الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف – المسيلة –
كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية
قسم الفلسفة

الموضوع

مقاربة العقل النقدي عند هربرت ماركيوز

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبتين :

- **إيمان شلباب**
- **سارة صانع**

إشراف الأستاذة:

*** مجكدود ربيعة**

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
زروخي الدراجي	دكتور	المسيلة	رئيسا
مجكدود ربيعة	دكتور	المسيلة	مشرفا ومقررا
بورنان خيرة	دكتور	المسيلة	ممتحنا

السنة الجامعية :2017-2018

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

أتوجه بالشكر الخالص إلى أستاذتنا المشرفة الدكتورة: مجكدود ربيعة

على كامل التوجيهات التي ساعدتنا في انجاز هذا البحث

وأتقدم بالشكر الوافر إلى لجنة المناقشة التي تحملت عناء تقييم هذا العمل

كما أشكر كل من ساعدنا من قريب أو بعيد.

إلى كل زملائي وزميلاتي بجامعة محمد بوضياف المسيلة.

إيمان شلباب

سارة صانع

مقـــــــدمة

إذا عدنا إلى تاريخ الفكر الفلسفي في أوربا، نجد أن القرن الثامن عشر ما يسمى بفلسفة التنوير، التي قامت مبادئها وأسسها على العقلانية والتقدم والحرية، وهي المبادئ والأسس التي بشرت بتحرير الإنسان وإنعتاقه من عصر الظلمات، فبعد وصول الإنسان إلى مبتغاه واحتفائه بالنصر، اصطدم مرة أخرى بالحداثة، هذا المشروع الجديد الذي تغنى بالعلم والتكنولوجيا أيّما تغني، وهمش الإنسان وسلبه حريته وذاته، وفي خضم هذه الظروف انبثقت حركات وتيارات مناهضة لهذه السياسات القهرية، وعلى رأسها نجد مدرسة فرانكفورت النقدية والمعروقة سابقا بمعهد العلوم الإجتماعية، إذ تعتبر إحدى أبرز المدارس الفلسفية المعاصرة، التي إكتسبت اليوم أهمية بالغة نظرا لغنى وتنوع كتاباتها المنفتحة على مختلف المرجعيات الفلسفية الكبرى.

دعيت سوسيولوجيا الفراكنفورتيين بنظرية المجتمع النقدية، فلقد انطلق هؤلاء من نقد ظواهر جد متنوعة في حياة المجتمع الرأسمالي، والواقع أن الأعمال التي قدمها ممثلوا مدرسة فرانكفورت تطرح اهتماما مشتركا، تجسد في محاولة صوغ فلسفة نقدية بديلة، تقف بإزاء التيارات النظرية البرجوازية التي مارست، ولم تزل تمارس صنوفا من السلطة الفكرية.

ولعل أهم بعض المفاهيم والمشكلات التي اهتمت بها النظرية النقدية، من خلال القيام بممارسة نقدية جذرية للحضارة الغربية وتلك القيم التي تأسست عليها هذه المجتمعات: كالتشيؤ، والإغتراب، والعقلانية الأداتية والتقنية، والمفهوم الجدلي للتنوير والحرية والتقدم العلمي، ونقد أنظمة المعرفة كالوضعية والبراجماتية، وتمثل مرمى هذه الفلسفة النقدية البديلة في تحرير المشروع الثقافي الغربي، وهو ما استتبعه بالضرورة تنوعا في انساقها ومسالكها.

ولعل هربرت ماركيوز من اهم الممثلين والرواد الاوائل الذين ساهموا بإثراء مدرسة فرانكفورت من خلال دراساته وبحوثه المتنوعة كتاباته الثرية، فذلك التعارض القائم في حياة

الإنسان المعاصر استقطبت فكر الفيلسوف المتشبع بدوره بذلك النسق الفكري السائد بمعهد الأبحات الإجتماعية.

