل التي يعود ليسيطر من خلالها على ذلك الإنسان »[1].

لقد مكن عصر الأنوار من تحرير العقل من التفسيرات اللاهوتية، وبذلك أخذ العقل لنفسه موقعا متميزا في المضي نحو آفاق أكثر تقدما « ذلك أن فلسفة الأنوار جعلت من العقل أداة جوهرية لممارسة النقد من أجل الخروج بالإنسان الأوروبي من حالته السلبية والدفع به لكي يمارس حريته ويعبر عن إرادته في المعرفة وعلى اتخاذ المبادرة »[2]. وكان المبرر الذي يسند عملية هدم القيم السائدة ومنه جاء إنسان نيتشه أكثر تمردا، حيث « ينكر الإنسان الأخير الإله رغبة في النفي فحسب، إنه يهدم كل شيء، ولكنه لا يبدع شيئا، ولذا يجد نفسه وجها لوجه مع العدم، أي مع فقدان العالم معناه »[3]. أما إنسان ماركوز فلا يريد هدم كل شيء، بل تصحيح كل شيء، لأن ماركوز لا يرفض منجزات المجتمع الصناعي المتقدم وإبداعات التكنولوجيا والعلم، بل يحدد لها نظاما وفق أسس جديدة انطلاقا من قوة العقل والحساسية الجديدة والخيال، ونحو عالم أكثر حرية وأكثر إنسانية. فقد « أراد ماركيوز أن يقوم بتغيير العادات والتقاليد السائدة في الحياة اليومية، وإزالة الشكل الخارجي للوجود القائم. كما أراد أن يلعب دور الفيلسوف الواقعي الذي لا يقوم بهذه المهمة، انطلاقا من نزعة ذاتية أو تعسفية، بل يقوم بها فقط لكي يساعد الإنسان على أن يشكل وجوده – ضمن إمكانيات الواقع – ليتناسب مع قدراته العقلية »[4].

كان الإنسان الأخير تعبيرا عن حركة نفي لما هو قائم، بعد أن أثبتت الانجازات العلمية قدرتها أما في تصور ماركوز فإن العلم قد اتصف بطابع ايجابي، ومنه انتصرت قيم الوضعية التي تثبت أكثر ماهو واقع، فيتبناها الإنسان ذو البعد الواحد، غير أن ماركوز يتجاوز حدود الوصف إلى النقد فيحضر الفكر السلبي الرافض لما هو قائم؛ إن نيتشه يصل إلى رفض كل ماهو كائن دون إرساء ما يجب أن يكون عليه البديل، فدعوته هذه تقتضي رفض واقع متناقض لم يحترم منطلقاته ورفض لمنظومة قيم قادت إلى مآسي وقلق الإنسان، أما ماركوز فلا يسلك الطريق ذاته، إنه يبقي على أركان

---

[1]– سهير عبد السلام: مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 53.

[2]– محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة – نموذج هابرماس – ، إفريقيا الشـــروق، المغـــرب ط 2، 1998م، ص: 28.

[3]– نور الدين الشابي: نيتشه ونقد الحداثة، مرجع سابق، ص: 152.

[4]– قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 110.

الحضارة القائمة، ويعمل على تغيير آلياتها، ومنه فإنسان البعد الواحد يعبر عن واقع انحرف عن غايته، ويقتضي إعادة مساره إلى الوجهة السليمة، ويبدو أن ماركوز يتجنب بتحليلاته الوصول إلى استنتاجات العدمية، فتبدو أكثر نظريته النقدية في مظهر الفكر السلبي البناء « وهكذا انتقد ماركيوز كل الأنظمة الاجتماعية المعاصرة، سواء أكانت رأسمالية أم اشتراكية، كما هي قائمة ورأى أن (أحادية البعد) هي مرض العصر، أو هي المظهر الرئيسي لضحالة الإنسان المعاصر وغفلته وللانحراف والتشويه الذي طرأ على حياته »[1]. مع حرصه على أن لا يقع في العدمية، لذلك تجده يحاول الإبقاء على أركان التقدم التكنولوجي، وقيم الثقافة السابقة متعددة الأبعاد، مع إعادة خلق انسجام بين الأدوات والصبوات، ضمن مجتمع أكثر حرية وأكثر إنسانية، فالملاحظ أن إنسان البعد الواحد قد أصبح أكثر اختزالا وخضوعا لإرادة السيطرة، لذا رفض ماركوز هذا الوضع المختزل، رفضا يتسم بالتمرد النيتشوي ذاته، مؤكدا على ضرورة تعرية القيم وإسقاط الأقنعة.

يضع نيتشه مراتبا للإنسان، الأخير والمتفوق والأعلى، أما الإنسان الأخير فيماثل تصور ماركوز لإنسان البعد الواحد، ويعبر الإنسان المتفوق الذي قتل الإله على العناصر الثورية في فكر ماركوز، في حين يعكس الإنسان الأسمى مشروع ماركوز الحضاري، الذي يطمح فيه إلى عملية تصحيح لكل مسار العقلانية، والعقلانية التكنولوجية على الخصوص، وإصلاح طبيعة الإنسان استشرافا لحضارة الايروس، لأن تتبع أفكار ماركوز تكشف الصورة التي يستفيد بها من إيحاء الأفكار، حيث يستوحي أدوات الإقناع في كل موقع من رؤية فرويد وماركس ونيتشه، وغيرهم.

لقد رفض ماركوز منطق السيطرة الذي امتد ليشمل حياة الإنسان، فأدوات العلم والتقنية من الضروري أن تساعد الإنسان لا أن تستعبده، وجهود النخبة يتوجب أن تصب في خدمة الإنسان ودفعه نحو فضاء أكثر حرية، وأكثر إنسانية، لا أن تعمل على تكييفه وفقا لحسابات الإدماج والاحتواء. حيث أصبح « يستعبد الإنسان في الحياة المعاصرة في سبيل حصوله على بضع سلع، تحقق له رفاهية وسعادة زائفة، ولا تعبر عن مكنون نفسه وذاتيته، وفي مقابل هذه السلع يضحى بنتاج عمله الذي هو جزء من ذاته، وبوقته ومجهوده، وإبداعاته بل بحياته، ليتحرك في منظومة المجتمع الصناعي والتقني الذي يسيطر عليه »[2]. حيث مبدأ المردود أساس عملية متكاملة تصل بالإنسان إلى قبول نمط حياة الاستهلاك، ولا يدرك وعيه آلية هذا النظام الذي استعبده باسم الرفاه، فإذا كان الإنسان الثائر عند ماركس ليس لديه ما يخسره إلا أغلاله، فإن إنسان البعد الواحد يخشى ضياع امتيازاته ورفاهه، لذلك فإن إنسان البعد الواحد يأبى التمرد والثورة، ويرضى بوضعه مقابل ما يناله من امتيازات وسعادة زائفة، ويتنازل في الوقت ذاته عن روح المبادرة والثورة، لأنه فاقد لوعي الثورة، كذلك الإنسان

[1]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 109.

[2]- سهير عبد السلام: مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص ص: 52-53.

الأخير عند نيتشه الذي « يعتقد أنه "داهية" والحال أنه لا يفعل سوى تحبيذ المتعة الحقيرة على الصراع البطولي والطريق المفضية إلى "الإنسان الأسمى". هذه السعادة إقصاء مطرد لكل ما من شأنه أن يكون مصدر صراعات أو مواجهات »[1]. وتتضح القواسم المشتركة بين تصور ماركوز ونيتشه فالإغراء طعم الإخضاع، والرفاه يفضي إلى سعادة حقيرة وزائفة، والمتعة قيد للتحرر ليس من السهل تجاوزه « والحقيقة أن كثيرا من أعراض هذا الإنسان الذي عاين نيتشه من خلال القرن التاسع عشر قد تضاعفت كي تصبح وضوحا لدى إنسان القرن العشرين. يكفي أن نشير إلى طلب حياة مرفهة خالية من المخاطر، والنزوع إلى نمط حياة تهيمن عليه التقنية وتطمس فيه القيم الإنسانية، والهوس بالصحف والمجلات الكبرى التي تبلد الذهن »[2]، وهذا تأكيد على أن قراءة ماركوز امتداد لتأثره بنيتشه، أو هي تعبير عن مركزية الاهتمام بموضوع مصير الإنسان الذي يمكن أن تقود إليه بعض النماذج الحضارية « وهكذا قرر ماركيوز بأن هذا المجتمع الصناعي المتقدم المعاصر، ماهو، إلا مجتمع قهر يحيل الإنسان المعاصر إلى إنسان مقهور ذي بعد واحد »[3]. فقد أمكن له احتواء كل التناقضات والعناصر المتعارضة على جميع المستويات، وهو بذلك ينتهي إلى نمط يتماثل فيه الجميع، أو بمعنى أدق ظهور إنسان البعد الواحد كإفراز حتمي لعقلانية السيطرة والإدماج والاحتواء.

لقد طغى البعد الواحد على نمط الحياة في المجتمع الصناعي المعاصر، وكان من الضروري أن يتجه تحليل ماركوز النقدي إلى كشف هذا التغير والتنميط، انطلاقا من فكرة السيطرة التي يبدو أن ماركوز يضعها كمنطلق فكري يتحدد بموجبه فهم سائر مظاهر حياة الإنسان ووعيه، وبذلك تصبح أبعاد وجود الإنسان مفهومة حيث الحرية المتاحة زيف ووهم، وتفقد معناها باسم الديموقراطية ذاتها ولا تعكس حقيقتها باعتبارها الوجود ما بعد القيد، وتبدو المعارضة والروح النقدية كأدوات لتثبيت نظام الأشياء القائم، وتدعيم ماهو واقعي، وتتماثل روح الأفراد فيقع الانسجام، ومنه الاندماج ضمن النظام العام، كما تتضع جميع القيم الخلقية والجمالية وتصورات الإنسان، وتصبح الحقيقة مطابقة لمبدأ الواقع أي أن ماهو واقعي فهو حقيقي، ويصير ما يجب أن يكون هو ماهو كائن بالفعل، فكل القضايا تحيل إلى نظرة أحادية الجانب، وكل هذه الصور تبرز حجم الأزمة التي يعيشها الإنسان؛ إنها أزمة البعد الواحد، واستبعاد مختلف الأبعاد التي لا تتماشى مع هذا التوجه، ومنه فمجاز الإنسان ذو البعد الواحد ليس مدلولا يتوقف فهمه عند التسمية فحسب، بل يعبر بدقة عن ترامي أزمات الإنسان، وأبرزها فقدانه لأبعاد ضرورية لاستمرارية العطاء الحضاري الذي يتناسب ومفهوم الإنسانية الحقة، لذلك كان من الضروري التنبيه إلى فضاعة التشكيل الذي اختزل كل أبعاد الوجود، ليطابق ماهو واقعي فحسب .

---

[1]- نورالدين الشابي: نيتشه ونقد الحداثة، مرجع سابق، ص: 155.

[2]- المرجع نفسه، ص: 158.

[3]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 115.

ولاشك أن نظرة ماركوز تبدي المدى الذي أصبحت فيه العقلانية التكنولوجية أكثر تأثيرا وفاعلية، وتكشف عن مدى ضحالة الإنسان في المجتمعات المتقدمة، ويتضمن ذلك دعوة صريحة تطالب بحق الإنسان وقدرته كذات فاعلة ومؤثرة، في أن تختار مصيرها وتطلعاتها، ومن الضروري أن تستقل عن كل مظاهر التكييف المنظم الذي اختزلها في بعد واحد؛ إن إنسان البعد الواحد نتيجة نمط حضاري حادت فيه العقلانية عن مراميها الحقيقية، ووظفت فيه التكنولوجيا توظيفا لا يطابق أصولها ومن الضروري أن تنسجم الأدوات مع الغايات، وأن تعاد إلى الإنسان أبعاد وجوده الأصيلة. إن نمط البعد الواحد وضع لا يرقى وتطلعات حضارة تمتلك مقومات لوجود أفضل، ومنه رأى ماركوز بضرورة تصحيح المسار العام لهذا التوجه الحضاري، بحيث يجعل من وجود الإنسان محور الاهتمام لا هدفا للسيطرة.

لقد اعتقد ماركوز دائما بمقدرة الفكر السلبي المتمثل في ممارسة النقد، والمعارضة الهادفة إلى كشف حقائق الأمور، وتصحيح مظاهر الإخفاق والتناقض في كل ممارسة نظرية أو عملية. وبتحفظ ماركوز حول التكييف الذي خضعت له ملكة النقد فإنه يخشى ضياع هذه القدرة، وبذلك ضياع القدرة على الإبداع، ذلك « أن التفكير السلبي، كما يرى ماركوز، هو المصدر الوحيد للنقد الاجتماعي البناء، إنه في الواقع إلغاء لملكة الإبداع في الحياة الاجتماعية التي يخشاها. وهذه الخشية هي التي ولدت فكرة "إنسان ذو نظرة واحدة" »[1]. فهو نتيجة حتمية لعوامل متعددة أبرزها غياب روح النقد البناءة، وغياب تبني الفكر السلبي كسبيل معرفة، وتتأكد كذلك أن الظروف التي تتيحها عقلانية السيطرة تنسق المعطيات المتعددة لتنتهي بها إلى رؤية موحدة لدى جميع الأفراد، وهذا التوحد يحصل إذا كان هناك سيطرة لفكر أحادي. ومنه إذا كان « مفهوم الإنسان المشتق من النظرية الفرويدية، هو فعل الاتهام الأقصى الذي لا يمكن دحضه، ضد الحضارة الغربية، وفي الوقت ذاته هو أفضل دفاع لصالحها لا يمكن رده »[2]. كذلك إنسان البعد الواحد هو تنبيه يضع عقلانية النظام القائم موضع استفهام واتهام.

إن أزمة البعد الواحد دلالة واضحة على حجم الاختزال الذي غيب عناصر الفكر المتعدد الأبعاد و إخبار عن عدم سلامة الاتجاه العام للنموذج الحضاري الذي يتبناه المجتمع الصناعي المتقدم، وهو إدانة لمظاهر القمع المتزايد الذي رافق ممارسات هذا التوجه، و تعبير عن ضآلة الإنسان وفقدان معالم وجوده الأصيل بعد أن تم تنميطه وتكييفه، وفي المقابل هو دعوة إلى مراجعة المسار الحضاري وتأكيد أن الإنسان غاية لا وسيلة، وهو فعل استفهام واتهام يوجه لعقلانية السيطرة، فالبعد الواحد عنوان أزمة حضارة، وأزمة أسس من عقل وإرادة، وسعي لتجاوز هذا الوضع أملا في حضارة أكثر إنسانية.

---

[1]- السدير ماكنتير: ماركوز، مرجع سابق، ص: 102.

[2]- هربرت ماركوز: الحب والحضارة، مصدر سابق، ص: 19.

خاتمـــة

تعد انجازات المجتمع الصناعي المتقدم دليلا على سلامة التوجه الحضـــاري، وعلـــى قـــدرة الإنسان المبدعة التي ترتقي بالحياة إلى مراتب من التقدم يجعل من حياة الأفراد أحسن، ويرافق هـــذا الانجاز الترويج لقدرة العقل على تجاوز كل العوائق التي كانت في الماضي بمثابة موانع غير قابلـــة للتذليل، كما يروج لقدرة وإمكانات التقنية كوسيلة فعالة يمكنها جعل مقولة المستحيل ضربا من اللغـــو هذه الهالة من تقديس المنجز الحضاري ليست بريئة تماما، فهي في تصور ماركوز الطريقـــة التـــي تحجب مجموع إخفاقات وانحرافات النموذج الحضاري المجسد في المجتمـــع الصـــناعي المعاصـــر فالمنجزات تموه الحقيقة وتبرر مزالق هذا التوجه الذي يحيل إلى نظرة أحادية البعد عاجزة تماما عن التطلع إلى ما وراء التنميط والتكييف المذهبي.

لقد أخذ ماركوز غاية توضيح الجانب السلبي الذي تخفيه حضارة التصنيع والاستهلاك، وأبرز أن القمع وهو الصورة السيئة التي تحتفظ بها ذاكرة التاريخ، ما تزال قائمة لكنها أخذت شكلا مغـــايرا وخفيا، فمختلف الممارسات السياسية للحكم والسلطة تلجأ إلى قمع خفي وذكي، لكنه يبقى قمعـــا غيـــر مبرر، خاصة وقد امتد لقمع الطبيعة الغريزية فينا، كما امتد لتطويعها من خـــلال شـــحن اللاشـــعور برغبات هدامة لكل ماهو نقدي رافض وبناء قد يحيل إلى تغيير راديكالي ، وإلى أبعد مـــن الصـــورة التقليدية التي عهدتها الممارسات السابقة يكشف ماركوز عن توظيف قيم تنتمي للفضـــائل الأخلاقيـــة ليجعل منها آليات للقمع والمنع كالتسامح ، وبالطريقة ذاتها تم تزييف مدلول الحرية والقضاء عليها من خلال آلية الديموقراطية بأشكالها الاجتماعية والسياسية، والتي لا تعبر إلا عن اختيارات سبق تحديدها وفيها يسمح للعبد أن يختار سادته وجلاديه، وهي في النهاية حرية وهمية بائسة، وعندها يفقد الإنسان الوعي والقدرة على الاختيار الحر، فتصادر لديه القدرة على الرفض والتمرد والثورة، لأنه ببســـاطة حبيس كينونته الطيعة التي تمتثل لمبدأ الواقع المفروض، وأمام هذه التناقضـــات يضـــطرب الشـــعور بالذات، وتختل مقاييس التوازن مع الغير ليترك الإنسان أمام حالة الاغتراب التي تزيده عزلة، وتزيـــد النظام القائم حصانة ومنعة تبقي نظام الأشياء سائدا وسيدا.

لقد أزاح ماركوز الستار عن انحرافات المجتمع الصناعي المعاصر، ليكشـــف مـــدى معانـــاة الإنسان المعاصر، وما سمة إنسان البعد الواحد إلا إدانة باختزال أبعاد وجوده، وتقييد فكـــره ووعيـــه فمظاهر اللاعقلانية التي ترافق مختلف الممارسات تكشف فشل العقل، لأنه اعتمد منطق السيطرة الذي امتد من الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان، فقاد هذا التوجه إلى إفرازات سلبية، وإلى شلل في التفكير وعجز كبير أمام ذهنية تتحرك في نسق مغلق يجمع بين المتناقضات دون القدرة على التركيـــب كمـــا يفترض لها أن تكون في المنهج الجدلي، وهذا قد ثبت أزمة البعد الواحد بما تحمله من دلالات علـــى ضآلة الإنسان وتخدر الوعي على الصورة التي تقبل ماهو قائم على أنه عـــين الحقيقـــة ولا مجـــال للتطلع أكثر.

الفصـــــل الثـــالث

حلـــول وآفـــاق حضـــارة الايـــروس

مقدمة

المبحث الأول : الوعي مفتاح التحرر

المبحث الثاني: أســـس البديـــل الحضـــاري عند مـــاركوز

المبحث الثالث: تجـــاوز أزمـــة الإنســـان المعـــاصر

خاتمة

مقدمة

عندما توجد الغاية توجد الوسيلة، لذلك فقد تضمنت تحليلات ماركوز النقدية لواقع المجتمع الصناعي المعاصر، والذي أحال الإنسان إلى نمط الحياة الاستهلاكي فأصبح لا يتعرف على نفسه إلا من خلال السلع التي يبتاعها، وأن اندماجه بواقع الحياة القائم فرض عليه طبيعة طيعة لمبدأ الواقع حيث الرفاه والتجدد المستمر لمتطلبات الحياة، لكنها تنتهي بأسر الإنسان وتخدر وعيه وتفكيره ضمن سلسلة من الأوامر (أطع، اشتري، استهلك) على ما تحمله هذه الإرشادات من اختزال لأبعاد وجوده الاجتماعي والسياسي والأخلاقي والجمالي، فكان على ماركوز الانتقال إلى مستوى البحث عن حلول هذه المشكلات، واستشراف البديل المناسب الذي يرشد جنوح حضارة التصنيع المعاصرة.

إن المتأمل في أفكار ماركوز يدرك معالم مشروعه الحضاري البديل، فعلى قدر شمولية التكييف المذهبي لمجالات الحياة، والذي تمارسه عقلانية السيطرة كانت انتقادات ماركوز ورفضه لجنوح هذه العقلانية، وفي الوقت نفسه كانت تصوراته للبدائل التي تعوض وتصحح إخفاق التوجه العام لعقلانية النظام القائم، وهو إجراء ضروري تقتضيه حركية التطور ذاتها، فمظاهر القمع الخفية والتحكم بغرائز الناس، وأفكارهم ومواقفهم، وحتى معايير الجمال والحقيقة، كلها دوافع قوية للحصول على البديل المحقق لخلاص الإنسان، وتحرير الوعي من الزيف الذي يفرضه التحكم في المعلومات وترتيب الوقائع بما ينسجم وغاية الإبقاء على استمرار النظام القائم.

لقد بحث ماركوز عن عناصر جديدة تتجاوز تحكم عقلانية السيطرة، فهي على تمرس كبير يصادر إمكانات التغيير قبل أن تنضج، فافترض وعيًا تحرريًا جديدًا وكان اهتمامه بالسند الفكري الذي يغذي هذا الوعي الجديد. فماهي معالم هذا الوعي ؟ وماهي مرجعيته الفكرية ؟ وماهي القوى والعناصر التي تتبنى تجسيد هذا التوجه الجديد ؟ وهل تملك من الاستعداد والقوة ما يؤهلها للإفلات من رقابة النظام القائم ؟ وعلى أي مستوى يمكن أن يتحقق الانعتاق والخلاص ؟

لقد بحث ماركوز عن دعائم متينة تشكل أسس بديله الحضاري لتخليص الإنسان من النمطية التي حبسه فيها نظام الأشياء المفروض في المجتمع الصناعي. فعاد ماركوز إلى العنصر الذي يشترك فيه جميع الناس، وهو الجانب البيولوجي ليجعل منه نقطة ارتكاز لإحداث تغيير كيفي لكل مجالات الحياة؛ لكن هل يضمن هذا الأساس نجاحه في إحداث التغيير الراديكالي خاصة وأن كل مبادرة مؤجلة إلى زمن غير معلوم ؟ وهل توفق يوتوبيا ماركوز في تغيير النظام ؟ وهل في وضع عقلانية السيطرة موضع استفهام واتهام، واعتماد الرفض الأكبر كمبدأ للتغيير، والدعوة إلى مسار جديد للعقلانية التكنولوجية وإلى حضارة الايروس ما يُمكن من نيل البدائل المناسبة ؟ وهل هي ممكنة التحقق بعد كل هذه الإدانة ؟

المبحث الأول: الوعـــي مفتاح التحـــرر

1- إمكانات التحرر(الحساسية الجديدة والوعي الجديد)

لقد حاول ماركوز الكشف عن عمق الأزمة التي تعيشها المجتمعات الصناعية مبرزا آليات القمع والسيطرة اللتين تمارسان على الإنسان في هذه المجتمعات، وساعيا إلى العمل على إيجاد مخرج لها، وذلك انسجاما مع أدبيات الخطاب الماركسي القائل بأنه لا يجب فهم الواقع فحسب بل من الضروري السعي إلى تغييره، ولا يتأتى ذلك إلا بالتحرر. فكيف يكون ذلك ؟ وما عوامل تحققه ؟

ينطلق ماركوز من اعتبار حالة التقدم والرفاه المحققين في المجتمع الصناعي المتقدم مناخا يهيئ عوامل التحرر، حيث يقول: « إن نمو الإنتاج التجاري والاستغلال الإنتاجي، بلا توقف، وهما اللذان يحفزان ويحركان الدينامية الرأسمالية، يتآلفان لكي ينفذا إلى كل أبعاد الوجود العام والخاص وتزداد الموارد المادية والعقلية باستمرار، وهي من ناحية أخرى تشكل الطاقة الكامنة للتحرر »[1]. فتصور ماركوز للتحرر مرتبط بوعيه لمدى عبودية الإنسان، فقد شمل التنميط كل مناحي حياته، ومنه رأى ماركوز أن التحرر يتطلب تجاوز ما لحقه من تنميط. وأن يتحرر وعي الإنسان من الزيف ووحدة المتناقضات التي حددها مبدأ الواقع القائم، ومن الضروري تجاوز مبدأ السيطرة، كما أكد ماركوز على قوة التكنولوجيا والعلم، حيث ينبغي تصحيح أهدافها، بعد أن حولها مجتمع الوفرة إلى أدوات سيطرة واعتبرها عوامل رئيسية للتحرر، وأن الكيفية التي تم بها استغلالهما هو ما جعل منها وسائل لممارسة القمع، حيث يقول: « أمازال من الضروري أن نكرر أن العلم والتكنولوجيا، وأن استخدامهما باعتبارهما قيدا، في مجتمع القمع، هو وحده الذي جعل منها عوامل سيطرة ؟ »[2]. ومنه إذا غيرنا غايات العلم والتكنولوجيا نحو التحرر فسيكون ذلك أمرا ممكنا وضروريا.

يضيف ماركوز عاملا آخر هو الحساسية الجديدة، التي يكون فيها الخيال عامل تحرير للعلم والفن فيصبح الخيال العلمي والخيال الفني أداتي تحرير، حيث « ينبغي أن تتحرر الحساسية من كل الإشباعات القمعية التي تولدها المجتمعات المستعبدة، وأن يكون بمقدورها أن تبلغ أشكالا وجوانب من الواقع لم تكن حتى الآن موضوعا للخيال الاستيطيقي »[3]. ويعتقد ماركوز أن صورة التحرر تقتضي أن تشمل حتى الحساسية وما لحقها من تأثيرات المجتمع القائم، ذلك أن « الحساسية الجديدة تعني بالنسبة لماركوز تفوق غرائز الحياة على العدوانية وعلى الشعور بالذنب، وتبني الحاجة الحيوية للقضاء على الظلم والبؤس والقهر في المجال الاجتماعي »[4]. هذا على مستوى المجال النظري المجرد

---

[1]- هربرت ماركوز: نحو التحرر، مصدر سابق، ص: 15.

[2]- المصدر نفسه، ص: 20.

[3]- المصدر نفسه، ص: 38.

[4]- فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 600.

من اعتبارات الواقع. في حين « تتجلى الحساسية الجديدة عمليا: في النضال ضد العنف والاستغلال حيث يخوض هذا النضال معركته من أجل سبل وأنماط جديدة بصورة جوهرية للحياة: أي نفي النظام القائم، وأخلاقياته، وثقافته، وتأكيد الحق في بناء مجتمع فيه يتحدد إلغاء مظاهر الفقر والمعاناة بتحقيق عالم تصبح فيه الحساسية، وأشياء اللهو، والأشياء الجميلة هي أشكال الوجود، ومن ثم تصبح شكلا للمجتمع نفسه. »[1]. وإذ يراهن ماركوز على دور الحساسية الجديدة كسبيل وعامل تحرر فإنه يرى فيه أيضا قضاء على القمع والاستغلال حيث يقول: « هذا التعبير السياسي عن الحساسية الجديدة، يكشف عمق التمرد والقطيعة مع ظاهرة القمع الاستمرارية »[2].

إن فهم تصور ماركوز للتحرر يحصل بالتركيز على ثلاث عناصر أساسية قوة الحساسية، وقوة العقل، والرابط بينهما وهو الخيال، وأن التحرر عملية شاملة لا تستثني أي مجال حيث يقول ماركوز: « إن الحساسية الجديدة والوعي الجديد، وإليهما ينبغي أن يعزى تصور وتوجيه إعادة البناء هذه بحاجة إلى لغة لتعريف وتوصيل "القيم" الجديدة (اللغة بأوسع معاني الكلمة، بحيث تشتمل على الكلمات والصور، والإيماءات، والنبرات) »[3]. لأن اللغة على علاقة مباشرة بالفكر، ومنه تتحدد قرارات الوعي بمسائل الحياة، لذلك من الضروري لإحداث تحرر من موقف قائم أن لا يحتفظ بنموذج اللغة القائمة بل يجب تحريرها أولا لتناسب متطلبات التحرر، لذلك يؤكد ماركوز كطريقة لتحرير اللغة من التكييف الذي وظفه المجتمع القائم. حيث « إن "الطب العلاجي" اللغوي – أي السعي إلى تخليص الكلمات (والتصورات من ثم) من الدلالة العكرة غير النقية التي شحنها بها النظام القائم – يستلزم ألا تكون المعايير الخلقية مؤسسة ولا مكرسة من النظام القائم، وإنما من التمرد »[4]. وهذه إجراءات ترتيبية وضرورية في كل ممارسة تغيير جذري، كما يجب أن تكون مشحونة بالنزعة النقدية والفكر السلبي الثائر والبناء، حيث « يتطلب الوعي الجديد والحساسية الجديدة لغة مغايرة، لغة نافية قادرة على توصيل هذا الوعي الجديد، لغة تناهض لغة السيطرة، لغة مجتمع البعد الواحد »[5]. وقد أشار ماركوز إلى تبريره لضرورة اعتماد لغة جديدة، كون عقلانية السيطرة قد هيمنت على جميع الجوانب التي تحيل إلى التمرد، أو يمكنها أن تسمح بظهور إمكانات التغيير ولو على المستوى النظري. لذا جاء تأكيد ماركوز أن إمكانية التحرر تستوجب لغة جديدة غير اللغة السائدة بالمجتمع ذو البعد الواحد و« هنا تمرد لغوي منهجي منظم يحطم السياق الإيديولوجي الذي تستخدم فيه الكلمات، لكي يضعها في

---

[1]– فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 600.

[2]– هربرت ماركوز: نحو التحرر، المصدر السابق، ص: 47.

[3]– المصدر نفسه، ص: 43.

[4]– المصدر نفسه، ص ص: 16-17.

[5]– فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، المرجع نفسه، ص: 601.

سياق جديد، هو نفي مطلق للسياق القائم »[1]. فالتحرر يقتضي تبني لغة جديدة، تتمرد على نسق اللغة القائم، فتهتز قاعدتها الفكرية، وبعدها الإيديولوجي، وهو ما يبرر تبني الهيبين والسود لغة جديدة، حيث يقول ماركوز: « وبذلك فإن السود يتبنون لأنفسهم تصورات معينة من أسمى تصورات الحضارة الغربية.. وأكثرها تصعيدا. لكي يطبقوا عليها عملية إلغاء للتصعيد وإعادة للتعريف »[2].

