وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عمار ثليجي

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم الفلسفة

فكرة تشيؤ المجتمع الغربي عند هربرت ماركوز

مذكرة تخرج ضمن لنيل شهادة ماستر في الفلسفة

تخصص: فلسفة الحضارة

إعداد الطالب:

- بن الزبير أحمد

إشراف الدكتور

قويدري الأخضر

السنة الجامعية: 2018/2017

كلمة شكر

بادئ وبدئ ثناء على الله وثانية ترضى على الوالدين مصداقا لقوله تعالى " رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ "النمل الآية 19

كل الشكر والاحترام إلى الأستاذ المشرف الذي لم يبخل علينا بالنصح الأستاذ الدكتور قويدري الأخضر

كما لا يسعني التعبير عن شكري وتقديري إلى كل الأساتذة الذين قاموا بتدريسي وكانوا لي عونا خلال مشواري الدراسي

وفي الختام أتوجه بالشكر إلى كل من ساندني وساعدني في إتمام عملي هذا من قريب أو بعيد.

بن الزبير احمد

الإهداء

الحمد لله الذي جعل اللسان عنوان الإنسان وجعل القلب مستودع الإيمان.
الحمد لله عدد ما خلق وملء ما خلق، لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك، أحمدك لأنك أنت الرحمان الرحيم وأشكرك على نعمتك الظاهرة والباطنة، والصلاة والسلام على خير الخلق وحبيب الحي محمد بن عبد الله وعلى آله وأصحابه والتابعين القائل:"من سلك طريقا يبتغي العلم، سهل الله له به طريقا إلى الجنة".

أهدي ثمرة جهدي إلى نور عيني ونبض قلبي ونبع حناني أغلى إنسان في الوجود أمي حفظها الله .

إلى رمز العطاء والنضال أبي

إلى كل إخوتي أخص بالذكر عبد الرزاق وأصدقائي قريب وبعيد.

إلى كل أساتذتي الأفاضل منذ الدراسة الابتدائية لحين نضوج أفكارنا العلمية.

إلى كل من يحبونني في الله وأحبهم فيه نهديهم عملنا هذا ونسأل الله أن ينعم عليهم جميعا بالصحة والعمر المديد.

بن الزبير أحمد

مقدمة

إن العقل المتتبع بإمعان لمسيرة تطور الحضارة الغربية على مر الزمن، يدرك بوضوح وجود فترات من التوتر والتصدع في تاريخ الإنسان، تميزت بالإنقلاب والثورة على القيم الإستبدادية والأفكار الخرافية اللاهوتية، ومبرر ذلك أن كل تفكير خرافي أسطوري، لا يمكن تداوله في آفاق مستقبل مغاير لما كان سائدا قبل وعي الإنسان الغربي بضرورة التجديد مؤمن بمستقبل أفضل، لهذا فإن أولى أزمات الإنسان الغربي التخلي عما كان يعتقد فيه.

حيث يعتز الفكر الغربي بـ«عصر الأنوار» لأن العقل مارس، لأول مرة، سلطته في معزل عن السلطات الأسطورية والدينية، ولا يخفى أن هذا العقل، عكف على نقد الواقع والفكر معاً، وسعى إلى تنقيتهما من شوائب الانغلاق العقائدي، فالعقل هو الذي منح قيمة للإنسان على حساب الطبيعة، والفرد على حساب المجموع، ومارس العقل نقداً جذرياً للأفكار والتقاليد الموروثة، واتخذ لنفسه اتجاهين، أولهما عقلاني ، وثانيهما تجريبي مادي، وهاتان الفلسفتان أنتجتا نظماً استبدادية شمولية، ففي الدولة الهيغلية ليس ثمة قيمة حقيقية للفرد، إلا باعتباره كائناً واقعياً وامتثالياً، فالدولة سلطة مطلقة في شمولها، لا يشكل الأفراد فيها إلا نسيجا غامضا مرهونا بقوتها وشمولها وحتها المطلقة، لأنها آخر تجليات العقل في نشاطه العنيد لتحقيق الفكرة الشاملة. أما في الماركسية فالشمول اتخذا طابعاً راديكالياً، فبدل الخضوع لفكرة أخذت شكل الدولة كما هو الأمر مع هيغل، فإنّ الخضوع يتم لطبقة جعلها مسار التاريخ الوارثة الأخيرة لجملة الصراع الإنسان منذ خلق إلى أن حقق ذاته في آخر مراحل الصراع الاجتماعي. قيمة الفرد-الإنسان تنحسر، لأن آلة المجموع هي المعيار الذي ينبغي أن يكون العنصر الحاسم في إعطاء قيمة للفرد. والنظم الشمولية المستبدة، سواء اتصلت بالهيغلية أو الماركسية، رهنت قيمة الإنسان بممارسات جماعية أصبح فيها الإنسان جزءاً بالغ الضآلة في آلة هائلة تمارس سلطاتها بقوة وتهيمن على كل شيء. وبهذا أحالت نتائج عصر الأنوار وعقله إلى قوة مضادة للإنسان نفسه.

الفصل الأول:

الإطار المنهجي للدراسة

تمهيد

ليس ثمّة شك في أنّ الحضارة المعاصرة قد حققت قدراً لا بأس به من النجاح والتقدّم. لقد استطاعت أن تلبي وتحقق كلّ ما يحلم به الإنسان من مطالب وحاجات، في ظلّ التقدم العلمي والتكنولوجي الذي استطاع أن يسخّر كلّ شيء للإنسان، وأن يصبح الإنسان بواسطة هذا التقدّم التكنولوجي سيّداً للعالم. ومع ذلك فهناك صيحات تنذر بأنّ الحضارة تمرّ بمأزق أو أزمة .

مع أن هربرت ماركوز يرجع بذور «التشيؤ» إلى هيغل باعتبار أنه أشار إلى أن العلاقات بين الأفراد في المجتمع الحديث يغلب عليها الطابع العلاقة بين أشياء، وأنّ قيمة الفرد مرهونة بملكيته، وأفعاله الإنسانية في مجالات الفن والعلم والدين تخضع في نهاية المطاف إلى عملية بيع وشراء، فإنّ ماركس شخَّص هذه الظاهرة من خلال دراسته لاقتصاد السياسي التقليدي. إذ أكد على مقدرة العمل المتشئ على أن يحوّل نفسه، في إطار الإنتاج الرأسمالي، إلى رأسمال، أي يحول وسائل الإنتاج إلى وسائل سيطرة على العمل الحي واستغلاله.

الإشكالية:ما مفهوم تشيؤ المجتمع الغربي عند ماركيوز؟ وما هي الأسباب التي أودت به إلى السقوط في هذه الأزمة؟

- **وقد تمخضت عن هذه الإشكالية جملة من التساؤلات الفرعية :**

1. ما مفهوم التشيؤ؟
2. ما هي أسباب ظهوره في المجتمع الغربي؟
3. ما هي مظاهرالتشيؤ في المجتمع الغربي؟
4. كيف كانت نظرة هربرت ماركوز لهذه الظاهرة؟
5. ما هي الإسقا□ات الممكنة لظاهرة التشيؤ في الفكر العربي لمعاصر؟

أهمية الدراسة:

1. تتمثل أهمية الدارسة في الكشف عن مفهوم التشيؤ كظاهرة خطيرة أصابت المجتمع الغربي والتي أودت بالإنسان الغربي إلى فقدان إنسانيته والضياع في سجن التكنلوجيا.
2. الكشف عن معا□ب الحضارة الغربية والتحذير من تقليدها في البعد عن الجاني الخ□قي والروحي.
3. ابراز مدى تأثر الفكر العربي المعاصر بالفكر الماركيوزي في نقدهم للحضارة الغربية

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى جملة من الغايات هي:

1. التعريف بنقد العقل الغربي لذاته. من خ□ل هربرت ماركوز.
2. مواصلة البحث في أزمة الحداثة الغربية.
3. إفادة مكتبة جامعة الأغواط بدراسة حول التشيؤ تفيد الطلبة ال□حقين وتكون لهم بمثابة دراسة سابقة.حيث اكتشفت حسب حدود علمي ان هذه الدراسة لا توجد في مكتبتنا.

أسباب اختيار الموضوع

الأسباب الذاتية:

كانت بسبب اقتراح الاستاذ المشرف لهذه الدراسة وتشويقه لي لمثل هذا النوع من الدراسات . ورغبة مني الملحة في فهم مشكلات الحضارة الغربية حيث درست هذه المواضيع في مقياس فلسفة الحضارة.

أما **الاسباب الموضوعية** فقد تمثلت فيما يلي :

- رغبت في فهم المنطلقات الفكرية لهربرت ماركوز في نقده للحضارة الغربية.
- رغبت في إفادة غيري من الطلبة الباحثين في هذا الموضوع.
- رغبيت في توسيع مداركي الفكرية بإعتباري كطالب فلسفة .

صعوبات البحث

لقد اعترضتني العديد من الصعوبات منها:

- محدودية الوقت الذي قدم لنا لانجاز هذه المذكرة.
- صعوبة فهم فكر ماركيوز لولا أن الأستاذ المشرف ساعدني في ذلك.
- عدم إلمامي باللغة الأجنبية وهذا عائق كبير و خطأ فادح اكتشفته حيث لم أتعلم اللغة الأجنبية بما فيه الكفاية.

المنهج المستخدم

-استخدمت المنهج التاريخي واستعملته في تتبع أفكار ماركيوز.

-كما استعملت المنهج التحليلي النقدي خلال عرض أفكاره النقدية للحضارة الغربية .

تفصيل خطة الدراسة : كانت هيكلة بحثنا كالآتي:

الفصل المنهجي: احتوى على المقدمة وكل ما يتعلق بالجانب المنهجي للدراسة تحتوي على الاطار المنهجي من اشكالية وفرضيات ثم أهمية الدراسة واهدافها وكذا صعوبات البحث والمنهج المستخدم .

-**الفصل الثاني**: فقد كان بعنوان ماركيوز ،حياته ومرجعيته الفكرية .

– **الفصل الثالث:** وتضمن فكرة تشيؤ الإنسان الغربي من حيث سمات المجتمع الرأسمالي و التكنولوجيا واستعباد الإنسان الغربي.

– **الفصل الرابع:** تضمن الأفاق الحضارية للفلسفة الماركيوزية، من خ ل حضور آراء ماركيوز في الفكر العربي المعاصر.[عبد الوهاب المسيري و ه عبد الرحمن].

–**الخاتمة:** و كانت عبارة عن حوصلة للدراسة وخ صة لما تم عرضه.

الفصل الثاني: ماركوز ..حياته ومرجعيته الفكرية

الفصل الثاني : ماركوز ..حياته ومرجعيته الفكرية

تمهيد

هربرت ماركوز فيلسوف ألماني، فرّ من البطش النازي وعاش في أمريكا بعد عام 1934. كان ماركوز عضواً في مدرسة فرانكفورت وقد تبنى فكرة التغيير الاجتماعي ودافع عنها دفاعاً كبيراً، ولهذا كان في الستينات رمزاً لليسار الجديد، وللعديد من الثوريين في ألمانيا وأوروبا. لقد شكل كتابة "الأيروس والحضارة" ، الذي نشر في عام 1955، محاولة واضحة من قبله للدمج بين أفكار فرويد وماركس.

وقد كان ماركوز ملتزماً بقضية التحرر الجنسي للاشعور من طغيان العقل الواعي كالتزامه بالتحرر الثوري للجماهير من السيطرة السياسية والاقتادية للطبقة الرأسمالية الحاكمة.

وقد أشتهر ماركوز بشكل خاص بسبب تحليله لطبيعة طغيان المجتمع الحديث، حين يكون رأسماليا، كما هو ظاهر في كتابه "الرجل ذو البعد الواحد" ، الذي صدر في العام 1964، أو شيوعياً كما ظهر في كتابه "الماركسية السوفيتية" 1958.

المبحث الأول : نبذة عن حياة هربرت ماركوز

المطلب الأول : التعريف بهربرت ماركوز

ولد هربرت ماركوز في برلين عام 1898 لوالدين يهوديين وينبغي أن نظل نذكر هذه الحقيقة ونحن نتتبع مجرى تفكيره، إذ يبدو بالرغم من الاعتقاد الشائع بأنه مفكر ذو نزعة عالمية خالصة، إنه لم يستطع التخلص من تأثير هذا الاصل اليهودي تخلص تماما وقد درس الفلسفة في جامعة برلين ثم في فرايبورج على يد الفيلسوف الالماني الكبير "هيدغر "وحصل من هذه الجامعة الاخيرة على درجة الدكتوراه في الفلسفة وكان موضوع رسالته عن انطولوجيا هيجل وعلاقتها بفلسفته في التاريخ، وفي الوقت ذاته بدأ اهتمامه بالسياسة يتخذ صورة تعاطف مع الحركة الديمقراطية – الاشتراكية الالمانية ولكنه انفصل عنها عام 1919 بعد حدث ضخم هو مقتل الزعيمين روزا لوكسمبورغ وكارل ليبكنشت، وعلى الرغم من أنه أصبح في عام 1927 رئيسا لتحرير مجلة تدين بمبادئ هذه الحركة هي مجلة المجتمع، فقد كان يقوم بهذه المهمة دون أي ارتباط فعلي بمبادئ هذا الحزب[1].

وأصبح عضوا في معهد البحوث الاجتماعية بجامعة فرانكفورت عام 1932 وبعد وصول هتلر إلى الحكم توجه إلى مدينة جنيف حيث عمل هناك عاما بالتدريس ثم هاجر إلى و.م.أ وعمل ما بين عامي 1940-1934في معهد البحوث الاجتماعية الذي انتقل من فرانكفورت إلى جامعة كولومبيا، وكان يعمل معه في نفس المعهد هوركهايمر، وفروم، وأدورنو، وخلال الحرب العالمية الثانية عمل في مكتب الدراسات الاستراتيجية ومكتب المخابرات التابع لوزارة الخارجية الامريكية، حيث وصل إلى منصب رئيس قسم أوروبا الشرقية بعدها عمل في المعهد الروسي بجامعة كولومبيا عام 1950 ،وفي معهد البحوث الروسية بجامعة هارفاد، وفي جامعة كولومبيا، وفي معهد البحوث الروسية بجامعة هارفارد، وفي جامعة براندیس ما بين عامي 1954-1967 وأمضى بعض الوقت مديرا

[1] فؤاد زكريا، **هربرت ماركوز**، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع، القاهرة، أغسطس 1978 ،ط2 ،ص05

للبحوث بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس، ومارس التدريس منذ عام 1967 بجامعة كاليفورنيا كأستاذ للفكر السياسي لمدينة سان ديجو الجامعية إلى أن مات عام 1979[1].

المطلب الثاني: أهم كتبه

في كتاب هيجل **"العقل والثورة"** 1931 يستخدم ماركوز على نطاق واسع نظرية الاغتراب الهيجيلية التي أخذ بها لوكاتش في الم ارحل الاولى من تطوره الفكري والتي تذهب إلى أن شيئية (تحول قدرات الانسان إلى أشياء وتجسدها فيها) تعني اغترابا ولهذا بتعذر استئ□ال الاغتراب قام ماركس واستخدم الكثير من أفكار لوكاتش الباب الاخرى نفي الدياليكيتيك الموضوعي في الطبيعة، والمطابقة بين الوعي الاجتماعي على أرضية القول بالاولوية الانطولوجية للممارسة[2].

كتاب **"ايروس والحضارة"** حاول أن يبرهن على أن ذلك الاجتماع على ضرورة مراقبة الغرائز وتقييد النشاط الجنسي كان تعبير عن القمع والم□لحة إرادة السيطرة وحاول أن يقرن التحرير الغريزي بالتحرر الاجتماعية ويرفض الت ارث الفلسفي الغربي القائم على تمجيد الانت□ار والغلبة على الغرائز، وحاول أن يتحدى ويستكشف أعمال القمع في المجتمع وأجرى تعديلات على المطلب الغريزي، كما اقترح البديل الذي يتم فيه التماس، كما حاول أن يضع صيغة جديدة يختفي فيها التناقض بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع .ويعتبر كتاب الانسان ذو البعد الواحد من أهم كتب ماركوز[3].إن نقطة انطلاق ماركوز في هذا الكتاب هي الطاقة الهائلة التي أصبح يتمتع بها المجتمع المعاصر أي مجتمع التكنولوجيا وال□ناعة المتقدمة وما تحقق له هذه الطاقة من هيمنة على الفرد تتجاوز أشكال السيطرة التي مارسها المجتمع من قبل أفراده، ومجتمع الحضارة ال□ناعية هذا يسير قدما نحو تحقيق التلاحم الاجتماعي الداخلي واستبعاد كل شكل من أشكال التناقض والتجاوز والتعالي ومن هنا كان هذا المجتمع "ذا بعد واحد" إذ يحيل الانسان باستمرار إلى ذاته ويجرد من المعنى على محاولة لمناوأته ومعارضته، ويعتقد ماركوز أن الحاجات التي يلبيها هذا المجتمع هي حاجات وهمية من

[1] توم بوتومور: **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة: سعد هجرس، دط02،ار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ليبيا، 2004، ص 187

[2] جماعة من الاساتذة السوفيات: : **موجز في تاريخ الفلسفة**، ترجمة : توفيق سلوم ، ط01، دار الفرابي للنشر، بير وت-لبنان، 1998، ص 718

[3] في□ل عباس: **موسوعة الفلاسفة**، دار الفكر العربي، بيروت، 1996 ،ط1 ،ص255

صنع الدعاية والاعلان ووسائل الاتصال الجماهيري، وهي خير وسيلة لخلق "**الانسان ذي البعد الواحد**[1]"

المطلب الثالث: أهم الافكار الفلسفية لهربرت ماركوز

- ✓ رفض الواقع المعاش ورسم معالم لمجتمع جديد.
- ✓ التفكير السلبي والجدل الهيجيلي.
- ✓ قد الوضعية واعتبارها فلسفة رجعية تتناقض مع منهج النظرية ومع ماركوز مما يشكل تعارض الغايات باستثناء هابرماس نقول هنا.
- ✓ نقد الماركسية والتعرض لمختلف مفاهيمها كالتشيؤ والاغتراب.
- ✓ ولقد تأسست لديه أفكار كثيرة انطلاقا من هيدغر في مسألة التقنية، وشيلر في الفن[2].

[1] فيصل عباس: **موسوعة الفلاسفة**، ص.ص 256-257

[2] بهلول وهيبة: **منهج التغيير السياسي عند مدرسة فرانكفورت– هربرت ماركوز – نموذجا–** مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في العلوم الانسانية، تخصص: فلسفة سياسيةكلية العلوم الاجتماعية والانسانية،قسم العلوم الانسانية،جامعة الجيلالي بونعامة بخميس مليانة،الجزائر، 2016/2015، ص29

المبحث الثاني: منطلقات ماركوز الفكرية

المطلب الأول : الإنسان والوعي الأسطوري

لما 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، و جسد ضمن حركية مجتمعه المتسارعة مفهوم الفردية الضيق، وشمله نظام الإنتاج بصورة تحَقق 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 ؟[2]

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 [3]تحكي بدايات الخلق وفقا لمقياس الأبوة والقرابة، فكان وعي الإنسان الأسطوري

---

[1] فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص32.