لقد تبلور تفكير ماركيوز من خلال عدة تيارات مختلفة، واستقى فلسفته من عدة شخصيات رئيسية، تحكمت هي الأخرى في تشكيل فكر الإنسان المعاصر، إذ يعتبر تفكيره نموذجا للبحث الفلسفي المتشبع، وتعبيرا واضحا عن نظرية جديدة، الا وهي نظريته النقدية، وفي هذا الصدد عملنا على التركيز بوجه خاص على جانب بالغ الأهمية في فلسفته وهو مقاربة العقل النقدي، محاولين الإحاطة بمجمل جوانبه وأبعاده ذات البصمة التغييرية فهو رائد الفكر النقدي البناء ولا سيما بعده الثوري، ومن هنا تستوقفنا الإشكالية التالية:

كيف يمكن تبرير ذلك الواقع السلبي الذي آلت إليه المجتمعات التكنولوجية المعاصرة، وفشل مشروع الحداثة في تحقيقه لوعوده الموعودة؟ وماهي أهم المستجدات التي جعلت الواقع العلمي والتقني المعاصر يلتقي مع تفكير فلاسفة النظرية النقدية وماركيوز بصفة خاصة؟ وهل نجح ماركيوز في هيكلة الإنسان ليتوافق مع التكنولوجيا؟

ولمعالجة هذه الإشكالية المحورية وما يتفرع عنها من مشكلات جزئية ثانوية قمنا بتقسيم مجمل الدراسة من خلال خطة تتكون من مقدمة وثلاث فصول وخاتمة، مقدمة، والتي تضمنت تعريفا بموضوع هذه الدراسة مع محاولة الإشارة إلى بعض الدراسات السابقة التي تصب في تحليل الفكر الفرانكفورتي بصفة عامة والماركوزي بصفة خاصةّ، وانتهاءا بطرحها لإشكاليته الرئيسية وما تفرع عنها من مشكلات جزئية.

تناولنا في الفصل الأول الذي يحمل عنوان "خلفيات تشكل مدرسة فرانكفورت" فقد كان بمثابة فصل تمهيدي، ضم بدوره أربعة مباحث، المبحث الأول حمل عنوان تاريخية

العقل النقدي، أما المبحث الثاني فقد خصص لإستبيان المرجعية الفكرية لمدرسة فرانكفورت، ثم المبحث الثالث والذي تناولنا فيه النشأة والتأسيس، وبالنسبة للمبحث الرابع تطرقنا فيه إلى تلك المنابع الفكرية والنظرية التي تعتبر السند الرئيسي الذي استقى منه ماركيوز فلسفته وانطلق منها.

وفي الفصل الثاني، الذي جاء بعنوان « مقاربة العقل في فكر هربرت ماركيوز »، والذي قمنا من خلاله بتحليل صلب الإشكالية لديه، وتطرقنا لأهم المفاهيم الأساسية في فكره مبينا بذلك مقاربة العقل النقدي لديه، فتناولنا في المبحث الأول قضايا النظرية النقدية، أما بالنسبة للمبحث الثاني السلب كمنهج فلسفي اجتماعي، في حين تطرقنا في المبحث الثالث لنقد العقلانية التكنولوجية والعقل الأداتي، ثم المبحث الرابع والذي عرضنا فيه أهم آليات السيطرة والتحكم في ظل هذه العقلانية التكنولوجية.

أما الفصل الثالث، الذي يتمحور حول «آليات التحرر من العقلانية» التكنولوجية والذي تناولنا فيه طرق تجاوز الإغتراب عند ماركيوز الذي يشمل على أهم الوسائل والسبل التي بإمكانها تحرير الإنسان من قيود سيطرة التكنولوجيا والإستعمال اللاعقلاني لها، وعليه قسمناه إلى أربعة مباحث، مستهلين المبحث الأول "بحضارة الإيروس"، أما المبحث الثاني فجاء فيه عرض لدور كل من الفن والخيال وخصصنا المبحث الثالث لمختلف القوى التحررية الجديدة والتي يمكن لها بنظر ماركيوز ان تحدث تغييرا معتبرا، وكمبحث رابع وأخير تم التطرق إليه تحت مسمى هربرت ماريكوز في ميزان النقد والذي تعرضنا فيه لأهم نقاط القوة في المقابل أكثر نقاط الضعف التي اعترت فلسفته ومقاربة العقل نقدي لديه.