الملاحظ أن ماركوز يبطن فكرة أساسية ترافق الكثير من تحليلاته، إذ لا يريد التنازل عن ماهو واقعي من جهة، في حين يعمل على إزالة ما علق به من أثر التنميط والتشكيل، ويكشف ذلك عن رؤية نقدية تصحيحية، فمجال اللغة قد لحقه الكثير من التكييف، وهنا نجد ماركوز لا يرفض مصطلحات اللغة السائدة بل يلغي بعدها الذي يخدم السيطرة والاستغلال، وكذلك الحال في مجالات الفن والسياسة والعلم والتكنولوجيا وغيرها، فهو يرفض البعد المفتعل فيها، ويريد لها عمقا وبعدا أوسع كما « يجب أن تتعلم الحواس ألا ترى الأشياء بعد، وفقا للقواعد، وفقا للنظام الذي اصطفت فيه، ويجب أن تتطاير مزقا في الهواء تلك الوظيفة العكرة غير النقية التي تنظم حساسيتنا »[3]. فلابد من الاحتكام إلى معايير غير التي يفرضها المجتمع القائم، سمتها الرفض والنقد، وتعبر عن الاحتجاج ضد كل الزيف الذي طبع الوجود الخاص والعام، وكرسته وسائل الإعلام. ومن الضروري أن يظهر وعي أصيل برؤية حضارية راقية، و« بقدر ما يفترض التحرر ولادة وعي مختلف اختلافا جذريا، ولادة وعي مضاد قادر على اقتحام صنمية مجتمع الاستهلاك، يفترض أيضا معرفة وحساسية يلجمها ويكبتها النظام القائم، لدى غالبية الناس، بنهجه التربوي الطبقي »[4]. ذلك لأن ماركوز ذكر أن إمكانات التحرر توفرها تناقضات المجتمع الصناعي المعاصر، فكلما زاد استغلال الأفراد زاد الوعي بالتحرر كما اعتقد ماركوز أن التحرر يتطلب طاقة فكرية واعية، تحمل وعيا مختلفا عن الوعي السائد لدى الناس بإمكانه الكشف عن تناقضات نمط الاستهلاك وآثاره على حياة الإنسان.

إن تحقيق التحرر يتطلب الالتزام باستراتيجية تنسجم فيها النظرية والممارسة، حيث لا يجب الانكفاء فيما هو نظري فحسب، بل يجب عدم إلغاء الجانب الرئيسي في كل تغيير وهو الممارسة الفعلية، وقد أشار ماركوز إلى ضرورة « مهمة التقوية العددية. إن الشرط المسبق للقفزة النوعية، في مضمار الإستراتيجية الجذرية كذلك، هو النمو الكمي »[5]. ويحمل هذا الهدف إلى توسيع قنوات الاتصال مع الشعب الذي أصبح ينفر من كل ماهو طوباوي بما في ذلك مفاهيم الاشتراكية، و« هذا النفور من كلماتها الغريبة، من "كلماتها الكبيرة" الخ، ليس ثمرة تربية فحسب بل يعبر أيضا عن مدى

---

[1]- هربرت ماركوز: نحو التحرر، المصدر السابق ، ص: 46.

[2]- المصدر نفسه ، ص ص: 46-47.

[3]- المصدر نفسه، ص: 50.

[4]- المصدر نفسه، ص: 41.

[5]- هربرت ماركوز: الثورة والثورة المضادة، مصدر سابق، ص: 46.

الخضوع للمؤسسة الحاكمة، وبالتالي عن مدى الامتثال للغتها. واقتحام سطوة هذه اللغة يعني تحطيم "الوعي الكاذب"، أي اكتساب وعي حاجة التحرر وطرق الوصول إلى تلبيتها »[1]. ويذكر ماركوز أن عدم تطوير مفاهيم النظرية الماركسية يجعلها غبر مؤهلة لإحداث تغيير بالوضع القائم الذي فرضته مبادئ الرأسمالية فالتغيير الكيفي لا يكون بمبادئ ساكنة وجامدة فماركوز له من المبررات المنطقية التي تجعله يخرج عن إطار التعاليم الماركسية لكن ليس خروج الرافض بل خروج المجدد، وتبقى « النظرية الماركسية مرشد الممارسة، حتى في وضع غير ثوري »[2]. ويجدد ماركوز تنبيهه لمدى التشكيل والتنميط الذي لحق الإنسان في المجتمع الصناعي المتقدم، ومنه فالضرورة إلى التحرر تقتضي التحرر من قيود المجتمع ذاته الذي استعبده من خلال تنميطه. و« لئن كان صحيحا أنه من الواجب أن يتحرر الشعب من عبوديته، فمن الصحيح أيضا أنه ينبغي أولا أن يحرر نفسه مما صنع به في المجتمع الذي فيه يحيا »[3].

لقد أولى ماركوز اهتماما كبيرا بضرورة تخليص الإنسان من عملية التشكيل التي يخضع إليها باستمرار، وقاده ذلك إلى الاهتمام بموضوع تربية الأفراد والتي تقتضي أن تكون واعية بالمقاصد والمهمة الأساسية لإحداث تغيير جذري بالمجتمع، حيث يقول ماركوز: « والتربية لا تكون أصيلة إلا إذا كانت سياسية، في مجتمع طبقي مستحيلة التصور بدون قيادة تكونت وتدربت على نظرية المعارضة الجذرية وممارستها »[4]. ويدرك ماركوز مدى ضرورة التربية البديلة في مواجهة ممارسات عقلانية السيطرة، أساسها الوعي السليم بمقاصد الأمور، وأن تكون متحررة من عناصر الفكر الذي شحنته بها عقلانية النظام القائم ، ويجب أيضا أن يكون منطلقها الروح النقدية بعناصرها الثلاثة من النقد الذاتي إلى تقبل النقد، مع المساهمة في نقد أفكار الآخرين كذلك، وهو جوهر الفكر السالب والبناء وعليها أن تؤمن بمشروع أكثر إنسانية يُمكن من تجاوز استغلال الإنسان للإنسان، وهذه التربية يجب أن تناقض ماهو قائم، كما ترى في عامل التناقض الدافع نحو التغيير الذي تحتاجه عملية التصحيح الحضاري الذي يمكنه أن يعيد للإنسان والمجتمع وجوده الأصيل غير منقوص الأبعاد، وهذه العملية التربوية تتطلب أن يكون الفرد متحررا مالكا لوعي التحرر المطلوب، أي يجب أن يحصل التحرر على مستوى الذات أولا، كما يجب أن يكون المجتمع أيضا قادرا على التحرر، فكل العملية مترابطة ومتكاملة أو كما يقول ماركوز: « لا ثورة بدون تحرر فردي، لكن لا تحرر فرديا كذلك بدون تحرر المجتمع »[5].

---

[1]- هربرت ماركوز: الثورة والثورة المضادة، المصدر السابق، ص ص: 46-47.

[2]- المصدر نفسه، ص: 42.

[3]- المصدر نفسه، ص: 56.

[4]- المصدر نفسه، ص: 57.

[5]- المصدر نفسه، ص: 59.

يحاول ماركوز استغلال جميع العناصر الوظيفية التي يفترض أن تنجز عمل التحرر، فإذا كان قد قال بضرورة تكوين تربوي بديل لما هو معتمد في المجتمع الصناعي، وانتقل بذلك إلى التنبيه بالدور التربوي الذي يمكن أن تقدمه مؤسسات التربية والتعليم، خاصة منابر الجامعة، حيث اعتبر « أن "تكييف" الجامعة في عالم اليوم وعالم الغد معناه أن نطلب إليها أن تبرز وتسلط الضوء على الأحداث والقوى، التي أوصلت الحضارة إلى المستوى الذي هي عليه اليوم والمستوى الذي يمكن أن تكون عليه في الغد. تلك هي بالتحديد التربية السياسية »[1]. وفي ذلك إعادة التنظير للطبقة المؤهلة علميا لرسم توجه الحضارة، كما تناط بها مسؤولية تقييم نتائج أي نموذج حضاري، وتبقى المعايير ذاتها، أي نحو حضارة لا استغلال فيها، ونحو حياة تترجم الوجود الأمثل للإنسان دون تعتيم أو تزييف على ما في هذا الطموح من تصورات طوباوية.

لقد نبه ماركوز إلى انحراف عقلانية المجتمع المعاصر، بانتقالها من السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان، حيث يقول ماركوز: « إن التحويل الجذري للطبيعة يصبح جزءا لا يتجزأ من التحويل الجذري للمجتمع »[2]. وعليه فإن إصلاح هذا الانحراف يشكل بالنسبة إليه غاية التحرر ويحرص ماركوز على أهمية الأساس الطبيعي كعامل ودافع حيوي في كل فعل حضاري، حيث اعتبر« أن مفهوم الطبيعة يعني: أولا الطبيعة الإنسانية، أي الدوافع والغرائز الأولى وحواس الإنسان من حيث أنها أساس عقلانيته وتجربته، وثانيا الطبيعة الخارجية، أي المحيط الوجودي للإنسان »[3] وليس اهتمام ماركوز بالجانب الطبيعي فعلا منعزلا لأن أساس كل المشروع الحضاري البديل الذي يستشرفه ماركوز ينطلق من الأساس الطبيعي، بحيث تتحرك البدائل في نسق ينسجم مع الجانب الطبيعي أي الغريزي والوجودي للإنسان، فأي مبادرة يجب أن تنبع كما تنسجم مع النزعة الطبيعية وبذلك يكون إرساء نموذج حضاري يوافق الأصل الطبيعي فينا لتجنب الانحراف عن هذا الركن المحوري، ويبدو أن تصورات ماركوز تأخذ مسارا تصحيحيا، فنزعته النقدية تتبع كل آليات التكييف والتنميط الذي تتبناه عقلانية المجتمع الصناعي، وتبدي رؤية دقيقة في اكتشاف مواطن التناقض واللاعقلانية في كل دقائق الممارسة. لذلك كان اهتمامه بالجانب الطبيعي أمرا أساسيا، وليس معنى ذلك الوقوع في الجمود أو العودة إلى مراحل خالية من حياة الإنسانية، فـ« لا يمكن أن يعني "تحرر الطبيعة" عودة إلى مرحلة ما قبل تكنولوجية، وإنما قوام هذا التحرر، على العكس، استخدام متزايد على الدوام لنجاحات الحضارة التكنولوجية لتحرير الإنسان والطبيعة من سوء استعمال العلم

---

[1]- هربرت ماركوز: الثورة والثورة المضادة، مصدر سابق، ص: 67.

[2]- المصدر نفسه، ص: 71.

[3]- المصدر نفسه، ص ص: 71-72.

والتكنولوجيا على نحو مدمر في خدمة الاستغلال »[1]. كما يختلف ماركوز مع ماركس في تصور أهمية الطبيعة في عملية التحرر، فبينما ينطلق ماركوز من ضرورة تحرير الطبيعة وتصحيح التعامل معها، لأن العملية تمثل كلا غير قابل للعزل أو الانقسام نجد ماركس لا يعطي هذا العامل أهمية مماثلة حيث يقول ماركوز: « تبدي الماركسية، في تناولها للطبيعة الإنسانية، ميلا مماثلا إلى الاستهانة بدور العامل الطبيعي في التغيير الاجتماعي »[2]. فماركس يركز على ضرورة الوعي السياسي كأداة للتحرر في حين يرى ماركوز أن العملية تتطلب رؤية أوسع وتوفير شروط أقوى لتحقيق حياة الحرية الحقيقية.

إن الوعي الجديد الذي يتطلبه فعل التحرر تفرزه تناقضات نظام السيطرة، حيث يُهيِّئ مناخها العناصر التي تدفع إلى البحث عن حل جذري وتغيير شامل، مع الاحتفاظ بأدوات العلم والتكنولوجيا فإذا كان مجتمع السيطرة قد وظفها توظيفا سيئا، فإن إنسان التحرر يجد فيها سندا قويا لإعمال التحرر وهذا يتناسب مع ترتيب العلاقة بين الوسائل والغايات، وهو مبدأ يأخذ به ماركوز لتصحيح كل مجال ولما كان حجم التنميط والتكييف قد شمل أبعاد الوجود بصورة كلية وعميقة، فإن التحرر يتطلب أن يكون موازيا لحجم التنميط الحاصل، و« عندما يكون العالم التكنولوجي المغلق غير قابل للتحطيم من الداخل. لا يبقى إلا طرحه كليا إلى الخارج من خلال موقف "الرفض الكبير" »[3]. وهو ما يجعل فعل التحرر عملية ثقيلة تحتاج إلى حساسية جديدة غير التي تم تكييفها، أي يجب أن تتمتع بوعي تحرري جديد وقادر على إحداث التغيير ويملك من أدوات الرفض والتمرد والفكر السلبي ما يضمن حيوية الفعل التحرري، الذي يناهض كل شكل للاستغلال والقهر والبؤس، كما يجب أن تتكلم الحساسية الجديدة لغة جديدة مختلفة جوهريا عن اللغة التي لحقها التكييف، وأن تعبر هذه اللغة عن فكر ثائر يمتلك القدرة على الإفلات من قيم وقواعد نظام السيطرة، ويبدي ماركوز وفاءه للنظرية الماركسية ليجعل منها مرشد عملية التحرر، لكن ليس بالمفهوم التقليدي الثابت، بل توظف أفكار النظرية بما يخدم فعل التحرر، « وليس من قبيل الصدفة أيضا أن لا يتردد ماركيوز في الاستشهاد علانية بالمادية التاريخية، حيث تستند النظرية النقدية على "الجدل المادي" »[4]. وينبه كذلك إلى أهمية عامل التربية الجديدة التي تهيأ الإنسان إلى فعل التحرر، وأن يتأسس هذا الفعل على أساس طبيعي يجعل من النموذج الحضاري البديل متوافقا مع تطلعات الإنسان، ويجنبه الوقوع في أخطاء النموذج السابق أين أصبح الإنسان ضريبة للحضارة.

---

[1]- هربرت ماركوز: الثورة والثورة المضادة، المصدر السابق، ص: 71.

[2]- المصدر نفسه، ص: 74.

[3]-*Manfred Gangl: Quelques Implications sociales de la technologie moderne – Herbert Marcuse dans le contexte de la théorie critique – archives de philosophie, paris, tome52, juillet-september 1989, p.423.*

[4]- بول لوران آسون: مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 1990م، ص: 95.

2- قوى التحرر(اليسار الجديد)

أكدت تحليلات ماركوز قدرة المجتمع الصناعي على تنظيم مؤسساته، وسيطرته على جميع مجالات الحياة، لذلك فأي عمل تحرري لا يمكن أن يحدث من داخل هذا الكيان المغلق، فكان أن قرر ماركوز بأن قوى التغيير يجب أن تكون من خارج أسوار هذا المجتمع، وهو القول الذي يشير إلى كل العناصر التي لم يشملها الإدماج. فكان من الضروري والمنطقي أن يبحث ماركوز عن أدوات جديدة للتحرر لذلك رأى في طبقة من لا أمل لهم الطبقة التي يمكن أن تحدث التغيير والتحرر. فكيف يتحول من لا أمل له إلى إنسان الأمل والتحرر ؟

يكشف هذا التوجه أن ماركوز يستغني عن طبقة البروليتاريا التي رأى ماركس أنها الطبقة التي تقود كل فعل تحرري، وهذا الاختلاف له ما يبرره، فقد أبرز ماركوز أن العمال في إطار المجتمع الصناعي المتقدم قد تم إدماجهم ضمن النسق القائم، وعليه فالبروليتاريا بالمفهوم الماركسي، والتي يفترض أنها تعاني الاستغلال وتعمل على تنظيم كفاحها قد تغير نمط حياتها، فهي تتقاسم رفاه المجتمع وحتى وعيها التحرري أصبح وعيا يقبل بنظام الأشياء القائم ويدافع عنه. ففيما رأى ماركس أن فوائد الإنتاج تكون حكرا على طبقة محدودة، وتبقى الطبقات الأكثر عددا عرضة للفقر، وأن « بلوغ مستوى مرتفع من الإنتاجية الصناعية والتقنية لا تستخدم في خلق حياة إنسانية للجميع »[1]. فإن الحال في المجتمع الصناعي المتقدم حسب ماركوز جعل من الرفاه قاسما مشتركا للجميع، فالهوة بين الطبقات منعدمة خاصة ما يتعلق بتوزيع المنتجات فهي ذاتها لدى العامل وصاحب العمل، وبشكل وافر ومتاح حيث يرى ماركوز مبرزا كيفية استغلال مؤسسات الإنتاج عامل الوفرة لإحكام السيطرة أنها « قد أغرقت المؤسسات القائمة وفاضت عنها إلى درجة لم يعد يمكن فيها بقاء النظام نفسه إلا بتنظيم التبذير والسرف والتدمير تنظيما يزداد نهجية وإحكاما. وتقمع المعارضة بشكل فعال »[2]. ولأن هذا الحال يهيئ دوافع التحرر، ولا يستقطب بعض الفئات التي لم يشملها التكييف لتمردها، ولوعيها بقيودها « فلا يبقى إلا التمرد المشاع غير المحدد عند الشباب والمثقفين، والكفاح اليومي الذي تخوضه الأقليات المضطهدة. وفي البلاد الكبرى استبعد الكفاح المسلح، وأصبح الملعونون في الأرض هم الذين يشنونه في معركتهم ضد وحش الوفرة »[3]. هذه هي إذن العوامل التي دفعت بماركوز إلى استبعاد فكرة البروليتاريا كطبقة للتغيير واستعاض عنها بطبقة المهمشين والطلبة، خاصة وأنه « بعد انتفاضات مايو ويونيو 1968 ازداد إيمان ماركوز بهذه الجماعات الجديدة أكثر وأكثر »[4].

---

[1]- حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 203.

[2]- هربرت ماركيوز: نحو التحرر، مصدر سابق، ص: 15.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، المرجع نفسه، ص: 202.

ويبدو أن الوعي بضرورة التحرر، أمر يمكن أن يتوفر لدى الإنسان الذي سلم من عملية التنميط والإدماج، لكن الوعي التحرري من المفترض أن يكون وعيا طبقيا، وليس فرديا ومنه فالسؤال الذي يطرح نفسه: هل تمثل جماعات المنبوذين والهيبين والملونيين وحتى الطلبة قوى تحرر فعالة ؟ وهل لها من الوعي بالمهمة التاريخية ما يؤهلها لذلك ؟

لقد أكد ماركوز « أن نفي المجتمع القائم سيأتي على يد فئات المنبوذين، والزنوج، والهيبز وسائر الأقليات المضطهدة الذين يعيشون بلا أمل، ويفتقدون الإحساس بالأمان والكرامة داخل المجتمع الرأسمالي »[1]. وأن وعد التحرر يمكن أن تحققه هذه القوى الجديدة، خاصة وأن تنميط المجتمع الاستهلاكي لم يشملها، ولم يغير من طبيعتها الرافضة للاستغلال، أما الطبقات التقليدية التي عزت إليها النظرية الماركسية مبادرة التحرر، فإنها في ظل التكييف المستمر لنمط حياتها نزعت نحو الاندماج، ورضيت بالامتيازات التي قدمها لها المجتمع الصناعي المتقدم، وإذا كانت « البروليتاريا أو القوة التقليدية للثورة والنفي فقدت ثوريتها لأنها أصبحت جزءا من النظام القائم، وتخلت عن دورها التاريخي منذ أن قبلت الاشتراك في اللعبة البرلمانية، فإن القوى النامية تصبح هي القوى التي لم تندمج بعد في إطار هذا النظام، والتي لم تنطو داخل مؤسساته السياسية، والتي ترفض الاشتراك في قواعد اللعبة البرلمانية »[2]. لذلك يصر ماركوز كبديل لهذه القوة التقليدية التأكيد على ضرورة أن تتموقع قوى التغيير من خارج المجتمع، ويشترط أن تكون ذات وعي تحرري، وأن تكون في منأى عن تأثيرات الإعلام الذي يكرس إرادة السيطرة، كما لا يجب أن تكون مندمجة في إطار العملية الإنتاجية، لأن هذه الأخيرة لها من الأدوات والآليات التي تبقي كل الأفراد خاضعين راضين بمستوى ونمط الحياة الذي يوفر لهم، لذلك اعتقد ماركوز بقدرة « الحركة الطلابية في الولايات المتحدة والزنوج من سكان الأكواخ فيها وكذلك أنصار الثورة الثقافية الصينية وجبهة التحرير الوطنية الفيتنامية وكوبا »[3]. ويركز ماركوز كثيرا على شريحة الطلبة باعتبارها قوة قادرة على نفي النظام القائم، وتجدر الإشارة هنا إلى أن طبقة الطلبة لا تشير إلى الطلبة فحسب، فهي تعبر عن النخبة عموما، ذلك « أن ماركيوز لا يكاد يميز أو يفرق بين الطلبة وبين الانتلجنسيا بشكل عام »[4] .

ويبدو أن ماركوز بتخليه عن البروليتاريا كعامل تحرر، وتحوله إلى جماعات المنبوذين والطلبة على الخصوص يبحث عن السند الذهني الذي يحرك عملية التحرر، فلا تكفي مظاهر الاحتجاج والتمرد المعزولة، للتمكن من تحرير الإنسان من تنميط مجتمع السيطرة، لذلك فقد أولى طبقة الطلبة

---

[1]- حسن محمد حسن:النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 202.

[2]- المرجع نفسه، ص: 205.

[3]- السدير ماكنتير: ماركوز، مرجع سابق، ص: 147.

[4]- حسن محمد حسن:النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، المرجع نفسه، ص: 208.

اهتماما أكبر كراع للوعي التحرري، غير أن الواقع قد أكد ظرفية الإحتجاجات التي يقوم بها هؤلاء وأن آلية التسامح القمعي التي ينتهجها مجتمع السيطرة كفيلة باحتواء هذه التمرد العفوي، وكفيلة باحتواء هذا السلوك الرافض لما تمتلكه من وسائل الإقناع والإغراء. « وعموما فإن ماركيوز يعتبر نفسه منظر الحركة الطلابية، والمتحدث الإيديولوجي باسمها وهو يؤكد في مقدمة كتابه "مقال عن التحرر" على أن أفكاره (...) قد سبقت أحداث مايو ويونيو1968 التي شهدت ظهور معارضة راديكالية جديدة يمثلها هؤلاء الطلبة الشبان الذين عبروا في احتجاجاتهم وتمردهم عن تطلبات جمالية وراديكالية واضحة. كما قضى هؤلاء المناضلون على فكرة اليوتوبيا، وكشفوا عن زيف وفساد الايدولوجيا القائمة »[1]. وبهذه الكيفية يكون ماركوز قد عاد إلى مسألة النخبة التي قال بها ماركس والتي تضطلع بعملية التنظير والتوجيه والإشراف العام غير أن مثل هذا التدخل قد يفقد الدلالة الحقيقية لتمرد هذه الفئات كما حصل مع بروليتاريا ماركس فالكثير من الأفراد لا يعون بصورة دقيقة توجهات العمل الثوري بدليل عمليات الانفصال والتمرد التي مافتئت ترافق تطبيق الاشتراكية بمختلف نماذجها.

إن إنجاح فعل التحرر مرتبط بتوفر ظروفه الفاعلة، لذا فقد أعد ماركوز مجموع العوامل الذاتية من حساسية جديدة وعقل وخيال، لينتقل إلى تحديد العوامل الموضوعية وهي قوى التحرر « ويميل ماركوز إلى تسمية قوى النفي الجديدة (داخل النظام الرأسمالي) باسم "حركة اليسار الجديدة" تمييزا لها عن اليسار القديم »[2]. والملاحظ أن حركة اليسار الجديد لا تتناسب من حيث قوتها وإمكاناتها مع حجم الوصف الذي ضمنه ماركوز لهيمنة مجتمع السيطرة، فهذه العوامل الموضوعية الجديدة التي يراد لها أن تعوض عناصر التحرر عند ماركس لا تملك القوة الكافية لإحداث التغيير الكيفي على نظام السيطرة الفعال. ومنه فبديل ماركوز يفتقر كما يبدو إلى القوة اللازمة، بدليل ظرفية الإحتجاجات التي تقوم بها هذه الفئات .

يحاول ماركوز إيجاد سند إيديولوجي يغذي حركة اليسار الجديد، فهي مع كونها متأثرة بالماركسية بشكل كبير، إلا أنها أيضا تستوحي أفكارها من حركات التحرر في العالم الثالث « إلى جانب تأثر حركة اليسار الجديد بالفوضوية، والماوية، والماركسية، يجب ألا نغفل خطورة الدور الذي لعبه أيضا انتصار الثورة الكوبية، ومقاومة الشعب الفيتنامي الواضحة للعدوان الأمريكي، فقد مكنت هذه الأحداث اليسار الجديد من أن يشعر بحدة وعمق الأزمة التي يمر بها المجتمع البورجوازي برهنت على أن إحداث تغييرات راديكالية في المؤسسة البورجوازية ليس أمرا مستحيلا »[3]. لكن ما يجب الانتباه إليه أن ظروف كل تمرد أو ثورة تختلف من مجتمع إلى آخر، فقد يكون الفعل

---

[1]- حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 208

[2]- المرجع نفسه، ص: 210.

[3]- المرجع نفسه، ص: 212.

التحرري واحدا لكن منطلقاته وغاياته ليست واحدة، فلو افترضنا أن المجتمع الكوبي أو الفيتنامي مثلا يعيش حياة الرفاه التي يوفرها المجتمع الصناعي المتقدم لكانت النتائج مختلفة أيضا، وهل يقوى اليسار الجديد بكل عناصره على تقديم تضحيات تضاهي ما قدمه أنصار الماوية، أم أن ماركوز يريد أن يغذي الفعل التحرري بأمثلة من الواقع تضفي على التمرد الشرعية، وتثبت أن إمكانية تحققه غير مستحيلة، لكن ماركوز لا ينظر بموضوعية كافية إلى جدية الدعوة إلى التحرر وإسناد هذه المهمة إلى قوى لا تملك جاهزية الفعل التحرري والثوري، وهو إذن نطق بكلمة لا امتلاكا لحل حقيقي.

إن الكيفية التي نقل بها ماركوز واقع المجتمع الصناعي المتقدم يطبعها الكثير من التشاؤم، وقد يكون مرده إلى بواعث ذاتية، غالت في وصف تناقضات هذا المجتمع، غير أنه غاب عن ماركوز أن الأنظمة تتعلم من أخطائها وتناقضاتها، فقد تنبأ مثلا ماركس بسقوط الرأسمالية، وأن تحل محلها الاشتراكية، إلا أن التاريخ أثبت أن هذه الأنظمة قد تجاوزت بعضا من تناقضاتها، وهي ما تزال تتجاوزها في كل مرحلة، ومع ذلك يبقى ماركوز يأمل في تغير الأوضاع، وتجاوز مبدأ الواقع القائم على حسب تطلعاته، حيث يرى أنه « لن تختفي هذه المأساة إلا بحدوث تغير اجتماعي على نطاق شامل. وإن كان ماركوز يرى أن احتمالات هذا التغير الاجتماعي ليست قائمة في الوقت الراهن، إلا أنه يؤمن بأن هناك أمل في حدوث هذا التغير »[1]. وهذا يفقد رأيه الكثير من المصداقية لأنه رأي لا يمتلك أكثر من أمل للتحرر، و« يحلم ماركوز بالثورة الاجتماعية، ولكنه في الوقت نفسه يعترف بأنه لا يرى في عالم اليوم طبقة ثورية حقيقية استطاعت أن تكون أدوات لتحول جذري واشتراكي بصورة أصيلة للمجتمع »[2]. ومع ذلك وبعيدا عن الأحكام الجاهزة، نبقي مؤقتا احتمال أن الأمل في التحرر يمكن أن يتحول إلى واقع حقيقي، لعل ذلك يساعد في فهم استشراف ماركوز، وفهم إصراره على احتضان فكرة التحرر بعيدا عن النظرة الماركسية، وبقوى غير التقليدية، على ما في ذلك من خروج عن أسوار قلعة الماركسية كنظرية علمية، فهناك اعتراضات متعددة تضع قوى التحرر الجديدة أو ما يسميه ماركوز باليسار الجديد موضعا لا يؤهلها لأداء هذا الفعل التحرري الذي ينتظر منه تصحيح منظومة قيم بكاملها، وترتيب نسق مغلق من القواعد والمبادئ التي ضبطتها عقلانية السيطرة، والتي تسابق الحدث قبل وقوعه، فكيف لمثل هذه العناصر غير المندمجة أصلا وغير القوية من حيث التنظيم ومن حيث الأدوات أن تخترق نظام السيطرة بكل ما يملك من جاهزية ومؤسسات التنميط والإعلام والإلهاء وغيرها، اعتقد أن ما يملكه هؤلاء لا يتجاوز حد الإنكار أو التمرد الانفعالي الذي سرعان ما يفقد ثوريته. « إلا أن هذه الاعتبارات لم تجعل ماركوز يستسلم تماما لروح اليأس: فهو يذهب إلى أن هناك شيئا من الأمل مازال يكمن في تلك القوى الرافضة، التي لم تندمج بعد في

---

[1]- فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 596.

[2]- المرجع نفسه، ص: 598.

منظومة المجتمع الرأسمالي »[1]. كما يلاحظ كذلك أن ماركوز عندما يتحدث عن المجتمع الصناعي المتقدم لا يقيم تمييزا بين المجتمع الليبرالي أو الاشتراكي، لكنه حين يتحدث عن التحرر وإمكاناته وقوى التحرر تجده يحصر هذا الفعل في المجتمع الليبرالي، وهو أمر غير مبرر فالنظرية الأصيلة هي تلك التي تتجاوز الظرفية الزمانية والمكانية، ومن خصائصها خلوها من التناقض مع منطلقاتها ومع حقائق تم التأكد من صحتها، كذلك أن تتسم بالاستقلالية فمن غير المقبول أن تصدق في حيز وتمتنع في حيز آخر، إضافة إلى ذلك فقد « كان موقف ماركوز مهزوزا إلى حد كبير من القوى الجديدة التي اقترحها وريثة للطبقة العاملة، فهو يرى أحيانا، أن الطلبة بكل ما يقومون به من حركات متمردة ليسوا هم القوى الثورية الجديدة، وإنما هم يكشفون بسلوكهم عن رفض المجتمع القائم ورفض التمتع بمزايا الوفرة التي يقدمها هذا المجتمع »[2] .وهذا غير كاف، فالرفض يفقد معناه إذا توقف عند هذا الحد. فالمطلوب من إرادة الرفض أن تنتقل إلى فعل التغيير الراديكالي، الذي يسمح ببديل أفضل وكأن ماركوز يسلك طريقا مسدودا، يفرض عليه التبشير بالخلاص دون تأكيد تحققه. وما يبقي طرحه قائما أن أحداثا تاريخية دعمت نظرته واستشرافه « ومن السهولة بمكان معرفة سبب شعبية ماركوزه في الستينات– فقد كانت حرب فيتنام وحركة الحقوق المدنية وثورة الطلاب كلها تثبت نظريته »[3] .

لقد أدرك ماركوز عدم صلابة قوله بقوى التحرر الجديدة، أو ما يسميها باليسار الجديد، ومن الظاهر أن هذه التسمية جاءت تمييزا عن قوى ماركس التقليدية أو اليسار القديم، لكن امتلاك الكلمات واستحداث التسميات فقط لا يحمل حلولا فعلية لوضع قائم، لذلك أراد ماركوز أن يقلص من ثقل المهمة التي أرادها ليسار الأمل، حيث رأى أن « دور اليسار الجديد هو دور تنويري وتعليمي وليس دورا طليعيا طالما أنه يفتقد للجماهير القادرة والراغبة في أن تتبعه، لكنه خميرة الأمل »[4]. لكن هذا الدور التعليمي، لمن يوجه ؟ ومن يهيئ ؟ أليس اليسار الجديد هو قوة التحرير أم أن هناك قوى ستظهر في المستقبل تعوضه وتتولى مهمة التغيير؟

لاحظ ماركوز أن مطالب اليسار الجديد بالتحرر تقع في عزلة عن الشعب الذي قبل وألف وضعه، وقد تقابل بالاستنكار والعداء، و« هكذا يبدو التحرر وكأنه تهديد، ويتحول إلى تابو. وكلا تياري اليسار الجديد، السياسي والهيبي، ينتهك هذا التابو »[5]. ويبرز ذلك إصرار ماركوز على التمسك باليسار الجديد، باعتباره حركة فكرية وثقافية، فالتغير يبدأ بتغير الأفكار السائدة، وتعويضها ببديل

---

[1]– فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 599.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– إيان كريب: ترجمة محمد حسين غلوم، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، عالم المعرفة، الكويت، عدد 244 1999م، ص ص: 313-314.