[2] جمال براهمة: **الانسان والوعي في الفلسفة – هربرت ماركوز**، مذكرة لنسيل شهادة الماجستير في الفلسفة،جامعة منتوري، قسنطينة، 2011/2010، ص03

[3] الأسطورة (**Mythe**) لفظة غير عربية على الأرجح تدل على الخرافة أي القول الذي لا صلة له بالواقع.و يعتقد دارسو اللغة أن أصلها فارسي، غير أن البعض يردها إلى اللغة العربية ويجعل إشتقاقها من الفعل الثلاثي سطّر بمعنى دوّن أو ألّف الخبر العجيب، وعليه فالأسطورة لغة هي التي تحمل سمة العجائبية. أمّا إصطلاحا، فهي تمثلات المخيال الثقافي، الذي ينبثق من صراعات اللاّوعي البشري، كما يحاول ،أن يعرفها غوستاف يونغ. وإذا كان يونغ يربطها باللاّشعور الجمعي، فإن جورج سوريل ينظر لها على أنها تمثلات الوعي البشري أو بالأحرى الوعي الإجتماعي. أما كلود ليفي شتروس **فإنه** ينظر لها من خلال البنية المزدوجة التاريخية و اللاتاريخية.

ولخص الدكتور خليل أحمد خليل ماسبق في قوله « إن الردود الأسطورية بكل صورها، شكلت مرتكزا للفكر الغيبي، وكونت نوعا من العقيدة الكونية ومن ميتافيزيقية المطلق ومن فلسفات مثالية إقترنت بالسياسة والديانات »، خليل أحمد خليلظ، **مضمون الأسطورة في الفكر العربي**، دار الطليعة، الطبعة 1 ، بيروت ، 1986، ص،ص 48-49.

ومن هنا تنشأ العلاقة بين الأسطورة وفلسفة التاريخ، باعتبار الأسطورة هي ثالث وجه لرواية الحدث التاريخي بعد الكتابة الحجرية و الفن التعبيري(الرقص) (السحر). فالأسطورة كحقل فكري له خصوصياته لم يبرز للوجود إلاّ بعدما مهدت له فنون وعلوم، خاصة السّحر، الذي يعتبره أغلب

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 وتـ□وراته ستحاكي واقعه الاجتماعي وتعكس شروط وجوده، أم هو وعي زائف كما تـ□وره 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 ؟[1]، إن فهما دقيقا لوضع الإنسان المعاصر في المجتمع الـ□ناعي المتقدم لا يحـ□ل بتحليل جوانب وجوده الاجتماعي والسياسي والثقافي بـ□ورة 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 البدائ ي، 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 لها، يضاف إلى إمتداد انتسابه إلى الجماعة المشاعية إلى حد الذوبان والتي رسمت له رؤية معينة غدا الكل جوهرا لكل واحد من أفراد المشاعة .فليس للواحد بينهم أي « للحياة وللعالم من حوله، فقد مضمون خاص، بل شكلا فارغا يتجلى ويتجسد فيه مضمون اجتماعي تجسدا مباشرا وكليا[2].

من درسوا الفكر الميثولوجي على أنه حجر الزاوية في بناء هيكل الأسطورة. تـ□بح الأسطورة نفسها بعد ذلك إحدى أهم الممهدات للفكر الفلسفي، عندها نشأت علاقة بين الفكر الأسطوري والفكر التجريدي، يقول محمّد عابد الجابري في السياق نفسه : « إذا كانت مرحلة السّحر قد مهدت لظهور الأسطورة، فإن هذه بدورها تمهد للفلسفة، وللفكر الفلسفي المتميز بالقدرة على التجريد و التعميم، والمنطقية و الإنطلاق من السببية و النقدية » العظمة، عزيز. **الكتابة التاريخية و المعرفة التاريخية**، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1983.- ص.125.

[1] فيـ□ل عباس: **الفلسفة والإنسان**، دار الفكر العربي، بيروت،ط1996،01، ص42

[2] فيـ□ل عباس: المرجع السابق، ص 43

هذا الاندماج استبعد مفهوم الفردية لدى الإنسان البدائي، كما جعل من وعيه صورة مماثلة لصورة 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 كانت تثيره، خاصة ما تعلق بأسئلة البدايات كخلق العالم والإنسان، وحقيقة الحياة والموت وغيرها، فنجد 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 إنما كانت هذه العلاقات نفسها مبدأ عاما لتفسير العالم الذي يحيط به[1]، وما يؤكد هذا الطرح أن الأساطير التي تحكي بداية الخلق تحمل وتكشف عن علاقات القربى، فصحيح أن الأسطورة ظاهرة ثقافية على قدر كبير من التعقيد وتشابك عناصرها، كما أنها تحتمل تفسيرات متعددة، ومع ذلك هي تعبير أمين عن محاولات الإنسان البدائي الأولى في البحث عن الحقيقة، وهي بمثابة الوثبة الأولى نحو التفكير الهادف، فمع تطورها واستبعاد عناصر الخيال التي تشوبها، والاحتكام إلى العقل المنظم وفق مبادئ جاءت الأسطورة لتعكس 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 ووسائل السيطرة عليها في نفس الوقت[2].

إذن فتحليل آليات الوعي الأسطوري لدى الإنسان البدائي، يبرز المكانة التي تحتلها كمرشد وكإطار معرفي، كما يعبر عن تصورات إنسان هذه المرحلة، عن رؤيته لنفسه وللأشياء المحيطة به يمكن أن تضاهي المرجعية نفسها التي يعتمدها الإنسان في عصرنا الراهن، فالأحكام العقلية لدى الإنسان المعاصر مثلا، توجهها معطيات تكتسب صدقها وقوتها، بمدى التزامها بالروح المنطقية وخلوها من

[1] فيصل عباس: المرجع السابق، ص 43

[2] محمد الخطيب: **الفكر الإغريقي**، دار علاء الدين، دمشق، ط 1، 1999،ص15.

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 جديدة تساير روح الراهن فالإنسان واحد لكن معطيات الأسطورة تتغير بتغير معطيات العصر فهي مستمرة 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**[1] **والتانتوس** [2] الا 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[3].

ويبدو أن في ذلك تجاوزا غير مبرر يعتمده ماركوز حين يستعين بمدلولات الايروس والتانتوس وغيرها من مواد الأسطورة، 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[4].

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

---

[1] تطلق عبارة إيروس على إله الحبّ عند اليونان، وتعني فضلاً عن معنى الحبّ الرغبة الجنسيّة الشديدة. إلاّ أنّ استعمالاتها المتعدّدة جعلتها تحمل أيضا معاني الميل والهوى والاندفاع نحو اللذّة الحسّيّة أو الجنسيّة وأيضًا الرغبة العارمة في التملّك والاستحواذ. و''في الاصطلاح الفرويدي وعند بعض علماء النفس الذين استلهموه، ارتدت الكلمة معنى أكثر اتّساعا وتباينًا، يتراوح بين المفهوم الجنسي المحض والرغبة عموما''. ويطلق عليه أيضًا في الاصطلاح النفسي اسم ''المبدأ الفاعل'' وتسمّى طاقته المحرّكة بـ''الليبيدو''. وينعت بالإيروسي كلّ ما يتّصل بالغريزة الجنسيّة وينشأ عنها أو يحرّكها، أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت –باريس، م3 ، ط2 ،2001.، ص 360)

[2] يستخدم هذا المصطلح اليوناني ويعني الموت أحيانا للدلالة على نزوات الموت، في مقابل الايروس نزوات الحياة ، جان لابلانش وج. ب.بونتاليس، **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، ترجمة مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط 1، 1975، ص 151

[3] السدير ماكنتير: **ماركوز**، ترجمة عدنان كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1971 م، ص82 :

[4] المرجع نفسه، ص83 :

تاريخ الفكر البشري وإنما يعني أيضا فهما أفضل لتشابك التصورات 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].

لقد اقترنت دلالة ماهو عقلي بكل نمط فكري قادر على الإقناع مستند إلى البرهان المنطقي حيث أن كلمة " **لوغوس**"[2]، إذ هي استدلال برهاني، تهتم بالإقناع وتجعل عند سامعها حاجة تحججه بحكم منطقي .إذن، يكون ال"لوغوس "صحيحا، إذا كان قويما ومطابقا للمنطق[3].

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.[4]

غير أن 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 حقة اللامعقول في الفكر البشري، من هنا قرابتها من حيث طبيعتها، مع الفن في جميع إبداعاته[5].

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

---

[1] فيصل عباس: الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص44 :

[2] لوغوسlogos : و هو الكلمة الإلهية ، لكن معانيها اختلفت : فاللوغوس عند هيراقليطس ، وهو أول من قال به ، القانون الكلي للكون ، يقول هيراقليطس: '' كل القوانين الإنسانية تتغذى من قانون إلهي واحد ''، لأن هذا يسود كل من يريد، ويكفي للكل ويسيطر على الكل . ''وبهذا القول عرفه الرواقيون، فاعتبروا بأن العقل أو اللوغوس هو المبدأ الفعال في العالم، وهو الذي يشع فيه الحياة، وينظم ويرشد العنصر السلبي في العالم وهو المادة : ''إن اللوغوس هو المبدأ الفعال في الهيولى ، إنه الله، وهو سرمدي، وهو الفعال لكل شيء من خلال المادة .''وفي تصور أباء الكنيسة للوغوس أكدوا أمرين : الأول وهو التساوي التام بين اللوغوس وبين ابن الله، وبين الله الأب ، والثاني هو مشاركة الجنس البشري في اللوغوس من حيث هو العقل.وجاء الغنوصيون، فقرروا أن اللوغوس هو أدنى الأيونات، وانه الذي يتولى تكوين العالم .

وجاء بعد ذلك ''أوريجانس''، في القرن الثالث، فقرر أنه يمكن أن ننعت اللوغوس بأنه وجود الموجودات وجوهر الجواهر وصورة الصور، لكننا لا نستطيع أن ننعت الله الأب بمثل هذه النعوت، لأنه يتجاوزها جميعا. ومنذ ذلك التاريخ صار '' اللوغوس'' معنى ديني أكثر مما هو فلسفي، نجده خصوصا عند الصوفية، وخاصة عند ابن عربي من الصوفية المسلمين .عبد الرحمن بدوي، **الموسوعة الفلسفية**،ط01، الجزء الثاني.، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1984، ص ص134،122

[3] بيار غاريمال : **الميتولوجيا اليونانية**، ترجمة: هنري زغيب، دار منشورات عويدات، بيرو ت– باريس، ط 1، 1982، ص 07

[4] جمال براهمة:المرجع السابق، ص 06

[5] بيار غاريمال :المرجع السابق ، ص 07

لتفكير جاد يحدد الأسس المنطقية، والعلل الفاعلة التي تتحكم في حدوث الظواهر وقد رافق كل انت□ار 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 الموضوع والموضوعية.[1]

ولأن العمل هو الأداة التي مكنت الإنسان بـ□ورة مباشرة من إدراك الحقائق الأولية، فرافق كل جهد مادي جهدا فكريا، ثم على التدريج بدأ يتحدد العمل المادي وينفـ□ل عن العمل الذهني، فتشكل هناك وعي بالنشاط المادي كـ□ورة 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 اخت□وا 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 العـ□ور اللاحقة وصولا إلى الحضارة الغربية المعاصرة.[2]

ومنه فإن تقسيم العمل مؤثر محوري أسس للتفكير العقلاني، وهو عامل تغيير اجتماعي طبقي بين 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**"[3] فلكل وعي مختلف، يتحدد تبعا لموقعه في تركيبة المجتمع، ثم تداعت التغيرات لتشمل مفاهيم الحكم

[1] عبد الرزاق الداوي: **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ب يروت، ط 1، 1991، ص 08

[2] جمال براهمة:المرجع السابق، ص07

[3] **فريدريك فيلهيلم نيتشه**، ولد سنة1844 وتوفى سنة1900 م كان فيلسوف من اشهر فلاسفة المانيا و اهتم في فلسفته بالاديان والاخلاق والثقافه. نيتشه ابتدا حياته كفقيه في اللغه وبعدها تحول للفسلفه.م أهم كتبه اصل الاخلاق، فاطمية سعيدة، غريب سمية، **إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر –الجابري نموذجا–** مذكرة تخرج لنيل شهادة الليسانس في الفلسفة تخـ□ص (فلسفة عامة)، جامعة عمار ثليجي بالأغواط، 2012/2011، ص 09.

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 عر الأنوار الفكر الإنساني من تسلط الوعي الديني، الذي حدد مسيرا 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 فكرة " **الإنسان كوعي وكإرادة، كذات خالقة للمعنى ومبدعة للدلالات**".[1]

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 تهادف كل مجتمع في مسار التحول أو التطور نحو آفاق العقلانية التكنولوجية.[2]

ولما كانت الميثولوجيا[3] 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[4].

ونجد أن ماركوز يركز على الدور التي يجري بها تحويل مختلف الدلالات، وأنماط الوعي بما ينسجم والمسار العام لعقلانية المجتمع القائم، حيث يؤكد ذلك مبينا أنه" مع نجاح الحضارة الصناعية وإنجازاتها والمعالجة الفعالة للإنتاجية المادية والعقلية، حدث تبدل في مكان الأسطورة .ولئن كان في

[1] عبد الرزاق الداوي: المرجع السابق، ص07.

[2] جمال براهمة:المرجع السابق، ص07

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

[4] هربرت ماركوز: **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط 3،1988، ص 208

وسعنا القول أن الايديولوجيا توصلت إلى الاندماج بـ□يرورة 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"[1].

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 بـ□ورة 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".[2]

ولعل ماركوز يأمل من خلال مواد الأسطورة إيجاد سبل لخلاص الإنسان من أسباب قمعه واغترابه، حيث يتـ□ور 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 الـ□ناعي المتقدم في بناء حضارة بديلة لا قمعية وماهي الروافد الفكرية التي اعتمدها ؟[3]

المطلب الثاني: الإنسان والوعي الاهتمام المتجدد

يحتل موضوع الإنسان والوعي في التراث الفكري موقعا متميزا، يعكس المجال العام لحياة المجتمع وانشغالات الإنسان فيه، وُتثار مشكلة الإنسان والوعي عند كل مرحلة انتقال، أو تطور للفكر العلمي والسياسي والاجتماعي، وعند تقييم حجم الإنجازات المحققة، مما جعل منه مسألة

[1] هربرت ماركوز: **الإنسان ذو البعد الواحد**، المـ□در السابق، ص209

[2] نفسه

[3] جمال براهمة:المرجع السابق، ص08

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 "[1]ذلك لأن خطابه تميز بأنه ينذر بفشل مشروع الحداثة برمته، وبتـدع وانهيار جميع الأسس والقيم التي بني عليها :الإنسان كوعي وإرادة، العقل والعقلانية المتطورة، التاريخ والتقدم الإمكانيات الواقعية للتحرر[2].

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 ؟[3].

نجد أن 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 والاقتـادية والسياسية، وحتى البيولوجية، ومختلف العوامل التي تقود إلى فهم الطبيعة الإنسانية، فهم الإنسان كفرد وكجماعة، بين تجاذب التأليل ودوافع

[1] كانت الظروف التي قد مرت بها فرنسا، أو حركة الفكر الفرنسي خاصة، قد حملت شروط التقلبات الفكرية المتعددة، من وجودية سارتر،إلى تفكيكية داريدا ، وبينهما كانت البنيوية جسراً يفـل بين صرعتين أو صراعين، فيما كان الإنسان بينهما معلقاً يوماً يُتوجه سارتر عرش الوجودية ، ويوماً تعزله التفكيكية إلى التلاشي النهائي، فيما البنيوية كانت تعلن موت الإنسان،لكنها لم تكن تعرف أن من أعلن بلسانها موت الإنسان، سيعلن بلسانها موتها. عبد الرزاق الدُواي، المرجع السابق، ص 12، ت.أ.ساخروفا. **من فلسفة الوجود إلى البنيوية**. ترجمة د.أحمد برقاوي. بيروت: دار دمشق، 1984، ص 268، عمر مهيبل. **من النسق إلى الذات**. الجزائر: منشورات الاختلاف، 2001، ص 22.، إديث كرزويل. **عصر البنيوية**. ترجمة د.جابر عـفور. الكويت: دار سعاد الـباح، 1993، ص10،. هاشم صالح،صعود **البنيوية وانهيارها**،موقع الأوان الالكتروني،نُشر في 27 حزيران 2007

[2] عبد الرزاق الداوي:المرجع السابق، ص 06

[3] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 09

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.[1]... وفي 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[32] تقليد ألماني احتكمت إليه إبداعات كثير من المفكرين، أبرزهم رواد مدرسة فرانكفورت ، فقد كان ماركوز على الخصوص"في شبابه أقرب إلى أن يكون نتاج التقاليد الألمانية من أكاديمية وفلسفية 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**"[4] من زاوية أنه" بقي هذا القرن يتفاعل مع الفكر

---

[1] نفس المرجع والصفحة

[2] **مارتن هايدغر** فيلسوف ألماني 26 سبتمبر26 – 1889 مايو(1976 ، ولد جنوب ألمانيا، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف إدموند هوسرل مؤسس الظاهريات، ثم أصبح أستاذاً فيها عام .1928 وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل تميز هايدغر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين ومن أهمها الوجودية، التأويليات، فلسفة النقض أو التفكيكية، ما بعد الحداثة. ومن أهم إنجازاته أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية والأسئلة الإبستمولوجية، ليطرح عوضاً عنها أسئلة نظرية الوجود (الأنطولوجيا)، وهي أسئلة تتركز أساساً على معنى الكينونة ويتهمه كثير من الفلاسفة والمفكرين والمؤرخين بمعاداة السامية أو على الأقل يلومونه على انتمائه خلال فترة معينة للحزب النازي الألماني. متوفر على الموقع الالكتروني :

https://ar.wikipedia.org/wiki/مارتن_هايدغر

[3] فؤاد زكريا :هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص9 :

[4] **غيورغ فيلهلم فريدريش هيغل** الذي ولد في فورتنبرغ في العام 1770 من عائلة برجوازية صغيرة. تلقَّى في البدء تعليمًا كلاسيكيًّا مكثفًا؛ ثم، بدءًا من العام 1788 وحتى العام 1793، دَرَسَ الفلسفة وعلم اللاهوت في مدرسة توبنغن الإكليريكية، إلى جانب بعض أشهر معاصريه، كشيلنغ وهولدرلن. ونشير هنا إلى أنهم كانوا جميعًا آنذاك شديدي التحمس للثورة الفرنسية. في العام 1818، عُيِّن هيغل أستاذًا للفلسفة في جامعة برلين – لكنه قبلئذٍ مارس العديد من الأعمال كي يعيل نفسه وأسرته: عمل كمدرس خصوصي، ثم كمحفي، ثم كمدير ثانوية في نورمبرغ؛ وأخيرًا عمل أستاذًا في جامعة هايدلبرغ، قبل أن ينتقل إلى برلين، حيث ذاع صيته وتبلور فكره تبلورًا كاملاً، فقام تلاميذه بتدوين دروسه، ثم استُخدِمَت هذه التدوينات بعيد وفاته لتدعيم ما ألَّفه من أعمال، ليود سبنسر، أندرزجي كروز، **هيجل**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة – المشروع القومي للترجمة، 2002)، ص 24.