أما الخاتمة، فقد خصصناها لإبراز أهم الإستنتاجات التي خلصنا إليها من خلال عرضنا لموضوع" مقاربة العقل النقدي عند هربرت ماركيوز"، وشكلت الإجابة للإشكالية التي طرحناها وذلك من خلال مجموعة الإستنتاجات.

وإنطلاقا من طبيعة الموضوع، خصائصه وأبعاده في هذه الدراسة، اعتمدنا في بحثنا هذا على المنهج التحليلي كآلية فعالة لتشريح مواقف وآراء ماركيوز إزاء وضعية الإنسان المعاصر والأنظمة القهرية المستبدة، بالإضافة إلى استخدامنا للمنهج النقدي بعض الشيء والذي اعتمدناه في توجيه الإنتقادات لبعض الأفكار التي اعتبرت مثالية أكثر منها واقعية.

وتعود أهمية اختيارنا لموضوع مقاربة العقل النقدي إلى عدة دوافع، كونه رائد فلسفة نقدية بناءة تخدم الإنسانية وقضاياها في ظل السيطرة الأداتية والتكنولوجية، كما اننا وجدنا في فلسفة هربرت ماركيوز الناقدة والمتطلعة للتحرر أفكارا تعبر عن مشاكلنا واحلامنا الراهنة، وما دفعنا أيضا لإختيار الموضوع حاجتنا الماسة لتحديد قيمة واهمية الفلسفة الماركوزية وبالتالي مكانته ودوره وتأثيره الفعال واقعيا وعمليا.

ومما لا شك فيه أن الباحث في أي ميدان مهما كان مجاله، إلا وواجهته منهجيا ومعرفيا صعوبات تطرحها طبيعة الموضوع، الذي هو بصدد البحث فيه، من عوامل ذاتية وأخرى موضوعية، فالأولى تتجلى في أسلوب ماركيوز والذي يتميز بالصعوبة والتعقيد والغموض احيانا، بالإضافة إلى عامل الوقت.

أما عن العوامل الموضوعية تمثلت في التعمق الكبير لموضوع البحث في حد ذاته، إذ كان لزاما علينا قبل فهم فلسفة هربرت ماركيوز النقدية تقصي فكر سابقيه من فلاسفة الألمان فكريا وتاريخيا.

الفصل الأول:

خلفيات تشكل مدرسة فرانكفورت

المبحث الأول: تاريخ العقل النقدي

المبحث الثاني: المرجعية الفكرية لمدرسة فرانكفورت

المبحث الثالث: نشأة وتأسيس مدرسة فرانكفورت

المبحث الرابع: المنابع الفكرية لفلسفة هربرت ماركيوز

تمهيد :

إذا كانت الحداثة في بداية تشكلها في السياق الأوربي والغربي قد رفعت شعارات من قبيل الحرية والفردانية والمساواة، واتخذت من أجل ذلك مسارا معرفيا نحو تحرير العقل من سلطة السحر، ذلك كما يرى فيبر*هي: نزع السحر عن العالم ، فإن هذا المسار قد أخذ منحى آخر أفضى الى عكس ما كان متوقعا مما كانت تبشر به ، وفي هذا السياق من عدم التوافق بين الشعارات الاولى التي بشر بها العقل الحداثي الغربي ، وبين تشكلاته العملية عبر التاريخ الحديث لأروبا ،ظهرت في ألمانيا إحدى أبرز المدارس النقدية في الفكر الفلسفي والاجتماعي المعاصر متجسدة فيما يسمى بمدرسة فرانكفورت " L'ecole de franc fort" على يد الفلاسفة وعلماء الاجتماع الألمان ، وعلى رأسهم رائدهم ماكس هوركها يمر ** (Max Horkhémer).