[4]– فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، المرجع نفسه، ص: 601.

[5]– هربرت ماركوز: الثورة والثورة المضادة، مصدر سابق، ص: 40.

أكثر ملائمة وتبرز هنا النزعة الإصلاحية لديه، واستبعاد التغيير الجذري بالطبعة الماركسية، لذلك نجد « ماركوز يتحدث عن نخبة مثقفة تقوم بتوجيه الجماهير التي فقدت رشدها وتم إغواؤها من قبل المؤسسات الليبرالية الديموقراطية الاستهلاكية، أي أن النخبة الثقافية صاحبة العقل النقدي والذاكرة التاريخية والمقدرة على إدراك الكل الإنساني المتحقق في التاريخ والتي لم يتمكن المجتمع من استيعابها في رؤيته وبنيته ورفضت هي استبطان رؤيته »[1]. ومنه يتضح أن ماركوز لا يؤسس لفعل تحرري آني، إنما يؤسس لمشروع تحرري مستقبلي، وفي ذلك اعتراف ضمني بقدرة النظام القائم على إبقاء الأوضاع مستقرة، أو أن الوضع مناسب للجميع ولا يحمل على التحرر، وتصبح مبادرة ماركوز الإعداد والتنوير دون ضمانة أكيدة بحدوث التحرر رغم إلحاحه على ضرورة التغيير، وقد أكد أن النخبة التي تحمل وعي التحرر هي القوة « القادرة من ثم على تجاوز الواقع المباشر، هي الآلية التي يمكنها تحقيق الانعتاق للإنسان والعمل على تأسيس مجتمع يسمح بظهور الإنسان المركب متعدد الأبعاد، ولهذا كانت كتابات ماركوز أثيرة لدى الشباب في حركة اليسار الجديد في الستينيات »[2] .

إيمانا من ماركوز بضرورة التغيير الاجتماعي، وتجاوز تناقضات المجتمع الصناعي، خلص إلى إسناد مهمة التحرر إلى فئات لم يشملها الإدماج، عرفها باسم اليسار الجديد، تمييزا لها عن اليسار بالمفهوم الماركسي، لأنه استعاض عن طبقة البروليتاريا التي يعزو لها ماركس كل عمل ثوري ببديل اعتقد أنه من خارج أسوار المجتمع الصناعي ولم ينله التكييف، إذن « فالمستقبل حسب هربرت ماركوز ملك للطبقات الاجتماعية المستبعدة (طلبة، بطالون..) الذين يقيمون خارج أطر هذا المجتمع وخارج قناعاته »[3]؛ ومبرر قوله بضرورة التحرر أن الوسط الاجتماعي والصورة التي نظمت بها العملية الإنتاجية صادرت كل خصوصية للوجود الإنساني، هذا السند الجديد يندرج تحت لوائه الشباب والطلبة، والزنوج والهيبز والأقليات المضطهدة، ويرشد اليسار الجديد من الناحية الإيديولوجية تعاليم النظرية الماركسية، لكن ليس بالصورة التقليدية الثابتة. كما يستوحي مبررات فعل التحرر من تأثيرات الفوضوية وتصوراتها عن الحرية، وتأثير الماوية، وثورات العالم الثالث، كالثورة الفيتنامية التي أبرزت إمكانية صد الهيمنة الليبرالية، كذلك من نجاح واستمرار الثورة الكوبية، وقد أسند ماركوز إلى حركة اليسار الجديد مهمة التعليم والتنوير والإعداد لحلم التحرر، بعد أن لاحظ عدم قدرة هذا اليسار على تجاوز الوضع المغلق الذي حددته عقلانية السيطرة. ومنه كان موقف ماركوز من التحرر هو الإبقاء على حلم التحرر وليس القيام به.

---

[1]- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، ص ص: 569-570.

[2]- المرجع نفسه، ص: 570.

[3]- *Jérome-Alexandre Nielsberg et Arnaud spire: L'idéologie toujours présente, Dialogue entre Eidos et Logos, La Dispute, paris, 2004, p.122.*

3- الفن والتحرر

لقد قاد اهتمام ماركوز بمسألة تحرر الإنسان المعاصر من أسر البعد الواحد، بعد أن أكد على ضرورة توفر وعي جديد وحساسية جديدة تختص بترشيد فعل التحرر، متجاوزا التصور التقليدي الذي حددته النظرية الماركسية، كما استعاض بعناصر جديدة من خارج المجتمع الصناعي المتقدم، لتكون بديلة لقوى التغيير الأولى والتي احتواها النظام القائم من خلال إدماجها. لينتقل إلى تحديد مجالات التحرر في انسجام تام مع منطلقاته، فقد قال بتكاتف قوة العقل والخيال، هذه الأخيرة التي تعتبر قدرة مناهضة للعقل الأداتي ذاته من جهة، وقوة مناهضة ومتجاوزة لنظام الأشياء القائم من جهة ثانية لذلك رأى أن الفن مجال يتحقق فيه ومن خلاله فعل التحرر، نظرا لعلاقته بملكتي العقل والخيال فكيف ذلك ؟ وماهي المبررات التي اعتمدها ماركوز ليجعل من الفن ميدان تحرر ؟

رأى ماركوز في الفن مجالا مستقلا عن النظام الاجتماعي القائم، كما أنه يملك إمكانية المعارضة الفعلية، والقدرة على نفي الوعي السائد في إطار هذا المجتمع. وهو ما جعل ماركوز يقيم تصوره للتحرر على دعامة الفن، حيث يقول: « وأزعم فضلا عن ذلك، أن الفن يتمتع، بمقتضى شكله الجمالي بقدر وسيع من الاستقلال الذاتي عن العلاقات الاجتماعية القائمة. وبحكم استقلاله الذاتي هذا يقف الفن موقف المعارضة من هذه العلاقات، وفي الوقت نفسه يتجاوزها. هكذا يهد الفن الوعي السائد والتجربة العادية »[1]. ويشير ماركوز إلى اقتصاره على الأعمال الأدبية الرفيعة كمقياس للفن، حيث يقول: « فإن مرتكزي الأول إلى مادة أدبية، وعلى الأخص أدب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وأنا لا اشعر بأنني مؤهل للكلام عن الموسيقى أو الفنون التشكيلية، لكني أعتقد أن ما يصح بالنسبة إلى الأدب يمكن أن ينطبق، مع التعديلات الواجبة، على الفنون الأخرى »[2].

وليس في مبادرة ماركوز ماهو جديد فقد لجأ نيتشه أيضا إلى الفن لتأثره بأعمال الموسيقي "فاخنر"، وكان موقفه من هذه الموسيقى كإعادة بعث لروح الإنسان الجديدة والأصيلة، كذلك نجد هذا الاهتمام عند تيودور أدورنو حيث ركز على أهمية البعد الجمالي والفني لتجاوز الواقع « ولذلك فإن اهتمام أدورنو بالنظرية الجمالية هو تعبير عن المناخ العام، وروح العصر التي ترى في الفن خلاصا من أسر النظام الاجتماعي والسياسي الذي لم يعد محققا لآمال الإنسان في حياة سوية تلبي حاجاته الروحية والعقلية والوجدانية »[3]. ويرتكز كل عمل فني على قدرة الخيال باعتباره قوة مناهضة للواقع وقد تكون قوة مناهضة كذلك للعقل ذاته، وهو ما يمكن من تجاوز وضع الحياة القائم، فالخيال يمتلك من آليات التجميع والتفريق والبناء والهدم ما يسمح بإبداعات جريئة تعوض بعض النماذج التي

---

[1]- هربرت ماركوز: البعد الجمالي، مصدر سابق، ص ص: 7-8.

[2]- المصدر نفسه، ص: 8.

[3]- المصدر نفسه، ص: 18.

فقدت فعاليتها وأصبحت مرفوضة ولو على المستوى الشخصي، لذلك لجأ ماركوز لمجال الفن ففيه تتحقق بعض صور التمرد على الواقع، وفيه تتجسد تطلعات التحرر، فمجال الفن مجال حرية وانعتاق لقد اعتقد ماركوز بإمكانية الفن كطريق للتحرر، من زاوية قدرته على مناهضة الواقع، حيث يقول: « كل عمل فني جدير بهذا الاسم سيكون بهذا المعنى ثوريا، مادام يهدم تصور العالم وفهمه ويشهد ضد الواقع القائم ويرسم صورة التحرر الخارجية»[1]. وهذا الرأي يماثل تصور أدورنو الذي يؤكد أنه « ليست مهمة الفن نقد الواقع، وقوانينه، التي تقوم على مبدأ المردود، لأنه إذا قام الفن بذلك فإن هذه المهمة تحمل – في ذاتها – فشلها الخاص، ذلك لأن الفن يرتبط بالصورة الجمالية، وإذا ارتبط بمضمون الواقع، فإنه حين ذاك يؤكد الواقع ولا ينفيه »[2]. وهكذا تبدو تصورات ماركوز منسجمة مع التوجه العام للنظرية النقدية التي أسست لها مدرسة فرانكفورت، كما تتكشف علاقة التفاعل بين أقطابها خاصة بين أدورنو وماركوز فيما يتعلق بدور التجربة الفنية كقوة لمناهضة الواقع القائم. « وقد تابع هربرت ماركيوز آراء أدورنو هذه، وذكرها في كتابه ايروس: الحب والحضارة، فبين أن رفض الفن للواقع هو صورة احتجاج على القمع غير الحتمي، ويسعى الفن عبر صوره وأشكاله الجمالية للكفاح من أجل تحقيق الشكل الأعلى للحرية وهو الحياة بدون قلق »[3]. وهي غاية كل فعل تحرري، غير أن تحققه على المستوى الفني لا يعني إمكانية ترجمته إلى الواقع العملي، فالتحرر الذي يوفره الفن من نموذج يوتوبي، لا يمتلك مصداقية الواقع، وقد يعتبر هذا النموذج التحرري أمرا مجردا ونظريا يمتنع عن النزول إلى واقع الأشياء، وقد يفهم كذلك على أنه المنفذ الوحيد للهروب من الواقع وفي النهاية توصف تصورات ماركوز بالخيالية غير قابلة للتحقق التجريبي .

رأى ماركوز أن التفكير في عالم أكثر تحررا يمكن أن تتيحه التجربة الفنية، فالفن يفتح مجالا للتحرر من نظام الواقع القائم حيث يقول: « سأتقدم إذن بالأطروحة التالية : إن صفات الفن الجذرية أي وضع الواقع القائم موضع اتهام واستحضار صورة جميلة للتحرر، ترتكز تحديدا إلى الأبعاد التي بها يتجاوز الفن تعيينه الاجتماعي وينعتق من عالم القول والسلوك المتواضع عليهما »[4]. وهو ما يجعل وظيفة الفنان إنشاء رؤية جديدة، وتوفير مجالات جديدة تسمح للعقل باستشراف حلول بديلة وعناصر تغيير لما رسخته عقلانية السيطرة، ويفهم من ذلك أيضا أن التجربة الفنية الأصيلة عامل محوري لإرساء عقلانية بديلة غايتها إخراج الإنسان من المأزق الذي وضعته فيه حضارة القمع. بهذه الكيفية يدفع ماركوز عن تصوره الانتقادات التي تضع فكرة التحرر الفني في مجال المجرد واليوتوبيا الحالمة

---

[1]– هربرت ماركوز: البعد الجمالي، المصدر السابق، ص: 10.

[2]– رمضان بسطاويسي محمد: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت– أدورنو نموذجاً–، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1988م، ص: 26.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]– هربرت ماركوز: البعد الجمالي، المصدر نفسه، ص: 18.

بأن الفن يمنح آفاق للعقل والإرادة، يتحول تجسيدها إلى سلوك تحرري فعلي وواقعي، فالفن إذن مجال نتطلع من خلاله على أبعاد جديدة لتجاوز الواقع القائم عند كل مرحلة، فهو يتجاوز إطاره الزماني والمكاني ليوفر إمكانات التحرر مستقبلا، ويؤكد ماركوز هذه الوظيفة حيث « يفضي المنطق الداخلي للعمل الفني إلى بزوغ عقلانية مغايرة وحساسية مغايرة تتحديان العقلانية والحساسية المندمجتين بالمؤسسات الاجتماعية السائدة » [1]. وهذا يبرز أيضا أن العمل الفني النابع عن الذاتية يفرض عقلانية مختلفة عن العقلانية السائدة، خاصة وأن عقلانية النظام القائم تتحرك بدافع السيطرة.

إن تتبع كيفية التحرر التي يقترحها ماركوز يجد اعتماده على عامل الذاتية في كل فعل تحرري فيتخذ من قوتها عنصرا أساسيا للتمرد على الواقع الاجتماعي القائم. « فالفن، بتجاوزه الواقع المباشر يحطم الموضوعية المتشيئة للعلاقات الاجتماعية القائمة ويفتح بعدا جديدا للتجربة: إنه يبعث الذاتية المتمردة » [2]. هذه الذاتية يجب أن تمتلك القدرة على التفكير السلبي والقدرة على الرفض والنقد ويتبين أن ماركوز يلجأ دائما إلى قوة الفكر النقدية كأساس معرفة وكأداة لتجاوز قيود السيطرة، وقد أكد ماركوز « أن وظيفة الفن النقدية، مساهمته في النضال في سبيل التحرر »[3]. وأن للفن قدرة على صياغة واقع جديد، وتحريره من تحديد وتنميط عقلانية السيطرة، ذلك أن « حقيقة الفن تكمن في قدرته على تقويض احتكار الواقع القائم (أي احتكار الذين أقاموه) ليعرف ماهو واقعي. وبتكريسه هذه القطيعة التي هي نتيجة الشكل الجمالي، يظهر عالم الفن الوهمي وكأنه هو الواقع الحقيقي »[4].

حدد ماركوز غاية للفن تمثلت في خلق وعي جديد يسمح للإنسان التحرر من وجوده الوظيفي الأداتي الذي هو تأدية دور اجتماعي فرض عليه فرضا، وأن غايته في تحرير إمكانات الإنسان الذاتية من حساسية جديدة وقدرة المخيلة والعقل، مع تبني الفكر النقدي ومنه كانت « دعوة الفن هي أن يكون إدراكا للعالم ينفر الأفراد من وجودهم الوظيفي ومن أدوارهم الاجتماعية، دعوة الفن أن يعتق الحساسية والخيال والعقل في مجالات الذاتية والموضوعية طرا »[5]. ويلاحظ أن ماركوز لا يرى في الفن مجالا يجسد الفعل التحرري فحسب، بل يجعل منه أداة تحرر أيضا، من حيث أنها تهيئ الإطار النظري الذي يسند الفعل التحرري، وهذا يبدي تركيز ماركوز على قوى الذات في العمل الفني، وفي الوقت نفسه تركيزه على أدوات التحرر من منبع ذاتي، أي أن الفن مفتاح للتحرر والذات مصدر تلك القوة. فالغاية هي التحرر، والأداة هي الفن، وعناصر الطاقة الفنية هي الذات، ليعود بذلك إلى الإنسان كعامل محوري للتحرر حيث يتطلب تغيير الذات لضمان تغيير محوري، وينسجم هذا التصور مع قوله

---

[1]- هربرت ماركوز، البعد الجمالي، المصدر السابق، ص: 18.

[2]- المصدر نفسه، ص: 19.

[3]- المصدر نفسه، ص: 20.

[4]- المصدر نفسه، ص: 21.

[5]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بإعادة بناء النموذج الحضاري انطلاقا من أساس طبيعي، كما أن إصلاح منظومة اجتماعية يبدأ بإصلاح الفرد أولا ولا يفهم من ذلك أن ماركوز يمتلك حل التغيير الجذري المباشر، إنه يرتب ويعد لعمل تحرري، لأن « الفن لا يستطيع أن يغير العالم، لكنه يستطيع الإسهام في تغيير وعي وغرائز الرجال والنساء الذين يمكن لهم أن يغيروا العالم »[1].

ربط ماركوز بين الفن والايروس كضمانة لديمومته، باعتبار أن الايروس يمثل غرائز الحياة والطاقة الحيوية التي تدفع نحو حضارة أكثر إنسانية، حضارة لا قمعية، لذلك أقام ماركوز رابطا يجمع بين الفن والايروس كقوة للحياة، وكعامل لتجاوز نموذج الواقع القائم الذي يصادر أبعاد الوجود الحقيقية، حيث يقول: « إذ أن الفن منحاز إلى صف ايروس، فهو يؤكد بقوة وإلحاح غرائز الحياة في صراعها ضد الاضطهاد الاجتماعي والغريزي، وديمومة الفن وخلوده التاريخي عبر ألوف السنين من التدمير يشهدان على هذا الانحياز»[2]. فالفن يجب أن يكون مظهرا للحياة والسعادة، ومتى اقترن بغرائز الحياة، ومبدأ اللذة النابع عن الطبيعة البشرية دون تحويرها، ينتهي إلى جعل العمل الفني أكثر دلالة وأقدر على إحداث فعل التحرر. لذلك جمع ماركوز بين عناصر مختلفة في نسق منسجم، أي بين الفن والايروس والتحرر، فالفن مجال ووسيلة للتحرر، والايروس طاقة حيوية، تغذي العمل الفني وتوجهه نحو آفاق التحرر ونحو السعادة. ولعل إدراج ماركوز لعامل الايروس يتفق مع نزعته لإنشاء حضارة الايروس أين يجد الإنسان سعادته، ويتخلص من البؤس والوهم ومظالم الاستغلال والاختزال.

يرى ماركوز أن جوهر الفن يتضمن القدرة على التحرر، من حيث أن الخيال عامل رئيسي وذاتي في العملية الفنية، ويملك إمكانية مناهضة مبدأ الواقع ومناهضة العقل « وإذا كان المجتمع القائم ينظم كل اتصال عادي، فيوافق عليه أو يندد به تبعا لمقتضياته الاجتماعية، فإن القيم الأجنبية عن المقتضيات الاجتماعية قد لا تجد وسيلة للتعبير عن نفسها غير الخيال. ذلك أن البعد الجمالي ما يزال ينطوي على حرية التعبير التي تتيح للكاتب والفنان أن يُسميا الناس والأشياء بأسمائها، أي أن يسميا ما لا تمكن تسميته عن طريق آخر»[3]. لذلك يستبعد ماركوز الطابع الامتثالي للفن، كونه يستمد طاقته المبدعة من إيمان الذات بالوظيفة العليا للعمل الفني، فهي أبعد من أن تكون وظيفة التأييد والخضوع والفن الأصيل لا يجب أن يكون وسيلة لتأبيد ماهو واقع، بل من الضروري أن يحتفظ على الدوام بقدرته على تجاوز الواقع، ومن هنا لا يمكن أن يكون حبيس نزعة إيديولوجية معينة، توجهه أو ترسم له مجالا خاصا لا يفلت منه ولا يتجاوزه، لا يجب أن يكون مرتبطا بمنفعة ظرفية كذلك، أو دور محدود يؤديه خدمة لسيطرة أو هيمنة، وأن لا يكون في خدمة قواعد أو قوانين ثابتة، فهو يحمل

---

[1]- هربرت ماركوز: البعد الجمالي، المصدر السابق، ص: 45.

[2]- المصدر نفسه، ص ص: 22-23.

[3]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 257.

جوهر القانون في ذاته، لذلك قال ماركوز: « إن الفن واقع تحت قانون المعطى، لكنه ينتهك في الوقت نفسه هذا القانون. ويتناقض تصور الفن كقوة إنتاجية مستقلة بذاتها، ونفيية في جوهرها مع التصور الذي يقول أن الفن يؤدي وظيفة تابعة، إثباتية، إيديولوجية في جوهرها، أي أنه يمجد المجتمع القائم ويحله من خطاياه »[1]. ويبدو هنا أن ماركوز متأثر بفكرة كانط عن الآمر المطلق، أي العقل في تحديده للواجب الأخلاقي، ومنه فقد حدد آمرا مطلقا يفرض تغيير نظام الأشياء القائم حيث رأى بضرورة أن يتحدد الفن بموجه مطلق يضاهي مبدأ الإرادة الصوري الكانطي، فيعلن أن « استقلال الفن الذاتي ينطوي على الآمر المطلق التالي: ومن الواجب أن تتغير الأشياء. وإن يكن لتحرر الكائنات البشرية والطبيعية من فرص في أن تتاح يوما إمكانيته، فلابد من تحطيم مشيك التدمير والخضوع الذي يأسرنا المجتمع فيه » [2]. إذن فالتغيير والتحرر غاية العمل الفني، وهو الأداة التي تخلص الإنسان من أسر الخضوع والامتثال والاستهلاك، والتحرر عند ماركوز يمثل ما يجب أن يكون.

أشار ماركوز إلى ارتباط الفن كأداة تحرر بوعي يلازمه، دون أن يتحدد هذا الوعي بوضع اجتماعي ثابت، فالحاجة المتجددة إلى التحرر تقود إلى ضبط صورة وعي متجدد أيضا، أي أن كل وضع اجتماعي يحدد وعي أفراده، فالعملية لا تعرف نهاية، فهناك صراع دائم لأجل وجود أفضل، ويذهب ماركوز إلى القول بتجاوز الفن لخطاب الطبقية، وأنه موجه بشكل أكثر اتساعا إلى الشعب « وإمكانية تحالف بين الفن و"الشعب" تفترض أن ينسى الرجال والنساء المدارون من قبل الرأسمالية الاحتكارية ما حفظوه من لغة هذه الإدارة، وأن يستعيدوا ذاتيتهم وداخليتهم »[3]. فعلى كل فرد أن يكتشف ذاته العميقة، بعيدا عن تنميط وتكييف المجتمع، ويجب أن ينأى الذوق الفني عن الاتضاع الذي رسمته أجهزة الإعلام والإعلان، فالتحرر عند ماركوز نتيجة التزام ذاتي، بحيث تكون ذهنية الإنسان مهيأة للتحرر، من خلال إعداد الفرد وتخليصه من تنميط المجتمع، كما يفهم في الوقت نفسه أن التحرر العام والشامل أمر مستبعد ويحصل على التدرج، وهكذا « فالفن وعد بالتحرر أيضا. وهذا الوعد خاصية، وهو الآخر، من خصائص الشكل الجمالي، أو بتعبير أدق من الجمال بوصفه خاصية الشكل الجمالي، والوعد منتزع من الواقع القائم »[4].

لقد حدد ماركوز رسالة للفن باعتباره حاملا لوعد التحرر، ووظيفته الإبقاء على أمل التحرر قائما، ومثل هذا القول يوحي بوجود أفق طوباوي في العمل الفني، غير أنه من الضروري تحويل هذه الإمكانية إلى ممارسة عملية في الواقع. حيث يقول ماركوز: « من المحتم أن يشتمل الفن على عنصر

---

[1]- هربرت ماركوز: البعد الجمالي، المصدر السابق، ص: 23.

[2]- المصدر نفسه، ص: 26.

[3]- المصدر نفسه، ص: 50.

[4]- المصدر نفسه، ص: 59.

من الطوباوية: فالفن لا يستطيع أن يحول رؤيته إلى واقع، بل يبقى عالما "وهميا"، حتى ولو رأى من حيث هو كذلك، إلى ما وراء الواقع وأمكن له استباقه. لكن الفن يصحح على هذا النحو مثاليته فالأمل الذي يمثله لا يجوز أن يبقى مجرد مثل أعلى، وذلكم هو الآمر المطلق السري للفن الذي يقع تحقيقه وتحويله إلى واقع خارج نطاق مضمار الفن »[1]. وحرصا على تجسيد الآفاق التي يكشفها الفن كمجالات للتحرر، من الواجب تجنب الغلو في التجريد، فالفن بحسب فهم ماركوز يرفض الواقع القمعي القائم بشكل يسمح بتجاوزه حقيقة، وليس نظريا فقط، وهو ما ينسجم مع حرص ماركوز على الانسجام بين النظرية والممارسة، وقد أعلن ماركوز أن « القانون الذي يخضع له الفن ليس قانون مبدأ الواقع القائم، بل قانون نفيه. غير أن النفي المحض لن يكون إلا مجردا، إلا طوباوية "سالبة" وطوباوية الفن الكبير لا تكمن أبدا في النفي المحض لمبدأ الواقع، بل في صونه من خلال تجاوزه »[2]. فماركوز يريد أن تتحول كل عناصر الفن إلى أدوات تغيير بما في ذلك البعد المثالي والطوباوي منه.

لقد وجهت اعتراضات إلى ماركوز حول رسالة الفن، والشكل الجمالي كوسيلة تحرير، منها انتقاد مجاهد عبد المنعم مجاهد الذي يعيب على ماركوز انتصاره لصورة الفن البورجوازي دون غيرها، حيث يرى « أن هناك نوعية واحدة من الجمال هي التي تتيح إمكانية لبعد جديد هو بعد التحرير وهو الجمال البورجوازي. إذن فإن كل الفنون الأخرى لن تتيح إمكانية التحرر. وبدل أن يتحدث ماركيوز عن الجمال كوسيلة تحرير يكرس كل ذكائه للدفاع عن جمال وحيد هو جمال المجتمع البورجوازي »[3]. غير أن ماركوز لا ينتصر إلى شكل جمالي معين إنما يرى في بعض نماذج الفن البورجوازي إمكانات تبرز مشروعية رأيه، إضافة إلى عودة ماركوز المتكررة إلى التراث اليوناني خاصة الأسطوري، أين وظف "ترسيس" و"برومثيوس" و"ايروس" وغيرهم، ناقلا رسالة الفن التحررية.

خلص ماركوز إلى التأكيد على الاستقلال الذاتي للفن، والذي يمنحه القدرة على مناهضة الواقع القائم، وأن الفن مجال حرية وأداة تحرر، وصورة احتجاج على القمع ومظاهر الاستغلال، فهو يهدم الوعي الزائف الذي حدده مبدأ الواقع، ومنه يبدي ماركوز إمكانية مساهمة الفن لخلق عقلانية جديدة وحساسية جديدة قادرة على تجاوز صفة التشيؤ التي طبعت العلاقات الاجتماعية، وأن تغيير العالم لا يحصل إلا بتغيير الوعي الفردي أولا، والعودة إلى الطبيعة الإنسانية التي لم ينل منها التكييف، في تكامل بين الفن والايروس أي بين الشكل الجمالي للعمل الفني وغرائز الحياة للحصول على حضارة أكثر إنسانية، وأكثر جمالا وتحقيقا للسعادة، ويبقى الفن في جوهره وعد بالتحرر، يوجهه الآمر المطلق الذي يوجب تغيير الأوضاع باستمرار نحو الأحسن.

---

[1]- هربرت ماركوز: البعد الجمالي، المصدر السابق، ص ص: 72-73.

[2]- المصدر نفسه، ص: 89.

[3]- مجاهد عبد المنعم مجاهد: جدل الجمال والاغتراب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)،ص: 113.

المبحث الثاني: أسس البديل الحضاري عند ماركوز

1- الأساس البيولوجي والتغيير الكيفي

أمام حجم التنميط الذي لحق الوجود الإنساني ضمن حضارة التصنيع، يحاول ماركوز إيجاد مخرج جذري لهذا المأزق، وقد تبين من خلال تتبع أرائه النقدية أن الحل يكون بإعادة ترتيب البنية الغريزية للإنسان، وإعادة بعث أسس رئيسية كانت قد استبعدت وزيفت من طرف عقلانية السيطرة وقد أكد ماركوز على أهمية إحداث تغيير كيفي ينطلق من الأساس البيولوجي للإنسان، ومنه فقد أسس ماركوز لنظرة متكاملة تراعي الترابط الوظيفي بين الأساس البيولوجي وعلاقته بالجانب الاجتماعي والاقتصادي، ومنه الحضاري بصورة أوسع. فما مدى موضوعية ومصداقية هذا الطرح ؟

إن السعي نحو إحداث تغيير حقيقي في نمط حياة الإنسان، مرتبط بإعادة تنظيم حاجاته بحكم « أن جهاز الاستغلال، لا يشبع حاجات الفرد إلا لكي يبقي على استعباده »[1]. فقد أبرز ماركوز أن عقلانية السيطرة تعمل باستمرار على خلق حاجات زائفة للاستهلاك، وظيفتها جعل الإنسان لاهثا وراء السعي إلى تلبيتها، وفي هذه الحال يكون قد وقع في مصيدة التنميط، وفقد مع ذلك حريته وزيف وعيه وفكره، وعليه فإن حل هذا الوضع عند ماركوز يكون بإعادة تنظيم حاجات الإنسان الأصيلة وتبعث هذه الفكرة على استنتاج عامل أساسي للتحرر وهو العامل البيولوجي الحيوي، والذي يرتبط بشكل وثيق مع البنية الغريزية للإنسان، ويمتد إلى البنية الاجتماعية أيضا، حيث يقول ماركوز: « ينبغي أن يحدث التغيير الكيفي في حاجات الإنسان، في بنيته التحتية (وهي نفسها جزء لا ينفصل عن البنية التحتية الاجتماعية): وينبغي أن تعبر المؤسسات الجديدة، وعلاقات الإنتاج الجديدة وإعادة توجيهها من جديد، عن هذا التجدد في الحاجات وإشباعها، وعن هذا الاختلاف، بل هذا التعارض السافر، بالنسبة لمجتمعات الاستغلال »[2].

أكد ماركوز أن إصلاح الفرد أساس لإصلاح المجتمع، وأن الأساس البيولوجي يتطلب إعادة تشكيل، يضبط الحاجات الحقيقة للإنسان، لتمتد هذه الكيفية لكل مؤسسات الإنتاج، ذلك لأنه « لم يعد الهيكل الإنتاجي والتوزيعي في المجتمع الغربي الصناعي مجرد حشد من الآلات التي يسهل عزلها عن أبعادها الاجتماعية والسياسية، إنما أصبح هذا الهيكل يفعل فعله في المجتمع الذي راح ينفعل بشروطه بما يوسع من سلطات ذلك الهيكل ويقوي من هيمنته يوما بعد آخر» [3]. وهو ما جعل ماركوز يعيد ترتيب الجهاز الإنتاجي مدركا لعلاقاته مع الجانب الاجتماعي والسياسي، وبمقارنة محايدة سيظهر الفارق بين التوجه الذي طبع مجتمع الرفاه والاستغلال والبديل الجديد، كما يلاحظ أيضا أن ماركوز

---

[1]- هربرت ماركوز: نحو التحرر، مصدر سابق، ص: 10.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، مرجع سابق، ص: 347.

لا يرفض أدوات الإنتاج، وإنما يريد أن يحدث تغييرا كيفيا في وظيفتها، مع التركيز على الطبيعة الغريزية الجديدة للإنسان، وفي ذلك إعادة بناء للإنسان حيث أشار إلى أن « هذا التغير الذي كبح وأخفق على طول تاريخ المجتمع الطبقي، سوف يرسي أساسا غريزيا لمقدم الحرية: ستصبح الحرية هي الوسط البيئي لجهاز عضوي عاجز بطبيعته أن يحتمل العدوانية والوحشية والقبح الذي يتميز بها أسلوب الحياة القائم. وبذلك سوف يضرب التمرد بجذوره في عمق طبيعة الفرد، في تكوينه البيولوجي » [1]. وكأن ماركوز يريد أن يبدأ حيث انتهى التنميط، فقد استطاعت عقلانية السيطرة تكييف مختلف أبعاد الوجود، بما في ذلك الطبيعة الغريزية في الإنسان، وكان لها أن حددت بذلك رغباته ونزواته، وحاجاته ومتطلباته، وحتى كيفية تلبيتها بما يخدم غرض الإحالة إلى البعد الواحد الذي يقود إلى الخضوع والامتثال، وعلى هذا الأساس أراد ماركوز أن يجعل من العودة إلى الأساس البيولوجي حتى يمنع تحقق مشروع السيطرة، فمتى كان الأساس البيولوجي أصيل فإنه بالضرورة يرفض ما لا ينسجم معه، وكل ماهو مرفوض يمثل تدخل إرادة السيطرة، فتغيير الأسس إذن تغيير للنتائج حتما.