الهيجلي كأنه لم يعرف العيش في أوروبا إلا مع هيجل أو ضده"[1]، ولأن – الفلسفة الهيجلية – عدت منهلا اغترفت منه حركات اليسار الجديدة لم واجهة واقع اجتماعي لم يعد مقبولا على الصعيد السياسي بالخصوص[2].... 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 كان هيجل حاضرا في كل التطور الفكري لماركوز ويلمس هذا التأثير منذ « ولاعتبارات عدة، فقد مرحلة التكوين في ألمانيا، لأن ماركوز قد خص هيجل برسالة دكتوراه بعنوان (نظرية الوجود عندهيجل –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.[5]

نجد ان أبرز النقاط التي تلاقى فيها فكر ماركوز مع الفلسفة الماركسية هي موقف هذه الفلسفة من مشكلة ماهية الإنسان التي تمثل عند ماركوز مشكلة أساسية كفيلة بتحديد الاتجاه العام

[1] السدير ماكنتير :ماركوز، مرجع سابق، ص6 :

[2] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 10

[3] نفس المرجع، نفس الصفحة

[4] إمام عبد الفتاح إمام :**دراسات هيجلية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984 م، ص39.

[5] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 10

لكل فلسفته[1]، فقد تميز" **كارل ماركس**[2] برؤية مادية للتاريخ[3]، وأن القوانين الكامنة في 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.[4]

ومنه نجد أن الظروف الموضوعية هي التي تحدد وتشكل الوعي البشري وليس العكس[5] غير أننا نجد أن 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 بالثورة نفسها، فإذا كان الإنسان مادة كان وعيه من ثمارها.[6]

ونجد أن ماركس كان 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[7]، وكأن غرض ماركس على العموم لا يتوقف عند معالم فهم الواقع 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[8].

---

[1] فؤاد زكريا :هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص26 :

[2] حورية توفيق مجاهد،**الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده** ،م.ر.،مكتبة لأنجلو المصرية،1986:ص475

[3] إدوار كار "**ما هو التاريخ**" ، ترجمة ماهر كيالي، و بيار عقار، ط.2 1980، لبنان، ص 95.

[4] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 11

[5] قيس هادي أحمد :**الإنسان المعاصر عند هربرت ماركوز**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 ، 1980، ص 25.

[6] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 11

[7] م . يوفتشوك :**التقاليد الفلسفية والمعاصرة** ، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، 1986 م، ص150

[8] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 11

ونجد هنا 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. [1]

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 زمنية جد محدودة[2].

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"[3]، 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

[1] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 12

[2] فريديريك نيتشه :**إنسان مفرط في إنسانيته –كتاب العقول الحرة–** ، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشروق، المغرب، ج1 ، 2002، ص 18

[3] عبد الرزاق الداوي :موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص9 :

يعلنه هذا المجتمع أنه خدمة ورفاه لـ□الح 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 الـ□ناعي 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.[1]

كما وجد ماركوز في أعمال فرويد الكثير من العناصر، التي ساهمت ف ي بلورة أفكاره الفلسفية، إذ تتجلى علاقته بالفكر الفرويدي بوضوح أكثر في كتابه" **الحب والحضارة**"، حيث يعلن منخلاله تبني بعض موضوعاته فيقول:" لقد قبلت موضوعة سيجموند فرويد بـ□فة عامة منذ زمن وهي التي ترى أن الحضارة قائمة على إخضاع دائم للغرائز الإنسانية"[2]

ولما كان موضوع الإنسان والوعي يعكس مجالا حيويا، تتجلى فيه مستويات الحضارة لدى إنسان المجتمع الـ□ناعي المتقدم، فإن ماركوز يستعين بالسيكولوجيا من منظور فرويدي، ليبرز نموذج الحضارة القائمة، ويستشرف في الحين نفسه تـ□وره 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 قـ□د الإشباع لذاته، بل لتأسيس حضارة لا قمعية للإنسان البديل، بينما استطاع فرويد من خلال نظريته في التحليل النفسي أن يؤكد:" على أن هناك حتمية تسود حياة الإنسان النفسية، وأن مفهوم الإنسان، الواعي والعاقل والمسؤول أخلاقيا، ما هو إلا أوهام الفلسفة"[3].

[1] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 12.

[2] هربرت ماركوز :**الحب والحضارة، ترجمة مطاع صفدي، دار** الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط2 ، 2007، ص 13

[3] عبد الرزاق الداوي :موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص11

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"[1]وهذا يدنو كثيرا من تأملات ماركوز وطرحه المناهض لما هو قائم بالفعل. [2]

كما تأثر" **بمارتان هيدغر**، فقد المدر الأول في تشكيل فكر"ماركوز، فقد بدأ ماركوز حياته الفكرية تلميذا له، ولكن سرعان ما تخطاه وإن ظل يحمل في فكرهبقايا 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**[5] حين تحدث عن احتواء الإنسان ضمن سجن كبير، هو المجتمع أو المجتمع المنع، 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

[1] عبد الرزاق الداوي :موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص11

[2] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 13.

[3] قيس هادي أحمد :**الإنسان المعاصر عند هربرت ماركوز**، مرجع سابق، ص22 :

[4] السدير ماكنتير :ماركوز، مرجع سابق، ص10 :

[5]. ريمون ارون،**المجتمع الصناعي**،ترجمة فكتور باسل،منشورات عويدات،الطبعة2 ،1980 ، ص17 – 18.

تطورات ماركوز لموضوع الإنسان والوعي المشكل أو القابل للتشكيل، ولأن الأمر وافر التشعب كان الاختيار والإشارة البديل المتاح للإلمام بمختلف المؤثرات، كما يعد المنظار الكاشف لحقيقة الإنسان والوعي في تطورات 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 منتجا، رغم شساعة المسافة بين هذه الاتجاهات، في الحين نفسه حافظ ماركوز على خطه الفلسفي معبرا عن قراءة بارعة للواقع الإنساني.[1]

المطلب الثالث: العقلانية التكنولوجية وتشكيل الإنسان

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 قائلا:" 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"[2].

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 داخلية، يتم تشكيلها فيه على مراحل متدرجة، محكمة ومنظمة، ويرافق هذه

[1] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 14.

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

البناء الداخلي قناعة قارة ونشوة تميز واستقلال تشعر بها الذات المشكّلة، لكنها في اعتبار ماركوز وعي زائف، وبذلك تمتد السيطرة لتشمل المجال النفسي والاجتماعي .هذا التغير 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[1].

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[2] تلك التي تخضع المرء (لنظام أشياء موضوعي[3]).

ومن هنا نجد أن ماركوز قد أدرك 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"[4].

حيث أن ضبط 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

[1] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 15.

[2] سالم يفوت :**المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 ،1999، ص 88

[3] هربرت ماركوز :**الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص53 :.

[4] المصدر نفسه، ص53 :

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 وُتضاعف المجهودات [1]

حيث أن التنظيم التكنولوجي المسيطر على فريق العمل، يولد تداخلا وتبعية يدمج العامل بالمنع فتزداد حماسة العمال للمساهمة في حل مشكلات الإنتاج والتقنية كما لو كانوا هم مالكو المنع[2]. غير أن ماركوز يرى في كل هذه الحركية مسارا نحو الاحتواء، ومادرة للحرية، كما يتضمن الفعل أيضا استلابا واغترابا لا مبرر لنكرانه.[3]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 الممكن 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 يفرغه من محتوى إنسانيته، ويغدو بذلك كيانا مشكلا طيعا يعبر عن الغير، ويشارك بعدها في الدفاع عن مستعبديه ومستغليه، وهو واهم بأنه يدافع عن كينونته الخالصة.[4] كما يشغل العمل الممكنن والمؤلف آلي حياة الإنسان كلها، ليفرض عبودية متعبة ومبلدة ولا إنسانية على الإنسان.[5]

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،

[1] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 16.

[2] سهير عبد السلام :**مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركوز**، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2003 م، ص50 :

[3] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 16.

[4] نفس المرجع، نفس الصفحة

[5] سهير عبد السلام:المرجع السابق، ص48

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**[1]، 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،وان طبيعة المجتمع قد حددت على نحو يبرر عقلانيا الوضع الذي يكون عليه الإنسان كيانا ووعيا.[2] وإذ يحدد المجتمع الـ□ناعي 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 هربرت 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"[3]، فالمجتمع الـ□ناعي المتقدم يعمل على تهيئة المـ□الح المشتركة بين الأفراد قـ□د تحقيق صور التفهم والانسجام من خلال تعميم نفس وسائل الإنتاج، ومواد الاستهلاك بضمانة فاعلية التطور التكنولوجي، وقدرته على الإقناع والسيطرة[4] ذلك لأن لغة الفعالية والإنتاجية هي لغة النظام التكنولوجي[5] 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 تش ّ كلنا، وليس في الأمر مـ□ادفة، بل تحركها عقلانية موجهة بإحكام تمارس تأثيراتها في طريقة

[1] **طوبيا** :في علم الفلسفة والتـ□ُّف تعني كل فكرة أو نظرية تسعى إلى المثل الأعلى ولا تتـ□ل بالواقع أو لا يمكن تحقيقها تقال بالتوسع على التنظيم المثالي المجتمع بشري بفضل المؤسسات المثالية التي يتمتع بها، أنظر :أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت –باريس، م3 ، ط2 ،2001، ص 1516

[2] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 17.

[3] هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مـ□در سابق، ص18 :

[4] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 17.

[5] سالم يفوت :**المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر**، مرجع سابق، ص87 :

تفكيرنا، وتشكيل وعينا الآني والبعدي[1]، وهو ما أكده جورج طرابيشي بقوله:" عندما أصبحت التكنولوجيا هي الشكل العالمي للإنتاج المادي، أي عندما أصبحت تلك القوة المحددة لحياة العالم وثقافته في ظل مجتمع طبقي قمعي اضطهادي، أصبح منطقها الذي هو منطق سيطرة الإنسان على الطبيعة المنطق المحدد للعلاقات الاجتماعية أيضا"[2].

إن توظيف المجتمع الصناعي للعقلانية التكنولوجية يعلن عن ميلاد شكل معين من التآزر الإنساني في ارتباط وثيق بمدى الالتزام الواعي لكل فرد موجه 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"[3]. ومنه فالإنسان في المجتمع الصناعي المتقدم 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. [4]

إن مقولات الشمولية والهيمنة بأبعد استعمالاتها، وبأجدى وسائلها وآليتها، من تمييع وقمع وسيطرة تسابق الحدث قبل وقوعه، 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

[1] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 18.

[2] هربرت ماركوز :**الإنسان ذو البعد الواحد**، المصدر نفسه، ص26 :

[3] المصدر نفسه، ص 30

[4] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 19

إلى نقطة وصول وتوقف، فهذا المشروع سيادر 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[1].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 عن الحاجة، وتحويل ماهو كمالي إلى ما هو ضروري، والهدم إلى البناء[2]

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.[3]

[1] جمال براهمة:المرجع السابق،ص 19

[2] سالم يفوت :**المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر**، مرجع سابق، ص87 :

[3] ماكنتير :ماركوز، ترجمة عدنان كيالي، مرجع سابق، ص103

خلاصة الفصل

احتل الفيلسوف الألماني هربرت ماركوز موقعه المتميز في خريطة الفلسفة الغربية، عبر منهجه الفكري الذي نقد فيه المجتمعات الـ□ناعية المتقدمة في الغرب، آخذاً على عاتقه مهمة الكشف عما يلابس هذه الحضارة من خلل ونقائص كامنة في طبيعة تكوينها ونسق القيم التي تحركها قدم ماركوز مجموعة من المؤلفات الفلسفية التي تناولت بشكل رئيسي نقد الرأسمالية، وإعادة تجديد الفكر الماركسي، ومن هذه المؤلفات «العقل والثورة» و«المتعة والدافع» و«ايروس والحضارة»، و«الإنسان ذو البعد الواحد» أحد أهم مؤلفاته وأشهرها، والذي بحث فيه بشكل أساسي عن سبب عدم قيام ثورة بروليتارية في الدول الـ□ناعية المتقدمة كما تنبأ ماركس، فقد نظر ماركس لدرجة تطور تلك المجتمعات من حيث قاعدتها الـ□ناعية وتطورها التكنولوجي كسبب لقيام ثورة بروليتارية فيها، وهو ما لم يحدث .

وقد توصل إلى أن السبب الأساسي هو القدرة التكنولوجية الهائلة التي توصل إليها المجتمع المتقدم، فهي من وجهة نظره تحقق هيمنة كبرى على الفرد، وهي هيمنة مختلفة عن سابقتها في الماضي، وفي رأيه هنا يكمن سبب الاستلاب الذي يعاني منه الفرد في المجتمع المتقدم، فهو لا يجد ذاته إلا من خلال اقتناء المنتجات التكنولوجية الحديثة، فالشمولية المعاصرة للرأسمالية المنظمة بحسب رأي ماركوز تخلف أشكالا مختلفة من الاستلاب والقمع .

وإذا كان في وعي الإنسان أن يميز مجتمع السيطرة غير الحر من خلال تسلسل رقاباته، فإن المجتمع ذا البعد الواحد قد قفز قفزة هائلة إلى الأمام في طريق تزييف وعي الفرد عندما استبدل الرقابة الخارجية المفروضة من فوق بنوع من الرقابة الداخلية المستبطنة، وقد أثبتت هذه الرقابة الداخلية فعاليتها إلى درجة بات معها الفرد الذي يأبى الان□ياع والامتثال للمجتمع القائم، ويعتبر عاجزا بل مريضا نفسيا لا في نظر المجتمع بل في نظره هو بالذات، كما أن المجتمع الـ□ناعي لم يزيف حاجات الإنسان المادية فحسب، بل زيف أيضا حاجاته الفكرية، فالفكر أصلا عدو لدود لمجتمع السيطرة، لأنه يمثل قوة العقل النقدية، السالبة التي تتحرك دوما باتجاه ما يجب أن يكون لا باتجاه ما هو كائن.

الفصل الثالث

تشيؤ الإنسان الغربي

الفصل الثالث : تشيؤ الإنسان الغربي

تمهيد

لما كانت الرأسمالية صنيعة الإنسان، فلقد سلبت الرأسمالية الكثير من قيم الإنسان دون ان يعي هذا الإنسان قيمة ما يفقده لدرجة التي أصبح في المحصلة الأخيرة – في ظل معطيات الرأسمالية وما أفرزته من نتائج مدمرة لقيم الإنسان – إلى أداة مشيئة مثله مثل أي قطعة تدار وتحرك هنا وهناك في آليات الصناعة وأدواتها و بفعل مشيئتها بفعل مشيئته – وان كان هو من يديرها – ولكن إدارتها تأتي من اجل إدارة شؤون حياته اليومية التي أصبحت قاب قوسين او أدنى مرتبطة ارتبا ا مباشرة بالآلة المتحركة في المصانع ، فكلما أحسن تحريكها كلما أحسن من قدرة معيشته التي هي الأخرى تخرج من أيطار ما ينتجه من بضائع والتي أصبحت شغل شاغله قتنائها والتكيف معها، وعلى هذا المنوال تدار حياته دون ان يستطع التملص من محيط هذه الدائرة المغلقة التي تطحن كل القيم الإنسانية وحريته ليصبح عبيدا لها بإرادته ليس إ ، هذه العبودية المشيئة قد حولته إلى شيء مُشيئ من أدوات الصناعة الرأسمالية فنسى إنسانيته وقيمها لدرجة التي أفقدته الوعي بذاته ، فهذه التناسي خلقت منه إنسان (مُشييء) بكل معاني (التشيؤ) تقودها آليات الصناعة الرأسمالية ، ومن هنا نشأة مدارس فلسفية لدراسة هذا المنحنى الخطير في قيم الإنسانية التي أدت إلى(تشيؤ) الإنسان وبما أفقدته إنسانيته دون وعي منه بما يفقده .

المبحث الاول : سمات المجتمع الرأسمالي

 شيء يوجد من العدم، فلكل سبب مسبب، ولكل ظاهرة خلفياتها ومسبباتها سواء أكانت الظاهرة طبيعية أم إنسانية، وما الحداثة الغربية إ وليدة تراكمات ومسيرة تاريخية طويلة، ترزح بين التّعثر والنّهوض، بين تاريخ مشرق ومطبات قاتمة، حتى بلغت هذه المسيرة حلقة ما بعد الحداثة التي كثُر الجدل حولها، وحول ما تحّقق فيها من تمدد مادي وتكنولوجي، وبالمقابل قمة التعّثر الإنساني والروحي، وظهور الأزمات النفسية كاغتراب والتشيؤ.

فبعد أن كان الإنسان يّتسم بقدر من الثنائية والازدواجية، أضحى في ظلها كائنا أحادي البعد، يتخبط في سوق الاستهلاك، وحمأة الأشياء، ويستقي لذّته من قطاع اللّذة، من سياحة وأنترنيت وأجهزة الإنفوميديا...، همه الأكبر تحقيق يوتوبيا التكنولوجيا والرّبح والرفاهية واللّذة في أسرع وقت وبأيسر الطرق.

المطلب الاول : الّترشيد في الإطار المادي

ينتشر مصطلح الّترشيد في كتابات" **ماكس فيبر** [1]"وأعضاء مدرسة فرانكفورت، ويعتبر من المفاهيم الأساسية التي استخدمت لدراسة المجتمعات الحديثة، فماكس فيبر يرى التّرشيد المادي بأّنه عملية تنميط وفرض للنماذج الكمية البيروقراطية على الواقع المادي والإنساني، وهي عملية ستزداد ركائزها إلى أن يصل الّترشيد إلى قمته الشاملة الإمبريالية فتتم السيطرة على كل جوانب الحياة، ويتحكم الإنسان في الواقع وفي نفسه، ويتحول المجتمع إلى آلة بشرية ضخمة، ولذا يع رف" فيبر " الّترشيد بأّنه تحول المجتمع بأسره إلى حالة المصنع .[2]

ويرى فيبر أن هذه الآلة الضخمة تجبر الأفراد على أن يشغلوا أماكن محددة لهم، ومقررة مسبقا، ويقوموا بأدوار مرسومة لهم، وهذا الجو الآلي سيزيد من الفعالية الاجتماعية والاقتصادية

[1] ولد في مدينة إيرفورت عام 1864 وعاش معظم حياته في برلين .يمثل مع كارل ماركس وديركايم أهم علماء الاجتماع، ومن أصحاب التأثير الأبرز في علم الاجتماع المعاصر .توفي عام 1920 إثر إصابته بانهيار عصبي. صباح قارة، **اشكالية تشيؤ الانسان في الحداثة الغربية من منظور عبد الوهاب المسيري** ، مذكرة لنيل شهادة الماجستير قسم اللغة والأدب العربي، جامعة فرحات عباس – سطيف –الجزائر،2012، ص62

[2] عبد الوهاب المسيري :**الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1 ، أفريل2002 ، ص 148

للمجتمع زيادة كبيرة، ولكّنها تهدد الحرية الفردية، وتحول المجتمع إلى قفص حديدي[1] .ويميز ماكس فيبر بين نوعين من الّترشيد" :فيرث راتيونيل وزفيك راتيونيل." و يترجم **فيرث راتيونيل** هذا المصطلح إلى عبارة رشيد في علاقته بالقيم أو الّترشيد المضموني و أن هذا التّرشيد يعادل تقريبا التّرشيد التقليدي، الذي يعني :أن يتعامل المرء مع الواقع بشكل ارتجالي، وإنّما يتعامل معه بشكل منهجي متكامل، ومّتسق مع مجموعة من القيم الأخلاقية المطلقة، والتّصورات المرجعية المسبقة التي يؤمن بها . ويضرب مثال على ذلك بعمليات الفتح الإسلامي التي تمت من خلال هذا النوع من الّترشيد [2] وهو ترشيد إيجابي.