– اتخذت مدرسة فرانكفورت من النقد أساسا لها، إذ يعتبر النقد ذلك الجهد العقلي والعملي الذي ينصب على عدم تقبل الافكار والاساليب والظروف الاجتماعية التي تربط الانسان بعالمه ،وهو جهد يبذل للتوفيق بين جوانب الحياة الاجتماعية والافكار والاهداف العامة للعصر، وانطلاقا من هذا المعنى ايضا نصل الى مفهوم النقد عند اصحاب النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت أو ما عرف أيضا بعلم الاجتماع النقدي.

* ماكس فيبر Max Weber (1864–1920): عالم اجتماع ألماني يعتبر مع ماركس ودوركايم من اصحاب التأثير الابرز في علم الاجتماع المعاصر، مثلت اعماله الاسس الغير ماركسية من علم الاجتماع ،أنظر: توم بونومور ،مدرسة فرانكفورت، تر سعاد هجرس،ط2،دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع ،ليبيا،1998،ص201.

** ماكس هوركهيمر Max Horkhémer (1895–1973): ثاني مدير لمعهد البحوث الاجتماعية الذي يعرف عادة بمدرسة فرانكفورت ،والضامن لهوية الحركة التاريخية والنظرية التي قامت عليها هذه المدرسة. انظر: توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت،ص151.

ونذكر كذلك من بين اهم السمات الاساسية التي تميز أصحاب النظرية النقدية أنهم اهتموا بشكل كبير بذلك الاتجاه العلمي والنقدي كما امتثلوا من ناحية أخرى بتلك الافكار السياسية التي وردت في مقال هوركهايمر لعام 1973 ، عن النظرية التقليدية والنظرية النقدية كما نجدهم قد أدمجوا عناصر مختلفة من التحليل النفسي الفرويدي وأفكارا عديدة أيضا ، نذكر منها ماركسية أصحاب النظرية النقدية*والذين نجدهم قد تبنوا هذه الماركسية ولكن لم يتقيدوا بتلك الصورة الحرفية ومقولاتهم التقليدية التي تركزت حول النقد الرأسمالية كنسق اقتصادي و المنظومة الفكرية الايدولوجية بمختلف جوانبها ، بل نجد أصحابها ، قد تبنوا الماركسية من حيث المبدأ ومن حيث الجوهر فماركسيتهم قامت على نقد علاقات الانسان في المجتمعات الرأسمالية والصناعية القائمة على الشمولية واللاعقلانية التقنية التي ادعت التقدمية والاستنارة.

ذلك أن الظاهرة النقدية أو بالأحرى النظرية النقدية ليست ظاهرة حديثة أو معاصرة بل هي معروفة عبر كامل الحقب التاريخية ابتداء من اليونان مرورا بالفلسفة الحديثة أخضع كل شيء للنقد والمساءلة ، في الفكر والعقيدة و المجتمع وقد تحول هذا النقد في كثير من الاحيان من نقد للفكر الى نقد للواقع والمجتمع وربما في بعض الاحيان تجاوز

* النظرية النقدية (critique theory) : العبارة مأخوذة اصلا من كتاب لهوركهايمر ، لتشير الى ذلك الركام النظري الذي خلفه أعلام مدرسة فرانكفورت ،وقد فهم هوركهايمر ومعه فلاسفة فرانكفورت الماركسية على انها العلم النقدي للمجتمع ، وانها مهمة الفلسفة وبالتالي متابعة العملية النقدية والتحري عن أشكال الاغتراب الجديدة ، أنظر: توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت ،ص206.