ويبدو أن مشروع ماركوز الحضاري ينطلق من إعادة إصلاح الفرد بإصلاح بنيته الغريزية من خلال تحديد نظام للحاجات الحقيقية، ثم تعمل مؤسسات الإنتاج وفقا لمتطلبات الفرد الأصيلة وعندها يجد الإنسان ذاته ترفض كل ماهو زائف، ويتحول بهذه البنية الغريزية الجديدة، ومؤسسات الإنتاج الجديدة عن سطوة مجتمع السيطرة، فيحدث التغيير كنتيجة، ومنه فالنضال السياسي المطلوب من كل ذهنية تحرر هو أن تذعن للمتطلبات الحقيقية التي ترضاها الطبيعة الغريزية الجديدة للإنسان، فماركوز قد أدرك أن واقع المجتمع الصناعي يجعل من « جهاز الإنتاج هو الذي يحدد الصبوات والحاجات الفردية، في الوقت نفسه، هو الذي يحدد النشاطات والمواقف والقابليات التي تستلزمها الحياة الاجتماعية »[2]. لذلك أراد ماركوز أن يحدث تغييرا فعليا في كل هذه العملية من خلال تأسيس العملية الإنتاجية حسب حاجات أصيلة للإنسان، وارتكازا على العامل البيولوجي كأساس للتغيير الكيفي والتحرر. وبذلك تتحدد معالم النسق العام الذي يرسيه ماركوز حيث الأساس البيولوجي قاعدة رئيسية لكل مبادرة تغيير مؤكدا « أن التغير الكيفي وحده التغير، والكيفية الجديدة للحياة هي وحدها التي تستطيع أن تضع حدا لسلسلة طويلة من مجتمعات الاستغلال »[3]. فالغرض ليس العودة إلى التأكيد على ضرورة احترام الجانب الطبيعي فحسب، بل جعل ماركوز من الأساس البيولوجي دعامة محورية في عملية الإصلاح الحضاري الذي ينشده، ولأنه من زاوية أخرى بات الحديث عن إلغاء منجزات الحضارة المعاصرة أمرا مستحيلا، لأنها أثبتت فعاليتها ووظيفتها، ولأن

---

[1]- هربرت ماركوز: نحو التحرر، المصدر السابق، ص: 11.

[2]- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، مرجع سابق، ص: 347.

[3]- هربرت ماركوز: الثورة والثورة المضادة، مصدر سابق، ص: 41.

ماركوز لا يرفض المنجزات في ذاتها بل يرفض الإرادة التي توجهها، وعليه رأى بضرورة إحداث تغيير كيفي يرتكز على الأساس البيولوجي، وما يتصف به من حيوية وعلاقة مباشرة مع غرائز الحياة؛ ثم يقيم روابط مع الأساس الاقتصادي، بحيث يوجب أن تتحرك عملية الإنتاج تبعا لنظام الحاجات الجديد، والذي يتأسس على العامل البيولوجي لينتقل إلى الربط بالمجال السياسي والممارسة السياسية، فتكون هذه الأخيرة ممارسة تجسد دوافع بيولوجية، بمعنى أن العامل السياسي يرشده النضال لأجل هذا النظام الجديد المؤسس في منطلقه على الأساس البيولوجي، وتكون وظيفة العمل السياسي حسب ماركوز أن « يهاجم في البنية التحتية للإنسان، أسس القبول والكبت، نفسها وسوف يكون لزاما عليه أن يتخذ موقعه في خارج النظام القائم، وأن يرفضه جملة »[1]. ويشير ماركوز أن هذه المهمة التي تسعى إلى تجسدها الممارسة السياسية الجديدة أمر أخلاقي، حيث يقول: « كل راديكالية سياسية تتضمن راديكالية أخلاقية، وتنادي بأخلاقية قادرة على أن تعد الإنسان للحرية. إن مثل هذه الراديكالية تعيد تأكيد القاعدة الأولية العضوية للأخلاق عند الإنسان. ذلك أن الأخلاق، قبل كل سلوك خلقي مؤسس على معايير خلقية معينة، إنما هي "نزعة" للجهاز العضوي »[2] . إذن فماركوز يقيم ترابطا وظيفيا بين مختلف المجالات السياسية والأخلاقية والاقتصادية، والكل وحدة متكاملة الأساس فيها بيولوجي، فأساس نظام الحاجات يجب أن يكون متوافقا مع الدافع البيولوجي لضمان أصالته وتجسيد نظام الحاجات يتطلب جهازا إنتاجيا ينشط في نفس المسار، وعليه يكون الجانب الاقتصادي مشتركا في الأساس الأول، وتكون الممارسة السياسية متطابقة مع التوجه الاقتصادي كذلك، وفي الوقت نفسه تتضمن الممارسة السياسية بعدا أخلاقيا، هذا البعد الأخير منطلقه الجهاز العضوي وهو كذلك أساس بيولوجي.

لقد أشار ماركوز سلفا إلى أن البنية الغريزية للإنسان الفرد قد تم تحويرها وتكييفها بما يتوافق ومتطلبات الوضع القائم، كما تم خلق رغبات زائفة للإنسان، وفي ذلك ممارسة قمعية على غرائزه ودوافعه البيولوجية، هذا التنميط أدى في النهاية إلى السيطرة على كل جوانب الحياة، ولأن الجانب الطبيعي يعتبر قاسما مشتركا بين جميع البشر فإن ماركوز يرى فيه أيضا « قاعدة غريزية لتضامن الجنس البشري، هذه القاعدة التي تعرضت حتى الآن لقمع فعال نتيجة للأوامر والنواهي الملزمة للمجتمع الطبقي، وهي القاعدة التي تظهر الآن باعتبارها شرطا مسبقا للتحرر »[3]. ويعتقد ماركوز أن إمكانية التغيير الكيفي، وتحقيق التحرر لن تحصل إلا إذا كان التغيير قادر على النفاذ إلى أعماق الطبيعة الغريزية للإنسان، لأن التشكيل قد يجعل منها طبيعة ثانية، وأن إهمال هذا الجانب معناه عدم

---

[1]- هربرت ماركوز: نحو التحرر، المصدر السابق، ص: 12.

[2]- المصدر نفسه، ص: 18.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تحقق التغيير الكيفي، ويبدو أن نظرة ماركوز تزداد عمقا ودقة، فالتغيير المطلوب يتوجب أن يضاهي درجة التشكيل الحاصل الذي حددته عقلانية ومؤسسات النظام القائم التي تتبنى عقلانية السيطرة .

أكد ماركوز على مدى أهمية العامل البيولوجي في إنجاح التغير الكيفي لنظام الأشياء القائم والقضاء بذلك على الاستغلال المستبطن، حيث أنه « ينبغي أن يصل هذا التغيير إلى بعد للوجود الإنساني لا يدخل إطلاقا في موضع اعتبار النظرية الماركسية: البعد "البيولوجي" ذلك الذي تتعلق به الحاجات الحيوية الآمرة للإنسان، وعملية إشباعها وطالما كانت هذه الحاجات والإشباعات تستديم وجودا عبوديا، فإن التحرر يفترض، سلفا، تغييرا في هذا البعد البيولوجي يفترض ظهور حاجات غريزية مختلفة واستجابات جديدة للجسم والعقل على السواء »[1]. ولعل اهتمام ماركوز بالأساس البيولوجي لإحداث تغيير كيفي أمر يتميز به عن النظرية الماركسية التي لم تؤسس لنظام ينطلق من القاعدة البيولوجية للإنسان، لكن ما لم يوضحه ماركوز هو تحديد هذا التصور تحديدا دقيقا، وتحديد أي نوع من الحاجات ضروري وأيها مرفوض، ثم ماهو المبرر الذي يجعل من بديله الحل المناسب ؟ وهذه دعوة إلى التغيير المفتوح، حيث لا تبرُز معالم هذا التغيير بوضوح، ومن زاوية منطقية إذا كان نظام الحاجات الذي يجسده مجتمع السيطرة زائف ويؤبد الاستغلال والعبودية، وبرز اقتراح ماركوز الجديد بإعادة بناء نسق للحاجات ترسى عليه كل الممارسة الإنتاجية والاقتصادية وترسم صورة العمل السياسي، فماذا لو ظهر حاكم آخر يقترح تجاوز نسق الحاجات الذي يريده ماركوز؟

إن قراءة ماركوز لحجم الأزمة التي يعيشها الإنسان في المجتمع الصناعي المتقدم، تنطلق من حالة الأسر الذي يعيشها الإنسان في إطار نسق من الحاجات ينتجها مجتمع السيطرة، بحيث تبقي الإنسان خاضعا لنظامها، خاصة وأن وسائل التكنولوجيا وظفت أيضا لتثبيت هذا المسعى، لذلك يقترح ماركوز إعادة تنظيم كل العملية الإنتاجية، انطلاقا من تحديد الحاجات على أساس بيولوجي بحيث تعبر بصدق عن المتطلبات الحقيقية للإنسان، وعليه يكون إحداث تغيير كيفي في نظام الحاجات، ووجوب التمرد ضد النظام الذي ثبتته عقلانية السيطرة، إذ « أن الثورة يجب أن تتحرر من أسر مجتمع الرفاهية الرأسمالي، وأن تتحرر من إنتاجيته المدمرة، ومن حاجاته التي توصل جذور التبعية والاستسلام، هذه الثورة قادرة بفضل أساسها البيولوجي على أن تحول التقدم التكنولوجي الكمي إلى أساليب للحياة مختلفة نوعيا »[2]. غير أن هذا المسعى ليس أمرا متاحا، بل تواجهه جملة من العوائق أبرزها ما تم استبطانه داخل ذاتية كل فرد، فقد عمل نظام السيطرة على تكوين نفسية وذهنية تقبل بنظام الأشياء القائم، وتدافع في الوقت نفسه عن استمراره، لذلك فإزالة العوائق التي رسختها عقلانية السيطرة تحتاج إلى مبادرة تغيير كيفي، مما دفع ماركوز إلى اعتماد الأساس البيولوجي.

---

[1]- هربرت ماركوز: نحو التحرر، المصدر السابق، ص: 25.

[2]- فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 601.

وتزداد أهمية العامل البيولوجي في إرساء نظام للحاجات الحقيقية أهمية، بالعودة إلى إفرازات اعتماد نظام حاجات زائف واستهلاكي، ففي النهاية يصل الإنسان إلى الشعور بالاغتراب، وتطبع علاقات الأفراد بصبغة التشيؤ. « الأمر الذي يؤدي إلى ظهور " وعي استهلاكي " سلبي، لا يعنى أبدا بالإنتاج كفعل إنساني، إنما يعنى به كسلعة، كشيء، يشبع رغبة حتى ولو لم تكن مشروعة. تصبح الأشياء هي العنصر الفاعل في تحديد علاقات الأفراد. لأن الأفراد في جانب كبير منهم أصبحوا أشياء فتداخلت المفاهيم بعضها في بعض. الأمر الذي يؤدي إلى طمس قيمة الإنسان الحقيقية »[1]. ويرجو ماركوز من اعتماده الأساس البيولوجي كدعامة لإنشاء نموذج حضاري يتوافق مع الطبيعة الإنسانية وكوسيلة لعلاج مختلف الإخفاقات التي رافقت حضارة القمع كالقلق والاغتراب والتشيؤ الذي طبع العلاقات بين الأفراد، وأن يمتد دور الأساس المادي إلى كل المجالات، بحيث يتضمن في جوهره قاعدة العودة إلى الطبيعة البيولوجية التي لم يطأها التنميط والتكييف المذهبي المنتهج من طرف عقلانية المجتمع الصناعي المتقدم.

ينتهي ماركوز إذن إلى اعتماد الأساس البيولوجي لإحداث تغيير كيفي، ويعتبره إجراء ضروريا بحيث يرسي قواعد حضارة إنسانية لا قمعية، ومنه ربط ماركوز بين الأساس البيولوجي والتغيير الكيفي، بداية من تغيير حاجات الفرد، إلى تغيير جهاز إنتاج هذه المتطلبات الجديدة، والمجسدة لصوت الطبيعة في الإنسان، وهو ما يجعل الرؤية الاقتصادية تتحرك في حدود ماهو بيولوجي، وكل التغيير الذي سوف يحدث يكون على المستوى الكيفي، وليس اعتمادا على مبدأ المردود، كما ينتقل ماركوز إلى جعل كل ممارسة سياسية تجسد هذا التوجه، وقد ربط بين التغيير السياسي الراديكالي وبعده الأخلاقي، وعاد بالقيمة الخلقية إلى أساسها البيولوجي أيضا؛ بهذه الصورة يأمل ماركوز حصول التغيير الكيفي كبديل حضاري جديد يزول من خلاله القمع والاستغلال، وقد رأى ماركوز كذلك أن أقوى العوامل التي يمكن أن يشترك فيها الناس والتي يمكن أن توحدهم هو الجانب الطبيعي البيولوجي فليس هناك أشبه بالإنسان من الإنسان ذاته، لذلك عده أساسا متينا لإحداث تغيير كيفي يخرج الإنسان من أزمة الحضارة المعاصرة، ومن مختلف مظاهرها السلبية التي فرضتها إرادة السيطرة أو كما يقول فرويد: « إن حضارة الجنس البشري هي بالطبع تجريد من نوع أرقى من تطور الفرد »[2]. وعليه يتوجب الاهتمام والانطلاق من إعداد الفرد إلى إنتاج الحضارة، وهو ما يبرر عودة ماركوز إلى الأساس البيولوجي كدعامة رئيسية للتطور الحضاري.

---

[1]- عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، مرجع سابق، ص ص: 334-335.

[2]- سيقموند فرويد: قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 4، 1996م، ص: 111.

2- يوتوبيا الممكن عند ماركوز

لاحظ ماركوز العلاقة التي تربط بين وعي الإنسان المعاصر والإيديولوجيا التي يتبناها مجتمعه الصناعي المتقدم، كنسق فكري أو كطريقة تفكير وما تثيره من آفاق قد تمتد إلى المجال اليوتوبي وأدرك أن صورة الوعي تحصيل للتشكيل الذي تمارسه عقلانية هذا المجتمع، فاعتبره صورة زائفة لا تعكس الوعي الأصيل للحياة. كما أعلن نهاية يوتوبيا المجتمع الصناعي المتقدم تعبيرا عن فشل الايديولوجيا المعتمدة. فهل تحمل يوتوبيا ماركوز حلولا وبدائل لإخراج الإنسان المعاصر من أزماته ؟

تعتبر الايديولوجيا مجالا معرفيا يهتم بدراسة نشأة التصورات العقلية التي تحدد صور الوعي وهو ما يتيح إمكانية ضبط نسق فكري عام، ونظرة شاملة لجميع الموضوعات، فهي « علم موضوعه دراسة الأفكار (بالمعنى العام لظواهر الوعي) ومزاياها وقوانينها وعلاقاتها مع العلامات التي تمثلها وبالأخص أصلها »[1]. ولأن فهم أبعاد أي نسق إيديولوجي متشعبة، فإننا نجد الجانب السياسي ظاهرا رغم ما تتسم به عقلانية المجتمع الصناعي المتقدم من شمولية – توتاليتارية- مما يجعل كل المجالات موجهة ضمن نسق إيديولوجي واحد، كما نجد وعيا بالحياة متماثل لدى جميع أفراد المجتمع معبرا عن آليات تفكير واحدة. وهي « فكر نظري يعتقد أنه يتطور تطورا تجريديا في غمار معطياته الخاصة به لكنه في الواقع تعبير عن وقائع اجتماعية، ولاسيما عن وقائع اقتصادية، فكر لا يعيه ذلك الذي يبنيه أو على الأقل لا يأخذ في حسبانه أن الوقائع هي التي تحدد فكره »[2]. ويبدو أن ماركوز يتعامل مع مفهوم الايديولوجيا بانفتاح كبير يشمل كل أبعادها السياسية ووقعها الاجتماعي، وعلاقتها بالجانب الفكري، فماركوز يقيم ربطا محكما بين المقولات الاجتماعية وعناصرها الفكرية والفلسفية، فلا توجد أفكار مجردة مستقلة بذاتها.

ويرى ماركوز أن غاية ما وصلت إليه إيديولوجيا السيطرة هي فرض مبدأ الواقع، والإبقاء على ماهو قائم، حيث الجميع متجانسون فكريا وغريزيا اجتماعيا وسياسيا، وعليهم الامتثال إلى الاتجاه العام الذي يصبو إليه المجتمع، « ولما كانت الايديولوجيا تعرف بأنها الوعي السيئ فإن هذا السوء ناتج أساسا عن علاقة معينة لوعي بالوضع الاجتماعي الذي تنتمي إليه: يعدُ إيديولوجيا الوعي الذي ينخرط في علاقات الهيمنة القائمة ويبررها »[3]، في حين يعتبر أي خروج عن مسار المجتمع خللا وليس إمكانية تغيير، مما يفرض إعادة الإدماج للعنصر المتمرد، وقد نبه ماركوز أن عقلانية السيطرة تسخر المعرفة العلمية، خاصة مجال العلوم الإنسانية لتنميط الأفراد وجعل الإنسان طيع.

---

[1]- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص: 611.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- محسن الخوني: التنوير والنقد – منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت –، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2006م ص: 92.

إن وعي الإنسان نتاج للايديولوجيا التي يعتقدها أو التي توجهه، وهو ما يجعل الوعي الحاصل أصيلا متى التزم بمبادئ الايديولوجيا القائمة، وزائفا إذا خالفها. في المقابل وعلى العكس يرجع ماركوز أصل الوعي الزائف إلى مسايرة نظام الأشياء القائم، وأن ما يعد أصيلا لدى عقلانية السيطرة إنما هو صورة خادعة وزائفة، ويبدو أن ماركوز يأخذ موقف قلب القيم التي عمل بها نيتشه، وعليه فإن إيديولوجيا المجتمع الصناعي المتقدم تعبير عن توجيه للوعي الزائف وليس الأصيل، ويتبين كذلك أن ماركوز يرفض هذه الايديولوجيا ويسعى إلى إبراز تناقضاتها.

لقد اهتم ماركوز بمفهوم الوعي بين كونه أصيلا أو زائفا عند تحليله لإيديولوجيا المجتمع الصناعي المتقدم، دون مراعاة للاختلاف بين الايديولوجيا الرأسمالية أو الاشتراكية، ورأى أنهما صورة لنموذج واحد، ينتهي بالوعي إلى الزيف الذي يجعل الإنسان خاضعا وطيعا، وأن الأفكار التي تتضمنها إيديولوجيا السيطرة ليست شيئا آخر سوى التعبير عن مبدأ الواقع، أو العلاقات المتشيئة التي تحيل إلى نظرة أحادية البعد. فالوعي المفروض لا يعبر إلا عن مصالح عقلانية السيطرة، لذا فقد عده وعيا زائفا، ونتيجة عمل إيديولوجي، وهو بذلك يخرج بالايديولوجيا من إطارها النظري إلى وظيفتها العملية التي تؤديها، فهي من الآليات التي تحدد الواقع المطلوب، وتحدد العلاقة المناسبة بين الإنسان وهذا الواقع، حيث يقنع الناس بوجودهم في إطاره. ويرفض ماركوز بذلك أن يتم تحويل الايديولوجيا إلى آلية للسيطرة على الإنسان فردا أو جماعة، وأن تستخدم لتنميط الوعي.

نبه ماركوز إلى قدرة المجتمع القائم من خلال آلياته، من عقلانية تكنولوجية ومبدأ المردود وإدارة محكمة، وكل وسائل الهيمنة التي طالت جميع مناحي الحياة الفردية والعامة، بحيث أصبح كل شيء تحت الرقابة، فهذا الحال يمنع عناصر التغيير الجذري ويؤجل كل عمل ثوري، وهو ما يمنع الإمكانات التي تتيحها حلول اليوتوبيا، كونها تعبير عن كل بديل حضاري مثالي خال من القمع والاستغلال، وإن كانت إمكانية تحقيقه عمليا أمر متعذر إن لم يكن مستحيلا. فقد تراءى لماركوز نهاية يوتوبيا المجتمع الصناعي القائم، ومنه رفض ماركوز التوجه العام لإيديولوجيا السيطرة .

إن العودة إلى تتبع الربط الذي يقيمه ماركوز بين المقولات الاجتماعية والمقولات الفلسفية يدرك وجودَ مجالٍ يوتوبي له علاقة وطيدة بالوعي، يراهن فيه ومن خلاله ماركوز على بدائل حضارية وتصحيحية، خاصة عند انتقاده للاتضاع الثقافي والغريزي، وقوله بضرورة الارتقاء إلى ماهو أسمى وفي ذلك مفتاح نحو تصور يوتوبي، فماركوز لا يملك الإقرار بإمكانية التغيير الجذري، ويقول باستحالة الثورة في ظل قدرة عقلانية السيطرة على إدماج كل عنصر ثائر، ومنه يضع ماركوز حلولا أقرب إلى مجال اليوتوبيا منها إلى مجال الواقع. غير أن تصوره لمفهوم اليوتوبيا ليس بالتصور التقليدي، حيث يرى « أن دينامية القدرة الإنتاجية في هذه المجتمعات تجرد فكرة اليوتوبيا من سماتها الخيالية التي طالما اعتدنا أن نصف بها مضمون اليوتوبيا. أننا اليوم عندما نصف شيئا بأنه "يوتوبي" فلم نعد نعني أنه يقع في " اللامكان، ولا يمكن أن يكون له مكان، بل أصبحنا نعني أنه ذلك الذي تحول

دون ظهوره السلطة السائدة في المجتمعات القائمة »[1]. فاليوتوبي ممنوع لأنه لا ينسجم مع الإطار العام الذي تحدده إيديولوجية السيطرة. فمن الضروري الانتباه إلى مفهوم اليوتوبيا عند ماركوز فهو لا يستخدم المعنى المعهود لدى غيره من الفلاسفة، بل يشير إلى مجموع البدائل التي يصادرها ويعمل على منعها المجتمع القائم، لذلك رأى ماركوز أن إمكانيات المجتمع الصناعي مؤهلة لتجسيد ما كان مندرجا في مجال اليوتوبيا، ورأى أن ما يتم منعه من طرف المجتمع القائم يمثل يوتوبيا الممكن القابل للتحقق، وعلى العموم « فاليوتوبيا في كتابات ماركيوز أحيانا ما تشير إلى معنى الرفض أو السلب لما هو قائم مع التطلع إلى خلق حضارة ذات معالم جديدة، وهذا المعنى يختلف عن المعنى التقليدي لليوتوبيا، من حيث أن ماركيوز لا يقصد باليوتوبيا هنا اللامكان، وإنما إمكانية واقعية قابلة للتحقق »[2].

يضع ماركوز ايديولوجيا ويوتوبيا المجتمع الصناعي المتقدم موضع اتهام، ليؤكد مدى زيفهما وليدافع عن إمكانات متوفرة حتى على مستوى المجتمع القائم، قادرة على جعل المستحيل المرفوض من طرف هذا المجتمع واقعا قابلا للتجسيد والتحقق، خاصة ما تعلق بتوفير حياة إنسانية دون قمع واستغلال، حياة تنشد السعادة وتعيشها، حرية تتيح تجاوز المأزق الحضاري الذي أفرزه لوغوس السيطرة. ويتضح أن تصور ماركوز لوعي الإنسان المعاصر كنتيجة لتوجيه إيديولوجي، وحتى الاحتمال الذي تتيحه اليوتوبيا أيضا قد حاد عن هدفه وعرف نهايته، فمن المفترض أن تتيح اليوتوبيا القدرة لتوجيه السلوك إلى حلول غير متوفرة بالواقع القائم، وأن تسمح اليوتوبيا ولو على المستوى النظري بتحويل الواقع القائم إلى الأحسن، وهنا ينفي ماركوز وجود هذه الإمكانية، لأن إيديولوجيا المجتمع الصناعي المتقدم واعتمادا على مبدأ المردود جعلت من مبدأ الواقع متطابقا مع مبدأ ما يجب أن يكون، وبذلك تكون تطلعات يوتوبيا الحاضر صبوات لإيديولوجيا المستقبل، فعقلانية السيطرة تعمل على تثبيت الوضع القائم كما تعمل على ترسيخه وأبديته. بحيث « أن القوى التكنيكية والتكنولوجية في الرأسمالية المتقدمة، وفي الاشتراكية المتقدمة، تنطوي على إمكانيات هي بطبيعتها يوتوبية: وباستخدام هذه القوى استخداما ضخما يتسنى لنا أن نقضي على البؤس والفاقة في المستقبل المنظور »[3].

إن ماركوز يسعى نحو أكثر من اتجاه للعثور على بدائل تصحح وتتجاوز الواقع القائم، لذلك قال بنهاية يوتوبيا المجتمع الصناعي المتقدم، واعتبر في الوقت نفسه أن ما تمنعه عقلانية السيطرة بمبرر الحلول اليوتوبية المستحيلة، أو الإمكانية غير القابلة للتحقق. فإنها عين الأفكار والبدائل التي تحقق تجاوز مبدأ الواقع، أي أن ماركوز رأى في ممنوعات هذه العقلانية إمكانات يوتوبية قابلة للتحقق

---

[1]- هربرت ماركوز: نحو التحرر، مصدر سابق، ص: 10.

[2]- حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 143.

[3]- هربرت ماركوز: نحو التحرر، المصدر نفسه، ص: 10.

وقادرة على إحداث التغيير الكيفي، وإخراج الإنسان من المأزق الحضاري الذي تشوبه ممارسات القمع واللاحرية، حيث نجد ماركوز « يشير إلى أن هناك بعض الاتجاهات السياسية والتيارات الفكرية، التي يكون من صالحها بقاء الوضع القائم دون تغيير تستخدم مفهوم اليوتوبيا لوصف أي محاولة لنقد أو تجاوز الوضع القائم باعتبارها محاولة غير واقعية، وتعارض قوانين الواقع والتاريخ »[1]. فهناك توظيف سيئ وقصدي يقرن كل محاولة تحرر أو تغيير بالحل اليوتوبي، والغرض مزدوج أوله الإبقاء على الوضع القائم والثاني أن تتحول فكرة اليوتوبيا إلى استحالة مطلقة غير قابلة للتجسيد عمليا، في حين رأى ماركوز أن اليوتوبيا تمثل كل إمكانية تمنعها عقلانية السيطرة لا لعدم تحققها بل لكونها قد تهز النظام القائم، هي فكرة تتضمن بعدا تحرريا ويجب استبعادها من خلال تشويه مدلولها. و« يرفض ماركيوز هذا المعنى الأخير لليوتوبيا لأنه يهدف إلى إعاقة إمكانات تاريخية معينة عن الظهور، ويقمع الطموح البشري، ويجمد إمكاناته الغنية. وفي مقابل ذلك يرى ماركيوز أن اليوتوبيا بهذا المعنى المشار إليه ليست في حقيقة الأمر إمكانية مستحيلة أو تقع خارج نطاق التاريخ كما يصورونها، بل هي إمكانية تاريخية وإنسانية بالمعنى الدقيق للكلمة »[2].

ويصر ماركوز على كشف تناقضات المجتمع الصناعي المتقدم، فحين يروج هذا المجتمع لنموذج الحياة الاستهلاكي ومستوى الرفاه الذي يوفره للجميع، فهو لا يتجاوز حد الدعاية لزيف بات راسخا لدى الوعي الفردي والجماعي على أنه يمثل تمام الحقيقة، و« ينتهي ماركيوز من هذه الآراء المتفائلة والمعبرة عن إيمان عميق بقدرة الإنسان على صنع الفردوس الأرضي، إلى القول بأن نهاية اليوتوبيا أصبحت أمرا ممكنا، ويعني بذلك أن ما تطرحه قوى الثورة المضادة على أنه يوتوبيا أو نوع من الوهم هو في الحقيقة إمكانية واقعية وقابلة للتحقق »[3].

إن المبادئ التي يحتكم إليها ماركوز باستمرار تحدد تصوراته، فاعتماده على مبدأ الرفض الأكبر وضرورة انتقاد كل ماهو قائم، واعتباره آلية تحيل إلى الإدماج في نسق البعد الواحد، واعتماده كذلك على مبدأ المردود الذي يفرض صورة الواقع فرضا حتميا، كلها مبادئ تساعد في فهم تصوره اليوتوبي، فهو أولا يرفض يوتوبيا المجتمع الصناعي القائم، ويربطها بفشل سندها الإيديولوجي الذي يحيل الإنسان إلى كائن مندمج وخاضع لمبدأ الواقع وتحت إغراء مبدأ المردود في كل حين، وإذا « أردنا أن نفهم معنى اليوتوبيا عند ماركيوز فعلينا أن نحيط أنفسنا علما بتصوره الجديد عن الإنسان والعقلانية الجديدة والحساسية الجديدة والأخلاقية الجديدة ومعنى التاريخ ومعنى التقدم عنده »[4]. وهي

---

[1]- حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 143.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، ص: 144.

[4]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 174.

مجموع المبادئ التي يرتكز عليه فكره، وتختلف اختلافا كبيرا عن ماهو سائد من تصورات حول اليوتوبيا التي بقت سجينة اللامكان واللاممكن، أما ماركوز فقد أنزلها من مجالها المتعالي ليؤكد قدرتها على تغيير واقع أضحى فاقدًا لمبررات استمراره. كما « أن معنى اليوتوبيا عند ماركيوز له علاقة بوجهة نظره في علاقة العلم بالفلسفة والعلم باليوتوبيا، وكذلك علاقة العلم والتكنولوجيا بالفن، وبعبارة أخرى لا يمكن فهم معنى اليوتوبيا عند ماركيوز إلا في إطار نظريته عن الحضارة الايروسية أي الحضارة اللاقمعية أو حضارة الارتواء »[1]. أي استبعاد الفهم الكلاسيكي الذي يربط اليوتوبيا باللاممكن والمستحيل، لأن ماركوز يشير باستمرار إلى تغير مستوى التطور الحضاري والإمكانيات التي باتت متوفرة، والقادرة على خلق وضع أحسن، ومنه فالتصور اليوتوبي عنده قابل للتحقيق لأن الظروف أصبحت أكثر ملاءمة لتجاوز اللاممكن حين كانت المعطيات ناقصة، إذ « حاول ماركيوز أن يظهر فهمه لليوتوبيا على أساس أنه فهم تاريخي يقترح مشاريع للتحويل تعتبر مستحيلة في فترة من الفترات رغم أنها تقع في حدود الإمكان »[2]. فالبديل الذي يريده ماركوز أن الحضارة المعاصرة مهيأة لتجاوز وضعها الذي حددت معالمه عقلانية أعلنت عن فشلها، وأكثر ما يدينه صورة الحرية الزائفة التي تتيحها للأفراد فهي لا تتجاوز حدود الوهم، وفكرة السعادة التي هي غاية كل مسعى حضاري وقد عجزت العقلانية التكنولوجية على تجسيدها حقيقة، وعجزت عن تحقيق حضارة الارتواء، و« لهذا وجد أنه لم يعد هناك مبرر لإحجام النظرية النقدية للمجتمع عن كل ما يمكن أن يأخذ عليه العقل أنه ضرب من التأملات اليوتوبية، وذلك لأن تمسك النظرية النقدية بطبيعتها المنتسبة إلى العلم، لم يعد يتعارض مع فكرة اليوتوبيا في ضوء الإمكانيات العلمية والتكنولوجية المتاحة في عصرنا الراهن »[3].