أما" هابرماس "فيرى أن الحضارة الحديثة تتميز بالتركيز الشديد على التكنولوجيا كأداة للتحكم، لذا تقّلص نطاق التفاهم والتواصل بين الناس، وتم تهميش الاتجاهات التأملية والنقدية والجمالية في النفس البشرية، ولهذا يرى أن هذا التركيز الأحادي الذي هو في جوهره سيادة للعقل الأداتي، ينقص من استخدام الإمكانيات الإنسانية والجمالية في تنظيم المجتمع ,والّتركيز على الّترشيد وفق متطّلبات النظم الإدارية والاقتصادية والسياسية التي يفترض أّنها ستزيد من تحكمه في الواقع، ويؤدي كل هذا إلى ضمور حياة الإنسان ويصبح الّترشيد هو استعمار عالم الحياة..[3]

المطلب الثاني: الإنسان بين الإتضاع والتسامي

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

[1] عبد الوهاب المسيري :**الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، المرجع السابق،ص148

[2] نفس المرجع ، ص129

[3] صباح قارة ، المرجع السابق، ص 67

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 ؟[1]

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 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[2]، 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[3]

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[4] 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

[1] جمال براهمة: **الانسان والوعي في الفلسفة – هربرت ماركوز**،المرجع السابق، ص 37

[2] نفس المرجع، ص17 :

[3] السدير ماكنتير :**ماركوز**، مرجع سابق، ص18 :

[4] يستخدم ماركوز مفهوم الاتضاع كنقيض لمفهوم التسامي الذي يستعمله فرويد، جمال براهمة:المرجع السابق، ص 39

الرفيعة فهذه العناصر وقعت ضحية صيرورة" إتضاع "مهيمنة على القطاعات المتقدمة من المجتمع المعاصر[1] 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 افتراض عدو وهمي يتطلب الإقصاء حتى تتمكن من تمرير الأفكار البديلة.إذن توظف 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 تعرض 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، فُتوصد 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.

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

[1] هربرت ماركوز :**الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص91 :

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 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 ولائع. 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 النظري والعملي كما رتبها" **ايمانويل كانط** ويبدو أن ماهو قائم في المجتمعات الصناعية المتقدمة ليس البعد المتعالي للثقافة الرفيعة، بل هو الجانب العملي والسلوكي الذي يتطلبه المجتمع.[1]

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

[1] جمال براهمة: **الانسان والوعي في الفلسفة – هربرت ماركوز**،المرجع السابق، ص42

رفيعة ومتسامية، وهكذا يتأكد ولو على مستوى الافتراض أن العقلانية التكنولوجية تبطن غرضا تسلطيا، وهدفا احتواء 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 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 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 الإنسان لمنتوجه الثقافي، وتغيير مقاييس الحقيقة لديه، بأن يطرح من ذهنه أفق التسامي، ويكتفي بمبدأ الواقع فحسب .ومتى كان ذلك بدت الأمور منسجمة تقبل الشك أو الرفض، كما يشير ماركوز أن تصفية العناصر المتعالية والمعارضة في الثقافة الثنائية

[1] حسن محمد حسن :**النظرية النقدية عند هربرت ماركوز**، مرجع سابق، ص192

[2] هربرت ماركوز :**الإنسان ذو البعد الواحد**، المصدر السابق، ص92 :

البعد تتم عن ريق نفي (القيم الثقافية) أو رحها، بل تتم عن ريق دمجها بالنظام القائم، وعن ريق إعادة إنتاجها وتوزيعها على 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 الأو ان، 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 ا تجاه الوضعي كتفائه بقراءة ماهو موجود فحسب، بمبرر الموضوعية الصارمة، فكذلك يرفض أسلوب العقلانية التكنولوجية في تصفيتها للثقافة الرفيعة، لأن الثقافة قيم تدخل في التركيبة الذهنية للإنسان[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 رفاها 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 مجا ت الحياة الفردية وا جتماعية للإنسان، بما في ذلك بيعته الغريزية، الجنسية منها على الخصوص، حيث يجري تحويل ا يروسية بتساميها إلى جنسية آنية تتطلب الإشباع، ومنه إلى أي مدى يمكن أن يشمل التشكيل والتنميط غرائز الإنسان ؟

أدرك ماركوز أن أسلوب ا تضاع، إذ يطبق في مجال الثقافة الرفيعة فليس معناه أنها المجال الوحيد لممارسته، بل وجد أن هذه الطريقة تمارس أيضا على حياة الإنسان الجنسية، حيث الحنس قد حرر أو ألحق له العنان بالأحرى من خلال أشكال بناءة اجتماعيا .وهذه الفكرة تعني أن هنالك أشكا قمعية للإتضاع تدلل الغرائز والأهداف المصعدة بالمقارنة معها على ابتعاد أكبر وحرية أكبر

[1] هربرت ماركوز :نفس المصدر ، ص93 :

[2] جمال براهمة: **الانسان والوعي في الفلسفة – هربرت ماركوز**،المرجع السابق، ص43

ورفض أكبر تجاه التابوهات الجتماعية، ومثل هذا الخضاع 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 الجتماعية، وسلم القيم الأخلاقية موضع اتهام، 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 البيروسية وتقويته الطاقة الجنسية، يقيم حدودا للتصعيد والتسامي، ويحد في الوقت نفسه من الحاجة إلى التصعيد[2].

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 لها ارتباط وثيق مع بعدها الجتماعي، فنجد ماركوز يتحدث عن التسامي وقد افترض فرويد هذه العملية لتبيان النشاطات الإنسانية التي ليس صلة ظاهرية لها مع الجنسية، ولكنها تستقي مددها من قوة النزوة الجنسية .ولقد أطلق فرويد أساسا وصف التسامي على النشاط الفني والستقصاء الذهني .وتطلق تسمية التسامي على النزوة بمقدار تحولها إلى هدف جديد غير جنسي، حيث تنصب على موضوعات ذات قيمة اجتماعية[3].

لذلك عمد ماركوز قصد إبراز الغرض الذي تصبو إليه عقلانية السيطرة إلى استخدام مفهوم الخضاع ليقابل به مفهوم التسامي، وما يحمله من قدرة على تجاوز مبدأ الواقع فاستعانة ماركوز بالمقولات الفرويدية وظيفية،تعين على وصف وتقرير واقع أُريد له أن يفرض كنمط لحياة 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 مادي آني، فيفقد

[1] هربرت ماركوز :الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص108 :

[2] المصدر نفسه ص 109

[3] جان لبلانش، ج.ب .بونتاليس :**معجم مصطلحات التحليل النفسي**، مرجع سابق، ص174 :

الإنسان بذلك فهما صحيحا لحقيقة الحياة الجنسية، كما يوظف ماركوز" اليروس "حسب 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[1].

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 .[2]

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 اليروسية بالتجربة والتلبية الجنسيتين "[3]

المبحث الثاني: التكنولوجيا واستعباد الإنسان الغربي

[1] جان لابلانش، ج.ب .بونتاليس :**معجم مصطلحات التحليل النفسي**، مرجع سابق، ص135 :

[2] جمال براهمة: **الانسان والوعي في الفلسفة – هربرت ماركوز**،المرجع السابق، ص 45

[3] هربرت ماركوز :الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص109 :

المطلب الاول: المجتمعات التقنية وتأسيس القمع.

تنبثق النظرية النقدية الماركوزية وفق تصور مزدوج، ذالك أنها تقف عند حدود جوانبها النظرية المفارقة، بقدر ما هي مرتبطة بالممارسة أيضا والتي تقتضي المعاينة الواقعية والتدخل المباشر ضمن تجربة عالم المعيش الإنساني عبر تجليات مختلفة، حيث تؤسس نظريته رفضا مطلقا وتصديا لتشكلات الأزمة المختلفة داخل **الحضارة*** المعاصرة، فهي تعمد إلى استجلاء مظاهر الأزمة عبر الكشف عن أسبابها ومصادرها المسؤلة في ظل مجتمع معاصر قائم على منطق قمعي أقصي الذات الإنسانية من حساباته، عبر استغلال مفرط للملاكات الفردية وسلب وتشييئ معانيها بإفراغها من محتواها الأصلي و تسخيرها لخدمة الأيديولوجية القمعية القائمة على منطق الربح الإقتصادي، إذ لم تغدو معاني الإنسانية أصيلة تؤدي وظائفها بشكل مطلق بقدر ما قد تم إختزالها إلى أشياء مجردة مغتربة عن ذاتها تحت وطأة قنع شمولي، فإن كل هذه العوامل إستوجبت التصدي والإزالة في سبيل خلق عالم مغاير تتحقق في ظله معاني الإنسانية ويعود إليها كيانها **المستلب*** فتتحرر من واقعها المتأزم، وعليه واستنادا لما سبق سنحاول ضمن فصلنا هذا وصف تجليات وبوادر القمع ضمن الخطاب النقدي الماركوزي، ومن ثم الكشف عن بوادر الثورة فيه واليات التحرر كبدائل وحلول تاريخية لتجاوز واقع الأزمة.

العقل الأداتي والإستبداد: يتأسس المجتمع الحداثي المعاصر في منظور ماركوز باعتباره نتاج للفكر الحداثي الأنواري الذي أسس دعائمه على فكرة التحرر والتقدم المبنيتيين على مركزية الذات الفردية كمنبع منه تنطلق وإليه تعود كل عملية في التفكير،غير أن تبعات المجتمع المعاصر قد حادت وانحرفت بشكل كبير عن الأهداف والمزاعم التي كان قد نادى بها فكر الأنوار، فهو مجتمع للقمع والسيطرة

* **الحضارة "Civilization"**: تأخذ الحضارة لدى علماء الأنتروبولوجيا معنيين أحدهما موضوعي والأخر ذاتي،الموضوعي وهو إطلاق لفظة حضارة على مجموعة من مظاهر التقدم العملي والفني والتقني التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع واحد،وأما الحضارة بالمعنى الذاتي المجرد،فتطلق على مرحلة سابقة من مراحل التطور الإنساني المقابلة لمراحل التوحش والهمجية،وقد اختلطت كلمة حضارة مع كلمة ثقافة في الكثير من الأحيان،لكنه أصبح هناك نوع من اتفاق على تحديد كل من مظاهر الحياة المتقدمة والمتطورة في المجتمعات المادية،أما الثقافة فأصبحت تطلق على مظاهر الحياة الروحية والفكرية في كل مجتمع متقدماً كان أم متخلف.أنظر، كميل الحاج،الموسوعة الميسرة في **الفكر الفلسفي و الاجتماعي**، مرجع سابق، ص206.

الشمولية والتي تختزل كافة المبادئ لصالح مبدأ واحد وهو مبدأ المردود، فهو إذا مجتمع قمعي بامتياز يكرس للتشيؤ و الإغتراب*.

تتجه تحليلات ماركوز النقدية للحضارة المعاصرة عبر استجلاء بوا□ن الأزمة التي أفرزتها ايديولوجيا المجتمع الصناعي المتقدم مسقطا أرائه النقدية صوب المجتمع الرأسمالي** الذي يؤسس عبر أجهزته ومؤسساته لواقع مغترب متشيئ تحت وقع سيطرة وقمع مفر□ين. والوقع نفسه بالنسبة للنظام الإشتراكي فهو واقع يسود كلا النظامين و□ يقتصر على نظام بعينه فكلاهما يعبر عن ملامح مشتركة لحضارة صناعية قمعية " فالمركزية والتنظيم يحلان محل المشروع الفردي و الإستقلال الذاتي والمنافسة منظمة ومعقلنة وهناك دور مشترك للبيروقرا□ية الإقتصادية والسياسية، والناس متماثلون بفضل وسائل الإعلام الجماهيرية وصناعة وسائل التسلية والتعليم، وإذا ما أثبتت هذه الوسائل فاعليتها فإنه يمكن للنظام أن يمنح الحقوق والمؤسسات الديمقرا□ية دون المخا□رة بإساءة إستخدامها في معارضة النظام، و□ يشكل التأميم أو إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في حد ذاته أي قيمة جوهرية مادام الإنتاج مركزياً ومراقباً من أعلى وفوق "[1].

* **الإغتراب** بمعنى ارتهان أو إستلاب Aliénation وتعني في المعنى الحقوقي القديم بيع أو تنازل عن حق إلى شخص أخر وفي المجاز هي حالة المنتسب إلى أخر مملوك.نقلاً عن أندريه □□ند،موسوعة □□ند الفلسفية،المجلد الأول، تعريب خليل أحمد خليل،منشورات عويدات،الطبعة الثانية،2001،ص93.

أما عن المعنى الفلسفي فهو يشير إلى حالة إنفصال واستلاب وهو إحساس الإنسان بأنه ليس في بيئته أو مو□نه،وفي الفلسفة يعني غربة الإنسان عن جوهره وتنزله عن المقام الذي ينبغي أن يكون فيه،أو عدم التوافق بين الماهية والوجود. نقلاً عن، مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي**، دار أسامة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2009، ص75.

** **الرأسمالية** " **Capitalism** ": هي نمط اقتصادي يميز بين نمطين من الإنتاج يرتكز على تقسيم المجتمع إلى □بقتين أساسيتين: □بقة مالكي وسائل الإنتاج " الأرض،المواد الأولية ، آ□ات الإنتاج "سواء كانت مكونة من أفراد أو مؤسسات أو شركات الذين يشترون قوة العمل لتشغيل مشروعاتهم،و □بقة البروليتارية المجبرة على بيع قوة عملها لأنه ليس لأفرادها وسائل الإنتاج و □ رأسمال الذي يتيح لهم العمل لحسابهم الخاص ، أما نمط الإنتاج الرأسمالي: فهو إنتاج السلع بهدف تحقيق الربح وهو ما يفرض المنافسة، فكل مشروع رأس مالي □ يحقق ربحا كافيا،لن يستطيع أن يراكم المزيد من رأس المال و مرت الرأسمالية بثلاث مراحل هي:الثورة الصناعية الأولى ثم مرحلة الإمبريالية ثم مرحلة الثورة التكنولوجية و المتولدة عقب الحرب العالمية الثانية، **رأسمالية الدولة** " **Capitalism D'état** " : بعدما كانت الرأسمالية قائمة على أسلوب الإقتصادي الحر أين كانت الدولة □ تتدخل في الحياة الإقتصادية إ□ استثناءا غير أن العيوب التي أظهرها النظام السوفييتي في نفسه حتمت على الدولة التدخل لمعالجتها لمشكل البطالة و التضخم. أنظر، عبد الوهاب الكيلاني، **الموسوعة السياسة**، الجزء الأول، المؤسسة العربية للنشر، دون □بعة الثانية، دون تاريخ، ص 788.

[1] هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**،مصدر سابق، ص12

إن ظروف الأزمة وأشكالها تتجلى بشكلٍ واضح داخل المجتمعات الحداثية المعاصرة من خلال حالة الإغتراب والتشيؤ السائدتين بقوة بحيث يكشف ماركوز عن أشكالها معلناً رفضه المطلق للمنطق المهيمن داخل المجتمعات المعاصرة والذي أنتج مثل هذه الظروف، ويشرح ماركوز ظاهرة الإغتراب من خلال مؤلفه الرئيس (الإنسان ذو البعد الواحد) بقوله: " فبقدر ما تحول الحضارة القائمة عالم الشيئ إلى بعدٍ للجسم والروح الإنسانيين، يصبح مفهوم الإستلاب بالذات إشكالياً فالناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم ويجدون جوهر روحهم في سياراتهم وجهازهم التليفزيوني الدقيق الإستقبال وفي بيتهم الأنيق وأدوات □بخهم الحديثة،إن الألية التي تربط الفرد بمجتمعه قد تبدلت هي نفسها والرقابة الإجتماعية تحتل مكانها في قلب الحاجات الجديدة التي ولدتها "[1].

وضمن تحليله لظاهرة الإغتراب يحيلنا ماركوز إلى تصور ماركس حول الإغتراب ومن قبله هيغل حين أشار ماركس في إحالته إلى واقع العامل في خضوعه لعلاقات العمل المجرد عبر إدراج ملكات الفرد ضمن علاقات إقتصادية محضة،بينما هيغل فقد عنى بالإستلاب حركة الفكر التي تنفي ذاتها بذاتها ويعني أيضاً إنفصال عمل الإنسان عن عمل المنتج والخروج عن إرادته حتى يصبح غير ذاته، ويأخذ ماركس بالنوع الثاني فا□ستلاب عنده □يعني أن العامل المستلب الذي يصبح ملكاً للغير، بل يعني أن جوهر العمل سينقلب ضد نفسه ليخلق بيئةً عامة تحفزه وتحره على إحداث الثورة فلقد إستطاع ماركس في نظر ماركوز أن البرهنة على الكيفية التي تتحول فيها وسائل الإنتاج في النظام الرأسمالي إلى وسائل سيطرة على العامل وإستغلاله فتحوله إلى وسيلة أولية إستعمالية " وقد أعلن ماركس أن تقسيم العمل الإجتماعي □ يتم على أساس عمل أي حسابٍ لمواهب الأفراد ومصلحة الكل، بل يحدث وفقاً لقوانين الإنتاج الرأسمالي للسلع فحسب وبمقتضى هذه القوانين يبدو أن ناتج العمل وهو السلعة، يتحكم في □بيعة النشاط على مضمونها وههنا يصبح وعي الإنسان ضحية لعلاقات الإنتاج المادي تماماً "[2]. فالعمل سيشتد ارتبا□ا بما ينتجه من سلع فيتحول وعيه إلى وعي مادي محض، غير أن تحليل ماركوز للإغتراب يتخطى هذا التصور على إعتبار أن هذه الحالة في نظره

[1] هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**،مصدر سابق، ص 13.

[2] هربرت ماركوز، **العقل والثورة**، مصدر سابق،ص278.