هذا النقد الى العقل في حد ذاته ، ولكن قبل ان نتطرق الى دراسة هذه القضية التي شكلت الفكرة الرئيسية والمحطة الهامة في فلسفة هربرت ماركيوز**علينا أولا الخوض في الجذور والمبادئ الفكرية والفلسفية لمدرسة فرانكفورت التي انصبت في هذا الفصل من خلال عرض شامل للنظرية النقدية وفلاسفتها وعليه فما هي حقيقة هذه المدرسة؟

المبحث الأول: تاريخ العقل النقدي.

أولا: النقد في التراث الفلسفي اليوناني.

إن الفلسفة في مجملها تعطي صفات للعقل، حيث تضعه في مصاف المبدأ الأول المطلق، كما نجدها من جهة أخرى تعتمد بدورها على النقد بما هو عملية يقوم بها العقل من أجل التقويم والتقييم وفعل التغيير، إذ كان هذا النوع سائدا في الحضارة اليونانية، وسنحاول هنا التركيز على هؤلاء المفكرين والفلاسفة الذين ثاروا إتجاه قيم تقاليد العصر، أيضا الذين إقترن وجودهم وفكرهم بإحداث تغيير حاسم في مجال الفكر الفلسفي أو في نطاق التحول الإجتماعي.

تنسب أو ل محاولة لإعمال العقل والمضي به إلى أفق أوسع إلى عالم وتفسير الطبيعة والكون على أسس عقلية خالصة، إلى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل والذين قاموا بدورهم بطرح تلك الأسئلة الجوهرية في الفلسفة، ولعل سؤالهم الأهم كان ما أصل الكون

** هربرت ماركيوز Herbert Marcuse (1898–1979): برز كفيلسوف ومنظر سيكولوجي ،وعالم اجتماع ولد في برلين من عائلة يهودية مندمجة ،انظم كعضو في الحزب الاشتراكي الديمقراطي الالماني المستقل، شارك في مجلس الجنود اثناء ثورة برلين عام 1919 ،ترك الحزب الاشتراكي الديمقراطي الالماني ،درس الفلسفة في برلين وفرايبورغ حيث تعرف الى هوسرل وهايدغر، حصل على الدكتوراه عن اطروحته حول "رواية الفنانين" أصبح عضوا في معهد البحوث الاجتماعية في جامعة فرانكفورت عام 1932 خلال الحرب العالمية الثانية عمل في مكتب الدراسات الاستراتيجية ومكتب المخابرات التابع لوزارة الخارجية الامريكية ،مارس التدريس منذ عام 1967 بجامعة كاليفورنيا كأستاذ للفكر السياسي ، توفي عام 1979 كتب عدة مؤلفات ترجم بعضها الى العربية نذكر منها :العقل والثورة، الحب والحضارة، الانسان ذوالبعد الواحد .أنظر: بول لوران أسون :مدرسة فرانكفورت ،تر سعاد حرب ،ط1،المؤسسة الجماعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت،1990،ص ص 18–19.

والأشياء؟ فتراوحت الإجابات بين الماء والهواء والنار، والجدير بالذكر هنا ان هذه المرحلة لها ميزة مختلفة عن غيرها، وهي إعلاء راية العقل نافية بذلك التفسير الأسطوري والخرافي، وخاصة ما تعلق بالجانب الديني ومحاولة نقده، إذ نجد هؤلاء الفلاسفة قد وقفوا مواقف رفض لقيم عصرهم وما كان سائدا والثورة عليه وخاصة الدين باعتباره هو المحرك لكل الأنظمة القائمة في هذه الحضارة.

فيما لو تحدثنا عن فيلسوف التغيير هيراكليتس، فمبدأه الفلسفي على خط متعارض تماما مع مبدأ المدرسة الإيلية، فالإيليون قد ذهبوا إلى أن الوجود وحده موجود وأن الصيرورة ليست موجودة، فكل تغير وكل صيرورة مجرد وهم، أما عند هيركليتس فالأمر إلا فالصيرورة وحدها موجودة والوجود والثبات والذاتية ليست إلا أوهاما[1].