قال ماركوز: « إن اليوتوبيا تصور تاريخي يهيئ مشاريع التحول الاجتماعي التي نعتبر أنها مستحيلة لكن لأي سبب هي مستحيلة ؟ على العموم عندما نتحدث عن اليوتوبيا، نسمع باستحالة تحقيق مشروع مجتمع جديد لأن العوامل الذاتية والموضوعية للوضع الاجتماعي المعطى يتعارض مع تحويله، فنقول إذن إن الوضع لم ينضج بعد »[4]. ويكشف ذلك ارتباط الحل اليوتوبي بالواقع بمعنى معين، فكل استحالة تحقق وضعا اجتماعيا معينا على أرض الواقع تقابلها إمكانية تتحقق على المستوى اليوتوبي، لذلك اعتبر ماركوز أن اليوتوبيا تصور تاريخي يهيأ ويؤهل إلى إيجاد الحلول البديلة في حالة توفر الشروط الذاتية والموضوعية لذلك، أما وغياب هذه الشروط قائم فإن إمكانية التغيير مستحيلة ما لم تتهيأ الظروف اللازمة. ومنه فماركوز يحدد معنًى دقيقًا لمدلول المستحيل والذي اقترن باليوتوبيا دائما، وهو الفاقد لظروف تمكينه من التحقق، ولأن ماركوز يعتقد أن الظروف باتت مهيأة

---

[1]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 174.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، ص: 175.

[4]-*Herbert Marcuse : La fin de l'utopie, éd. de seuil, Paris, 1968, p.8.*

في المجتمع الصناعي المتقدم، فإن كل حل كان يسند إلى اليوتوبيا وينعت بالاستحالة أصبح ممكنا وقابل للتحقق فكل الظروف متوفرة، لذلك كانت اليوتوبيا عنده تساوي الممكن، رغم أن عقلانية السيطرة تدخل تحريفا كبيرا عن مفهوم اليوتوبيا فقد ضمنته كل العناصر التي تهدد مبدأ الواقع القائم وهي نفسها العناصر التي يراهن عليها ماركوز لإحداث تغيير راديكالي بالوضع العام الذي طبع حياة الإنسان المعاصر ووعيه لها، ويحتفظ بمعنى معين لليوتوبيا في حدود الاستحالة، فيقول على سبيل المثال: « أن نتحدث عن المشروع الشيوعي أثناء الثورة الفرنسية، أو أن نتحدث اليوم: عن الاشتراكية في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. مثالان يعكسان غياب حقيقي للعوامل الذاتية والموضوعية والتي تجعل من غير الممكن إنشاء المشروع »[1]. ويضيف ماركوز تأكيده على هذا الفهم قائلا: « نستطيع إذن اعتبار استحالة تحقق مشروع التحول الاجتماعي، عندما يتناقض مع قوانين علمية معينة كالقوانين البيولوجية والفيزيائية..الخ. مثل القول بالفكرة القديمة عن الشباب الأبدي، أو فكرة الرجوع إلى عمر ذهبي مفترض، أعتقد أنه لا يمكن أن نتحدث عن اليوتوبيا إلا بهذا المعنى »[2]. أي أن استعمال مفهوم اليوتوبيا يكون فقط عند تعارض الفكرة المقترحة مع القوانين العلمية المثبت صدقها.

خلص ماركوز إلى نفي الزيف الذي لحق مدلول اليوتوبيا، فقد تم تكييفها وتوظيفها بالصورة التي تمنع كل محاولة تغيير أو تحرر، لذلك أعلن ماركوز نهاية يوتوبيا المجتمع الصناعي المتقدم وأكد أن معنى اليوتوبيا لديه هو البديل الذي يحمل روح التغيير وإرساء حضارة اللاقمع، إن « اليوتوبيا يمكنها أن تحلم وتفكر في عالم إنساني آخر، أكثر انسجاما وأكثر إنسانية »[3]. وأنها تعبر عن كل ما تم منعه من التحقق، أي ما تحول دون ظهوره السلطة السائدة في المجتمع الصناعي المعاصر، ومبرر ماركوز هو توفر كامل الإمكانات والقوة التقنية اللازمة لإحداث تغيير جذري ينتقل بالإنسان إلى حضارة الارتواء، حيث المتعة والسعادة وحيث الحرية وغياب الوعي الزائف « فاليوتوبيا إذن حلم كبير لكنها تفتح بعدا جديدا في الواقع، إنها توجه ممارسة، لأنها تمنح هذه الممارسة معنى»[4]. وينتهي ماركوز إلى اعتبار المستحيل اليوتوبي هو كل ما لم تتوفر لديه الشروط الذاتية والموضوعية التي تساعد على تحققه، أما في حالة توفر هذه العوامل فإن يوتوبيا الممكن بديل مناسب لتحرير الإنسان من لوغوس السيطرة والقمع. وهكذا « لم تكن اليوتوبيا ***Utopie***، عند ماركوز، خيالا مضللا للذات، ولكنه عملية تعرية يقوم بها العقل النقدي لنظام اجتماعي محتضر، ويقوم بها على أساس حقيقي أكثر عمقا، إلا أن تحقيق " وعد اليوتوبيا " يتطلب إطاحة كاملة بالمصالح الاقتصادية والمؤسسات السياسية للمجتمع المتقدم صناعيا، وكذلك بالايديولوجيا التي كانت وراءها »[5].

---

[1]- *Herbert Marcuse:La fin de l'utopie, op.cit, p.8.*
[2]-*Ibid, p. 9.*
[3]- *Francois Chirpaz, Aliénation et utopie: Esprit, N°.377, janvier 1969, p.81.*
[4]- *Ibidem.*
[5]- فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 671.

3- وضع أسس عقلانية السيطرة موضع استفهام واتهام

إن استخلاص مجموع البدائل التي ينشدها ماركوز تقتضي الالتفات إلى طريقة تفكيره، حيث نميز ثلاث مراحل، تتمثل الأولى في حركة وصفية تحليلية لماهو قائم في إطار المجتمع الصناعي المتقدم، تليها نقلة نقدية يحتفظ من خلالها بما هو مقبول موضوعيا مع إشارة إلى مظاهر التعطل والانحراف والإتضاع التي آلت إليها شؤون الإنسان، وهو قاسم مشترك طبع الاتجاه العام للمدرسة النقدية، أما نيل البديل الحضاري لإنسان ماركوز فيدرك من خلال ماهو مرفوض في تحليلاته النقدية وبذلك تغدو أسس مشروعه الحضاري كامنة في مجال ما تم رفضه وإدانته. فإلى أي حد تكشف إدانة ماركوز لمنطلقات عقلانية السيطرة عن بديله الحضاري ؟

تلزمنا الضرورة المنطقية تتبع كل المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية، والطبيعة الغريزية والذهنية للإنسان، وفي ذلك استفاضة من الصعب الإلمام بتفاصيلها. ففي المجال السياسي لاحظ ماركوز قدرة المجتمع الصناعي المتقدم من خلال إيديولوجيته وآليات الوفرة التي تُصفى من خلالها المعارضة السياسية، ولاحظ كيفية إدماجها ضمن نظام ماهو قائم، انطلاقا من منع الروح النقدية على المستوى الفردي ليُحول التفكير السلبي إلى تفكير ايجابي يثبت ماهو قائم، وهو ما يضمن استمرار عقلانية السيطرة، ورأى أن وظيفة الأحزاب تغدو شكلية وتنحصر على الأكثر في حزبين يميلان إلى النزعة الإصلاحية عوض النزعة التغييرية الراديكالية، ويذكر ماركوز أن « مجتمعنا الذي يبدو أنه قد استبعد كل بديل سياسي، يجتهد لتشكيل معارضة كاملة تكون كضمانة ضد كل تحول جذري لأشكال الوجود وإدماج للعناصر المناهضة والتي ماتزال موجودة في المجتمع وكل هذا يحدث ببعد عميق وحتى البنية الغريزية للفرد قد تم اجتماعيا تنميطها وتوجيهها »[1]. وعليه يتصور ماركوز أن البديل هو إعادة بعث التفكير السلبي الناقد لاعتقاده أن جوهر النقد تعبير ثوري وتحرري، فإذا ما حضر التفكير السلبي وأفل التفكير الايجابي الوضعي على مستوى الفرد أساسا أصبحت معارضة الكتلة معارضة حقيقية وقادرة على الإفلات من آليات التنميط. أما ماهو قائم فعلا فهو « أن الإدماج التام للفرد في المجتمع يلغي كل بديل لم تستطع وسائل الترهيب تحقيقه لكنه تحقق في ظل الحكومة الديموقراطية المزدهرة والتي شيدت حياة الرفاه »[2]. ولأن عملية الإدماج تنال من الوجود الطبقي للبروليتاريا ويختفي معها الوعي الطبقي والتحرري الذي هو عامل موضوعي لأجل التغيير عند ماركس. في حين يرى ماركوز مدى أهمية أن يكون للإنسان وعي صحيح بضرورة التغيير.

يرى ماركوز أن « الانخراط التام في هذا المجتمع يجعل منه وسيلة للديكتاتورية فهناك معارضة ونقد وتعددية وحرية لكن ذلك في إطار ماهو قائم. والكل ممتص من طرف ماهو قائم فلا توجد

---

[1]- *Herbert Marcuse: sommes-nous déjà des hommes , article disponible sur le site web http:// inventin.lautre.net / livres.html, date de consultation: 18/10/2010.*

[2]- *ibidem.*

معارضة نوعية فعالة، معارضة جذرية وحقيقية، لا توجد إلا في مجموعات صغيرة ومعزولة. وهي محاربة من كل قوى المجتمع الصناعي المتقدم. »[1] . كما يرى ماركوز أن العمل السياسي البديل عليه أن يتجاوز الممارسة القائمة، وأن يعتمد أساليب جديدة حتى تمكنه الإفلات من الأحكام الجاهزة التي أرادتها عقلانية السيطرة، فماركوز يقترح عملا سياسيا جديدا ومختلفا وقادرا على تجاوز آليات الممارسة السياسية القائمة، حيث يقول: « ومثل هذا العمل السياسي يتضمن انفصاما، وقطيعة بإزاء الأساليب المعتادة والروتينية في النظر والسمع والحس وفهم الأشياء. هذه القطيعة هي وحدها الكفيلة بإدراك الأشكال التي مازالت كامنة بعد في عالم سوف تنتفي عنه العدوانية والاستغلال »[2] .

أما في المجال الاقتصادي فقد لاحظ ماركوز قدرة المجتمع الصناعي المتقدم على الإنتاجية المتزايدة وعلى الحد من الجهد العضلي في الشغل، وعاب كثيرا إنتاج بضائع استهلاكية لتلبية حاجات زائفة وغير ضرورية، حيث « يمكن لهذا التصنيع الكبير أن يحدد كميا كل الحياة بحيث لا يعيش الناس لأنفسهم أكثر من أن يعيشوا لأرباح هذه الصناعة الكبيرة. ولهذا الرأسمال الكبير يعيش الناس بطريقة تجعل كل الحاجيات الضرورية والسلوكات والقيم والأفكار تنتج من طرف هذه الصناعة الكبيرة وتباع لهؤلاء الناس»[3]. وعليه فإن البديل هو تنظيم إنتاجية هذا المجتمع واستبعاد الحاجات الزائفة وإفلات الإنسان من إغراء البضائع الاستهلاكية غير الضرورية.

كما رأى ماركوز ضرورة إعادة ترتيب المجال الخاص للفرد بعد أن أدان المجتمع بكونه لا يحمي هذا المجال من حياة الإنسان، حيث يقول: « إن المجتمع الذي يعجز عن حماية الفرد الخاص حتى داخل جدرانه الأربعة لا يستطيع أن يزعم أنه يحترم الفرد وأنه في الوقت نفسه مجتمع حر »[4]. ذلك لأن مؤسسات الإعلام والإعلان يمكن أن تنفذ إلى خصوصيات الفرد وتوجه رغباته وهي قادرة على إحداث التحوير المطلوب، لذلك يدين ماركوز هذا الإمتداد غير المشروع، ويأمل في إعادة احترام المجال الخاص من حياة الأفراد. وينتقل ماركوز ليذكر أن: « مؤسسات الحريات الاقتصادية والسياسية تصبح، مهما تكن أصيلة مشبوهة إذا انعدم الاستقلال الذاتي الخاص. ولتحقق هذا الاستقلال الذاتي لابد من توفر شروط يمكن أن تبعث فيها من جديد أبعاد التجربة المكبوتة. وحتى يصبح هذا التحرر ممكنا فلابد من كبت التلبيات والحاجات غير المستقلة ذاتيا والشارطة لحياة المجتمع. وبكلمة واحدة لابد من إعادة تحديد الحاجات »[5]. إذن فماركوز يرى بضرورة إعادة بناء أو استرجاع المجال الخاص للفرد وأن ذلك مرتبط بإعادة تنظيم وتحديد الحاجات الأصيلة، واستبعاد الحاجات الزائفة والتي يرى أنها

---

[1]- *Herbert Marcuse: sommes-nous déjà des hommes,op,cit.*

[2]- هربرت ماركوز: نحو التحرر، مصدر سابق، ص: 12.

[3]- *Ibidem.*

[4]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 255.

[5]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أوجدت قصد الاستعباد وليس لأجل تحرير الفرد وسعادته. ويقدم ماركوز مثالا على ذلك فيقول: « لنأخذ مثالا (شبه مستحيل مع الأسف): لو وضع حد على نحو مفاجئ ودفعة واحدة للإعلان والتكييف المذهبي في الإعلام وفي أوقات الفراغ، لغرق الفرد للوهلة الأولى في حيرة مؤلمة، ولكنه سيجد بعد ذلك حتما إمكانية طرح الأسئلة والتفكير بنفسه وإمكانية تعرف نفسه (ونقيض نفسه) وتعرف مجتمعه »[1]. إذن ماركوز يؤكد ضرورة إلغاء نظام الحاجات الذي يوظف للسيطرة، ذلك أن « اختلاق الحاجات التي تتفق مع القمع قد أصبح منذ عهد بعيد مظهرا من العمل الضروري اجتماعيا الضروري بمعنى أن نمط الإنتاج القائم ما كان ليستمر لولاه. وليست المسالة مسألة علم نفس أو علم جمال. وإنما المسألة وضع الأساس المادي للسيطرة موضع استفهام واتهام »[2].

لقد حملت فلسفة الأنوار الكثير من التغيير لما كان سائدا لأزمنة طويلة، ففيما ظل الاستبداد عبر قرون صورة النظام السياسي الحاكم، وظلت التفسيرات الأسطورية والدينية غذاء الوعي العام للأفراد والمجتمعات، كان وجوبا حدوث ثورة نوعية لتجاوز كل هذه الصور السلبية، وكان من الضروري أن يسمح للإنسان باستغلال إمكاناته وقدراته لتحقيق وضع أفضل حالا مما سبق، وأن يتخلص من حكم الإنسان لأخيه الإنسان، هذه الفكرة التي ظلت مضطهدة منذ أزمنة باسم العرق تارة وباسم الدين تارة أخرى، أما تصور الإنسان المتحرر فقد بقى فكرة وإيديولوجية للنخبة، وقد سمح فقط لفكرة إنسان قابل للاندماج والسيطرة والتوجيه وهو النمط الذي ظل سائدا. « وحتى القفزات النوعية التي أحدثتها الكثير من الثورات كالثورة الانجليزية والفرنسية لا يمكن اعتبارها بهذا المعنى تيارات إنسانية كما يعتقد ماركوز»[3]. لأن صورة الإنسان الأكثر تحررا وأكثر إنسانية لم تتحقق في مشاريع هذه الثورات، ولأن هذه الفكرة ظلت نخبوية وليست متاحة للجميع .

لقد اهتم الكثير من الفلاسفة بصورة الإنسان القائمة تحليلا ونقدا، و« كان ماركس قد اشترط القضاء على استغلال الإنسان كشرط لا غنى عنه للمجتمع الحر السعيد، وكان فرويد قد أوصى بتأجيل الإشباع (التسامي) ضمانا لاستمرار الحضارة »[4]. فماركس ناضل لأجل تحرير الإنسان من الاستغلال الرأسمالي، ومن استغلال فائض القيمة وساعات العمل الطويلة. وإن كان ماركس قد حصر فكرة الإنسان ضمن إطار محدود، إلا أنه حرص على الإهتمام بضرورة التغيير الجذري لكل الوجود الإنساني، وهذا يعني لماركس إلغاء جميع أشكال السيطرة واستغلال الإنسان، كما يعني تأكيده على ضرورة التغيير فليس المهم فهم الوضع الذي يستلب الإنسان فحسب، بل الأهم هو العمل على تغيير هذا الوضع، في حين اكتفى فرويد بمشروعية العناء الذي يلقاه الإنسان لأجل إرساء الحضارة، وأن

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 255.

[2]- المصدر نفسه، ص: 256.

[3]- *Herbert Marcuse, sommes-nous déjà des hommes, op, cit .*

[4]- فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 382.

قدرا من القمع يمكن أن يكون كثمن منطقي لها، وقد خالف ماركوز هذه الفكرة حين رأى أن قدرا معينا يمكن أن يقبل، أما والقمع يزداد بازدياد التطور فهو بذلك أمر غير مبرر ومرفوض، لذلك لا يقبل ماركوز هذه الآلية التي تمارسها عقلانية السيطرة فهو يؤسس إلى نموذج لا قمعي وأكثر إنسانية وحرية. ومع ذلك تبقى المشكلة عند ماركوز قائمة، لأنه رغم توفر عوامل التغيير الموضوعية والذاتية إلا أن الانتقال إلى حال التغيير حيث يكون الإنسان أكثر حرية وقد استعاد جميع أبعاد وجوده الأصيل حالة غير ممكنة في ظل العوائق التي كبل بها الإنسان، وزيف به فكره ووعيه للحياة. ومع ذلك يتمسك ماركوز بفكرة « أن الإنسان قد تمكن من بناء التقنية القادرة على توفير أسباب الحياة المتحررة من عبء الضرورة، وتغيير المجتمع بما يتفق مع العقل التاريخي »[1].

لقد أشار ماركوز إلى أن مختلف المجالات تخضع لإدارة منظمة تنظيما محكما، بحيث تجعل الحياة العامة والخاصة كنسق مغلق، غير قابل للتغيير، ورأى في ذلك مثالا يجسد عقلانية السيطرة وهي بمثابة شخصية معنوية تتحكم في كل الوجود الإنساني داخل المجتمع الصناعي المتقدم، وترتكز على عناصر قوة متعددة أبرزها إنجازات العلم والتقنية، لذلك فقد طرح ماركوز مسألة العقلانية التكنولوجية كتساؤل متعلق بالتوجه العام الذي تسلكه، ولم يقل بحيادها لأن هناك إرادة تحركها نحو اختزال أبعاد الوجود الضرورية، ولكي « يصبح العلم والتقنية وسيلتين من أجل الحرية، فلابد أن يغيرا توجهاتهما وأهدافها الحالية. وبدلا من استخدامهما لعمل أو صنع الأشياء، يجب أن يستخدما من أجل تعزيز متطلبات نزوات الحياة »[2]. أي وجوب أن يتحرك العلم والتقنية في سبيل تحسين الحياة لا نحو تدميرها، وأن يكونا دعامتين لحضارة الارتواء والسعادة. فرفضُ ماركوز يتضمن دعوة إلى بديل حضاري لاقمع فيه ولا استغلال، بل هناك المتعة والجمال والإشباع الذاتي الأصيل.

سعى ماركوز بإعلانه الرفض الكبير لعقلانية المجتمع القائم إلى تجاوز جميع إخفاقات هذا النظام وفي ذلك ميل إلى نظام ثقافي جديد يساير التطور العلمي والتقني، ويعيد للإنسان إنسانيته ويحرر الوعي من التكييف المذهبي الذي رافق أحكامه « وفي حالة ماركوز ودعاة "الثقافة المضادة" كان التقدم يعني برنامجا كاسحا لتحقيق الذات يمتد إلى ما وراء كل الحدود أو "التابو" في المجتمع الغربي النمطي (المريض)، بل إنه سوف يضع نهاية لكل إيديولوجية ومؤسسة وهوية زائفة فرضها الغرب الحديث على ضحاياه »[3]. وهذا يؤكد أن النقد الذي وجهه ماركوز لكل مجالات الحياة الفردية والجماعية لا يعبر عن فشل نظام المجتمع الصناعي المعاصر فحسب، بل يرسخ ضرورة التغيير والتحول نحو حضارة الايروس التي يدعو إليها، وهي المجال الذي يسقط فيه الزيف والتكييف المذهبي لمنطق

---

[1]- فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 382.

[2]- المرجع نفسه، ص: 671.

[3]- المرجع نفسه، ص: 672.

السيطرة ولإيديولوجية القمع والاستغلال، ورفض إنسان الحرية والسعادة، هذا طموح ماركوز لانتصار مبدأ اللذة والحياة (الايروس) على مبدأ الواقع القمعي المتسلط وعلى نزوات (تاناتوس).

لقد أدان ماركوز العقل بتحوله من السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان، ورأى أنه انتهى إلى أزمة حادة تعكس إخفاق التوجه الذي اعتمدته عقلانية السيطرة عندما راهنت على لا محدودية إمكانات العقل، وكان التقدم إفرازا لاعتماد العقل الأداتي، حيث شهد القرن العشرين انفجارات علمية متسارعة زادت في تأكيد نجاح العقلانية بصورة عامة، والعقلانية التكنولوجية بصورة خاصة إلا أن تأمل هذا الإنجاز لا يزيد في قدسية العقل والتكنولوجيا على قدر ما يحيلها إلى استفهام واتهام، لأن ظواهر الاغتراب والتشيؤ والاتضاع الثقافي وطغيان النزعة المادية الاستهلاكية على حياة الأفراد أصبح دليل اتهام، ودعوة إلى مراجعة الوضع الحضاري بصورة شاملة وعامة. وقد « توصل هوركهيمر وأدورنو إلى أن العقلانية بعد أن هزمت واستعبدت كل شيء أمامها، كانت مضطرة في مراحلها الأخيرة إلى اللجوء إلى نقيضها، إلى العنف والبربرية لكي تحقق انتصارها الكامل والنهائي »[1]. وتكفي مظاهر التسلح النووي والحروب التي تشنها الأنظمة المتقدمة للدفاع عن نمط حياتها القائم على الرفاه والاستهلاك لتبرز الانحراف الكبير الذي لحق بالعقلانية التكنولوجية، فهي أداة للتدمير وليس للحياة، تعبر عن عدوانية تاناتوس لا عن نزعة الحياة الايروسية، ومظاهر هذا الانحراف كثيرة، فالعقلانية التكنولوجية ضليعة بشكل مفضوح في تحويل موضوعات الفن والثقافة والأخلاق إلى دلالات وضيعة وجوفاء، وجعلها آليات للإلهاء والخداع الجماهيري الذي يحيل الأفراد في النهاية إلى الاندماج في المجتمع، والخضوع لتوجيهات عقلانيته وأساسها منطق السيطرة.

لقد فندت تحليلات ماركوز كل الايديولوجيا التي يدعو إليها مجتمع الرفاه الزائف، وكشفت مزاعم المجتمع الصناعي المتقدم. حيث لم يعد التقدم التقني والوفرة التي تمجد مبدأ المردود كعوامل لتسهيل حياة الإنسان بقدر ما صارت تؤبد حياة الاستغلال، وتجعل من التكنولوجيا أداة سيطرة كما تجعل من القوة المعنوية للعقلانية التكنولوجية قيدا خفيا يكبل الإنسان ويستعبد إرادته. كما كشف ماركوز عن رفضه للطريقة التي ينظم بها العمل خاصة بعد طغيان الآلة، وتضاؤل مبادرة الإنسان أمام إمكانات التكنولوجيا، ورأى أن نهاية هذا المسار هو الوصول بالإنسان إلى الضياع وعدم امتلاكه لغرض حقيقي يبرر وجوده العملي، وفي ذلك نظرة متوازنة للعمل ووقت الفراغ تضاف إلى احترامه لقدرة التكنولوجيا دون أن تمس بوجود الإنسان العملي والحقيقي.

ويواصل ماركوز اهتمامه بالحالة التي آل إليها وضع الإنسان في ظل المجتمع الصناعي المتقدم حيث النمط الاستهلاكي الذي يفرض فرضا، يصاحبه وعي زائف في تقدير ماركوز تكون وظيفته إقناع الجماهير بصلاحيته وفعاليته، وأنه أنسب نمط للحياة الفردية والاجتماعية، وكأن سعادة الأفراد

[1]- فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 686.

في السلع التي يشترونها والبضائع التي يستهلكونها، ومن ثم فإن التأثير الأخطر حسب ماركوز ليس في إنتاج السلع بل في زيف رؤية الوعي لهذا النمط الحياتي، وهو ما يديم انتهاج أسلوب الاستهلاك خاصة وأن مبدأ المردود لا ينفك يبرهن على إتاحة كل المتطلبات في صورة تعبر عن الرفاه، ويفقد الوعي إدراكه السليم لغرض الوجود الذي يليق بالإنسان ككائن مستقبل يصنع ذاته باختيار إرادته، لا ككائن رغبة تصنعه منتجات الاستهلاك الفوري والمتجدد. فالإنسان أرقى من أن يعيش حياة يتلهف فيها لابتكارات تبقيه مستهلِكا ومستهلَكا في الوقت نفسه.

تعمد عقلانية السيطرة إلى التسامح كآلية تنظيم ودليل حرية، وهو في اعتبار ماركوز تسامح قمعي والذي بواسطته « يمكن للمجتمع الليبرالي مثلا أن يسكت الأعداء (المفكرون) بنشر أعمالهم عبر الكتب والمجلات والصحف. هذه الاستراتيجية تجعل أفكارهم غير فعالة (حيث أن كلماتهم قد تجعلهم يبدون غرباء وشاذون)، بينما مراقبة أعمالهم والقبض عليهم قد تجعل منهم شهداء »[1]. ولعل ماركوز نفسه لم يسلم من هذه الآلية، فقد كتب مؤلفه " الإنسان ذو البعد الواحد " الذي هو فصول من الانتقادات ضد المجتمع الصناعي، وبذلك قد تكون أفكاره مجرد تصورات لا تحيل إلى طموح مشروعه الحضاري، لكن ومن زاوية أخرى كيف نفهم أن مجتمعا يوصف بأنه ينتهج منطق السيطرة والاستغلال والاستعباد ويرفض كل معارضة أو ثورة، في حين يسمح لأستاذ جامعي أن يهاجم نظامه الذي مازال يبرهن عن نجاحاته في جميع المجالات ؟

إذن أراد ماركوز أن يضع كل النظام المعتمد في المجتمع الصناعي المتقدم موضع اتهام من خلال الاستفهامات المتكررة التي تثيرها أسس هذا النسق المغلق والفعال. فقد حلل المجال السياسي ورأى أنه ذو طابع شكلي، وأن الأحزاب والمعارضة غدت ميالة إلى الاندماج والإصلاح لا إلى الثورة والتغيير، وطالب بإحياء الفكر السلبي على مستوى الفرد ثم الكتلة لحصول عمل سياسي يعكس طموح الجماهير إلى حياة أفضل، كما هاجم المجال الاقتصادي ورأى أنه يجعل الفرد والجماعة يعيشون لأجل أرباح الصناعة لا لأنفسهم، ودافع عن الحياة الخاصة التي فقدت حميميتها وخصوصيتها بفعل اقتحام وسائل الإعلام، وطالب باحترام حريات الأفراد من خلال إعادة تحديد نظام الحاجات، وأعاب على فكرة التقدم عدم ثوريتها لأن كل التقدم له اتجاه واحد هو تثبيت نظام الأشياء القائم، فدعى إلى ضرورة امتلاك الوعي بالتحرر وانتظار وعد الحرية حين تتوفر شروطه الموضوعية والذاتية كما أعاب على الإدارة استبدادها الخفي فلم يعتبره فعالية وقدرة على التسيير والتنظيم، بل تجسيدا لمنطق السيطرة وواصل رفضه للاستخدام السيئ للعلم والتقنية كأدوات لهدم الحياة والطبيعة، وطالب بأن تكون مهمتها التاريخية بناء الحياة، ويبدو اقتحام ماركوز لكل المجالات معتقدا أن العقلانية التكنولوجية كإرادة معنوية تحتل ذهنية الفرد والجماعة، وتستبد بوجوده وتستعبد تفكيره فوجب تغيير هذه العقلانية.

[1]- فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 684.

المبحث الثالث: تجـاوز أزمـة الإنسان المعاصر

1- نحو فلسفة نقدية بديلة (الرفض الأكبر)

انتبه ماركوز لطابع الفكر السائد في المجتمع الصناعي، حيث اعتبره فكرا ايجابيا، بالمعنى الذي يدعم مبدأ ماهو قائم، وكان من بين أقوى الأسباب التي جعلت « ماركيوز ينتقد الوضـــعية بوصـــفها مذهبا للثورة المضادة »[1]. كما أوضح أن غياب الفكر السلبي، يجعل من القدرة على النقد البناء أمـــرا متعذرا، وهو ما ترتب عليه غياب المعارضة بأشكالها، وأفاد أن مثل هذا الفكر الامتثـــالي لـــه تـــأثير واضح على وعي الأفراد، بحيث يغدو الوعي في النهاية صورة زائفة تبتعد عن حقيقة مـــا يجـــب أن يكون عليه واقع الإنسان، لذلك فقد دعى إلى إحياء روح النقد من خلال هيجل وماركس وفرويد ، وأنه من الضروري تجاوز منطق المتناقضات البغيضة التي لا تحيل إلى تركيب إنشائي وتجديدي، ومنـــه كانت دعوة ماركوز إلى الرفض الأكبر، وإلى تأسيس فلسفة نقدية بديلة؛ فماهي منطلقات هذه الفلسفة ؟ وإلى أي حد يمكن أن تساهم في إيجاد مخرج حقيقي لأزمة الإنسان المعاصر؟

لقد دعى ماركوز إلى اعتماد مبدأ الرفض الأكبر لكل ما تم ترسيخه من طرف عقلانية المجتمع القائم، فكانت دعوة إلى تجاوز مبدأ الواقع سعيا إلى إيجاد عالم أحسن، ولأن التغيير لا يمكن أن يتجسد إلا إذا كانت هناك دعامة وسند فكري قوي وفعال يخضع هذا الواقع إلى دراسة نقدية غرضها التصحيح وإيجاد البديل الأمثل، لذلك جعل ماركوز من « بين المهام الحساسة الدقيقة التي يفترض أن تتصدى لها الفلسفة مهمة نقد الأفكار الفلسفية الأخرى »[2]. كما أن « النشاط الفلسفي بالمعنى الجدي للكلمة هو شكل للوجود الإنساني، وهذا الوجود بكل أشكاله مؤسس على مضمون هذا النشاط »[3]. فماركوز يقيم ربطا بين الأفكار الأكثر تجريدا وأصلها الاجتماعي، كما يربط بين ماهو واقعي وسنده الفكري المجرد، فالمجرد لذاته مستبعد عنده، حيث « ينطلق ماركيوز في فهمه وتحليله للمفاهيم والمذاهب الفلسفية من عملية فكرية ذات اتجاه مزدوج: الأول هو الكشف عن المضمون العيني والواقعي لأشد المفاهيم تجريدا. أما الاتجاه الثاني: فهو الكشف عن الأسس الفلسفية للحركات والتيارات الاجتماعية في عصرنا الحديث »[4]. ولما كان هذا الترابط واضحا لديه، فإنه لم يستبعد الدور المحوري الذي يتحتم على الفلسفة أداؤه، ويبدي ذلك حدة المأزق الذي أفرزته الحضارة المعاصرة، وبذلك يضع ماركوز الأسس الفكرية لحضارة المجتمع الصناعي المتقدم موضع استفهام واتهام، خاصة الأساس المادي للسيطرة، ويحرص على إقحام الفلسفة كمرشد وناقد للتوجه الحضاري، وهو ما يكسب رؤيته الفلسفية طابع اجتماعية المعرفة، فالحضارة المعاصرة كنتيجة قد انطلقت من مبادئ فكرية فلسفية

---

[1]- أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص: 53.