تتجاوز حدود العامل فتشمل جميع مناح الحياة الفردية " إن التصرف في المادية ليس بالمرة عمل الصناعة والحكمة الإنسانيين لأنه خاضع لحكم العرضية والفرد يضع أسمى هدفه السعادة في هذه السلع يجعل من نفسه عبداً للناس والأشياء، إنه يسلم حريته،والثروة والرفاهية يظهران أو يستمدان وفق قراره الذاتي، بل من خلال المصير المتقلب للظروف المبهمة وهكذا يخضع الإنسان وجوده لغرض موضوع خارجه "[1].

إن مع حالة الإغتراب التي تفرضها الحضارة المعاصرة بفعل تنامي التقنية المفرَّط، ستتغير كل المفاهيم والأبعاد الإنسانية من حيث هي كذالك، ومن حيث علاقتها مع الذوات الأخرى فيغدو المبدأ المادي أساسها الذي تتعين إ وفقاً له وهو الأمر الذي سهل من عملية الرقابة لصالح جهاز القمع ذالك أن أجهزة السيطرة والنظام الشمولي للمجتمعات المعاصرة يكتفِ بما ينتجه من ظروف القهر وغنما يذهب إلى أبعدَ من ذالك فهو يعمل أيضاً على تبرير قمعه والذي يضفيه ابعاً عقلانية ينزع به صورته آمعقولة، فتغدو بذالك كل قوى المعارضة إلى قوىً محا فضة،فالمجتمعات المعاصرة تعول في منطقها على مبدأ المردود الذي يوهم الأفراد بالحرية والرفاهية " **إن التقدم التقني يجعل العقل خاضعاً لديناميكية..وإذا كان الأفراد يجدون أنفسهم في الأشياء التي تكيف حياتهم، فليس ذالك لنهم ينسون شريعة الحياة بل يقبلون بها** "[2]، إن **الإستلاب** آلية قمعية أنتجت تداعيتها الإيديولوجية الصناعية التي قفزت على الوجود الإنساني الحقيقي مستبدلةً إياه بأخر مزيف فتدمجه ضمن واقعٍ من المعقولية المصطنعة تجعل الأفراد عوض محاربتهم لها يدافعون على إستمرارها، فالأفراد ههنا إنما ممارستهم للحرية ممارسة بمعناها السلبي بمعناها الإيجابي، ثم إن المجتمعات المعاصرة قد ساهمت كذالك في إفراغ الذات الإنسانية من فحوها وتقليصها ضمن معان مادية شيئية، بعدما كانت معانيها أسمى من ذالك ومتحررة من ارتباطٍ " فإذا كان غياب القمع يمثل نموذج الحرية، فإن الحضارة هي الكفاح

[1] هربرت ماركوز، **فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية**، دراسات في النظرية النقدية، ترجمة عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2012، ص100.

[2] هربرت ماركوز، **الإنسان ذوالبعد الواحد**، مصدر سابق، ص47.

ضد الحرية "[1]. ينبغي لنا الخداع يخبرنا ماركوز،فليس وهم الحرية والوفرة في مجتمع الرفاهِ سوى نوعٍ من التمويه الذي أتقنته المجتمعات القمعية، فكأنما الإنسان في هذه الحالة لم يتحرر من قيوده القديمة إلى ليكبل بأخرى جديدة أشد وأعتّى من سابقتها " فعالم الحضارة الصناعية المتقدمة هو عالم كلي إستبدادي يملك القدرة على وأد أي محاولة أي محاولةٍ لمعارضته ونفيه وحسب وعلى تجميع وتذويب ودمج القوى الإجتماعية التي يمكن أنى تعارضه وحسب، بل أيضاً على إستنفار وتعبئة جميع طاقات الإنسان الجسدية والروحية وجميع القوى الإجتماعية للذود عنه وحمايته "[2]. يخفي ماركوز دهشته وإنبهاره بمدى الجاهزية والتنظيم التي يبديها المجتمع المعاصر إذ يعبئ قواها القمعية للحفاظ على صيرورته ضد أي دعوىً للتغير فهو يستهدف الأبعاد الفكرية للأفراد بما تحويه من عوامل نقدية حيث إعتبر ماركوز أن " المجتمع الصناعي لم يزيف حاجات الإنسان المادية فحسب بل زيف أيضاً حاجاته الفكرية والفكر أصلاً عدو لدود لمجتمع السيطرة لأنه يمثل قوة العقل النقدية السالبة التي تتحرك دوماً باتجاهِ ما أن يكون باتجاهِ ما هو كائن "[3]. إن مجتمع التقنية الصناعي يتسم بقدرته على الهائلة على خلق مخطط شامل من السيطرة التي تخدر قوى المعارضة فتقيم معها تصالحاً وعيا مع هذه القوى تتوهم معه المعارضة ممارسة وظائفها لكن نظام الوفرة التي يتحها المجتمع الصناعي من وفرةٍ محدودة، تترسخ معه قناعة مفادها أن جدوى من المعارضة فليس يوجد أحسن مما هو كائن " إن التقنية تقوم بخلق نوعٍ من الوهم بالعقلانية وتغيب بدورها كل أوجه الأسطرة التي تتضمنها وتحميها وتدافع عنها،وكل ذالك بسب تطور الرأسمالية وأصبح بوسعها إنتاج عديد من الوسائل والأدوات لخلق الرتياح بدرجة أكثر مما سبق وهذا يتيح لها أن تحل أزمة النزاع بين الطبقات، وبالرغم من ذالك فإن الرأسمالية المتقدمة هذه تزال تسرق فائض القيمة وهي تتوالد وتتحول في تحسين أنظمة

[1] هربرت ماركوز، **الحب والحضارة**، ترجمة، مطاع صفدي، مصدر سابق، 23.

[2] هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد** الواحد، مصدر سابق، ص13.

[3] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

ا□ستغلال والسيطرة،حيث □ تشعر هذه الأنظمة الإنسان المستغل والمهيمن عليه بالألم بل قد يحس بالرفاهية "[1].

إن المفارقة التي يقيمها ماركوز تكمن في إعتبار أن القمع الممارس ضمن الحضارة المعاصرة □ يعدو عن كونه شكل تاريخي من أشكال القمع التي أنتجها وعايشها المجتمع البشري، غير أن ما يميز هذا الشكل المعاصر هو كونه أشد أنواع القمع قهراً وتسلطاً من ذي قبل فأُلبس القمع لباساً عقلانياً " إن السيطرة كانت على مر العصور شكلاً □ عقلانياً من أشكال العلاقات الإنسانية وبسبب □ابعها اللاعقلاني هذا على وجه التحديد كان في وسع الإنسانِ دوماً أن يعقلها ويفضحها ويطالب بوضعِ حدٍ لها بيدا أن السيطرة الإجتماعية في عصر التقدم التكنولوجي تتلبس □ابعاً عقلانياً يجرد سلفاً كل إحتجاجٍ وكل معارضة من سلاحها "[2] ومن ثم يضيف ماركوز معرفاً السيطرة بقوله:" إن السيطرة في مرحلتها الأكثر تطوراً، تأخذ شكل إدارةٍ، وهذه الإدارة توفر للناس حياة رغدٍ ورفاهٍ تتوحد في سبيل حمايتها المتعارضات، ذالكم هو الشكل المحض للسيطرة "[3] وما يعزز قوة القمع والسيطرة المعاصرين هو الإستناد إلى التقنية والتي تعد نتاجاً حضارياً كان من الأولى أن يكون في خدمة الإنسان وتحرره □ وسيلة لقمعه " ليست المعسكرات الإعتقال والمجازر، والحروب العالمية والقنابل الذرية مجرد إنتكاسات إلى عهد الهمجية،ولكنها هي النتائج الجامحة الناجمة عن الإنتصارات الحديثة للتقنية للسيطرة،وإن إستغلال وتدمير الإنسان عن □ريق الإنسان إنما يستقران في أعلى مستوى من الحضارة "[4] و ينبه ماركوز إلى أن المجتمع المعاصر عبودي بإمتياز مسير من قبل إيديولوجية **آداتية،** قلبت كل المفاهيم تختزلها ضمن سياقات وقيم شيئية أضحى بها الإنسان مستلباً من كافة قواه الحسية والمعنوية وأضحى عبداً لقوى قمعه، فلا يتحدد الإنسان إ□ بكونه أداة إنتاجية تتماها فيه ذاته" فإن عبيد الحضارة المعاصرة المتقدمة هم عبيد متسامون، ولكنهم يبقون عبيداً لأن العبودية □تتحدد

[1] هربرت ماركوز،**نحو ثورة جديدة**، ترجمة عبد اللطيف شرارة، دار العودة بيروت، بدون □بعة،1971،ص32.

[2] هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص11.

[3] المصدر نفسه ص265.

[4] هربرت ماركوز، **الحب والحضارة**، ترجمة، مطاع صفدي، مصدر سابق، ص19.

بالطاعة و بقوة الكدح وإنما بالإنسان المحول إلى أداة وإلى شيئ "[1]. فلا غاية للمجتمع التكنولوجي من سوى إلغاء المجال الداخلي والتحرري للفرد وبذالك كان قمعه ممنهجاً يتخذ صفة الشمولية وهو ما نستشفه من تعبير ماركوز" إن الثقافة الصناعية المتقدمة أكثر إيديولوجية من الثقافة التي سبقتها لأن الإيديولوجية تحتل مكانها اليوم في صيرورة الإنتاج بالذات...إن وسائل النقل والإتصال الجماهيري وتسهيلات السكن والطعام والملبس والإنتاج المتعاظم لصناعة أوقات الفراغ والإعلام...إن المنتجات تكيف الناس مذهبياً وتشرهم وتصطنع وعياً زائفاً "[2].

تعمل الحضارة المعاصرة إذاً ضمينا على إستنفار مطلق ودائم عبر أجهزتها الإيديولوجية تتحد فيه كمجموعٍ وعي الأفراد و تبرر من خلالها تسلطها،بنوع من المعقولية ووفق هذه الظروف فإن الذات الفردية تبقى تحت وطأة الإغتراب والتشيؤ المفرطين،الذين يعُمَان كيان الأفراد ليشملا حتى أبعاده الغريزية الحيوية، وهو ما ينبه إليه ماركوز ضمن مؤلفه (الإنسان ذو البعد الواحد) " لقد حللت في هذا الكتاب بعض النزعات الرأسمالية الأمريكية التي تؤدي إلى مجتمعٍ <مغلق> أي محكم السيطرة والخضوع ...وهناك نتيجتان لهذا المجتمع لهما أهمية خاصة:إدماج القوى والمصالح المعارضة في نسقٍ كانت تتعارض معه في المراحل السابقة للرأسمالية وإدارة و تعبئة آليتين للغرائز الإنسانية الشيئ الذي يجعل العناصر المتفجرة للاشعور والمضادة للمجتمع قابلة للتسيير الإجتماعي، إن قوة السلب الرافضِ أصبحت محكومة بأيدٍ من حديد وأصبحت عاملاً للتماسك والتأكيد بعد أن كانت في المراحل السابقة لتطور المجتمع تفلت بشكلٍ واسع من كُل مراقبة "[3]. تتضح بشكل جلي سمة المجتمع المعاصر المبنية أساساً على قمعٍ شمولي ليس يستثني أياً من أبعاد الوجود الفردي، وصولا حتى غرائزه الحيوية والتي تخضع هي الأخرى لمعير الإنتاج وتمارس وتسوق على أساس أنها سلع شيئية،ذالك أن الطاقة الجنسية **الأيروسية** تستلب وتفرغ من فحواها الطبيعي إذ يَغْلِقُ المجتمع التقني إمكانات إشباعها التي لن تتم إلا في إطار ما يخدم **مبدأ المردود** "" وبالتالي ستغدو القيمة الجنسية ههنا قيمة سلعية تباع

[1] المصدر نفسه، ص68.

[2] هربرت ماركوز، **الإنسان ذوالبعد الواحد**،مصدر سابق،ص47.

[3] عبد اللطيف عبادة :**إجتماعية المعرفة الفلسفية**،الدار التونسية،المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر،1984،ص216.

وتشترى،" فإن الأثار الإقتصادية الأثر الكبير في تحرير الغرائز الإنسانية، ومن هنا ينبغي- يقول ماركوز – القضاء على الأسباب التي جعلت من تاريخ الإنسان تاريخاً للهيمنة والخضوع فقط، إن هذه الأسباب في الأصل اقتصادية وسياسية ومع هذا فإنها تغير وتؤثر بشكلٍ عميق في الغرائز والرغبات الإنسانية"

ستنتصب الغرائز الحيوية للأفراد خدمةً لمسارٍ واحد وهو خدمة مصالح **القمع**، بحيث تغتصب معانيها المتسامية والواقعية وتلبس □ابع مميزا، فإن ما يبدو للناسٍ من إشباع جنسي في الواقع □يعدو عن كونه مجرد وهمٍ تنحصر قيمته ضمن إ□ارٍ تجاري فتحول إلى مجرد بضاعة تباع وتشترى" فإن مستخدمات المكاتب "الفاتنات" والبائعات "الفاتنات" والمدراء الشباب والرجوليين هم بضائع لها قيمة تجارية كبيرة أما صحبة عشيقة ظريفة محببة فإنها تسهل التقدم في عالم الأعمال وإن بالنسبة إلى أشخاص □ يشغلون غير منصبٍ متواضع للغاية "[1] هو ذا □ابع الإختزال الممنهج من قبل أجهزة القمع التكنولوجية التي توحي بسيطرة مطلقة □ تستثني لها أياً من دوافع الذات الفردية،وتقليص الغرائز الجنسية إلى دوافع تجارية دليل قا□ع على هذا التوجه السائد،الذي تسير فيه الإباحة والكدح جنباً إلى جنب" إن تعبئة اللبيدو وسياسته هاتين تفسران إلى حدٍ كبيرٍ خنوع الأفراد الإرادي وغياب الإرهاب والتحقق المسبق للإنسجام بين الحاجات الفردية وبين الرغبات والأهداف والصبوات التي يتطلبها المجتمع ويفرضها "[2]. تهدف إدارة القمع المعاصرة من وراء هذه الإباحة الوهمية إقامة نوعٍ من التصالح الزائف والعرضي مع قوى المعارضة، وإخماد بوادر الثورة من جذورها فيترسخ الوهم بأن □شيء أفضل مما هو كائن" إن التلبية التي يأذن بها المجتمع ويرغب فيها ويشجع عليها تتمتع بلا أدنى ريبٍ بمجال أوسع بكثيرٍ، ولكن مبدأ اللذة يواجه امن خلال هذه التلبية إنكماشاً ويعاني من تقليص لحرمانه من المطالب غير قابلة للتوفيق مع المجتمع القائم، إن اللذة التي من هذا النوع تولد الخنوع "[3]. تفرض الحضارة المعاصرة على الغرائز إستلاباً في تصور ماركوز وقمعاً زائدين وهو قمع بخلاف الذي نادى به

[1] هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**،مصدر سابق،ص110.

[2] المصدر نفسه ،ص111.

[3] المصدر نفسه،ص111-112.

فرويد بإعتباره ضرورة في النشوء الحضاري، ذالك أن الغريزة كما إعتبر ماركوز قد تحولت من إشباعها الفوري الطبيعي إلى إشباعٍ مؤجل وبعدما كانت اللذة متحررة ستغدو مع الحضارة المعاصرة مقيدة. إن قوة النقد السلبي (الرافض) أصبحت محكومة بإيدٍ من حديدٍ وغدت الحكومة عاملاً للتماسك والتأكيد بعد أن كانت في المراحل السابقة لتطور المجتمع تفلت من كل مراقبة "إن أصالة مجتمعنا تكمن في إستعمال التكنولوجيا عوض الإرهاب للحصول على تماسك القوى الإجتماعية في حركة مزدوجة الوظيفة الطاغية والتحسن المتزايد لمستوى الحياة"[1] فالمعايير التي يخضعها ويقرها المجتمع المعاصر تجعل منه مجتمعاً مغلقاً منه تصدر كل سلطة في تقرير أحكام الوجود وكافة الأبعاد المشكلة له،فهو يقر منها إ ماكان موافق لإيديولوجيته القمعية أما ماكان منها منافياً فيجتث من أساسه " فالمجتمع الصناعي المتقدم هو برمته مجتمع عقلاني لأن تطور إنتاجيته يؤدي إلى تطور الحاجات والمواهب الإنسانية فإنتاجيته يمكن أن تستمر في التطور على الوتيرة الراهنة إ إذا قمعت تطور الحاجات والمواهب الإنسانية وتفتحها الحر"[2].

تضع المجتمعات المعاصرة مصلحتها فوق كل إعتبار ومنه فإن الإنسان في ظل هذه الأوضاع لن تكون حرياته ورغباته غاية هذه المجتمعات وإنما تتأسس باعتبارها وسيلة لها ولتبرير قمعها " إنه يوجد هناك إمكانية يتحرر في ضمنها الإنسان إذا لم يتحرر من تلك الهيمنة المفروضة عليه من قبل السلع " وعليه فإن كافة المزاعم التي تعبر فيها المجتمعات التقنية عن دعواها نحو تحقيق مجتمع الرفاه ماهي في جوهرها إ تبريراً لقمعها، " في حين أنه من غير الممكن – يخبرنا ماركوز – بناء عالم إنساني تسوده الحرية في ظل سيطرة وهيمنة المجتمعات التقنية " وهي تستهدف في مقامٍ أول إفراغ العقل من محتواه بإعتباره المعيار الأول للتحرر والتفكير السالب الذي يزيح التناقضات ويستقر إلى الحقائق الموضوعية، لذالك فإن سلطة القمع تستهدفه بشكلٍ أساس لما يتملكه العقل من قدرةٍ على النفي والتحرر التي تستشرف الحقيقة فيما ينبغي أن يكون و متجاوزة ما هو كائن " إن العقل هو السلطة الهدامة في المعادلة (العقل– الحقيقة = الواقع) التي تجمع بين العالم الذاتي والعالم الموضوعي في وحدة

[1] عبد اللطيف عبادة: **إجتماعية المعرفة الفلسفية**، مرجع سابق، ص216.

[2] هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**،مصدر سابق، ص11.

متناحرةٍ،فهو يمثل بوصفه عقلاً عملياً في آنٍ واحد(سلطة النفي) التي تقرر الحقيقة بالنسبة إلى البشر والأشياء... ولقد كان المشروع الأول للفكر الغربي هو العمل على إثبات أن حقيقة النظرية والممارسة هذه هي معطى موضوعي و أنها ليست معطىً ذاتياً "[1] فهنا فقط وفي هذا الوضع يتحول العقل البشري إلى الرضى بالوضع الراهن وبما هو معطى إذ يتجرد من قدرته على التخطيط فتتحول أدواره من المركز صوب الهامش، وفي خضم ذالك فإن النظرية النقدية ذاتها لن تحضى بتطبيقاتها الواقعية ذالك أن القوى المنو□ة بالثورة تغدو متعالية عن تأدية أدوارها التاريخية وذالك عقب التحول الجذري الذي سيمس بنيتها وبفعل المقاومة التي تعتريه من قبل المجتمع القمعي الذي يقيم بدوره ثورة مضادة تحمي وتخفي تناقضاته " إن الثورة المضادة –يقول ماركوز معرفاً إياها– وقائية إلى حد كبيرٍ بصفةٍ عامة، ولكنها وقائية بحتة في العالم الغربي، فلا وجود في هذا العالم لثورةٍ فتية يستدعي القضاء عليها و□ لأي ثورة أخرى في الأفق،والحال أن الخوف من الثورة هوالذي يوجد مع ذالك بين المصالح ويربط شتى مراحل الثورة المضادة وأشكالها "[2] .