وضع هيركليتس نظرية جديدة هي أهم كشف وإسهام له في الفلسفةّ، وهي النظرية القائلة أن قوام العالم الحقيقي هو التآلف المتوازن بين الأضداد، فمن وراء صراع الأضداد وفقا لمقادير محسوبة يكمن إنسجام ففي أو تناغم هو جوهر العالم[2].

إذن من خلال ما سبق ذكره نجد أن "هيركليتس" قد قام بهدم "فكرة الثبات" التي سيطرت على فكر أغلب الفلاسفة اليونايين، وقدم في المقابل "بفكرة التغيير" والصراع والصيرورة والخلاف باعتبارهم المبدأ المحرك الذي يحفظ للعالم حياته، وبذلك فقد أحدث قفزة جوهرية في تاريخ الفكر الفلسفي، فالقول بالتغيير والصيرورة كمبدأ ينفي بدوره ذلك الركود والثبات وبالتالي يفتح آفاقا مشروعة لتوجيه النقد لأي حقيقة ونفي بذلك لكل طابع تقديسي أو أسطوري يمكن أن تكتسي به.

لقد كان بارمنيدس Parminide (501ق م–450ق م) وهيركليتس هما القطبين المتنافرين من بين مفكري العصور السابقة لسقراط، ومن الجدير بالذكر أن الفلاسفة الذريين فضلا عن أفلاطونPlaton (427 ق م–347ق م) قد أوجدوا مركبا يجمع بين وجهتي

[1] ولتر ستيف، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر مجاهد عبد المنعم مجاهدّ، دار الثقافة للنهشر والتوزيع، القاهرة، 1984،ص70.

[2] برتراندراسل، حكمة الغرب، تر فؤاد زكريا، ج1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983،ص39.

النظر المتعارضتين هاتين، فمن بارمنيدس أخذوا الجزئيات الأولية الثابتة التي قالوا بها ومن هيركليتس أخذوا فكرة الحركة التي لا تنقطع، وهذا في الواقع واحد من أوضح وأقدم الأمثلة التي أوحت بالجدل الهيغلي من بداية الأمر، فمن المؤكد أن التقدم العقلي تصدق عليه الفكرة القائلة إنه ينشأ عن مركب من هذا النوع، يأتي بعد بحث دؤوف في موقفين متطرفين متعارضين، ولقد كان الموقف الذي وجهه بارميندس يستدعي إتخاذ موقف جديد من مسألة تركيب العالم[1].

هذا بالنسبة للإرصاهات الأولى للفكر النقدي عند اليونان وكيف ان هذه المحاورات الفلسفية لعبت دورا في التخلي عن مختلف التفسيرات الميثولوجية والأسطورية التي كانت سائدة آنذاك.

أما عن "المدرسة السوفسطائية" فهي الأخرى تمثل نموذجا آخر للتفكير النقدي في العصر اليوناني، وكما قال عنه "ولترستس" أنه من الواضح الآن أن الإتجاه الكلي لهذه التعاليم السوفساطية هو إتجاه مدمر ومعاد للجميع، إنه مدمر للدين والأخلاقيات وأسس الدولة وكل المؤسسات القائمة ونستطيع الآن ان نتبين أن آراء السوفسطائيين كانت في الواقع بكل بساطة هي بلورة في الفكر المجرد للإتجاهات العملية لهذا العصر، فالناس في الممارسة السوفسطائية يطأون تحت الأقدام قيود القانون والسلطة والعادة ولا يتركون سوى تحدي الفرد في إرادته الفجة وأنانيته، ولقد كان هذا العصر في الواقع "عصر نهضة" وأيضا بمثابة عصر الإستنارة الذي يأتي دوريا في تاريخ الفكر وتاريخ الحضارة[2].