[2]- السدير ماكنتاير: ماركوز، مرجع سابق، ص: 5.

[3]- *Herbert Marcuse : Philosophie et révolution, éd. Denoël, Paris, 1969, p.121.*

[4]- حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 151.

وعليه وجب أن تلعب الفلسفة دورها في تحديد مصير الإنسان، أو بمعنى أقرب خلاص الإنسان من إخفاقات هذه الحضارة ومن القلق الذي أفرزته.

إن ماركوز « يقرر أن مهمة الفلسفة هي نقد ماهو قائم، فالفلسفة قادرة على أن تزودنا بتقرير عن بنية الفكر في أوقات معينة لأنها تزودنا في الوقت نفسه بنقطة انطلاق تتجاوز حدود أوقات وأماكن خاصة وحدود بنى فكرية خاصة »[1]. و تتحدد بشكل واضح مهمة الفلسفة في نقد ماهو قائم ولذلك فإمكانية تجاوز الإنسان لواقعه القمعي يحتاج إلى مرشد وإلى دليل، وهي في كل الأحوال تمتلك القدرة على تجاوز الواقع القائم.

فإذا كان ماركس يرفض الطابع التجريدي في الفلسفة كما هو الحال عند هيجل، ويرى « أن "المجرد" هو دائما ضار مؤذ »[2]. فإن ماركوز يرى في فلسفة هيجل، خاصة المنهج الجدلي دعوة إلى التغيير والثورة، وهي بذلك على ارتباط بالواقع، وإذ « يرى أن سر قوة الفلسفة إنما ينبع من تجريدها من الشيء المحسوس الملموس، ويضيف أن الفلسفة تعنى بالمفاهيم وبتركيب وبنية ما يمكن التفكير فيه، ولهذا السبب بالذات نجدها تتولى مهمة مواجهة الحقيقة بعالم الاحتمالات وهي تفعل ذلك بطرق شتى »[3]. وهذا ما يلاحظ على حلول ماركوز لتجاوز مأزق الحضارة المعاصرة، حيث استعان بالفن كوسيلة وكمجال للتحرر حينا، وبإيحاءات الأسطورة من "ايروس" و"تاناتوس" و"بروميثيوس" و"أورفي" و"نرسيس"، ليؤسس لحاضرة قوامها السعادة وغياب القمع حينا آخر، كما لجأ إلى قوى تحرر غير تقليدية من مهمشين وملونين وشباب وطلبة، وركز كثيرا على قوى العقل والخيال والحساسية الجديدة تلك صورة تعبر بصدق عن أن الفلسفة تواجه الواقع القائم باحتمالات عدة ومختلفة لتجاوزه.

ولما كانت مهمة الفلسفة نقد ماهو قائم فإن النزعة الوضعية قد نالها نقد ماركوز ورفضه، فهي عنده تجسيد لروح الامتثال والخضوع، ووظيفتها تثبيت مبدأ الواقع رغم أن منطلقاتها الأولى مغايرة تماما لما صارت إليه، حيث « يشير ماركيوز إلى أن الوضعية قد ظهرت في التاريخ باعتبارها دليلا قاطعا على أن حق الإنسان في تغيير أشكال حياته الاجتماعية والسياسية أمر يتفق مع طبيعة العقل وتقدمه، فقد وظف فلاسفة التنوير الفرنسيون المعرفة القائمة على الحواس كوسيلة للاحتجاج على سلطة الحكم المطلق القائم »[4] . فمن المعروف أن فلسفة الأنوار ارتكزت على العقل، لتحريره من سلطة اللاهوت ومن شوائب الفكر الأسطوري الذي ظل لزمن طويل الزاد الفكري الذي تتحدد به الأحكام والقضايا، وقاد ذلك إلى بروز الثقة بالعلم أكثر خاصة بعد التطور الذي عرفته

---

[1]- السدير ماكنتاير: ماركوز، مرجع سابق، ص: 10.

[2]- المرجع نفسه، ، ص: 12.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 178.

المعرفة العلمية، واقتداء بانتصارات المعرفة العلمية في مجال علوم المادة أرادت العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع تطبيق الدراسة التجريبية على موضوعاتها فكان اعتماد النزعة الوضعية. غير أن عقلانية السيطرة عملت على توظيفها واستغلالها في تثبيت النظام القائم، بحيث غدت آلية تمنع كل تمرد أو ثورة، و« يتركز تحليل ماركيوز النقدي للاتجاه الوضعي الحديث والمعاصر حول افتراض معين مؤداه أن هذا الاتجاه اتجاه محافظ ورافض للتغيير الثوري بل ويهدف إلى تبرير الواقع القائم والدفاع عنه »[1]. ومنه فعلى الوضعية أن تتحرر من الاستخدام الاستغلالي الذي التصق بوظيفتها، خاصة وضعية "أوجيست كونت". حيث يرى ماركوز « أن التفسير الكونتي القائل بأن حركة المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين فيزيائية مطلقة إنما ينفي الإرادة الإنسانية ويشكك في قدرة الإنسان على تغيير واقعه الاجتماعي »[2]. فكل عنصر يؤبد مبدأ الواقع القمعي مرفوض لدى الفلسفة النقدية الجديدة التي يؤسس لها ماركوز منطلقا من مبدأ الرفض الأكبر والذي يضاهي حجم التنميط الذي صنعته عقلانية السيطرة، فجعلت من الاتجاه الوضعي آلية لتثبيت مشروعها فـ« الوضعية نهج غير ملائم، ومضلل لا يحقق، ولا يمكنه أن يحقق، مفهوما أو فهما حقيقيا للحياة الاجتماعية »[3]. كما يقول " توم بوتومور"، إضافة إلى أن « الوضعية في إيلائها العناية لما هو موجود فقط، فإنها تقر النظام الاجتماعي القائم وتعترض سبيل أي تغيير راديكالي له، بما يعني أنها تؤدي إلى التصوف السياسي »[4].

لقد أراد ماركوز أن تكون مهمة التفكير الفلسفي النقدي الجديد الجمع بين النظرية والممارسة لضمان تطور سليم لحركة الحضارة، حيث الفلسفة النقدية موجه ومصحح، ولأن « الفلسفة لا تبدع مفاهيمها: بل تأخذها من تاريخ العقل النظري والعملي وتستعملها لترجمة العالم، وهذه الترجمة تسمح بتغيير العالم أحيانا »[5]. كما يحمل هذا الحرص على انسجام النظري مع العملي مهمة أخرى لا تقل قيمة عن الأولى، وهي تخليص المشروع الحضاري الغربي من إخفاقاته، ولا يحصل ذلك إلا بممارسة نقد عميق لأسسه، حيث يهيأ النقد آفاقا جديدة لحضارة إنسانية لا قمعية وأكثر حرية، وفي ذلك تتضافر الجهود الفردية والجماعية، وتتعمق الدراسات الفلسفية لعلاج مظاهر التعطل التي تواجهها مجالات الاجتماع والسياسة والعلم والتكنولوجيا.

يجب أن تعالج الفلسفة النقدية البديلة مسألة السيطرة، التي امتدت من السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان، من خلال اعتمادها منطق العقلانية التكنولوجية، وتحيل الفكرة إلى « تشابه

---

[1]- حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 177.

[2]- المرجع نفسه، ص: 178.

[3]- توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار أويا، ليبيا، ط2، 2004م، ص: 62.

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5]- *Gérard Roulet: Herbert Marcuse philosophie de l'émancipation, op, cit, p.59.*

شديد لا تخطئه العين بين فكرة تسلط العقلانية التقنية وبين فكرة "ماكس فيبر" عن عملية ترشيد العالم الحديث »[1]. فالعقلانية التكنولوجية تعبر عن إرادة معنوية تسيطر على جميع مناحي الحياة، وإلى نفس التصور قال ماكس فيبر أن هناك عملية ترشيد وتوجيه تمارس على المجتمع، ذلك « أن العقلانية التقنية أو الترشيد قد تم تصورهما كقوى مجردة تشكل مجتمعا يقع خارج نطاق التحكم البشري، حيث أن المنطق الداخلي للنظام الذي خلقه العلم والإدارة العقلانية يقوم بعمله، على نحو ما، من وراء ظهر الأفراد أو الجماعات الاجتماعية المعينة »[2]. وعلى الفلسفة النقدية البديلة أن تُخلص الإنسان من أسر العقلانية التكنولوجية، وأن تتجاوز واقع القهر التكنولوجي، وأن تحفظ هذه الفلسفة النقدية الفكر والثقافة ليكون الوعي صورة صحيحة لواقع الأشياء القائم لأجل حياة أكثر سعادة ومتعة وجمال. كما يجب أن تعمل على تجاوز التنميط الثقافي والفكري، وأن تخلص الإنسان من الفكر الامتثالي والطيع، وذلك باعتماد الفكر السلبي فجوهره ثورة على ماهو قائم.

ويجب أن تعمل هذه الفلسفة البديلة على إزاحة النسق العام لتصورات إيديولوجيا السيطرة بكشف أساليبها وتناقضاتها، فمهمة الفلسفة ليست التجريد فحسب. بل الحرص على خلق رابطة وثيقة بين ماهو نظري وماهو عملي، فماركوز يجعل من الفلسفة عاملا لتغيير الواقع دون أن يعيق تطلعاتها نحو المجالات الأكثر تجريدا، حيث يمكن أن تتكشف له أبعاد تخدم الواقع الجديد للإنسان والحضارة لذلك نجده يتطلع من خلال علم الجمال، ومن خلال مجالات الفن التي تتجاوز الواقع، وقد تناهض العقل العملي القائم في بعض الأحوال لترسم معالم وجود أجمل وأحسن. إن ماركوز يضفي مسحة جمالية وفنية على مهمة الفلسفة والتي تنعكس بالضرورة على وجود الحياة، ووجود إنسان المستقبل ولذلك على الفلسفة أن تحمي هذه الآفاق وأن تعمل على توسيع اهتماماتها بقيم الحق والخير والجمال.

إن ما يتيح لماركوز ولفلسفته النقدية البديلة المصداقية هو تناقضات الأنساق الفكرية والنظم السياسية والثقافية القائمة، وحرص وسائل الإعلام على إخفاء الطابع القمعي فيها. وبذلك يجعل منها ماركوز مجالا خصبا لتغذية أفكاره واستشراف ما يجب أن تكون عليه الأشياء، ولا يريد ماركوز أن يتجاوز جميع انجازات الحضارة المعاصرة فبديله الفلسفي يحتفظ بكل ماهو سليم وغير قمعي ولا يقود إلى سيطرة أو هيمنة، وقد بين « أن مهمة الفلسفة ليست الإثبات إطلاقا، بل الرفض، كما بين أن الفلسفة ذات البعد الواحد هي فلسفة تبرر القمع في أساسها ولا ترضى بالأبعاد الأخرى الرافضة »[3]. كما أنه يريد أن يبقي على الإنجازات الأكثر انتصارا خدمة لحياة الإنسان، حيث « تؤكد النظرية النقدية- عند ماركيوز- على ضرورة التخلص من إضفاء طابع القدسية على العلم فلابد من نقد مستمر

---

[1]- توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص: 78.

[2]- المرجع نفسه، ص: 79.

[3]- عبد اللطيف عبادة: اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ط)، 1984م، ص: 249.

للأهداف وللمناهج العلمية، يضع في اعتباره كل موقف اجتماعي جديد، والموضوعية العلمية (ليست ضمانا كافيا للحقيقة) »[1]. وفي المقابل تكشف فلسفته النقدية عن تناقضات اللاعقلانية التي حملها فكر الأنوار، لذلك فقد عمل على التنظير لعقلانية مابعد تكنولوجية ترعى التوافق بين الأدوات والغايات.

لقد استعان ماركوز بآراء ماركس وهيجل وفرويد وعمل على توضيح المرونة التي تميز النظرية الاشتراكية ليخرجها من النظرة التقليدية الثابتة، ودافع عن روح فلسفة هيجل التي رأى أنها تحمل تمردا وروح ثورة، وأنها على ارتباط كبير بالواقع، ليبعد عنها صفة المثالية المطلقة التي شوهت فهمها، كما دافع عن منطقه الديالكتيكي الذي يتضمن في جوهره فعل التحرر، أو كما قال ماركوز: « يمكننا أن نسمي المنطق الديالكتيكي (منطق حرية) أو بتعبير أدق منطق (تحرير) ذلك أن الصيرورة هي صيرورة عالم مستلب، لا يستطيع (جوهره) أن يصبح (ذاتا) .. إلا إذا هدم وتجاوز الشروط التي (تناقض) تحققه »[2]. كما رأى في الميتاسيكولوجيا الفرويدية بوادر مشروع حضاري للإنسان.

إن قراءة ماركوز لفلسفة هؤلاء تأكيد على ضرورة توظيف الفلسفة لخدمة الإنسان، لأن « مهمة النظرية النقدية -عند ماركيوز- هي تفسير الإنسان وعالمه في إطار وجوده الاجتماعي، بدلا من أن تفسره من خلال مفاهيم فلسفية مطلقة، كما كانت تفعل الفلسفات المثالية »[3]. وتأكيدا على مرونة القراءة الفلسفية كونها آلية أساسية لإدراك أهمية العوامل الذاتية وتأثيرها في النشاط الإنساني، ومن الضروري إعطائها جانب من الاستقلال والأهمية، لذا نجد تأكيد ماركوز على أهمية العقل والخيال والحساسية الجديدة، كما أشاد بمجالات الفن والثقافة رغبة منه في تجاوز الأفكار الجامدة، فماركوز عندما رفض الهيمنة السياسية كذلك رفض من خلالها هيمنة التيارات الفلسفية الكبرى من مثالية ووضعية.

إذن تهدف الفلسفة النقدية البديلة التي يريدها ماركوز تجسيدا للفكر السلبي، ولقوة الرفض وإخضاع الأفكار الفلسفية على اختلافها إلى النقد، نظرا لتأثيرها على الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، ولأنها تعمل على تشكيل الوعي الصحيح الذي يدعم أفكار تجاوز الواقع الذي فقد مبررات ديمومته، وعملية النقد هذه تشمل كل ماهو قائم بالفعل، وغرضها إدراك الحقيقة، لذلك يجب أن ينسحب النقد على كل الأسس التي تدعم استمرار الوضع القائم في المجتمع القمعي، كالنزعة الوضعية التي تميزت بروح الامتثال، وتدعيم مبدأ الواقع القائم ولمنعها احتمالات التغيير، كما يجب أن تعمل الفلسفة النقدية البديلة على تجاوز سلطة الإرادة المعنوية التي تتضمنها العقلانية التكنولوجية، وعليها رفع طابع القدسية عن العلم والتكنولوجيا، وفي كل ذلك يرشدها المنطق الديالكتيكي كدافع تحرر وتغيير.

---

[1]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 67.

[2]- ماركوز: الماركسية السوفياتية، نقلا عن مجاهد عبد المنعم مجاهد: رحلة في أعماق العقل الجدلي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1997م، ص ص: 20-21.

[3]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، المرجع نفسه، ص: 65.

2- نحو عقلانية ما بعد تكنولوجية

وجد ماركوز في وظيفة العقلانية التكنولوجية التي تبناها المجتمع الصناعي المتقدم أداة للسيطرة وتعبيرا عن إيديولوجيا تسعى إلى الهيمنة، وقد وظفت لتثبيت نظام الحاجات الزائفة، بحيث حولت الإنسان إلى فرد يلهث وراء الابتكارات التي لا تتوقف، مبعدة إياه عن الأغراض العليا التي تعبر عن وجوده الأصيل والحقيقي. لذلك أدان ماركوز بشدة الطريقة التي وظفت بها العقلانية التكنولوجية ورأى أن المجتمع الصناعي المتقدم أساء استخدام قوة التكنولوجيا. فماذا عن البديل الذي يتصوره ماركوز للوظيفة الجديدة للعقلانية التكنولوجية ؟

بداية أكد ماركوز عدم حياد التكنولوجيا كعامل تنميط اختزل أبعاد وجود الإنسان، كما أدان الإرادة التي تحرك قوة التكنولوجيا، والتي حادت بها عن وظيفتها الأصلية التي وجدت لأجلها، وقد أفاض ماركوز في تحليلاته النقدية مبرزا التوظيف غير الحكيم لها، وبهذه « الرؤية يقدم لنا ماركوز تحليلا لواقع الحياة في المجتمع الصناعي المتقدم، حيث تتحكم التكنولوجيا في كل شيء، فتوفر للإنسان حياة سهلة. لكن ماركوز يكشف لنا مأساة هذا الواقع: تتحكم في هذا الواقع سيطرة التكنولوجيا على المجتمع الصناعي، بشكل جعل الإنسان هو الأداة والتكنولوجيا هي السيد. لدرجة أن التكنولوجيا جردت الإنسان من إنسانيته، وجعلته لا يزيد عن كونه شيئا وأداة »[1]. فكان من الضروري أن يتطلع ماركوز إلى بدائل تصحح هذا المسار الخاطئ، خاصة بعد أن رأى « أن الإنسان الذي تمنى يوما ما أن تجعل منه التقنية سيدا صار به الحال عبدا للأدوات التي أنتجها، مما ساعد في عدم شعوره بالأمان وازدياد مظاهر القلق و الاكتئاب »[2].

اقترح ماركوز أن يعاد توجيه التكنولوجيا إلى أغراض أكثر ملاءمة، وأن تحرر قوتها من أدائها السياسي، أي أن يتم تخليصها من خدمة الأغراض السياسية التي تسعى إلى السيطرة، حيث يقول: « ينبغي للعلم، والتكنولوجيا، حتى يصبحا عاملين من عوامل التحرر، أن يعدلا من اتجاههما وأهدافهما الحالية، ينبغي أن تعاد صياغتهما وفقا لحساسية جديدة - وفقا لمقتضيات غرائز الحياة- عندئذ فقط يمكن للمرء أن يتحدث عن تكنولوجيا التحرر، ثمرة الخيال العلمي الحر في أن يتصور وأن يحقق أشكال كون إنساني ينتفي عنه الكدح والاستغلال »[3]. والحديث عن تكنولوجيا التحرر تعبير عن عقلانية توظف التكنولوجيا كأداة لخدمة الحياة، وتبتعد بها عن ذهنية السيطرة التي اتسمت بها في المجتمع الصناعي المتقدم، ونظرا لتوظيف قوة التكنولوجيا لدعم الممارسة السياسية قد انتهت إلى

---

[1]- فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 596.

[2]- حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية – يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت -، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1 2005م، ص: 104.

[3]- هربرت ماركوز: نحو التحرر، مصدر سابق، ص: 28.

وضع اتسم بالاستغلال والقمع، فإن موقف ماركوز جاء كإجراء ينظم العلاقة بين فعالية التكنولوجيا وصورة العمل السياسي بعيدا عن كل قمع أو استلاب « فالتحول التكنولوجي إذن هو في الوقت نفسه تحول سياسي، ولكن التغير السياسي لا يمكن أن يصبح بدوره تغيرا اجتماعيا ونوعيا إلا بمقدار ما يغير اتجاه التقدم التقني، أي بمقدار ما يطور تكنولوجيا جديدة. وذلك أن التكنولوجيا القائمة أصبحت أداة لسياسة تدميرية »[1]. أي يجب إعادة توجيه مسار العقلانية التكنولوجية أولا، ومنه تكون التكنولوجيا كوسيلة تستعمل لتحسين شروط الحياة ولتحقيق حضارة لاقمعية ميزتها السعادة والجمال.

أمل ماركوز إذن في إرساء معالم حضارة أكثر إنسانية وحرية، ولأنه يدرك أن التغيير الجذري أمر غير متاح لما لاحظه من قدرة عقلانية النظام القائم على تأبيد وجوده، ولسبب واقعي آخر تمثل في أن التكنولوجيا مافتئت تبرهن على نجاحاتها، وعلى تسهيل حياة الإنسان، وهي عامل قوي يدفع بحركية التطور والتقدم الحضاري. كان إذن على ماركوز أن لا يتجاهل هذا الدور المحوري لقوة التكنولوجيا، فجاء موقفه إعادة توجيه لوظيفتها كيفيا. معتبرا أن « تغيرا كيفيا من هذا النوع يعني في الحقيقة الانتقال إلى مرحلة أسمى من الحضارة إذا ما استخدمت التقنية لتهدئة النضال في سبيل البقاء. ولو تحقق مثل هذا التغير لأحدث قدرا هائلا من الإختلالات إلى درجة أزعم معها أن هذا الاتجاه الجديد للتقدم التقني سيكون بمثابة كارثة للاتجاه الراهن »[2]. وهذا ما يوحي أن التغيير الكيفي في أداء التكنولوجيا يمكنه أن يفتح آفاقا حضارية جديدة مناقضة تماما لما هو قائم.

يذكر ماركوز « أن العقلانية الجديدة، عقلانية الإنسان المتحرر من شتى أشكال السيطرة لن تبرز إلى الوجود إلا من خلال تحقق المشروع التكنولوجي واكتمال صيرورته »[3]. ومنه فاكتمال هذا المشروع في النهاية سيكون قد حقق متطلبات الحياة من جهة، ويكون قد أكد عدم التوجه الصحيح لأن منطقه السيطرة، فالعقلانية الجديدة المتحررة تكون قد تجاوزت فكرة تنظيم الحياة على أساس السيطرة والاستغلال. وكأن ماركوز يعود إلى فكرة ماركس التي ترى أن تناقضات النظام الرأسمالي تقود إلى فنائه، أو إلى تصور هيجل الذي يرى بالانتقال من القضية إلى نقيضها عبر جدل المثلث، فالتحول الكيفي لأداء التكنولوجيا يكون بعد أن يبلغ مساره الذروة التي تعود به إلى الانهيار ويحرص ماركوز على تأكيد أهمية التكنولوجيا كدعامة لبناء حضاري أفضل، وهو بذلك يكشف بوضوح إرادة التغيير التي يجب أن تطال التوجه العام في استخدام التكنولوجيا، وتجنيبها المأزق الذي وضعته فيها عقلانية السيطرة. حيث يقول: « 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

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص: 240.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 597.

أو أنها يجب أن تلغى »[1]. فكل اقتراح يتقدم به "ماركوز" لا يقول بالإلغاء التام لما هو قائم، بل يبقي عليه ويعمل على تصحيحه من خلال إعادة توجيهه نحو أفق أكثر حرية، وينسحب هذا الحكم على جميع مبادراته التي تبرز النزعة التصحيحية، كما تبرز موقف ماركوز من التكنولوجيا كعامل حضاري، فهو لا يرفضها بل يرفض الإرادة التي تحركها نحو غايات السيطرة، وهو أمر مرفوض لدى ماركوز، ذلك أن « هذه القاعدة هي التي ستكون قد أوجدت إمكانية تلبية الحاجات وتقليص العمل الشاق، وستبقى الأساس الأول لكل أشكال الحرية الإنسانية. وحتى يتحقق التغير النوعي فإن المطلوب إعادة بناء القاعدة لا إلغاؤها، أي العمل على تطويرها من أجل غايات مختلفة »[2]. أي إعادة تنظيم الغايات التي تنشدها العقلانية التكنولوجية، وخلق انسجام تام بين العقلانية التي تحرك وظيفة التكنولوجيا والأهداف التي يتطلبها الوجود الحقيقي للإنسان.

وإلى أبعد من إعادة تصحيح مسار استخدام التكنولوجيا، يذهب ماركوز إلى مهمة أكثر وظيفية حيث « يستوجب آنذاك على الغايات الجديدة، بوصفها غايات تقنية، أن تتدخل في مشروع التأليل وفي بناء الآلات بالذات لا في استخدامها وحده. بل من الممكن أن تتدخل الغايات الجديدة لتفرض نفسها في بناء الفرضيات العلمية، أي في النظرية العلمية المحضة »[3]. لأن التقنية تعبير عن التطبيقات العملية للقوانين العلمية، فماركوز ينتقل من التكنولوجيا كواقع تطبيقي إلى العلم أو النظرية العلمية كواقع نظري، ويقيم ربطا محكما بينهما ليصل إلى ضبط منطلقات العلم والتكنولوجيا نظريا ثم التطبيق العملي المناسب لإنشاء حضارة بديلة مغايرة للنموذج الحضاري القائم في المجتمع الصناعي المتقدم . والإهتمام الذي يوليه "ماركوز" للتكنولوجيا يضاهيه اهتمامه بدور العلم لإرساء معالم حضارة أكثر إنسانية، يكون فيها التنظير العلمي ركيزة أساسية حيث يقول ماركوز: « ولقد بلغت الحضارة الصناعية تلك الدرجة التي أمسى لامعقولا فيها أن يتجاهل العلم العلل الغائية إذا ما أخذ بعين الاعتبار تطلع الإنسان إلى وجود إنساني »[4]. وهذا سعي إلى توجيه النظرية العلمية، وتطبيقها العملي الذي تجسده التكنولوجيا، إلى البحث ضمن مسار خلق وجود إنساني، ميزته الحرية وغياب الممارسة القمعية وفيه تتحقق المتعة والسعادة، وأن يشكل وجودا جميلا يناسب الإنسان ككائن يمتلك القدرة على أن يحيا فضاء أحسن.

لقد أدرك ماركوز أن رفض العقلانية التكنولوجية بحجة أنها أداة سياسية هدفها السيطرة، وأن رفض ماهو سياسي يتطلب حلا وبديلا سياسيا، لذلك قال بضرورة: « الاعتراف بأن المشروع العلمي

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 244.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- المصدر نفسه، ص: 245.

هو مشروع سياسي، وأن الوعي العلمي هو وعي سياسي »[1]. غير أن البديل الذي يقترحه ماركوز بديل ظرفي وانتقالي، أي إجراء عملي لتجاوز مرحلة الوضع القائم، حيث العلم والتكنولوجيا في خدمة نظام الأشياء القائم، ولا يعني أن النشاط العلمي متروك للبحث النظري المجرد الذي لا يخضع لأي توجيه سياسي، بل العنصر السياسي قرين للبحث العلمي والتكنولوجي، لكن صورة البعد السياسي مختلفة في غاياتها عن صورتها لدى عقلانية المجتمع الصناعي المتقدم، ذلك أن « العلم والتكنولوجيا بتحولهما إلى مشروع سياسي واع لذاته، سيتجاوزان تلك المرحلة التي كانا خاضعين فيها للسياسة والتي كانا يستخدمان فيها كأدوات سياسية بالرغم منهما »[2]. مع أن مثل هذا الاقتراح قد يتحول لاحقا إلى توجه جديد قد يوصف بعد زمن بأنه يهدف إلى تثبيت وضع جديد، خاصة وأن معالم المشروع الحضاري التي يسعى ماركوز إلى تجسيده كبديل للنموذج المعاصر غير واضح المعالم بما فيه الكفاية.

يعتقد ماركوز « أن العقلانية العلمية المترجمة إلى سلطة سياسية هي، في المرحلة المتقدمة من الحضارة الصناعية، العامل الحاسم في تطور الاحتمالات التاريخية »[3]. بمعنى أن التحول التاريخي من عقلانية السيطرة إلى عقلانية تغيب معها حياة القمع والسيطرة، مرده إلى ضرورة أن يبلغ تطبيق العقلانية العلمية والتكنولوجية ببعدها السياسي إلى منتهاه، وعندئذ يحصل التحول، حيث يقول ماركوز: « الحق أنه إذا ما استمرت المجتمعات القائمة في تطبيق العقلانية العلمية بصورة منهجية، فإنها ستتوصل إلى مكننة كل العمل الضروري اجتماعيا لكن القمعي والاضطهادي فرديا. وعند هذه المرحلة من المكننة الشاملة ستكون العقلانية العلمية في بنيتها واتجاهها الحاليين قد أدركت غايتها ووصلت إلى منتهاها (...) وبذلك سيتكون واقع إنساني جديد مغاير جوهريا »[4]. غير أن هذا التصور يفتقد إلى ضمانة تحققه، فحسب تصور ماركوز لعقلانية المجتمع القائم أنها عقلانية قادرة على احتواء المتناقضات، وتحويل كل بادرة تغيير أو تمرد إلى صالح تثبيت ماهو قائم، أما ترك الوضع يستمر إلى منتهاه، أو بالأحرى إلى المأزق المفترض أن يكون منتظرا عند النهاية، فهو غير مأمون النتائج، وهو ما يجعل رؤية "ماركوز" عن تحول المجتمع القمعي إلى مجتمع أكثر حرية وإنسانية رؤية غير واضحة المعالم. وتمسكا بهذا التصور يذهب ماركوز إلى القول: « أن الشرط المسبق لتجاوز الواقع التكنولوجي هو تحقق هذا الواقع واكتمال صيرورته. أما العقلانية التي ستفسح المجال أمام هذا التجاوز فستكون من خلال تحقق ذلك الواقع »[5].

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 245.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه، ص: 243.

[4]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وقد يكون تصور ماركوز هو تحول القضية إلى نقيضها، لكن ما لا يجب أن ينسى أن إدانة ماركوز للعقلانية التكنولوجية هو إدانة للإرادة التي تحركها، وعليه إن لم تستبعد إرادة السيطرة فإن الواقع التكنولوجي لن يتحول إلى نقيضه وسيستمر القمع الخفي بآليات جديدة ومتجددة انطلاقا من شواهد الواقع القائم، فالتحول الذاتي الذي يقول به ماركوز منطلقا من اعتبار المشروع العلمي هو مشروع سياسي يطرح الكثير من الاستفهامات، فكيف يتم تغيير معطيات السياسة عمليا من التوجه العام نحو السيطرة إلى توجه بديل مبرره حضارة أكثر إنسانية ؟ فالمعتقد بالتوجه الأول تكون نظرته قارة ومستقرة بسلامة مسعاه، والعائق الأكبر أن الإنسان المستهلك لهذا النمط الحضاري سيكون أول المدافعين عنه، كما أن الانتقال إلى وضع مغاير في كل المجالات لا يلقى القبول في بادئ الأمر. فماهي السبل التي يجب أن تكون كترتيبات أولية لإرساء هذا النموذج الحضاري الجديد ؟

يقول ماركوز: « إن الفن، شأنه شأن التقنية، يخلق عالما جديدا من الفكر والممارسة داخل العالم القائم بالذات. ويضع هذا الأخير موضع اتهام »[1]. لينتقل إلى الربط بين التقنية والفن كبدائل لتصحيح حضاري، وكبديل يتيح عالما جديدا، وهنا يجب التمييز منذ البداية بأن مجال الفن مختلف عن مجالي العلم والتقنية، فالفن يؤلف تصوراته في إطار خيالي، ووهمي، في حين يحتكم العلم إلى التصورات العقلية القابلة للتحقق، والتي يمكن أن تجسدها التقنية كانجازات مادية، ويلاحظ مدى انسجام هذا الجمع بين العلم والتقنية والفن، وبين عوامل التحرر وإعادة خلق الذات الجديدة لعالم اللاقمع، لذا أبرز "ماركوز" أهمية ودور قوى العقل والخيال والحساسية الجديدة. فكان القول بأن الفن مجال يُمكن من التحرر من عالم الاستغلال والقمع والسيطرة، وهو أمر له ما يبرره.