تبدي المجتمعات الحداثية المعاصرة إستعداداً مسبقاً لمواجهة أي □ارئ قد يهدد كيانها أو يمنعها من تحقيق أهدافها، وبذالك فهي تحقق على الدوام توازناً مفرغاً ووهمياً بين دعوى الحرية والإنتاج والرفاه والتقدم بحيث تختفي من وراء هذا الكل معنى واحد وهو الإضطهاد المعقلن والذي يبرر وجوده إنطلاقاً من ما يكتسبه من تأييد وقبول، كون أن هذا الإضطهاد سوف يبدو غير متناقضٍ مع العقل في الأوضاع،وذالك بإدماج المعترضين في النظام" ففي المجتمع الرأسمالي المتقدم يتحول المعارضون إلى مستهليكن لنفس نواتج هذا المجتمع، وبذالك تكون لهم مصلحة مباشرة في إستمرار النظام لأنه يلبي حاجياتهم الأساسية ويخلق فيهم حاجات مصطنعة يقتضيها دوام النظام الإجتماعي إلى المرحلة التي يستوعب فيها داخله كل إمكانات الإحتجاج والمعارضة والتمرد"[3].هذه حالة الرضى التي تتملك أفراد المجتمع المعاصر والتي جعلتهم مندمجين مع واقعهم حيث أن هذا الإمتثال يولد إرتياحاً وقبو□ بحجة

[1] هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**،مصدر سابق، ص164.

[2] هربرت ماركوز، **الثورة والثورة المضادة**،ترجمة جورج □رابيشي، دار الطليعة بيروت لبنان ، دون □بعة، دون تاريخ، ص08.

[3] د، فؤاد زكرياء، **هربرت ماركوز**، مرجع سابق، ص31.

توفر السعادة الوهمية وهذه الحالة يصطلح عليها ماركوز **"بالضمير السعيد"** الذي يكاد يكون في تصوره هو الوحيد المهيمن في هذا العالم الذي ليس له من بعد غير العقلانية التكنولوجية " إن هذا الضمير يأوي ويحمي الإعتقاد بأن الواقعي عقلاني وبأن النظام القائم يوزع في خاتمة المطاف الخيرات وشيئاً فشيئاً يرى الأفراد في جهاز الإنتاج عامل الفكر والعمل الأساسي الذي يستطيع فكرهم الشخصي وعملهم الشخصي ويتوجب عليهما أن ينصاعا له وأثناء هذا التحويل يلعب الجهاز الإنتاجي أيضاً دور عامل أخلاقي،وهكذا يسلم الضمير زمام أمره للتشيؤ.لإكراه الأشياء الكوني "[1] .وبذالك تكتمل أشكال السيطرة القمعية التي يشيد في ظلها الأفراد واقعهم الوهمي ويرضون به بحيث مجال سوى الرضى بما هو كائن فقد أحكم المجتمع المعاصر قواعد اللعبة كالمركز الذي تنطلق منه وإليه تعود القواعد، ومن هنا ترتسم تلك الصورة القاتمة للواقع المتأزم والتي تغذيها إيديولوجية موحدة تكرس في مجملها لمعان السيطرة الشمولية التي ليست تستثني أي بعد باستثناء بعدها الذي تمليه وتعينه وما الحرمان الذي تعانيه الغرائز الجنسية في هذه المجتمعات إ دليل على تلك الحالة،فقد حرمت من إشباعها الحر والمتسامي والذي يغدو مشرو اً،وهذه هي أسمى المفارقات التي تسود المجتمع المعاصر والتي تكمن في تلك القدرة الهائلة على إخفاء التناقضات" إن التصور الجنسي يمكن أن يصل إلى أقصى حدٍ دون أن يهدد هذا الإ ار القائم للجنس وينبغي أن ندرك أن هذا التحرير المزعوم يخدم مصلحة النظام الإجتماعي لأنه يشكك فيه ويدافع عن الوضع القائم "[2].

تقفز النزعة الشمولية للقمع المعاصر لتشمل بعد آخر من أبعاد الوجود الإنساني والتي تحيل في جوهرها إلى معان التحرر،بحيث يتأسس الفن هو الأخر بإختلاف تشكلاته كبعد مستلبٍ أيضاً، فالفن والموسيقى يتجليان إ في حقيقتهما المطلقة بقدر ما سيطاولهما التزييف والإنحلال أيضاً الذي يفقدهما الجوهر، ذالك أن المجتمع المعاصر في منظور ماركوز يؤسس لما يسمى بالثقافة المصطنعة المزيفة " إن التناحر بين الواقع الثقافي والإجتماعي آخذ اليوم بالتراخي،فالعناصر المعارضة المغتربة،المتعالية،التي كانت الثقافة الرفيعة تشكل بفضلها بعداً آخر للواقع،هي في سبيلها إلى الزوال

[1] هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق،ص116.

[2] فيصل عباس، **الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة**، مرجع سابق، ص581.

وتصفية الثقافة الثنائية البعد تتم اليوم عن ريق نفي (القيم الثقافية) وإراحها، بل تتم عن ريق دمجها بالنظام القائم عن ريق إعادة إنتاجها وتوزيعها على نطاقٍ واسع"[1].

سوف يغدو الفن في ظل سياسة القمع مستلباً من قدرته على النفي والمعارضة فهو يتنازل عن تأدية مهامه تلك بفعل التسلط الذي تعرض إليه فحولته من قوة معارضة **راديكالية**إلى قوة محافظة رجعية ذالك " أن الثقافة يفترض بها أن تأخذ على عاتقها الإهتمام بمطلب الفرد في السعادة غير أن التنا حات الإجتماعية في جذور الثقافة تسمح بهذا المطلب إ في شكل با ني وعقلاني،ففي مجتمع ينتج لنفسه من خلال المنافسة الإقتصادية بشكل مجرد لب وجود إجتماعي أسعد تمرداً فإن الناس إذاً قدروا قيمة متعة السعادة الدنيوية فمن المؤكد أنهم لن يقدروا على تقدير قيمة النشاط الهادئ والربح وسلطة القوى الإقتصادية التي تحفظ وجود هذا المجتمع "[2]. إن الفن في جوهره نقد وتعال ترفض بنيته كافة أشكال الصراع " إن الفن يمكنه في الواقع أن يصبح سلاحاً في النضال الطبقي عن ريق حفز التغيرات في الوعي السائد "[3] ومن المظاهر الأخرى لوضع الأزمة يحيلنا ماركوز إلى معنى الثقافة ود تها والتي تحور معانيها الحقة وتستبدل بأخرى مزيفة بقوله " إن الثقافة هي بالتعريف ثنائية البعد لأنه قوام لها إ إذا ميزت بين ما كان يمكن أن يكونه هذا الواقع بيدا أن الطاقة الهائلة التي تملكها وسائل الإتصال الجماهيري في المجتمعات التكنولوجية هي في سبيلها اليوم إلى التخفيف من حدة التناقض بين الواقع الثقافي والواقع الإجتماعي عن ريق دمج قيم الأول بالثاني وإعادة توزيعها على نطاقٍ واسع وتجاري "[4].

المطلب الثاني: التقنية ومجتمع البعد الواحد

إن المجتمعات التقنية المعاصرة في تصور ماركوز مجتمعات مريضة ومتأزمة، بحيث تغيب عن بنيتها أشكال المعارضة، وكل بناء فيه يسر وفق إندماجٍ مطلق ومعقلن، فيصف ماركوز صفات هذا المجتمع

[1] هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص92.

[2] هربرت ماركوز :**فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية،دراسات في النظرية النقدية**،ترجمة عبد المنعم مجاهد،دار الكلمة للنشر والتوزيع،الطبعة الأولى،2012، ص110.

[3] فيل سيلتر، **مدرسة فرانكفورت، ترجمة نشأتها ومغزاها**،ترجمة، خليل كلفت،المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الثانية، 2004، ص229.

[4] هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص15.

بقوله " يمكننا أن نقول كتعريفٍ مؤقت للمجتمع المريض، إن المجتمع يكون مريضاً عندما تكون مؤسساته وعلاقاته وبناؤه على نحوٍ يسمح بإستخدام الثروات المادية والعقلية المتاحة للتطور الأفضل بإشباع الحاجات الفردية وكلما إتسعت الهوة بين الأحوال والظروف والإمكانية والعقلية،إزداد الإحتياج إلى ما أسميه فائض القيمة أي القمع الذي يقتضيه نمو الحضارة والحفاظ عليها بل القمع الذي تقتضيه المصلحة المستمرة في التمسك بمجتمع قائم "[1] إن القمع الذي تنتجه الحضارة المعاصرة قمع زائد وغير مشروط، تبريره الوحيد الحفاظ على ما هو قائم وإن تماهي الذات الفردية عن ماهيتها سيقلص من أدوارها التاريخية المنو ة بها تأديتها،بحيث يتولد عنها بعد واحد يتمثل في بعد التوحد والإندماج مع واقع السيطرة الإيديولوجي والذي يقضي بدوره على البعد الأساسي وهو البعد التحرري والذي يتلاشى معلنا خضوعه وتأييده لما هومعطىً بوصفه الأفضل والأمثل " إن التقدم التقني يجعل العقل خاضعاً لوقائع الحياة ويزيد من قدرته على تجديد عناصر هذا النوعِ من الحياة ويزيد من قدرته على تجديد عناصر هذا النوع من الحياة بصورة ديناميكية، فإن التوحد المباشر الآلي الذي تميزت به الأشكال البدائية التشارك،يعاود اليوم ظهوره في الحضارة الصناعية المتقدمة، ومما يعطي ابعه المباشر هذا صفة الجدة والتنظيم والتسيير لعمليات المجتمع ومن خلال هذا التطور إنكمش البعد الداخلي للفكر، ذالك البعد القادر على معارضة الوضع القائم وزوال هذا البعد الذي كان الفكر السالب يستمد منه قوته التقدمية "لقد تطلب التأسيس للبعد الواحد إلغاء الفكر التحرري والطاقة الرافضة للذوات الفردية وجل الملكات التحررية الأخرى في سعيها نحو الأفضل بالثورة على أوضاع الحرمان، إن البعد الواحد ينصب نفسه كعدو بارز للتفكير السلبي الذي يكرس مبدأ أن ما هو واقعي ليس حقيقياً ومن هنا فإن الفكر الإيجابي للبعد الواحد يقلب التصور ليصبح معه كل ما هو كائن معقول وحقيقي " إن التكنولوجية المعاصرة تضفي عقلانية على ما يعنيه الإنسان من نقص في الحرية،وتقيم البرهان على أنه يستحيل عملياً أن يكون الإنسان سيد نفسه وأن يختار أسلوب حياته وبالفعل"[2]...

[1] هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص35.

[2] فيصل عباس،**الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة**،مرجع سابق،ص593.

خلاصة الفصل

تلك إذاً هي سمات الأفراد في المجتمعات المعاصرة، إنهم أ فراد مجردين من حيث أبعادهم إ من بعدٍ واحد وهو البعد الذي تمليه وتفرضه مقتضيات حضارتهم، وهو نفس البعد الذي يمكن إزالته بحكم دفاع الأفراد عنه وتكريسهم لبقائه، فغدو بذالك أكثر توحداً وإندماجاً مع قوى قمعهم ولمتعد لهم أي قدرة على النفي السلبي أوالثورة.

الفصل الرابع

الأفاق الحضارية للفلسفة الماركيوزية.

تمهيد

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.

المبحث الاول: آفاق تحرير المجتمع الغربي في فكر ماركوز

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 يمكن من نيل البدائل المناسبة ؟ وهل هي ممكنة التحقق بعد كل هذه الإدانة ؟[1]

المطلب الاول: تفويض الوعي عند ماركوز

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"[2]

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

[1] جمال براهمة: **الانسان والوعي في الفلسفة – هربرت ماركوز**،المصدر السابق،ص113

[2] هربرت ماركوز :**نحو التحرر، فيما وراء الإنسان ذي البعد الواحد** –ترجمة إدوارد الخراط، منشورات الآداب، بيروت، ط01، 1972، ص:15

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؟"[1] 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"[2].

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"[3] .هذا على مستوى المجال النظري المجرد 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"[4]

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"[5].

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

[1] هربرت ماركوز :**نحو التحرر، فيما وراء الإنسان ذي البعد الواحد** –المصدر السابق، ص20

[2] المصدر نفسه، ص 38

[3] فيصل عباس :**الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة**، مرجع سابق، ص600 :

[4] المرجع نفسه ، ص600 :

[5] هربرت **ماركوز** :**نحو التحرر**، المصدر السابق، ص47 :

والصور، والإيماءات، والنبرات"[1]، 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"[2] 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"[3]

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 وهنا تمرد لغوي منهجي منظم يحطم السياق الإيديولوجي الذي تستخدم فيه الكلمات، لكي يضعها في سياق جديد، هو نفي مطلق للسياق القائم"[4]

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"[5].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،

[1] هربرت **ماركوز** :**نحو التحرر**، المصدر السابق، ص43 :

[2] المصدر نفسه، ص16

[3] فيصل عباس :**الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة**، المرجع نفسه، ص601 :

[4] هربرت ماركوز :**نحو التحرر**، المصدر السابق ، ص46 :

[5] المصدر نفسه ، ص47

ويجب أن تتطاير مزقا في الهواء تلك الوظيفة العكرة غير النقية التي تنظم حساسيتنا"فلا بد 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 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 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:" 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" [1] 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.ولئن 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[2] ، 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"[3]

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

[1] هربرت ماركوز :**الثورة والثورة المضادة**، مصدر سابق،ص47

[2] المصدر نفسه، ص42 :

[3] هربرت ماركوز :**الثورة والثورة المضادة**، ص56 :

بمشروع أكثر إنسانية يمكن 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"[1]

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"[2] 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"[3]

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"[4] 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

[1] هربرت ماركوز :**الثورة والثورة المضادة**، ص57 :

[2] المصدر نفسه، ص67 :

[3] المصدر نفسه، ص71 :

[4] هربرت ماركوز :**الثورة والثورة المضادة**، مصدر سابق، ص74

نظام السيطرة، حيث يهيئ 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"[1].

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 الحس اسية 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 ماركوز في الاستشهاد علانية بالمادية التاريخية، حيث تستند النظرية النقدية على" الجدل المادي"[2] 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 أي ن أصبح الإنسان ضريبة للحضارة.

قوى التحرر: 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 ؟

[1] جمال براهمة: **الانسان والوعي في الفلسفة – هربرت ماركوز**،المرجع السابق،ص119

[2] بول لوران آسون :**مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 ،1990، ص 95

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 من عدمة 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]

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 **في قوله:**" 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"[3] 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،

[1] حسن محمد حسن :**النظرية النقدية عند هربرت ماركوز**، مرجع سابق، ص203 :

[2] هربرت ماركوز :**نحو التحرر**، مصدر سابق، ص15 :

[3] حسن محمد حسن :**النظرية النقدية عند هربرت ماركوز**، المرجع نفسه، ص202 :

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"[1]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[2].

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 ماركوز لا يكاد يميز أو يفرق بين الطلبة وبين الانتلجنسيا بشكل عام[3]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 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[4].

المطلب الثاني: أسس البديل الحضاري عند ماركوز

الأساس البيولوجي والتغيير الكيفي: 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"[5] . 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

[1]المرجع نفسه، ص205 :

[2]السدير ماكنتير :**ماركوز**، مرجع سابق، ص:147

[3]حسن محمد حسن:النظرية النقدية عند هربرت ماركوز، مرجع سابق، ص208 :

[4]جمال براهمة: **الانسان والوعي في الفلسفة – هربرت ماركوز**،المرجع السابق،ص122

[5]هربرت ماركوز :نحو التحرر، مصدر سابق، ص10 :

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"[1]

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"[2] 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 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"[3]

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

[1] هربرت ماركوز :نحو التحرر، مصدر سابق، ص10 :

[2] عبد الله إبراهيم :**المطابقة والاختلاف، المركزية الغربية – إشكالية التكون والتمركز حول الذات**،ط01،المركز الثقافي العربي، بيروت،1997، ص : 347

[3] هربرت ماركوز :**نحو التحرر**، المصدر السابق، ص11 :

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 ما هو 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 ما هو 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"[1] 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"[2] 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 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

[1] عبد الله إبراهيم :**المطابقة والاختلاف**، مرجع سابق، ص347 :

[2] هربرت ماركوز :**الثورة والثورة المضادة**، مصدر سابق، ص41 :

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. قد 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[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 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 ،كما أكد ماركوز على مدى أهمية العامل البيولوجي في إنجاح التغير الكيفي لنظام الأشياء القائم والقضاء بذلك على الاستغلال المستبطن[4].

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

[1] هربرت ماركوز :**نحو التحرر**، المصدر السابق، ص12 :

[2] المصدر نفسه، ص18 :

[3] هربرت ماركوز :**نحو التحرر**، المصدر السابق، ص18 :

[4] نفسه، ص25 :

تحديد هذا التصور تحديدا دقيقا، وتحديد أي نوع من الحاجات ضروري وأيها مرفوض، ثم ما هو المبرر الذي يجعل من بديله الحل المناسب ؟

وهذه دعوة إلى التغيير المفتوح، حيث لا تبرز 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[1] 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.[2]، 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[3]، 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.

ثانيا :يوتوبيا الممكن عند ماركوز

[1] فيصل عباس :**الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة**، مرجع سابق، ص601 :

[2] جمال براهمة: **الانسان والوعي في الفلسفة – هربرت ماركوز**،المرجع السابق،ص135

[3] عبد الله إبراهيم :**المطابقة والاختلاف**، مرجع سابق، ص334

يرى 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[1] 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[2] 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.

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 وجود مجال 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[3]، فاليوتوبي ممنوع لأنه لا ينسجم مع الإطار العام الذي تحدده إيديولوجية السيطرة .فمن الضروري الانتباه إلى مفهوم اليوتوبيا

[1] محسن الخوني :**التنوير والنقد – منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت**- ، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية،2006، ص 92

[2] جمال براهمة: **الانسان والوعي في الفلسفة – هربرت ماركوز**،المرجع السابق،ص137

[3] هربرت ماركوز :**نحو التحرر**، مصدر سابق، ص10 :

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[1]

المبحث الثاني: حضور آراء ماركوز في الفكر العربي المعاصر.[عبد الوهاب المسير وطه عبد الرحمن]

المطلب الأول : حضور اراء ماركوز في فكر عبد الوهاب المسيري

[1] حسن محمد حسن :**النظرية النقدية عند هربرت ماركوز**، مرجع سابق، ص143 :

إنّ المتتبع لمشروع عبد الوهاب المسيري بإمكانه أن يتأول عوامل ظهور الإنسان المتشيء، والتي تنطوي ضمن السبب الأكبر، ألا وهو الحداثة وما جلبته من تغيرات في مختلف المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثّقافية، ومن بين هذه الأسباب :الّترشيد، العولمة، العلمانية، التقدم العلم تقني، الإمبريالية النفسية... [1]

الّترشيد عند عبد الوهاب المسيري: يقصد المسيري بالّترشيد إعادة صياغة الواقع المادي والإنسان نفسه على ضوء المقولات المادية، وعلى هدي القوانين العلمية المادية الصارمة الكامنة في المادة والمتجاوزة للإنسان[2]

ويرى المسيري أن عملية الّترشيد تتم وفق خطوتين:

1. سحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعها في عالم مستقل سمي عالم الأشياء المادية، وبهذا يتم ترشيد البنية المادية والاقتصادية.
2. بعد ترشيد البنية المادية والاجتماعية يتم سحب الإنسان ذاته من عالم الإنسان ويوضع في عالم الأشياء، فيسود منطق الأشياء على كل من الأشياء والإنسان، ويسري قانون طبيعي مادي واحد على الإنسان والطبيعة فيتم ترشيد الإنسان.

وبناء على هذا فإن الّترشيد المنفصل عن القيمة هو في واقع الأمر إعادة صياغة للمجتمع ككل، عن طريق تفكيكه واستبعاد سائر العناصر المركّبة التي تستعصي على القياس ؛ أي العناصر الإنسانية أو الربانية التي يتركب منها الإنسان، وإعادة تركيبه على هدي المعايير العقلية والعلمية والواحدية الصارمة، ومن ثم يتوافق هذا الواقع الاجتماعي مع القوانين العلمية والواحدية الصارمة .ويخضع للاختبارات والإجراءات الكمية وللقياس.

فهو يمحو سائر الثنائيات التي تفترض وجود أكثر من جوهر أو أكثر من قانون، ويستبعد كل الخصوصيات والمنحنيات الخاصة بالظاهرة التي تتحدى القانون العام، ويرفض كل المطلقات التي تشكل تجاوزا للقانون المادي الواحد العام، وينكر كل المعايير الأخلاقية الثابتة والتي هي خارجة عن الظاهرة المادية موضع الدراسة، ويتعامل مع المحدود، ومع ما يقاس، فالامحدود وغير المقيس لا يمكن تطبيق النّماذج الكمية عليه[3]

[1] صباح قارة، المرجع السابق، ص 62

[2] عبد الوهاب المسيري :**الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان** ، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1 ، أفريل،2002، ص49

[3] عبد الوهاب المسيري :**الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان** المصدر السابق، ص130

ويرى المسيري أن عمليات الّترشيد تتصاعد وتمس بنية الإنسان من الداخل والخارج حّتى يصل الّترشيد إلى لحظة التحّقق النماذجية، وهي لحظة التحكم الكامل الافتراضية، حينما يصبح المجتمع نسقا آليا ونمطا منظّما، خاضعا للحسابات الكمية ولا يشير إلى أي عنصر خارجه، فهو مرجعية ذاته، يتم استخدام كل شيء جميل فيه بكفاءة، ويتحرك الإنسان فيه داخل إطار بيروقراطي لا شخصي، تتحكّم فيه معايير عملية دقيقة، يمكن ترجمتها إلى أرقام وك م، ويتحرك المجتمع ككل لتحقيق أهداف يحددها من يقومون بصياغة المجتمع حسب مقاييس علمية و رياضية دقيقة، دون الالتفات حتّى إلى الطبيعة البشرية كمرجعية نهائية، فهي لابد أن تختفي أثناء عملية الّترشيد حيث تصبح الحياة قفصا حديديا[1]

يرى المسيري أن الّترشيد يمس كل مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وانتقلت إلى أن مست رغبات الإنسان وأحلامه، بل وحتى جسده، والمنزل الذي يعيش فيه .ويرى المسيري أن عمليات الّترشيد اتخذت شكل متتالية متصاعدة، من عملية في القطاع الاقتصادي للمجتمع يّتسع نطاقها شاملا المجال السياسي، ثم انتقلت عملية الّترشيد من المجالات البرانية إلى المجال الإنساني الجواني :الإدراك والأخلاق، مفهوم الطبيعة ومفهوم الطبيعة البشرية، وينبه إلى أن هذه المتتالية لم تأخذ شكلا جامدا، يبدأ بالاقتصاد، وينتهي بالإنسان، وإّنما كانت كلا مركبا، كل عنصر فيه مؤّثر ومتأّثر، سبب ونتيجة في الآن نفسه[2].

أن الّترشيد يّتبع استراتيجيات معينة ليتمكن من الفرد تمكنا تاما، لذا تتم عملياته بطرق غير مباشرة، فهو لا يتم من خلال أوامر برانية، فهذا أمر لا يذعن له الفرد، بل ينفر منه، لذلك لابد أن يتم من خلال فكر يتغلغل في وجدان الناس فيستبطنونه ثم يعيدون صياغة رؤيتهم لأنفسهم وللكون حسب مواصفاته، وبعد ذلك فإّنه سيتم دون أن يحسوا بأي قسر خارجي، وبأّنهم يخدمون النظام وينّفذون أغراضه وأهدافه.

ويرى المسيري أن من قام بمهمة ترشيد الناس هو :الدولة القومية /المركزية باعتبارها تملك السلطات والآليات، ويتصور المسيري أّنها نجحت إلى حد كبير في تنفيذ مشروعها.

كما قامت الدولة المطلقة بتحديد حدودها بدّقة بالغة، وقامت بربط أرض الوطن بشبكة مواصلات هائلة، حّتى يتم ربط أجزائه، وحتى يمكن للمركز أن يسيطر على الأطراف .وأسست مدنا وشوارع

[1] صباح قارة، المرجع السابق، ص 62

[2] عبد الوهاب المسيري :**الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**،المصدر السابق، ص130

واسعة تسهل للسلطة المركزية الوصول إلى الأطراف والهيمنة عليها، ثم توحيد اللغة والقوانين وترشيدها وتوحيد الرموز والمقاييس، بل وتم إعادة كتابة التاريخ القومي ليعبر عن وحدة الذات القومية .ولذا أسست المتاحف القومية لتدعيم إحساس الذات القومية بامتدادها في الزمان والمكان، وت م إعادة صياغة المناهج المدرسية لإشاعة هذه الرؤيا القومية الملتّفة حول الذّات وظهرت مؤسسات مختلفة . مثل الشرطة والمخابرات لتوحيد الداخل والهيمنة عليه .وظهرت مؤسسات مهمتها :الترفيه عن المواطن وترسيخ فكرة الوحدة القومية في وجدانه[1].

وأثناء توسع الدولة القومية، اصطدمت بالجماعات والمؤسسات الوسيطة مثل الأسرة والكنيسة والجيوب الإثنية والدينية واللغوية المختلفة، فمثل هذه المؤسسات تخلق مسافة بين المطلق والمادة البشرية التي تعيش داخل حدودها، وهي تقتسم معها ولاء الفرد الذي يجب أن يّتجه للدولة المطلقة وحدها، كما تمنح الفرد منظومات قيمة وخصوصية إنسانية ورموزا إثنية.

العولمة من منظور المسيري مصطلح خلافي، عديد التعريفات، وهذه التعريفات تكاد تكون مرادفة للنظام العالمي الجديد الذي يرى دعاته أّنه نظام رشيد، يضم العالم بأسره .هذا العالم أضحى قرية صغيرة، ازدادت صغرا مع الأنترنت والهاتف النّقال والفضائيات ... مما يضمن تدّفق رؤوس الأموال والسلع والمعلومات، وفتح الحدود بين الدول وتراجع أهمية الدولة القومية المركزية، فالشركات عابرة القارات لا تحترم حدود الدولة القومية المركزية الأمر الذي يحّقق قدرا كبيرا من الانفتاح في العالم وقدرا كبيرا من الديمقراطية في القرار.ويدعي أصحاب هذا النظام أيضا أّنه نظام يحاول أن يضمن الاستقرار والعدل للجميع؛ لأّنه في إطار حرية التجارة والتبادل العادل بين الدول فإن الصراع لن يكون صراعا بشأن قضايا لا يمكن حّلها مثل الهوية الثقافية أو الكرامة الوطنية أو السيادة القومية، وإّنما سيكون صراعا بشأن المصالح الاقتصادية، ومثل هذه الصراعات يمكن تسويتها سلميا، خاصة أن الأمن القومي للدول في إطار العولمة سيحدد في إطار المصلحة الاقتصادية، كما أن الدول الكبرى لن تتدخل في شؤون الدول الأخرى، فالمسألة ستكون اقتصادية ولا تحتاج إلى أي تدخل عسكري، كما أن الديموقراطية ستسود، وسيمكن تحقيق ذلك من خلال مؤسسات دولية مثل هيئة الأمم المتحدة، والبنك الدولي، وقوات الطوارئ ...[2]الخ

[1] عبد الوهاب المسيري :الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص135

[2] سوزان حرفي :حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري : العلمانية والحداثة والعولمة، ص393

يعتبر عبد الوهاب المسيري هذا الكلام كلاما فضفاضا، وتعريفا ورديا لا أساس له من الصحة، لأّنه تعبير يعبر عن النّية الخالصة وعن الرغبة الماكرة في الإغواء .وهو تعريف يستبعده لأن التعريف الحقيقي هو ما تحّقق فعلا على أرض الواقع، لذلك فهو يقوض التعريف السابق للعولمة، ويرى أن الوصول إلى حقيقة العولمة مرهون بالوصول إلى صورة الإنسان الكامنة في خطابها .فكيف تتجلى إذن صورة الإنسان في خطاب العولمة؟ينظر المسيري إلى العولمة على أّنها إحساس بعدم الانتماء إلى وطن محدد، وتقبل الأفكار الحضارية العامة[1] .وأّنها النظرية الإمبريالية الاقتصادية بعد أن تحملت قليلا، فأصبحت تدعى العولمة أو النظام العالمي الجديد، هدفها محو الذاكرة التاريخية، حتّى تمحو وعي الإنسان بذاته، بوصفه كيانا مستقلا عن عالم الطبيعة والمادة[2] والإنسان في ظلّ العولمة كائن متناسى، مهمش، لأن الأولوية للمنظومة الاقتصادية التي تتحدث عن الملكية الفكرية، عن حرية رأس المال، والانتقال الحر للسلع، ولكّنها تلزم الصمت تجاه الإنسان وفي ظلّ الحركة المتزايدة للسلع يغدو إنسانا اقتصاديا، جسمانيا، تحركه الدوافع الاقتصادية والجسمانية. ويعتبر المسيري هذه الرؤية رؤية مادية، لا تأخذ في الحسبان الأبعاد الروحية والمعنوية والأخلاقية للإنسان، وتهمش تماما تراث الإنسان وثقافته وهويته . ينتقد المسيري أيضا الكلام الذي يروج لفكرة تحويل العولمة للعالم إلى قرية صغيرة دون إشارة لمن هو عمدة هذه القرية، بالإضافة إلى أن معظم الشركات عابرة القارات تنتمي إلى العالم الغربي، وغالبيتها أمريكية، ومركزها واشنطن حيث يجلس عمدة هذه القرية الصغيرة[3] ويرى المسيري أن البرامج والإعلانات التلفيزيونية اكتشفت هذه السوق النائمة في عمق الإنسان، لهذا سعت إلى توظيف الدافع الجنسي باعتباره عاملا مساعدا على تنشيط الدافع الاقتصادي، أي أّنها اكتشفت أن الإنسان يقطن بداخله إنسانين، واحد اقتصادي والآخر جسماني، لذلك فالعولمة تسعى لتنسي أو تلغي للإنسان ذاكرته، وتنشّط الجنس لكي ينشط النشاط الاقتصادي بداخله، والسعار الاستهلاكي يؤدي إلى سعار جنسي، والسعار الجنسي يؤدي إلى سعار استهلاكي، حّتى يصبح الجنس والاستهلاك الهم الوحيد والشاغل للإنسان[4]، وقد أشار أحد المعلقين أن الواقع الراهن للعالم لم يعد يعبر عن سقوط الماركسية بل عن ظهور عبارة السوق وقد هيمنت عبادة السوق هذه على العالم كّله[5]

[1] عبد الوهاب المسيري :رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص25

[2] سوزان حرفي :**العلمانية والحداثة والعولمة**، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، ص292

[3] المرجع نفسه، ص294

[4] سوزان حرفي :**العلمانية والحداثة والعولمة**، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، ص300

[5] المرجع نفسه، ص295

يرى المسيري أن العولمة في الإطار المادي تفرض أسلوب حياة معين، ذلك أن الإنسان الذي سيلج هذا العالم لابد أن يتوّفر له حاسبا وهاتفا محمولا، وتلفازا يأتي بكل المحطات، فهو أمر غير متوّفر لمعظم فقراء العالم الثالث، وهم يمثلون الغالبية الساحقة لهذه البلدان، لذلك فهو يرى أن العولمة ستتحطم على صخور الفقر وأسلوب حياة الفقراء في العالم الثالث، ذلك أن الفجوة بين النخب الحاكمة ستزداد آتساعا[1]

كيف تؤّثر وسائل الإعلام على الإنسان في رأي المسيري

إن نظرة المسيري إلى وسائل الإعلام تأتي في خضم حديثه عن الحداثة الغربية وأهم مظاهرها، ويربط نظرته للإعلام بمدى تأثيرها على الإنسان، كما هو معهود مع مختلف المواضيع التي تطرق إليها.

يرى عبد الوهاب المسيري أن من أسباب التقدم المادي الذي حّققته المجتمعات الغربية أنّها جعلت المرجعية النهائية في الحياة هي اقتصاديات السوق، إلاّ أن هذه المرجعية النهائية بدأت تتآكل وتضمر بسبب تغول الدولة وتوحش الإعلام[2] فهل توحش وتغول الإعلام فعلا، فأصبح أداة هدم للجماهير على كل الأصعدة يرى المسيري أن الإعلام يساهم في تزوير الحياة السياسية، ونشر الديمقراطية الزائفة، ذلك أن المترشحين للانتخابات بإمكانهم شراء وسائل الإعلام. أما المرشح الذي لا يملك شراءه فمصيره التهميش الإعلامي[3] وهذه حقيقة تحدث في مجتمعاتنا في كثير من الأحيان.

وعلى الصعيد الاجتماعي والثقافي فإن الإعلام يفرز لنا نوعا من البرامج تساهم في إفساد الحياة الاجتماعية، ومن أهم هذه الإفرازات.

ويصّنف المسيري الإنسان الذي يظهر في الإعلانات ضمن زمر الأشياء، فلا يراه إلى شيئا بسيطا بمعنى الكلمة، دوافعه بسيطة وطموحاته أبسط، وكّلها تنتمي لعالم الظاهر، وتبتعد عن مسائل الضمير بل إنّه يكتسب هويته ذاتها من السلعة /الشيء .وهذا النوع من الإعلان يجيد استخدام الدافع الجنسي عند الإنسان بشكل صريح أحيانا، وبشكل

ضمني أحيانا أخرى، فالّلذة التي سيحصل عليها الإنسان /الشيء /المستهلك مرتبطة دائما[4] بالّلذة الجنسية .وهذا الربط بين الاستهلاك والطاقة الجنسية بوصفها طاقة لا تنفذ داخل الإنسان، وربطها

[1] سوزان حرفي :العلمانية والحداثة والعولمة، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، ص295

[2] المرجع نفسه، ص200

[3] عبد الوهاب المسيري :**دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، ص212

[4] سوزان حرفي :العلمانية والحداثة والعولمة، حوارات مع عبد الوهاب الميسري، ص200

بالسلع تجعل الإنسان يشبه كلب بافلوف بأفعاله المنعكسة الشرطية، إن قرع الجرس سال آللعاب، وإن شم عطرا معينا حلم بالأنثى التي ستخر صريعة هواه، واشترى العطر وهكذا.

وينبه المسيري مشاهد الإعلان إلى أن الطاقة الجنسية في الإعلان منعزلة تماما عن الحب وعن الزواج، بكل ما يحملان من خصوصية حضارية، ومن أعباء أخلاقية فهي طاقة عالم الظاهر الذي يقاس في مقابل الحب ذلك السر الإلهي العظيم الذي يستعصي على القياس[1]

العلمانية في خطاب عبد الوهاب المسيري:

يرى المسيري أن موضوع العلمانية أضحى موضوعا متدهورا، فبدلا أن يّتجه الدارسون إلى محاولة تعريفها تعريفا مركبا شاملا يّتفق مع تجربتنا التاريخية ومع رؤيتنا لذواتنا وللآخر، تحولت القضية إلى مناقشة متى نشأت العلمانية؟ وهل هي محلية أم مستوردة؟ وهل العلمانية نسبة إلى العالم أم العلم أي أن ثمة خلافا بشأن كلّ جوانبها؟

كما ازدادت العلمانية تدهورا عندما انقسم الدارسون بشأنها، بين مؤيد ومعارض، بين من يراها كفرا وإلحادا وغزوا ثقافيا، وبين من يراها تحقيقا لإنسانية الإنسان وتحكيما للضمير، ودفاعا عن حرية الفكر والإبداع والتسامح والمحبة، وأن من يقف ضدها يبغي العودة إلى العصور الوسطى[2] .

ويرى المسيري أن هذه التعريفات لها قيمة نفسية عالية بالنسبة لمستخدمها ولكّنها ليست لها أية قيمة تفسيرية، فهي ليست بتعريفات تحاول وصف الواقع وتفسيره، وإّنما هي أحكام أخلاقية تعكس لنا رؤى أصحابها ومواقفهم النفسية والأخلاقية .لذلك فهو مركبا للعلمانية، وذلك لا باعتبار العلمانية مجموعة من الأفكار يحاول أن يقدم نموذجا

والممارسات الواضحة، لا باعتبارها فكرة ثابتة وإّنما باعتبارها رؤيتها شاملة، تأخذ شكل متتالية تتبدى في الزمان والمكان بدرجات مختلفة وبأشكال متنوعة. لذلك فالمسيري لم ينظر إلى العلمانية من منظور تطبيق الشريعة أو فصل الدين عن الدولة أو أثر العلمانية في المؤسسات الدينية، فهذا المدخل لدراسة القضية حسب المسيري قد أضر ضررا بالغا بمحاولة التعريف، لذلك فهو يدرس علاقة العلمانية بكلّ الأبعاد النهائية للوجود الإنساني، أي أّنه يرى العلمانية باعتبارها رؤية للإنسان والكون ككل[3] .

[1] عبد الوهاب المسيري :دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص214

[2] عبد الوهاب المسيري :العلمانية تحت المجهر، ص50

[3] عبد الوهاب المسيري :العلمانية تحت المجهر، ص42

وليصل إلى تعريف يمس كل الجوانب السالفة الذكر، قدم للقارئ رؤية جديدة للعلمانية تتجلى في تقسيمه لها إلى علمانيتين جزئية وشاملة.