لقد أشار ماركوز إلى أن: « الحضارة التكنولوجية القائمة تقيم علاقة نوعية بين الفن والتكنولوجيا »[2]. حيث تتميز هذه العلاقة النوعية بالضعف والإتضاع، ومنه فالبديل الذي يريده ماركوز هو أن تتحول هذه العلاقة إلى صورة أكثر فعالية وتأثيرا لتغيير الوضع المفروض من طرف عقلانية السيطرة، حيث كتب يقول: « إن عقلانية الفن، أي قدرته على "تمثيل" الوجود وعلى تسليط الضوء على التطورات غير المتحققة بعد، تلقى صدى ايجابيا في التحويل العلمي– التكنولوجي للعالم وتؤدي دورا معينا في التحويل. وبدلا من أن يكون الفن في خدمة الجهاز القائم عاملا على تجميل شؤونه، يجب أن يكون تقنية تساعد على هدمه »[3]. وكأنه يريد أن يخلص الفن من تكييفه الموجه لتجميل تناقضات النظام القائم، ويعْهَدُ إليه بالدور الثوري الرافض لتجاوزات التنميط اللاعقلاني الذي صادر أبعاد الوجود الأصيل للإنسان.

---

[1]– هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 249.

[2]– المصدر نفسه، ص: 250.

[3]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يأمل ماركوز في علاقة نوعية بين العلم والتقنية والفن، بأن تغدو عوامل تغيير وتحرر، ويحاول أن يبني من خلال هذا الدمج الوظيفي عالما أفضل. فمنطقي أن يوجه الفن التكنولوجيا، وأن يفتح الفن آفاقا وتطلعات لا قلق فيها ولا استغلال، ليتم تبنيها نظريا من طرف العلم، وتطبيقا من مهام التكنولوجيا، كما يحاول ماركوز استبعاد دوافع السيطرة والهيمنة على مشروعه الحضاري الجديد ويسمي ذلك بإجراءات التهدئة، حيث يقول: « إن المقولات الجمالية ستسهم في تكنولوجيا التهدئة بقدر ما سيتم بناء الآلات المنتجة على أساس التطور الحر للملكات والمواهب »[1]. ويتجلى من ذلك منع كل إرادة تسيئ توجيه العمل التكنولوجي نحو غايات لا تتوافق وحضارة اللاقمع.

لقد قادت العقلانية التكنولوجية المعتمدة في المجتمع الصناعي المتقدم إلى تناقضات كثيرة صادرت أبعاد الوجود الإنساني، حيث جعلت من الإنسان مجرد أداة فقد معها وعيه الحقيقي، ذلك أن « الوعي بالذات لا يمكن أن ينشأ إلا حينما ينظر الفرد إلى نفسه كما لو كان ينظر إليها من جانب »[2]. في حين سيطرت التكنولوجيا على جميع المجالات فأصبحت هي السيد، وهي الأساس الذي لا يمكن الاستغناء عنه، مما ترتب عن ذلك تشيؤ العلاقات الاجتماعية واغتراب الإنسان وقلقه، وهو ما دفع "ماركوز" إلى القول بضرورة تعديل التوجه العام للعقلانية التكنولوجية، لأن كل تحول في الواقع التكنولوجي يرافقه تحول سياسي، ويلزم عنه كذلك تغيير اجتماعي، فالعقلانية التكنولوجية هي الموجه والإرادة الفاعلة التي تحرك إنتاج التكنولوجيا، ولذلك لا يمكن الفصل بين العقلانية كطرف موجه ومخطط والتكنولوجيا كنتيجة، فالترابط وثيق وأكثر وظيفية، وأنه لا يتحقق إلا بعد أن يبلغ الواقع التكنولوجي القائم منتهاه واكتمال صيرورته، ولأنه انطلق من مبادئ السيطرة ووظف بشكل يؤبد الوضع القائم، فإنه آل إلى تناقضات تحيله إلى البديل الذي يسعى "ماركوز" إلى تجسيده، ولا يعني ذلك إلغاء كل القاعدة التقنية السابقة، إنما المطلوب إعادة بناء النظرية العلمية وتحديد الغايات التي يتطلبها الوجود اللاقمعي للحياة، وأن يرافق الوعي العلمي وعي سياسي مدرك لغاياته، وقادر على تجاوز النمط التكنولوجي القديم وخلق واقع إنساني جديد مختلف جوهريا.

---

[1]- هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص: 250.

[2]- هربرت ماركيوز: أساس الفلسفة التاريخية- نظرية الوجود عند هيجل-، ترجمة إبراهيم فتحي، دار التنوير، بيروت، ط2 2005م، ص: 12.

3- نحو حضارة الايروس اللاقمعية

سعى ماركوز لتأسيس حضارة لاقمعية، متجاوزا مجموع السلبيات التي طبعت الحضارة المعاصرة، خاصة ما كشفت عنه تحليلاته النقدية للمجتمع الصناعي المتقدم، فمن الواضح بعد تأكيده على غلو المجتمع الصناعي في ممارسة القمع المتزايد الذي شمل أغوار الحياة الداخلية للفرد، والذي يبقي على الإنسان مستعبدا دون وعيه بأغلال هذا الاستعباد، توجه إلى معالجة هذه الصورة غير اللائقة بإنسانية الإنسان، خاصة وأن التقدم قد حقق منجزات من المفروض أن تزيح هذه الصورة البربرية عن نظام الحياة العام. فكيف تصور ماركوز هذه الحضارة اللاقمعية ؟ وماهي أسسها ؟

إن إدراك تصورات ماركوز يتطلب العودة إلى منطلقاته الفكرية، حيث وظف عناصر الفكر الأسطوري - وقد أشرنا سلفا إلى ذلك - مستعينا بالمادة الفكرية التي تتضمنها الأسطورة، مبرزا البديل الجديد الذي يريد له أن يصحح إخفاقات الحضارة الحالية فيقول: « إن هذه الرؤيا لحضارة لاقمعية التي استمددناها من نزعة هامشية في الميتولوجيا والفلسفة، تتضمن علاقة جديدة بين الغرائز والعقل. وفيها تنقلب الأخلاق الحضارية رأسا على عقب بتحقيق الانسجام بين الحرية الغريزية والنظام: فحين يتم تحرر الغرائز من طغيان العقل القمعي فإنها ستتجه نحو إقامة علاقات حرة قابلة للاستمرار وتسمح بنشوء مبدأ جديد للواقع »[1]. كما يلاحظ أن ماركوز يستوحي عناصر مشروعه الحضاري من الميتولوجيا، خاصة وأنه يؤسس تصوره على بعد ايروسي، وما يمكن أن نسميها حضارة ايروسية دون أن يتركها في مجال التصور الميتافيزيقي لأنه يقيم رابطة وثيقة بين الايروس واللوغوس، وهو إدماج تميز به فكر ماركوز.

وقد انطلق ماركوز في تأسيسه لهذه الرؤية الجديدة من ضرورة تحرير الغريزة الجنسية حيث يعتبر « أن مفهوما لنظام غريزي لا قمعي ينبغي مبدئيا أن يعرض على محك أكثر الغرائز "فوضوية" وهي الغريزة الجنسية، بحركيتها الخاصة وفي الشروط الاجتماعية الوجودية المتحولة، أن تؤسس علاقات لذية دائمة ما بين الأفراد الراشدين »[2]. ويستعين ماركوز بمقولات فرويد لتوضيح رؤيته فيقول: « ونحن سنعمد إلى بحث هذه الإمكانيات بألفاظ فرويد ذاته »[3]. فقد بدأ ماركوز من حيث انتهى فرويد حين ذكر أن تاريخ الإنسان تاريخ لقمعه، فالحضارة تطلبت الكثير من تنازلات الأفراد لذلك « يحاول ماركيوز إدخال بعض العناصر الجديدة على نظرية فرويد، بحيث يكون بالإمكان قيام حضارة يختفي فيها الصراع بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، فتظهر لأول مرة حضارة خالية من القمع »[4].

---

[1]- هربرت ماركوز: الحب والحضارة، مصدر سابق، ص: 215.

[2]- المصدر نفسه، ص: 217.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 183.

وعلى هذا الأساس يحرص ماركوز أن يكون البديل الحضاري غير قمعي، وتغييب فيه تناقضات النموذج الذي عرفه المجتمع الصناعي المتقدم « وبالفعل فإن الحضارة التي يدعو إليها ماركيوز وهي الحضارة الايروسية أو حضارة الارتواء لها نظرة مختلفة كل الاختلاف إلى الجنس عن نظرة الحضارة المعاصرة، فنظرة حضارة الارتواء نابعة من تخلصها من القمع بصورة نهائية، فهي تعطي الجنس أبعاده الكاملة، في إطار ينعدم فيه القمع »[1]. وتركيز ماركوز على الجانب الجنسي له مبرراته فقد عرف اتضاعا في النموذج القديم، ووظف لإحكام السيطرة، كما خضع لمقاييس الإنتاج التي تخضع لها السلع الاستهلاكية الأخرى، فبات من الضروري حسب ماركوز أن يعاد النظر في وضع الحياة الجنسية حيث رأى أنه « لابد أن تكون لها نظرة مختلفة كل الاختلاف إلى الجنس نابعة من تخلصها من الكبت بصورة نهائية. فهي تعطي الجنس أبعاده الكاملة في إطار انعدام الكبت »[2]. وقد أبرز ماركوز أن الكبت نتيجة لاشعورية للقمع المتزايد الذي يمارس على الإنسان، وإن كان هناك من يرفض هذا الطرح لأن « الإنسان إنسان طالما استطاع أن يقاوم ما يحب ويتحمل ما يكره فإذا تحول إلى لعبة في يد غرائزه ونزواته فهو والبهيمة سواء بسواء والإشباع الجنسي ليس هو السعادة »[3].

لقد أشار ماركوز إلى اعتماده أفكار من الميتولوجيا والفلسفة لإرساء بديل حضاري لا قمعي واستعانته بالمفاهيم الفرويدية أيضا، ويورد الفارق بين تصوراته وتصورات سابقيه، حيث يقول: « ولكن في حين تتجه المفاهيم النفسية التحليلية والانتروبولوجية الخاصة بهذا النظام، نحو الماضي قبل التاريخي، وقبل الحضاري، فإن مناقشتنا للمفهوم إنما تتجه نحو المستقبل، نحو شروط حضارة متقدمة »[4]. فماركوز يحدد غرض إهتمامه بأن يأمل إلى ما يجب أن تكون عليه حضارة الإنسان مستقبلا، ولا يريد أن يكون تحليله لما كان قديما في بدايات الحضارة، ويصل ماركوز إلى ضرورات معينة على مستوى الاستنتاج النظري هي كما حددها قائلا: « إذ يفترض هنا تحول الجنسية إلى ايروس، ومضمونه إلى علاقات ليبيدية مستمرة، إعادة تنظيم عقلي للجهاز الصناعي الضخم، وتقسيما اجتماعيا للعمل اختصاصيا إلى أعلى درجة، وانتفاعا بالطاقة، ذات الصفة التدميرية بصورة مذهلة وتعاونا بين الجماهير العريضة »[5]. وتبدو هنا مجالات التغيير التي يرى ماركوز بضرورة إصلاحها فدعى إلى تخليص الغريزة الجنسية من الاتضاع الذي حددته عقلانية السيطرة، وضرورة أن تسمو إلى البعد الايروسي لا اللذة الآنية، وأن يتحول مضمون الحياة الجنسية إلى طاقة ليبدية مستمرة لضمان استمرار الشعور بالسعادة، مع إعادة ترتيب النظام العام للعملية الاقتصادية لتكون في خدمة الإنسان

---

[1]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، المرجع السابق، ص: 186.

[2]- فؤاد زكرياء: هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص: 48.

[3]- مصطفى محمود: الماركسية والإسلام، دار المعارف بمصر، القاهرة، (د ط)، 1975م، ص: 55.

[4]- هربرت ماركوز: الحب والحضارة، المصدر السابق، ص: 235.

[5]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لا لتدمير الحياة كما في المجتمع الصناعي المتقدم، ولرفع مظاهر التشيؤ والاغتراب رأى ماركوز ضرورة تقسيم نظام العمل لصالح الإنسان، وأن يرافق العمل لذة وسعادة، وأن يتم مراعاة الانسجام الاجتماعي لمنع أي امتياز غير مبرر يمكن أن يسمح بظهور الاستغلال مجددا.

ويتجاوز ماركوز فكرة فرويد التي قرنت قيام الحضارة بعامل كبت الغرائز كتنازل في سبيل التقدم الحضاري إلى تأكيده « إمكانية قيام حضارة ايروسية يترافق فيها الارتواء الجنسي مع التقدم ويختفي الصراع بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، حضارة لاقمعية في جوهرها »[1]. وهو ما يتطلب إعادة تنظيم للعلاقة بين العمل وإشباع الحاجات، حيث يجب أن يتم القضاء على طابع القمع فيه « وهو قمع غير ضروري يمكن الاستغناء عنه كي يتم التوصل إلى حضارة الايروس »[2]. إذن فحضارة الارتواء التي ينشدها "ماركوز" تقتضي غياب الممارسة القمعية على كل الأصعدة، ولأن هذه الممارسة لها أسبابها فتجاوزها يكون بالقضاء على هذه الأسباب، مما يستدعي إعادة تنظيم العمل دفعا لكل استغلال وتحديدا جديدا لنظام الحاجات تجنبا لاحتواء نمط الاستهلاك الذي يبقي على عامل استعباد الإنسان.

إن حضارة الايروس عند ماركوز لا تتوقف على « محاولة الوصول إلى الإشباع الكامل للغرائز والارتواء، وإنما يواصل تصوراته إلى حد التفكير في إعادة تشكيل الغرائز الإنسانية نفسها كي تتوافق مع المجتمع اللاقمعي (...) فلم يعد الأمر يقتصر على إحداث تغيير في المؤسسات والعلاقات الناتجة عنها وإنما يتخطى ذلك إلى داخل النفس الإنسانية ويغير في غرائزها الدفينة للتوافق مع الحضارة الجديدة »[3]. ويبدو أن هذه الدعوة تتطلب وعيا جديدا بمدى التنميط الذي شمل غرائز الإنسان، فقد أكد ماركوز سابقا أن مجتمع السيطرة قد نفذ إلى أعماق الطبيعة الغريزية للإنسان، وأن ذلك رافقه أيضا تشكيل لوعي زائف، لكنه مقنع للإنسان الاستهلاكي، حيث يغدو مقبلا على تلبية رغباته وحاجاته بشكل يوهمه بنيل السعادة، فلقد اعتاد الإنسان على الانسجام والاندماج مع المجتمع القمعي، تحت تأثير الرفاهية التي يوفرها جهاز الإنتاج، حيث إن « مبدأ العائد يفرض قمعا للرغبات الجنسية وذلك بتحويلها إلى قوة عمل لخدمة التنظيم الإنتاجي القائم. إنه يقمع ايروس لمصلحة اللوغوس »[4]. وأمام هذا الوضع القائم فإن مقترح حضارة الايروس ستواجهه عوائق كثيرة وممتدة لأن تغيير وعي الإنسان الحاصل ليس أمرا متاحا لدى الجميع، خاصة وأن ماركوز « لم يقدم لنا أسلوب العمل في حضارة الارتواء، بل ترك لنا حرية تحديده، فهو لا يتطرق إلى تفاصيل ذلك الارتواء وكيفية تحقيقه » [5].

---

[1]- سهير عبد السلام: مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيوز، مرجع سابق، ص: 124.

[2]- المرجع نفسه، ص: 125.

[3]- المرجع نفسه، ص ص: 125-126.

[4]- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، المرجع السابق، ص: 184.

[5]- سهير عبد السلام: مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيوز، المرجع نفسه، ص: 126.

ويبدو أن ماركوز قد تجاوز رؤية ماركس التي ارتكزت أساسا على عاملي العمل والعدالة لإرساء واقع حضاري يغيب فيه الاستغلال، وفي المقابل يستفيد من فرويد الذي لفت اهتمام ماركوز لعاملي اللذة والواقع، حتى وإن كان فرويد قد وضعهما موضع تنافر حيث الحضارة تقتضي التضحية بمبدأ اللذة في سبيل بناء الحضارة؛ هذه الفكرة أحسن استثمارها "ماركوز" في محاولة نظرية للجمع بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع رغبة في تأسيس حضارة الايروس اللاقمعية، وهو ما أكده فؤاد زكريا بقوله: « لقد أصبح في استطاعة الإنسان لأول مرة، أن يحيا حياة خلت من الكبت، ويقف من غرائز الحياة موقف الإيجاب المطلق. وعلى حين أن الايروس والحضارة كانا منفصلين، بل متضادين 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 »[1] .

إن دعوة ماركوز إلى حضارة لا قمعية لا ينبغي أن تُحصر في مجال تحرير الغريزة الجنسية فحسب، لأن « الجنس ليس هو العنصر الوحيد في حضارة الايروس، بل أن هناك مجموعة كاملة من القيم، ومن الحاجات الجديدة، تظهر في المجتمع الجديد وترتبط على نحو مباشر أو غير مباشر بفكرة الايروس، وإن لم تكن منتمية إلى مجال الجنس»[2]. وهذا يبرز نمط الحياة التي يأملها ماركوز كبديل حضاري لا قمعي، ففكرته تتضمن نسقا جديدا من الحاجات يجب أن يرتبط بالبعد الايروسي، أي باللذة والسعادة متجاوزا النمط السابق الذي يفرضه نظام الإنتاج في مجتمع السيطرة، حيث الحاجات زائفة « ويلخص ماركوز نمط الحياة الذي تسوده هذه القيم الجديدة في عبارة الحياة المسالمة أو الراضية ***L'existence Pacifieé*** وهي حياة تتسم بالبساطة ومراعاة مطالب الإنسان الحقيقة في كل شيء. وأهم هذه المطالب جميعا، الحاجة إلى السلام، التي تعني القضاء على روح الهدم والتخريب السائدة في المجتمع الراهن، وهي الروح التي تتمثل في الاستعداد الدائم للعدوان وشن الحروب »[3].

ويبدو أن نموذج إنسان ماركوز مختلف تمام الاختلاف عن إنسان نيتشه، الذي يرى أن زمن السلم يجب أن يستغل للاستعداد للحرب، وأن الإنسان الأعلى يجب أن يكون محبا للحروب تجسيدا لإرادة القوة، ثم أن دعوة ماركوز هذه تتطلب أن تكون في مجال يغيب فيه الصراع بين الأفراد والأفكار وبين الحضارات، وتشترط أيضا أن يكون حوار الحضارات قد قطع أشواطا من النجاح فالوصول إلى حياة يسودها السلام والهدوء والجمال والسعادة، وكل الأبعاد الايروسية، لا مكان له إلا في إطار الحياة اليوتوبية، فالأفكار الصحيحة تفقد قوتها كلما ازدادت تجريدا وبعدا عن ارتباطها بالواقع، ذلك لأن ماركوز يريد بديلا حضاريا لا قمعيا يعوض النموذج القائم، ومنه يجب أن يكون

---

[1]- فؤاد زكريا: هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص ص: 46-47.

[2]- المرجع نفسه، ص: 49.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

قابلا للتحقق وتعويض ماهو قائم، كما لا ينبغي أن يكون سجين التجريد اليوتوبي، خاصة وأن ماركوز أعلن نهاية يوتوبيا المجتمع الصناعي القائم، ورأى أن اليوتوبيا التحررية التي ينادي بها تكمن في ما يعمل مجتمع السيطرة على منعه.

يحاول ماركوز أن يجعل مشروعه الحضاري يضاهي امتدادات النموذج الحضاري القائم ويوجه بدائله لتعوض كل ما وظف توظيفا سيئا من طرف عقلانية السيطرة، فإذا كان زمن الفراغ قد وظف لاستغلال الإنسان، فإن ماركوز يحاول أن يجعل منه مجالا للحياة والسعادة، حيث يؤكد على « أهمية الاستمتاع بالوقت الحر، أي بما نسميه الآن وقت الفراغ، في المجتمع الجديد (...) ففي الوقت الحر تتاح للإنسان فرصة حقيقية لكي يستعيد ذاته، ويحقق التوافق مع نفسه ومع الآخرين، بل إن النشاط الذي يمارسه الإنسان في هذا الوقت سيصبح هو الغاية، على حين أن نشاطه في العمل سيصبح مجرد وسيلة »[1]. والإهتمام بزمن الفراغ مرتبط بطريقة تنظيم العمل فهذا الزمن الذي يفترض أن يكون ملكا للإنسان حقيقة، قد لحقه التكييف من طرف عقلانية السيطرة من خلال وسائل الإعلام والترفيه، إلى درجة إلغاء كل خصوصية فردية مادام الإعلام قادر على الولوج إلى غرف النوم، وهذا ما دفع ماركوز إلى إعادة الاهتمام بزمن الفراغ الذي يوافق الوجود الطبيعي والأصيل للإنسان.

إن حضارة الايروس التي أعلنها ماركوز تعتمد على قيم كثيرة تسير نحو هدف واحد، هو السعادة التي تمنح الشعور بالجمال، وهي كذلك في استعادة أبعاد الإنسان التي تشيأت تحت تأثير عقلانية السيطرة، ويريد ماركوز إعادة بعث قيم أساسية لإرساء حضارة الايروس، وإضفاء البعد الجمالي على مناحي حياة الإنسان، وأن يكون الوعي بنظام الحياة أكثر عمقا وتوافقا مع الطبيعة الغريزية السليمة للإنسان، وتحتل قيم « الحب والسلام والهدوء والتوافق، كل هذه وسائل لتحقيق أعظم قدر من المتعة الجمالية للإنسان. وتصور الايروس ذاته، أي القوة الحيوية لدى الإنسان، يرتبط أوثق الارتباط بالنظرة الجمالية إلى الحياة »[2]. لكن هذه الفكرة تصطدم بمعيار الجمال، وهو أمر يبعث على منافذ الذاتية، فما تحبه النفس أو تهواه قد يكون محمودا أو مذموما وفقا لمقاييس تتحدد تبعا للنموذج الجمالي المتعارف عليه، خاصة وأن قوة الإعلام والإعلان تمكنت من تحديد مقاييس أصبحت في المجتمع الصناعي ثابتة أو تكاد تكون كذلك، ثم أن الرغبات لا يمكن قياسها أو تحديدها، ومنه يصبح الارتكاز على البعد الجمالي أمرا مثيرا للتساؤل عن كيفية اهتداء الإنسان إلى ذاته ؟

يعتقد ماركوز أن « النشاط الجمالي سيصبح في هذه الحالة هو التعبير الحقيقي، الحر، عن ماهية الإنسان »[3]. وفي ذلك ارتكاز على ملكة الخيال بدل الارتكاز على اللوغوس الذي أدى اعتماده في

---

[1]- فؤاد زكريا: هربرت ماركوز، المرجع السابق، ص ص: 49-50.

[2]- المرجع نفسه، ص: 50.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مجتمع السيطرة إلى انتشار القمع. ومنه فإن « ماركيوز يؤمن إيمانا عميقا بأن الإنسان إلى جانب كونه عاقلا هو أيضا كائن خيالي، بل أن حساسية الإنسان تتجه إلى تأكيد دور الخيال في حياته والتمرد على القمع والطغيان الذي يمارسه العقل »[1]. وفي ذلك توجُه لإحداث تكامل وظيفي بين العقل والخيال والطبيعة، أي عودة إلى المرتكز الأصيل للحياة وهو الطبيعة الأولى، وعودة إلى جماليات اللذة والسعادة التي عرفت منذ اريستيب القورينائي وابيقور، لكن الفارق هو مستوى التقدم العلمي والتكنولوجي الذي عرفته المجتمعات المعاصرة، والذي قد يفرض رؤية جمالية مختلفة نسبيا عن النظرة القديمة، وقد تتناسب نظرة ماركوز لإرساء معالم حضارة الايروس اللاقمعية، حضارة الحب والسعادة، حيث يتم تصحيح مبدأ الواقع وتعويضه بمبدأ اللذة الأصيلة النابعة عن التوافق مع الطبيعة الإنسانية، هو تقريبا نفس الشعار القديم عش بوفاق مع الطبيعة، لكن في عهد الازدهار التكنولوجي.

ينتهي "ماركوز" إذن إلى استشراف حضارة الارتواء والسعادة، حضارة الايروس اللاقمعية كبديل لإخفاق النموذج الحضاري القائم في المجتمع الصناعي المعاصر، وقد اعتمد في استشرافه على عناصر من الميتولوجيا والفلسفة لإحداث توافق بين الغريزة والعقل، مع العلم أن "ماركوز" لم يحصر حضارة الايروس بالاهتمام فقط بالغريزة الجنسية وتحريرها، بل حدد لها ملامح جديدة وغير زائفة كالحب والسلام والهدوء والتوافق والجمال والمتعة والسعادة، وهو استشراف لعالم جميل، ومثال لحياة مسالمة وبسيطة، يجتمع فيها التقدم والارتواء الجنسي بالمفهوم الايروسي، بعيدا عن كل اتضاع رسمته عقلانية القمع، في هذا النموذج الحضاري الجديد يتم إعادة تنظيم جهاز الإنتاج، ونظام العمل، وزمن الفراغ بحيث يعيد للفرد خصوصيته دون تكييف أو تزييف، وغاية هذا التوجه الجديد هو أن يجتمعا كل من الحضارة والايروس، بعد أن كانا منفصلين في السابق، كما أورد ذلك "فرويد" حين ربط تاريخ الحضارة بتاريخ القمع، وجعل من هذا الأخير ثمنا للتقدم الحضاري. وهكذا يبدو أن « التغيير الكيفي الذي ينشده هربرت ماركوز يتمثل أساسا: في تكوين إنسان جديد حيث الايروس مصدر إيحاء للوغوس، وحيث تغدو العدوانية في خدمة الغرائز المتسامية بالتعاطف والحب. وتستقطب هذه الحياة الجديدة أنوارها من الجمال فتنتظم دون أن تُستَهلك »[2].

---

[1] – فؤاد زكريا: هربرت ماركوز، المرجع السابق، ص: 50.

[2] *- François Perroux: Herbert Marcuse et la finalité de la société contemporaine, Revue des Travaux de l'académie des sciences morales et politiques, les éditions Sirey, paris, 1971 p.p. 93-94..*

خاتمة

إن غاية ما انتهى إليه ماركوزهو الإبقاء على الوعد بالتحرر، وأن تعمل قوى اليسار الجديد على نشر الوعي التحرري كضرورة للانعتاق، وأن تتغير المفاهيم بتغير اللغة ودلالاتها، فتنطوي على عناصر الممكن وما يجب أن يكون، وفي ذلك استعادة لأبعاد اختزلها ومنعها نظام السيطرة المجسد في النظرة الأحادية البعد، وعلى الوعي التحرري أن يهتم بتنوير جديد وتعليم جديد قصد تغيير الذات لأنها أساس تغيير المجتمع، وعلى قوى التحرر أن تترفع عن حياة الاستهلاك وعن نظام الحاجات الزائفة وتعيد للفن قدرته على مناهضة الواقع والعقل معا للحصول على آفاق قد تجد تجسيدا لها بالواقع.

إن النظرة المحايدة والموضوعية لا يمكنها أن تتجاهل انجازات الحضارة المعاصرة، فقد ذللت الكثير من الصعاب، وتم تجاوز الكثير من العوائق بفعل اعتماد عقل أداتي وعقلانية تكنولوجية ماتزال تحرز النجاح والتطور؛ لكن ماركوز ينبه إلى استبداد هذه العقلانية لنا، فقد غدت إرادة معنوية تحتل موقع الإرادة الفعلية التي تقرر الإقدام أو الإحجام، ولذلك لم يلغ "ماركوز" الطابع المقبول في النموذج الحضاري، وإنما دعى إلى إحداث تغيير كيفي في كل المجالات، وليس تغييرا كميا، بغرض أن تكون العملية الإنتاجية موجهة لخدمة الإنسان لا إلى استعباده بطرق خفية، وأساس هذا اعتماد العامل البيولوجي؛ وما نشاهده الآن من توظيف لقدرة التكنولوجيا في مجال الطب والتغذية والبيئة والطاقة الخضراء إلا دليلا على سلامة تصور ماركوز.

إن دعوة "ماركوز" إلى التحرر تنسجم مع قوله بيوتوبيا الممكن، وإن كان فهمه لليوتوبيا يعني ما تم إبعاده ومنعه من طرف عقلانية المجتمع الصناعي المتقدم، ومع ذلك فالإبقاء على مدلول اليوتوبيا إبقاء لبعد ما يجب أن يكون، وتجاوز للتطابق الذي أحدثته عقلانية السيطرة بين مبدأ الواقع ومبدأ ما يجب أن يكون. لقد وضع ماركوز كل ممارسات النظام القائم موضع استفهام واتهام حتى يتبين الحقيقة من الزيف، وقصد رسم منهجية تعالج كل مناحي الحياة، فعلى قدر التنميط المطبق يجب أن تكون مبادرة التصحيح، كما أسس ماركوز لفلسفة نقدية بديلة ترى في مقولات الرفض والفكر السلبي الطاقة الحيوية التي تضمن استمرار الإبداع، وتجاوز كل انحراف أو جنوح حضاري كما أسس لوظيفة جديدة تتقيد بها العقلانية التكنولوجية لتخليصها من منطق السيطرة، ولتتحول إلى مجرد أداة في خدمة الايروس والحياة، فكل المشروع الحضاري الذي ينجو بالإنسان من سلطة التنميط والاستعباد يتجسد ضمن حضارة الايروس حيث السعادة والمتعة وفضاء أكثر حرية وأكثر إنسانية، هذا خلاص الإنسان حسب قراءة ماركوز .

الخاتـــمة

الخاتمـــة

لقد أسس ماركوز رؤيته لحضارة الايروس التي تحمل للإنسان وعد الحرية والسعادة والجمال مستعينا بعناصر من الميتولوجيا والفلسفة كمرجعية لإحداث علاقة جديدة بين الغرائز وبين العقل يتحقق من خلالها الانسجام بين الحرية الغريزية والنظام العام للحياة الفردية والجماعية، وهو ما يكشف عن نزعة ماركوز الانتقائية. التي تجمع بين عناصر تبدو متباعدة، ليجعل منها رافدًا متكاملاً يساعد في إبراز حقيقة الإنسان كنتيجة تشكيل قصدي تمارسه إرادة هي في تصور هيجل العقل الكلي أو الروح الكلية، وعند ماركس هي الشروط الموضوعية، وعند نيتشه إرادة القوة، كما يستعين أيضا بتصورات فرويد لكشف التوجيه القسري للطبيعة الغريزية عند الإنسان، وروافد أخرى متكاملة.

فالإنسان في المجتمع الصناعي يخضع باستمرار لعمليات تكييف ذهني ومذهبي وتوجيه نحو نمطية البعد الواحد من خلال آليات الحكم والتنظيم، متخفية وراء حجاب القضاء على القمع والاستغلال. فيمارس على اللغة التقليص والاختصار يرافقه نفس الأثر على المستوى الفكري، والنتيجة تنميط لوعي الإنسان من خلال تغيير منطلقات تفكيره، ليتمثل ماهو قائم على أنه الحقيقي. وقد نبه "ماركوز" إلى هذه الطريقة التي تصادر روح النقد والفكر الثوري، وتجعل من الإنسان كائن طيع مستهلك ومستهلك لذاته في الوقت ذاته، وفي كل ذلك تحتضن وسائل الإعلام مشروع تنميط الإنسان والوعي مع النسق العام لنموذج الحياة الذي يفرضه المجتمع الصناعي المتقدم، لتجعل الحوار داخل المجتمع حوارا مغلقا لا يقوى على الإفلات من مبدأ الواقع، كما تساهم في نشر ثقافة الاستهلاك وتجسد النظرة الأحادية البعد، وتدمج ماهو متسامي ضمن ماهو اجتماعي، كما تحتوي الخطاب السياسي لفرض نظام كامل من السيطرة بإدارة شاملة تهيمن على كل مناحي الحياة .

لقد رأى ماركوز أن العقلانية التكنولوجية تهدف إلى إحداث تطابق بين المثل الأعلى والواقع ونبه إلى أن النموذج الثقافي الجديد الذي تسعى عقلانية النظام القائم على الدوام إلى تسويقه، وجعله ثقافة جماهيرية، هو نموذج مدين للثقافة الرفيعة التي سبقته، ويرفض "ماركوز" تصفية كل ماهو أصيل في الثقافة الرفيعة، ويرفض فكرة الإقصاء والسيطرة، فما الثقافة إلا الإضافة الوحيدة التي أمكن للإنسان أن ينتجها بحرية ومن الواجب حمايتها. ولما كان بالإمكان التحكم بغرائز الحياة (الايروس) وغرائز الموت (تاناتوس) فإن وعي الإنسان سيكون تحصيل زائف الدلالات، ترافقه قناعة بامتلاك الحقيقة والأصل أن هذا المآل هو خضوع لنظام الأشياء القائم، ويبدو أن المقياس الذي يتحدد به الوعي بين الحقيقية والزيف هو مصدر اختلاف التصورات بين ماركوز ودعاة النزعة الوضعية، وما النتائج إلا إفرازات عدم الاتفاق في المنطلقات التي تؤسس كل نزعة، وضمن هذا التباين هناك موقف مرن يتيحه ماركوز باعتماده دعوة ضمنية لتصحيح أخطاء العقلانية التكنولوجية، وتخليصها من شوائب فكر السيطرة، فيزول بذلك كل توتر أو تناقض.

ولأن باعث عقلانية النظام القائم هو السيطرة فإن ارتباطها بالقمع يغدو أمرا بديهيا، وقد اقترن بالحضارة في تصور فرويد كثمن وضرورة لكل تقدم وانسجام للنظام العام للمجتمع، بينما رأى ماركوز فيه سيطرة بآليات خفية، ولا يجب أن يكون حالة أبدية لأنه فقد مبررات ديمومته، وهو ما ساعده على استشراف حضارة لا قمعية، تصان فيها حرية الإنسان وسعادته، ويميز ماركوز بين القمع الذي يرتبط بالندرة والقمع المتزايد الذي يرتبط بالإنتاجية المتزايدة التي تحقق حياة الوفرة والرفاه. كما أوضح أن توظيف التسامح في المجتمع الصناعي المتقدم أداة فعالة لاحتواء كل سلوك معارض أو إمكانية تمرد أو ثورة وأن الغرض منه هو تثبيت الوضع القائم، لذلك ذهب ماركوز إلى الربط بين التسامح والقمع من حيث الشدة فكلما زاد التسامح زاد القمع، وهو في تصوره خداع وليس تجسيدا لفضيلة أخلاقية.

لقذ أكد ماركوز أن الوضع العام السائد في المجتمع الصناعي وضع لا يعكس فضاء الحرية المطلوبة، وأن ما يروج له ليس إلا زيفا ووهما، فهي كحرية العبد الذي يملك القدرة على اختيار سادته وجلاديه فقط، وهي حرية خادعة وبائسة، وتفقد معناها مادامت الاختيارات قد ضبطت سلفا. ويحيل ذلك إلى استحالة الثورة ضمن الشروط التي يسمح بها المجتمع الصناعي المتقدم، وهي الشروط ذاتها التي يعكف على توفيرها عمدا، ويبقي ماركوز إمكانية التغيير قائمة في حال توفر المناخ الملائم لذلك قال بإرجاء الثورة إلى أجل غير معلوم، خاصة والإنسان يفتقد إلى الوعي الثوري اللازم، كما أشار إلى اعتبار حالة الاغتراب مقياسا يدرك الإنسان من خلاله مدى ضآلته أمام آلية الإنتاج والنظام الاجتماعي القائم، مع تأكيده أن الاغتراب آلية سيطرة، وأنه ليس قدرا محتوما، ولا وضعا أبديا، بل هو ظاهرة تزول بزوال أسبابها، وقد نبه إلى خطورة أن يتحول الإنسان إلى مجرد أداة لتحقيق غاية، وأن يتحول وجوده ليصبح شرطا لوجود الآخر.

إن قراءة ماركوز لواقع المجتمع الصناعي المتقدم، إشارة واضحة لحجم الأزمة التي يعيشها العقل وهي أزمة منطلقات، فالعقل لا يتحرك إلا في حدود ما يتاح له من مبادئ وضوابط، وأن العقلانية التكنولوجية نموذج غير متكامل لتمثيل التوجه الحقيقي في بناء مجتمع إنساني كامل الحضارة فعلى قدر تمسك ماركوز بإمكانات العقل يدين في المقابل صورة العقل السائدة، كما رأى في أزمة العقل أزمة حضارة، وأزمة إنسان الحداثة. وأوضح أن وحدة المتناقضات ليست مصادفة، بل هي على الأكثر آلية فعالة تعتمدها عقلانية السيطرة لتصل بردود الأفعال في النهاية إلى شكل من الامتثال والتسليم بما هو قائم، لتغدو في النهاية أمرا مألوفا ضمن نمط الحياة الجديد، وفي الوقت نفسه يتحول وعي الإنسان وتفكيره من الرفض إلى القبول، ورأى أنه من الضروري إعادة ترتيب المجال الذهني والغريزي للإنسان كما مختلف الميادين السياسية والاجتماعية، وترتيب الوسائل وغاياتها، وتوظيف العلم والتقنية بالكيفية الصحيحة التي تحمل على الإبداع، وأن يعاد للتناقض روحه الثورية التي التمسها في فلسفة "هيجل". فأزمة البعد الواحد دلالة واضحة لحجم الاختزال الذي غَيب عناصر الفكر المتعدد

الأبعاد، وإخبار عن عدم سلامة الاتجاه العام للنموذج الحضاري الذي يتبناه المجتمع الصناعي المتقدم وهو إدانة لمظاهر القمع المتزايد الذي رافق ممارسات هذا التوجه، وتعبير عن ضآلة الإنسان وفقدان معالم وجوده الأصيل بعد أن تم تنميطه وتكييفه، فالبعد الواحد عنوان أزمة حضارة، وأزمة أسس من عقل وإرادة.

إن الوعي الجديد الذي يتطلبه فعل التحرر تفرزه تناقضات نظام السيطرة، فإنسان التحرر يجد فيها سندا قويا لإعمال التحرر، وهذا يتناسب مع ترتيب العلاقة بين الوسائل والغايات، وهو مبدأ يأخذ به ماركوز. ويتطلب التحرر أن يكون موازيا لحجم التنميط الحاصل مما جعله يحتاج إلى حساسية جديدة غير التي تم تكييفها، أي يجب أن تتمتع بوعي تحرري جديد وقادر على إحداث التغيير، ويملك من أدوات الرفض والتمرد والفكر السلبي ما يضمن حيوية الفعل التحرري، كما يجب أن تتكلم الحساسية الجديدة لغة جديدة مختلفة جوهريا عن اللغة التي لحقها التكييف، وأن تعبر هذه اللغة عن فكر ثائر يمتلك القدرة على الإفلات من قيم وقواعد نظام السيطرة، ويبدي ماركوز تمسكه بالنظرية الماركسية ليجعل منها مرشد عملية التحرر، وقد أسند مهمة التحرر إلى فئات لم يشملهم الإدماج عرفهم باسم اليسار الجديد، تمييزا عن اليسار بالمفهوم الماركسي، لأنه استعاض عن طبقة البروليتاريا التي يعزو لها ماركس كل عمل ثوري ببديل اعتقد أنه من خارج أسوار المجتمع الصناعي ولم ينله التكييف، هذا السند الجديد يندرج تحت لوائه الشباب والطلبة، والزنوج والهيبز والأقليات المضطهدة ويرشد اليسار الجديد من الناحية الإيديولوجية تعاليم النظرية الماركسية، لكن ليس بالصورة التقليدية الثابتة. كما يستوحي مبررات فعل التحرر من تأثيرات الفوضوية والماوية وثورات العالم الثالث، وقد أسند ماركوز إلى حركة اليسار الجديد مهمة التعليم والتنوير والإعداد لحلم التحرر، أو الإبقاء على حلم التحرر وليس القيام به، كما أشاد بالاستقلال الذاتي للفن، والذي يمنحه القدرة على مناهضة الواقع القائم، لكون الفن مجال حرية ووسيلة تحرر، فهو يناهض ويهدم الوعي الزائف الذي حدده مبدأ الواقع ومنه يؤكد ماركوز إمكانية مساهمة الفن لخلق عقلانية جديدة، وحساسية جديدة قادرة على تجاوز صفة التشيؤ التي طبعت العلاقات الاجتماعية، في تكامل بين الفن والايروس، أي بين الشكل الجمالي للعمل الفني وغرائز الحياة للحصول على حضارة أكثر إنسانية وأكثر جمالا وتحقيقا للسعادة، ويبقى الفن في جوهره وعد بالتحرر، يوجهه آمر مطلق يُوجب تغيير الأوضاع باستمرار نحو الأفضل.

لقد اعتمد ماركوز الأساس البيولوجي لإحداث تغيير كيفي بالوجود العام للحياة، بداية من تغيير حاجات الفرد، إلى تغيير جهاز إنتاج هذه المتطلبات الجديدة، وهو ما يجعل العملية الاقتصادية تتحرك في حدود وخدمة ماهو بيولوجي، كما انتقل ماركوز إلى جعل كل ممارسة سياسية تجسد هذا التوجه وربط بين التغيير السياسي الراديكالي وبعده الأخلاقي، وعاد بالقيمة الخلقية إلى أساسها البيولوجي أيضا، فأعلن نهاية يوتوبيا المجتمع الصناعي المتقدم، وأكد أن اليوتوبيا هي البديل الذي يحمل روح التغيير وإرساء حضارة اللاقمع، وأنها تعبر عن كل ما تم منعه من التحقق، أي ما تحول دون ظهوره

السلطة السائدة في المجتمع الصناعي المعاصر، ومبرر ماركوز هو توفر كامل الإمكانات والقوة التقنية اللازمة لإحداث تغيير جذري ينتقل بالإنسان إلى حضارة الارتواء، حيث المتعة والسعادة. وأن المستحيل اليوتوبي هو كل ما لم تتوفر لديه الشروط الذاتية والموضوعية التي تساعد على تحققه، أما في حالة توفر هذه العوامل فإن يوتوبيا الممكن بديل مناسب لتحرير الإنسان من منطق السيطرة والقمع، لقد أراد ماركوز أن يضع كل النظام المعتمد في المجتمع الصناعي المتقدم موضع اتهام من خلال التساؤلات التي تثيرها أسس هذا النسق المغلق. فكان اقتحام ماركوز لكل المجالات معتقدا أن العقلانية التكنولوجية كإرادة معنوية تحتل ذهنية الفرد والجماعة، وتستبد بوجودنا وتستعبد تفكيرنا مما يوجب تغيير هذه العقلانية.

أراد ماركوز من الفلسفة النقدية البديلة إخضاع الأفكار الفلسفية على اختلافها إلى النقد نظرا لتأثيرها على الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، ولأنها تعمل على تشكيل الوعي الصحيح الذي يدعم أفكار تجاوز الواقع الذي فقد مبررات ديمومته، وتعديل التوجه العام للعقلانية التكنولوجية، فكل تحول في الواقع التكنولوجي يرافقه تحول سياسي، ويلزم عنه كذلك تغيير اجتماعي، ولا يعني ذلك إلغاء كل القاعدة التقنية السابقة، إنما المطلوب إعادة بناء النظرية العلمية وتحديد الغايات التي يتطلبها الوجود اللاقمعي للحياة، وأن يرافق الوعي العلمي وعي سياسي مدرك لغايات الايروس، وقادر على تجاوز النمط التكنولوجي القديم، وخلق واقع إنساني جديد مختلفا جوهريا. إذن ينتهي ماركوز إلى استشراف حضارة الارتواء والسعادة حضارة الايروس اللاقمعية، حيث الحب والسلام والهدوء والجمال والمتعة والسعادة، وهو استشراف لعالم جميل، ومثال لحياة مسالمة وبسيطة، يجتمع فيها التقدم والارتواء الجنسي بالمفهوم الايروسي، بعيدا عن كل اتضاع، وغاية هذا البديل الجديد أن يجتمع كل من الحضارة والايروس، بعد أن كانا منفصلين في السابق.

الفهـــارس

فهرس المصادر والمراجع

فهرس المصادر والمراجع المعتمدة في البحث

I- المصادر

1- المترجمة إلى اللغة العربية

1. هربرت ماركوز: نحو ثورة جديدة، ترجمة عبد اللطيف شرارة، دار العودة، بيروت، (د ط) 1971م.
2. هربرت ماركوز: نحو التحرر- فيما وراء الإنسان ذي البعد الواحد- ترجمة إدوارد الخراط منشورات الآداب، بيروت، ط 1، 1972م.
3. هربرت ماركوز: العقل والثورة – هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية- ترجمة فؤاد زكرياء المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1979 م.
4. هربرت ماركوز: البعد الجمالي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 2 1982م.
5. هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت ط3، 1988م.
6. هربرت ماركوز: نظرية الوجود عند هيجل- أساس الفلسفة التاريخية – ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 2005م.
7. هربرت ماركوز: الحب والحضارة، ترجمة مطاع الصفدي، دار الآداب، بيروت، ط 2 2007 م.
8. هربرت ماركوز: الثورة والثورة المضادة – نحو حساسية ثورية جديدة- ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، (د ط)، (د ت).

2- المترجمة إلى اللغة الفرنسية

1. Herbert Marcuse: La fin de l'utopie, éd. de seuil, Paris, 1968.
2. Herbert Marcuse: Le marxisme soviétique, éd. Gallimard, Paris, 1968.
3. Herbert Marcuse: Critique de la tolérance pure, éd. John Didier, Paris.1969.
4. Herbert Marcuse: Philosophie et révolution, éd. de Denoël, Paris, 1969.

II- المراجع

1- مراجع باللغة العربية

1. أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (د ط)، 2009م.
2. أمل مبروك: مشكلة الإنسان في الفكر المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، (د ط) 2004م.
3. إدْغار يَـشِ: فكر فرويد، ترجمة جوزف عبد الله، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1986م.
4. إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1984م.
5. إيان كريب: ترجمة محمد حسين غلوم، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، عالم المعرفة، الكويت، عدد 244، 1999م.
6. السدير ماكنتير: ماركوز، ترجمة عدنان الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط 1، 1971.
7. الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ط)، 1980م.
8. بول لوران آسون: مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1990م.
9. بيار غاريمال: الميتولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، دار منشورات عويدات بيروت– باريس، ط 1، 1982م .
10. توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار أويا، ليبيا، ط2، 2004م.
11. جاك روديس: نظريات حديثة حول الثورة، تعريب محمد مستجير مصطفى، دارالفارابي بيروت، (د.ط)، 1978م.
12. جورج زياني: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1 1993م.
13. جون كوتنغهام: العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997م.
14. حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير الطباعة والنشر بيروت، ط 1، 1993م.
15. حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية – يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت – المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005م.

16. رمضان بسطاويسي محمد: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت–أدورنو نموذجاً– المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1988م.
17. سالم بيطار: اغتراب الإنسان وحريته، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، (د.ط)، 2001م.
18. سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط1، 1999م.
19. سهيرعبد السلام: مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركوز، دار المعرفة الجامعية، مصر (د ط)، 2003 م.
20. سيقموند فرويد: قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 4 1996م.
21. سيقموند فرويد: مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 4 1998م.
22. عبد الله ابراهيم: المطابقة والاختلاف: المركزية الغربية – إشكالية التكون والتمركز حول الذات –المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1997م.
23. عبد الله الخطيب: الحضارة والاغتراب، النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 1998م.
24. عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992م.
25. عبد اللطيف عبادة: اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ط) 1984م.
26. ف. دوبرينكوف: الفرويديون الجدد، ترجمة محمد يونس، دار الفارابي، بيروت، ط1 1988م.
27. فريديريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته– كتاب العقول الحرة –، ترجمة محمد الناجي إفريقيا الشروق، المغرب، ج1، 2002م.
28. فؤاد زكرياء: هربرت ماركيوز، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1،2005م.
29. فيصل عباس: الفلسفة والإنسان، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996م .
30. فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1 2005م.
31. قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980م.

32. م. يوفتشوك: التقاليد الفلسفية والمعاصرة، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت (د ط)، 1986م.
33. مجاهد عبد المنعم مجاهد: رحلة في أعماق العقل الجدلي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ط1، 1997م.
34. مجاهد عبد المنعم مجاهد: جدل الجمال والاغتراب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة (د.ط)، (د.سنة).
35. محمد الجوة: مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، ترجمة فتحي الرقيق، دار الفارابي، بيروت ط1، 1999م.
36. محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1999م.
37. محمد بن عبد الرحمن الحضيف: كيف تؤثر وسائل الإعلام؟، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2 1998م.
38. محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة – نموذج هابرماس – إفريقيا الشروق، المغرب، ط 2، 1998م.
39. محسن الخوني: التنوير والنقد – منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت–، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2006م.
40. مصطفى محمود: الماركسية والإسلام، دار المعارف بمصر، القاهرة، (د ط)، 1975م.
41. هاني يحي نصري: الفكر والوعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط1، 1998م.
42. نورالدين الشابي: نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، تونس، ط1، 2005م.
43. يحي العبد الله: الاغتراب، دراسة تحليلية لشخصية الطاهر بن جلون الروائية المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005م.
44. يورجين هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة دمشق، (د ط)، 1995م.

2- مراجع باللغة الفرنسية

1. *André Nicolas: Herbert Marcuse ou la quête d'un univers trans-prométhéen, éditions Seghers, paris, 1970.*
2. *François Perroux: interroge Herbert Marcuse…qui répond, Aubier-montaigne, paris, 1969 .*
3. *Gérard Roulet: Herbert Marcuse philosophie de l'émancipation, presse universitaires de France, paris, 1992.*

4. *Jérome-Alexandre Nielsberg et Arnaud spire: L'idéologie toujours présente Dialogue entre Eidos et Logos, La Dispute, paris, 2004.*
5. *Michel Ambacher: Marcuse et la civilisation américaine, aubier-montaigne paris, 1967.*
6. *Michel de Certeau: La prise de parole - pour une nouvelle culture-, Desclée De Brouwer, Belgique, 1968.*
7. *Pierre Masset: La pensée de Herbert marcuse, Editions Edouard Privat. Toulouse,1969.*

III - المجلات والدوريات

1. باللغة العربية

1. أحمد أبو زيد: الاغتراب، عالم الفكر، الكويت: وزارة الإعلام، المجلد 10، العدد 1، 1979م.
2. روبرت هنري ثاولس: التفكير المستقيم والتفكير الأعوج، ترجمة حسن سعيد الكرمي الكويت: عالم الفكر، عدد: 20، أغسطس 1979م.
3. قيس النوري: الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا، عالم الفكر، الكويت: وزارة الإعلام المجلد 10، العدد 1، 1979م .
4. غانم هنا: نيتشه فاصل بين حديث ومعاصر تجاوز هيجل؟، مجلة عالم الفكر، الكويت العدد:4، 2002م .

2- باللغة الفرنسية

1. *Abel Jeannière: à propos de Marcuse, Projet - civilisation, travail économie -, avril 1969, N° 34.*
2. *François Chirpaz: Aliénation et utopie, Esprit, N°.377, janvier, 1969.*
3. *François Perroux: Herbert Marcuse et la finalité de la société contemporaine, Revue des Travaux de l'académie des sciences morales et politiques, les éditions Sirey, paris, 1971.*
4. *Jean-Claude Clavet: Le concept de liberté chez herbert marcuse, Philosophiques, Vol. 13, Numéro 2, Automne 1986.*
5. *Manfred Gangl: Quelques Implications sociales de la technologie moderne Herbert Marcuse dans le contexte de la théorie critique – archives de philosophie, paris, tome52, juillet-september 1989 .*
6. *Louis Beirnaert: Vers Une Civilisation non répressive ? Marcuse et Freud, ETVDES – Revue Mensuelle -, Tome.329, juin- décembre 1968 .*

V- رسائل جامعية

1. كمال بومنير: مسألة العقلانية التكنولوجية في فلسفة هربرت ماركوز، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف محمد العزوقي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الجزائر، 2006-2007م.

VI- المعاجم والموسوعات

1- باللغة العربية:

1. جان لابلانش و.ج. ب.بونتاليس: معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1975م.
2. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج1، ط1، 1971م.
3. أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت- باريس، م3، ط2، 2001م.
4. روزنتال يودين: الموسوعة الفلسفية – وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2006م.
5. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط1، 1983م.

2 . باللغة الفرنسية:

1. *Dictionnaire des philosophes, Encyclopaedia Universalis et Albino Michel, Paris,1998.*

VII- الويبوغرافيا

1. عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثالث،2005م.
http:// arab-files.org
2. *Herbert Marcuse: sommes-nous déjà des hommes, http:// inventin.lautre.net livres.html*

فهرس المصطلحات

فهرس المصطلحات حسب الترتيب الألفبائي

الهمزة

أحادية	*Unilatéralisme*
أشكال	*Formes*
ازدواجية	*Dédoublement*
أساس بيولوجي	*Fondement biologique*
استبدادية	*Despotisme*
إستراتيجية	*Stratégie*
استعباد	*Esclavage*
استغلال	*Exploitation*
اتضاع	*Désublimation*
استلاب	*Aliénation*
استهلاك	*Consommation*
إسقاط	*Projection*
اشتراكية	*Socialisme*
إشكالية	*Problématique*
إنتاج	*Production*
انغلاق	*Enfermement*
إنتلجنسيا	*Intelligentia*
اندماج	*Intégration*
أنظمة	*Régimes*
آفاق	*Perspectives*
إدارة شاملة	*Administration Total*
إيديولوجيا	*Idiologie*
إيروس	*Eros*

الباء

برجوازية	*Bourgeoisie*
بعد واحد	*Unidimensionnel*
بناء	*Construction*
بنَّاء	*Constructeur*
بعد جمالي	*Dimention esthétique*

التاء

تأليل	*Machinalisation*
تحرر	*Libération*
تحليل	*Analyse*
تحول	*Transformation*
تدميرية	*Destructivité*
تسامح	*Tolérance*
تسامح قمعي	*Tolérance repressive*
تسّلط	*Dominance*
تسامي	*Sublimation*
تشيؤ	*Réification*
تغيير	*Changement*
تفكيك	*Désintégration*
تناقض	*Contradiction*
تاريخي	*Historique*
توتاليتارية	*Totalitarisme*
تضامن	*Solidarité*
تلبية/ إشباع	*Satisfaction*

الثاء

ثقافة رفيعة	*Culture supérieure*
ثورة	*Révolution*
ثورة مضادة	*Contre-Révolution*
ثنائية البعد	*Bidimentionnel*

الجيم

جدلية	*Dialectique*
جمال	*Beauté*

جنس	*Sexe*
جنسية	*Sexuelle*
جوهر	*Substance*

الحاء

حتمية	*Déterminisme*
حرب	*Guerre*
حرية	*Liberté*
حساسية جديدة	*Nouvelle sensibilité*
حضارة	*Civilisation*

الخاء

خطاب	*Discours*
خيال	*Imagination*

الدال

دولة	*Etat*
دولة الرفاه	*Etat de bien-être*
ديمقراطية	*Démocratie*
ديكتاتورية	*Dictature*
دينامية	*Dynamisme*
ديناميكي	*Dynamique*

الذال

ذاتية	*Subjectivité*

الراء

رأسمالية	*Capitalisme*
رغبات	*Désirs*
رفاه	*Bien-être*
رقابة	*Contrôle*
رفض	*Refus*

السين

سعادة	*Bonheur*
سلام	*Paix*
سلطة	*Pouvoir*
سلطة سياسية	*Pouvoir politique*
سلطة قمعية	*Pouvoir répressif*
سلوك	*Comportement*
سوي	*Sain*
سيادة	*Souveraineté*
سيرورة	*Processus*
سيكولوجيا	*Psychologie*

الشين

شرعنة	*Légitimité*
شمولية	*Totalitarisme*
شيوعية	*Communisme*

الصاد

صراع	*Conflit*
صناعية	*Industrialisme*

الطاء

طاقة	*Capacité*
طبقة عاملة	*Prolétariat*

العين

عالم حر	*Monde libre*
عبودية	*Servitude*
عدل	*justice*
عصر التنوير	*Age de luminosité*
عقل	*Raison*
عقلانية	*Rationalisme*
عقلانية تكنولوجية	*Rationalité Technologique*
علم النفس	*Psychologie*

الغين

غريزة	*Instinct*

غريزة جنسية	*Sexualité*
غريزة الموت	*Thanatos*
الفاء	
فاشية	*Fascisme*
فرد	*Individu*
فوضوية	*Anarchisme*
فكر سلبي	*Pensée Négative*
فكر ايجابي	*Pensée Positive*
فن	*Art*
فعلي	*Effectife*
القاف	
قانون	*Droit / Loi*
قطيعة	*Rupture*
قمع	*Répression*
قهر	*Contrainte*
قيم	*Valeurs*
الكاف	
كبت	*Refoulement*
كليانية	*Totalitarisme*
كينونة	*Entité*
اللام	
لاشعور	*Inconscience*
لاعقلانية	*Irrationalisme*
لّذة	*Plaisir*
لغة	*Langue*
ليبيدو	*Libido*
ليبرالية	*Libéralisme*
الميم	
مادية	*Matérialisme*
مجتمع السيطرة	*Société de la Domination*
مجتمع صناعي	*Société industrielle*
مبدأ الواقع	*Principe De Réalité*
مبدأ اللذة	*Principe De Plaisir*
مبدأ المردود	*Principe De rendement*
منطق السيطرة	*Logique de la Domination*
معارضة	*Opposition*
مدرسة فرانكفورت	*Ecole de Frankfourte*
مشروع	*Projet*
مفهوم	*Concept*
مصلحة	*Intérêt*
مطلق	*Absolu*
معايير	*Critères*
موضوعية	*Objectivité*
ميتافيزيقا	*Métaphysique*
النون	
نظام	*Régime*
نظرية	*Théorie*
نمطية	*Typique*
نقد	*Critique*
الهاء	
هدام	*Déstructeur*
هيمنة	*Domination*
الواو	
واقعية	*Réalisme*
وجودية	*Existentialisme*
وعي حقيقي	*Vraie Conscience*
وعي زائف	*Fausse Conscience*
الياء	
يسار جديد	*nouvelle gauche*
يوتوبيا	*Utopie*

فهرس الموضوعات

فهر س الموضــوعات

المحتوى **الصفحة**

المقدمــة.....أ – ج

الفصـــــل الأول: كيفيـــات تشكيـــل الإنسان والوعي.....01-55

مقدمـــة.....02

المبحـــث الأول : منطلقات ماركوز الفكرية.....03

أولاً: الإنسان والوعي الأسطوري.....03

ثانياً: الإنسان و الوعي الاهتمام المتجدد.....09

ثالثاً: العقلانية التكنولوجية وتشكيل الإنسان.....15

المبحـــث الثاني : مجالات وكيفيات تنميط الإنسان والوعي.....21

أولاً: تشكيل الإنسان من تشكيل اللغة.....21

ثانياً: امتصاص قدرة العقل النقدية.....27

ثالثاً: ترتيبات تكنولوجية ودور وسائل الإعلام.....33

المبحـــث الثالث : الإنسان بين الاتضاع والتسامي.....38

أولاً: الإنسان والوعي الثقافي.....38

ثانياً: الإنسان من الايروسية إلى الجنسية.....44

ثالثاً: الوعي بين الحقيقة والزيف.....50

خاتـــمة.....55

الفصـــــل الثاني : نتائج عقلانية السيطرة على الإنسان والوعي.....56-111

مقدمـــة.....57

المبحـــث الأول : القمع كثمن للحضارة.....58

أولاً: قراءة ماركوز لمفهوم القمع عند فرويد 58

ثانياً: القمع المتزايد عند ماركوز.....64

ثالثاً: التسامح القمعي.....71

المبحـــث الثاني : واقع الإنسان من وهم الحرية إلى الاغتراب.....77

أولاً: وهم الحرية.....77

ثانياً: إرجاء الثورة.....83

ثالثاً: اغتراب الإنسان.....88

المبحـــث الثالث : إخفاق الحضارة المعاصرة.....94
أولاً: أزمة العقل (اللاعقلانية)..... 94
ثانياً: وحدة المتناقضات وأثرها على الوعي.....100
ثالثاً: أزمة البعد الواحد.....106
خاتـــمة.....111

الفصـــــل الثالث: حلـــول وآفـــاق حضارة الايروس.....112-166
مقدمـــة.....113
المبحـــث الأول : الوعي مفتاح التحرر.....114
أولاً: إمكانات التحرر(الحساسية الجديدة والوعي الجديد)..... 114
ثانياً: قوى التحرر(اليسار الجديد)..... 120
ثالثاً: الفن و التحرر..... 126
المبحـــث الثاني : أسس البديل الحضاري عند ماركوز.....132
أولاً: الأساس البيولوجي والتغيير الكيفي..... 132
ثانياً: يوتوبيا الممكن عند ماركوز..... 137
ثالثاً: وضع أسس عقلانية السيطرة موضع استفهام واتهام..... 143
المبحـــث الثالث : تجاوز أزمة الإنسان المعاصر..... 149
أولاً: نحو فلسفة نقدية بديلة (الرفض الأكبر)..... 149
ثانياً: نحو عقلانية ما بعد تكنولوجية..... 154
ثالثاً: نحو حضارة الايروس اللاقمعية..... 160
خاتـــمة..... 166

الخاتمـــة.....167
الفهارس.....172
فهرس المصادر والمراجع.....173
فهرس المصطلحات.....180
فهرس الموضوعات.....184