بعد أن ساوى المسيري بين الّترشيد والعلمانية، يساوي بين العلمانية والإمبريالية؛ إذ عد العلمانية نظرية والإمبريالية هي التطبيق، ويبين ذلك كما يلي: إن الإنسان الغربي بدأ مشروعه الّتحديثي بالنزعة الإنسانية التي همشت الإله ووضعت الإنسان في مركز الكون إلا أّنها ترى أن الإنسان إنسان طبيعي مادي لا يلتزم بأية قيم معرفية أو أخلاقية، فهو مرجعية ذاته، وهو كائن متمركز حول مصلحته المادية وبقائه المادي وغير قادر على الاحتكام لأية أخلاقيات إلاّ القوة المادية.

ولذا بدلا من مركزية الإنسان في الكون تظهر مركزية الإنسان الأبيض، وبدلا من الدفاع عن مصالح الجنس البشري كّله، يتم الدفاع عن مصالح الجنس الأبيض، وبدلا من ثنائية الإنسان /المادة، وتأكيد أسبقية الإنسان على الطبيعة، تظهر ثنائية الإنسان الأبيض في مقابل الطبيعة وبقية البشر الآخرين، وتأكيد أسبقيته وأفضليته عليهم .وبدلا من الاحتكام للقيم الإنسانية، تستخدم القوة ويصبح هم هذا الإنسان الأبيض غزو الطبيعة والبشر وحوسلتهما لأجل تحقيق منفعته ورفاهيته.

لهذا فالمسيري يرى أن العلمانية هي النظرية، وأن الإمبريالية هي الممارسة.[1]

التقدم العلمي والتقني والعقلانية المتزايدة: يرى المسيري أن أهداف العلم الحديث تختلف عن أهداف العلم القديم، وأن العلم لم يعد صلبا ومطلقا كما كان في الماضي بل دخل عالم السيولة؛ فنظرية الكم الكوانتنام أو النظرية النسبية أدتا إلى إضعاف قيم الافتراضات العلمية، وأن العلم الحديث عجز عن التحكم في أمور عدة رغم ازدياد مكننته، ويبدو هذا في ظهور مشكلات البيئة في التخلص من النفايات وتزايد الأمراض النفسية.[2]

المطلب الثاني: حضور أراء ماركوز في فكر طه عبد الرحمان

[1] سوزان حرفي :العلمانية والحداثة والعولمة، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، ص125

[2] نفسه، ص42

طه عبد الرحمن قد شخّص العولمة من منظور أخلاقي، تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين : « وعرفها على أنها المجتمعات والأفراد عن طريق سيطرات ثلاث :سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية، سيطرة التقنية في حقل العلم وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال[1]

يرى طه عبد الرحمن أن نسق العولمة وهو من أصل غربي أخلّ بمبادئ أخلاقية أساسية، ونشر آفات شنيعة، فالعولمة ليست حالة قائمة بالعالم، وإنّما نسق يطوق العالم ويجعله يرزح تحت سيطرات ثلاث، إلا أن جوهر العولمة ولبها هو توحيد العلاقات داخل العالم، بحيث يصير نطاقا اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا يؤّلف بين البشرية كافة، وهذا ما يعرف بالقرية الكونية أو المدينة الكونية أو المجتمع الكوني.ينتقد طه عبد الرحمن هذه النعوت للعولمة التي تحمل معنى التّوحيد والتلاحم، وستبطن التعقيل والهيمنة والسيطرة، فهذا النسق لا يوحد بل يفرق وليس محصورا في مستوى واحد وإّنما مّتسع لمستويات عدة، ولا هو باق على حالة واحدة، وإّنما متغير على الدوام.

فسمة العلاقات في هذا النطاق العالمي هي التشابك بلا انتهاء، والتزايد بلا انقطاع وهذا التشابك في العلاقات مع حفظ وحدة مجالها يتم بواسطة سجن العالم في سيطرات ثلاث: سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية، وسيطرة التقنية في حقل العلم، وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال .فما المقصود بهذه السيطرات؟[2]

سيطرة الاقتصاد:يرى طه عبد الرحمن أن الفعل التعقيلي للعولمة جعل الاقتصاد يسعى إلى صبغ كلّ أنواع التنمية بصبغة التقنية الاقتصادية الرأسمالية، وإدخالها في سياق المبادلات التجارية الحرة .ومن ثم يظهر التسّلط الاقتصادي الذي تكون العلاقات في ظّله علاقات

فالشركات متعددة الجنسيات المنطلقة على المصلحة المادية الخالصة لا علاقات التزكية الأوطان، تعمل بمبدأ السوق بلا قيد والتنافس بلا شرط، والربح بلا حد، في جو عالمي، لا وجود فيه لمن يعارضها، مما يؤدي إلى انتشار الرشوة، وضعف الهمة وضالة

التضامن وانتشار آفات أخرى، كل هذا يساهم في نقص الاعتبارات المعنوية، بحيث تكون التنمية في نظام العولمة سيطرة ومصلحة وشره في تحقيق الربح المتزايد[3].

خلاصة

[1] طه عبد الرحمن :روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ،ط، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،2006،ص78

[2] المرجع السابق

[3] طه عبد الرحمن :روح الحداثة، ص80

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.

ويأتي طرح عبد الوهاب المسيري للّتشيؤ متأّثرا بما قدمته مدرسة فرانكفورت، رافضا للتّشيؤ لأن كل دراساته تنطلق من فكرة أن الإنسان كائن مزدوج، مركّب ومتجاوز. وما ظاهرة الّتشيؤ حسبه إلا نتيجة لتطليق الإنسان الغربي للوحي الإلهي وللميتافيزيقا، ليعيش بذلك في كهف علماني مادي، ولتبنّيه العلم والتقنية المنفصلين عن القيمة، ودخوله العالم المعولم واعتماده على العقل المادي، وتبنّيه المرجعية الكامنة كمرجعية نهائية له .فضلا عن الإمبريالية الّنفسية التي تمارس عليه القهر بمختلف أساليبها.

ومن جانب اخر نجد في فكر طه عبد الرحمن أن العقل مادام جوهرا لزم أن ينطبق عليه كل ما ينطبق على الأشياء من صفات الثبات والجمود، وهذا غير حاصل مع العقل، بل واقع الفكر الذي أفرزه العقل يحيل على دوام حركته وتقلبه المستمر، وهذا يتوافق تماما مع الرؤية الإسلامية التي تنسب فعالية العقل للقلب، إذ أن الدلالة اللغوية للفظ "قلب" تنسجم مع ما ينسب للعقل من تقلب. والشبهة الثالثة "تجزيء الإنسان"؛ إن اختزال الإنسان في العقل كفعالية ذهنية، فعالية مثلها مثل فاعلية الذاكرة و العمل، يوقعنا في تجزيء الإنسان، فيقال ذات عاقلة، ذات ذاكرة، ذات عاملة.. إلخ، وهذا يخل بالوحدة التكاملية للإنسان، وهو ما سيؤثر سلبا على النشاط الإنساني الإبداعي، وإقصاء طاقات أخرى كامنة في داخل الإنسان، فتعريف الإنسان بأنه حيوان عاقل نجم عنه استصغار وازدراء الفعاليات الأخرى التي تزخر بها الكينونة الإنسانية. .

الخاتمة

الخاتمة

لقد كانت هذه المذكرة محاولة للإجابة عن تساؤل مهم وهو: ما مفهوم التشيؤ؟ وكيف كانت مخاطره على المجتمع الغربي؟

والنتيجة التي تمخضت عن دراستنا هذه هي أن العلم وتطبيقاته التقنية في الغرب كانت مسؤولة عما يعانيه الإنسان الغربي المعاصر من مشكلات وضغوطات حولت حياته إلى كابوس كبير، وسجن ناعم يقض مضجعه.

فالإنسان الغربي المعاصر أخذ يشعر أنه مجرد رقم في حسابات الشركات العابرة للقارات، وأنه يعيش حياة ليست ملكه، بحيث يخطط له في كل شيء ويملك كل شيء في الوقت الذي لا يملك فيه لا إرادته ولا رأيه ولا حريته،فوسائل الإعلام هي التي تحدد له مواقفه السياسية، والأحزاب الممولة هي التي تحدد من سيكون رئيسه، والشركات الكبرى هي التي تفرض على برلمانه القوانين الاقتصادية التي تناسب مصالحها.

وهذا ما أكده ماركوز في رؤيته للحضارة الغربية حيث اكتشف أن الإنسان في المجتمع الصناعي يخضع باستمرار لعمليات تكييف ذهني ومذهبي وتوجيه نحو نمطية **البعد الواحد** من خلال آليات الحكم والتنظيم.

لقد نبه" ماركوز "إلى هذه الطريقة التي تصادر روح النقد والفكر الثوري، وتجعل من الإنسان كائن طيع مستهلك ومستهلك لذاته في الوقت ذاته.

أما وسائل الإعلام فإنها تساهم في ذلك التنميط لتجعل الحوار داخل المجتمع حوارا مغلقا لا يقوى على الإفلات من مبدأ الواقع، كما تساهم في نشر ثقافة الاستهلاك وتجسد النظرة الأحادية البعد، كما تحتوي الخطاب السياسي لفرض نظام كامل من السيطرة بإدارة شاملة تهيمن على كل مناحي الحياة .

وهذه القراءة الماركوزية لواقع المجتمع الصناعي المتقدم، إشارة واضحة لحجم الأزمة التي يعيشها المجتمع الغربي وأن العقلانية التكنولوجية نموذج غير متكامل لتمثيل التوجه الحقيقي في بناء مجتمع إنساني كامل الحضارة .

ولقد استنتجنا أن هناك بعثض المفكرين العرب المعاصرين ق انطلقوا في نقدهم للحضارة الغربية من نفس المنطلقات التي انطلق منها ماركوز .فطرح عبد الوهاب المسيري للّتشيؤ كان متأّثرا بما قدمته مدرسة فرانكفورت، وماركوز بالتحديد.

كما لا يبعد أن يكون طه عبد الرحمن في كتابه روح الحداثة متأثرا بهذه الأفكار. وهذا يدفعنا إلى تاكيد قيمة أفكار ماركوز، حيث أنها كشفت القناع عن معاطب الحداثة الغربية من داخلها، وبمنهجية تحليلية نقدية وموضوعية.

أفلا يمكن ان نسقط نحن العرب والمسلمون في نفس المطبات التي سقط فيها المجتمع الغربي حينما ابتعد عن الروح وسقط في هاوية المادة؟ بعبارة أخرى ألا يمكن أن نفكر نحن في حداثة متجاوزة لمخاطر الحداثة الغربية؟

المراجع

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

1. عبد الوهاب المسيري :**الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان** ، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1 ، أفريل،2002
2. طه عبد الرحمن :روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ،ط، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،2006
3. هربرت ماركوز، **الثورة والثورة المضادة**،ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت لبنان ، دون طبعة، دون تاريخ
4. هربرت ماركوز،**نحو ثورة جديدة**، ترجمة عبد اللطيف شرارة، دار العودة بيروت، بدون طبعة،1971
5. هربرت ماركوز :**نحو التحرر، فيما وراء الإنسان ذي البعد الواحد** –ترجمة إدوارد الخراط، منشورات الآداب، بيروت، ط01، 1972.
6. هربرت ماركوز: **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط 1988،3
7. هربرت ماركوز :**الحب والحضارة، ترجمة مطاع صفدي، د**ار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 2007
8. هربرت ماركوز :**فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية،دراسات في النظرية النقدية**،ترجمة عبد المنعم مجاهد،دار الكلمة للنشر والتوزيع،الطبعة الأولى،2012، ص110.

المراجع

1. إدوار كار "**ما هو التاريخ**" ، ترجمة ماهر كيالي، و بيار عقار، ط.2 1980، لبنان
2. إديث كرزويل. **عصر البنيوية**. ترجمة د.جابر عصفور. الكويت: دار سعاد الصباح، 1993
3. إمام عبد الفتاح إمام :**دراسات هيجلية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984 م
4. بول لوران آسون :**مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 ،1990
5. بيار غاريمال : **الميتولوجيا اليونانية**، ترجمة: هنري زغيب، دار منشورات عويدات، بيرو ت– باريس، ط 1، 1982
6. ت.أ.ساخروفا. **من فلسفة الوجود إلى البنيوية**. ترجمة د.أحمد برقاوي. بيروت: دار دمشق، 1984

قائمة المصادر والمراجع

7. توم بوتومور: **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة: سعد هجرس، دط02،ار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ليبيا، 2004
8. جان لابلانش وج. ب.بونتاليس، **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، ترجمة مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط 1، 1975
9. جماعة من الاساتذة السوفيات: : **موجز في تاريخ الفلسفة**، ترجمة : توفيق سلوم ، ط01، دار الفرابي للنشر، بير وت–لبنان، 1998،
10. حورية توفيق مجاهد،**الفكر السياسي من أفلاطون إلى مُحَمَّد عبده** ،مصر،،مكتبة لأنجلو المصرية،1986.
11. خليل أحمد خليلظ، **مضمون الأسطورة في الفكر العربي**، دار الطليعة، الطبعة 1 ، بيروت ، 1986.
12. ريمون ارون،**المجتمع الصناعي**،ترجمة فكتور باسل،منشورات عويدات،الطبعة2 ،1980 .
13. سالم يفوت :**المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 ،1999.
14. السدير ماكنتير: **ماركوز**، ترجمة عدنان كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1971 م.
15. سهير عبد السلام :**مفهوم الاغتراب عند هربرت ماركيوز**، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2003م.
16. عبد الرزاق الداوي: **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ب يروت، ط 1، 1991
17. عبد اللطيف عبادة :**إجتماعية المعرفة الفلسفية**،الدار التونسية،المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر،1984،ص216.
18. عبد الله إبراهيم :**المطابقة والاختلاف، المركزية الغربية – إشكالية التكون والتمركز حول الذات**،ط01،المركز الثقافي العربي، بيروت،1997
19. عبد الوهاب الكيلاني، **الموسوعة السياسة**، الجزء الأول، المؤسسة العربية للنشر، دون طبعة الثانية، دون تاريخ
20. العظمة، عزيز.– **الكتابة التاريخية و المعرفة التاريخية**.– بيروت، دار الطليعة، ط1، 1983
21. عمر مهيبل. **من النسق إلى الذات**. الجزائر: منشورات الاختلاف، 2001،

قائمة المصادر والمراجع

22. فريديريك نيتشه :**إنسان مفرط في إنسانيته –كتاب العقول الحرة–** ، ترجمة مُحَمَّد الناجي، إفريقيا الشروق، المغرب، ج1 ، 2002،

23. فؤاد زكريا، **هربرت ماركيوز**، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع، القاهرة، أغسطس 1978 ،ط2

24. فيصل عباس: **موسوعة الفلاسفة**، دار الفكر العربي، بيروت، 1996 ،ط1

25. فيل سيلتر، **مدرسة فرانكفورت، ترجمة نشأتها ومغزاها**،ترجمة، خليل كلفت،المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الثانية، 2004

26. قيس هادي أحمد :**الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 ، 1980

27. ليود سبنسر، أندرزجي كروز، **هيجل**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة – المشروع القومي للترجمة، 2002

28. م . يوفتشوك :**التقاليد الفلسفية والمعاصرة** ، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، 1986م

29. محسن الخوني :**التنوير والنقد – منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت**- ، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية،2006

30. مُحَمَّد الخطيب: **الفكر الإغريقي**، دار علاء الدين، دمشق، ط 1، 1999

المذكرات

1. بهلول وهيبة: **منهج التغيير السياسي عند مدرسة فرانكفورت– هربرت ماركيوز – نموذجا–** مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في العلوم الانسانية، تخصص: فلسفة سياسيةكلية العلوم الاجتماعية والانسانية،قسم العلوم الانسانية،جامعة الجيلالي بونعامة بخميس مليانة،الجزائر، 2016/2015

2. جمال براهمة: **الانسان والوعي في الفلسفة – هربرت ماركيوز**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة،جامعة منتوري، قسنطينة، 2011/2010،

3. صباح قارة، **اشكالية تشيؤ الانسان في الحداثة الغربية من منظور عبد الوهاب المسيري** ، مذكرة لنيل شهادة الماجستير قسم اللغة والأدب العربي، جامعة فرحات عباس – سطيف – الجزائر،2012.

قائمة المصادر والمراجع

الموسوعات

1. أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت –باريس، م3 ، ط2 ،2001
2. عبد الرحمن بدوي، **الموسوعة الفلسفية**،ط01، الجزء الثاني.، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1984

الفهرس

الفهرس

كلمة شكر

الاهداء

مقدمة 01

الفصل الأول : الإطار المنهجي للدراسة

تمهيد 04

الإشكالية 05

أهمية الدراسة: 05

أهداف الدراسة 06

أسباب اختيار الموضوع 06

عوبات البحث 06

المنهج المستخدم 06

تفصيل خطة الدراسة 06

الفصل الثاني: ماركوز ..حياته ومرجعيته الفكرية

تمهيد 09

المبحث الأول : نبذة عن حياة هربرت ماركوز 10

المطلب الأول : التعريف بهربرت ماركوز 10

المطلب الثاني: أهم كتبه 11

المطلب الثالث: أهم الافكار الفلسفية لهربرت ماركوز 12

المبحث الثاني: منطلقات ماركوز الفكرية 13

المطلب الأول : الإنسان والوعي الأسطوري 13

المطلب الثاني: الإنسان والوعي الاهتمام المتجدد 20

المطلب الثالث: العقلانية التكنولوجية وتشكيل الإنسان 28

خلا ة الفصل 34

الفصل الثالث : تشيؤ الإنسان الغربي

تمهيد 36

المبحث الاول : سمات المجتمع الرأسمالي 37

المطلب الاول : الّترشيد في الإطار المادي 37

الفهرس

المطلب الثاني: الإنسان بين الإتضاع والتسامي 38

المبحث الثاني: التكنولوجيا واستعباد الإنسان الغربي 46

المطلب الاول: المجتمعات التقنية وتأسيس القمع. 46

المطلب الثاني: التقنية ومجتمع البعد الواحد 57

خلا ة الفصل 59

الفصل الرابع: الأفاق الحضارية للفلسفة الماركوزية.

تمهيد 61

المبحث الاول: آفاق تحرير المجتمع الغربي في فكر ماركوز 62

المطلب الاول: تفويض الوعي عند ماركوز 62

المطلب الثاني: أسس البديل الحضاري عند ماركوز 69

المبحث الثاني: حضور آراء ماركوز في الفكر العربي المعا ر.[عبد الوهاب المسير وطه عبد الرحمن] 76

المطلب الأول : حضور اراء ماركوز في فكر عبد الوهاب المسيري 76

المطلب الثاني: حضور أراء ماركوز في فكر طه عبد الرحمان 83

خلا ة الفصل 84

الخاتمة 86

المراجع