لقد تبين للسوفسطائيين ان هناك قانونا يسود كافة مجالات الحياة الإنسانية، وأن القوانين الوضعية التي مرجعها الإتفاق الإنساني تعسفية غير عادلة ذلك لأنها كثيرا ما تتعارض مع قوانين الطبيعة ومن ثم فقد انتهوا إلى ان القوانين هي قيود على الطبيعة ولا

[1] برتراندراسل، حكمة الغرب، مرجع نفسه، ص ص46-47

[2] ولتر سترس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص107

تتفق مع الغرائز الإنسانية بل هي أقرب إلى الأغلال التي تقيد حرية الفرد القوي وعلى العموم فقد كانوا في نزعتهم الطبيعية هذه أقرب ما يكونون إلى دعوة "جان جاك روسو" في القرن الثامن عشر من العودة إلى الطبيعة ومن نقد للمجتمع الذي يفسد الطبيعة البشرية الفطريةّ، والذي هو مصدر كل الرذائل والنقائص[1]، وبذلك لم يقتصر الفكر اليوناني في مجال محدد بل إمتد إلى شتى الميادين.

أما بالنسبة للتفكير النقدي فنجد له مكانا كذلك عند سقراط Socrate (469ق م–399ق م)الذي كان كرد فعل للسوفسطائية، فلقد شك في قدرة العقل على معرفة العالم الخارجي وفي إمكانية التعليم، وسخر من السوفسطائيين الذين اتخذوا التعليم مهنة لهم، وهو نفسه لم يكتب شيئا ومنهجه الجدلي لم ينته إلى كسب أي معرفة إيجابية عن العالم أو الحياة الإنسانية، إلا إذا فهم على انه دعوة إلى التأمل الباطني ومحاسبة النفس لنفسها[2].

ولقد كان سقراط هو الذي وضع العنصر الجدلي في صورته الذاتية بصفة خاصة، وهذا ما ينبغي علينا أن نتوقعه من الطابع العام لتفلسفه وهي الصورة التي تبدوا في التهكم، ولقد إعتاد ان يمارس جدله أولا: ضد المفاهيم الشائعة، وثانيا: ضد السوفسطائية على وجه الخصوص، ولقد جرى سقراط في مناقشاته على أن تصنع الرغبة في معرفة اكثر وضوحا للموضوع المطروح للنقاش، ثم بعد أن يسأل ما يحلو له من أسئلة، ينتهي بمحاوره على عكس ما أعلن صحته في البداية[3].

أما بخصوص أفلاطون Platon (428 ق م–348 ق م) والذي نجده قد قسم العالم إلى قسمين، عالم حقيقي عرف بإسم عالم المثل أو عالم الماهيات، وعالم ثاني زائف متمثل في العالم الحسي، إذ نجد أن ماركيوز قد أعتبر أن فلسفة "أفلاطون" المثالية قد تضمنت نقدا أخلاقيا، و تضمنت وعيا كذلك بهذا النقد، إذ قال في هذا الصدد: "**تتشابك مثالية أفلاطون**

[1] اميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998،ص126.

[2] المرجع نفسه، ص140.

[3] هيغل موسوعة العلوم الفلسفية، تر إمام عبد الفتاح إمام، ط1، دار التنوير، بيروت، 1983،ص219.

مع دوافع النقد الإجتماعي وما يبدوا كواقعية من وجهة نظر "المثل" هو العالم المادي الذي يتواجه فيه الناس والأشياء معا كسلع، والنظام عينه للنفس إنما يدمره"[1].

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن الجدل ليس شيئا جديدا في الفلسفة، فقد كان موجودا عند القدماء من الفلاسفة، ونستطيع أن نعد أفلاطون مخترع الجدل أو مكتشفه، وترتكز جدارته واستحقاقه لهذه التنمية على أن الفلسفة الأفلاطونية كانت أول من قدم صورة علمية حرة عن الجدل، فضلا عن أنها أول صورة موضوعية كذلك[2].

وختاما حول النقد في الفلسفة اليونانية نلقي نظرة حول النقد عند "أرسطو طاليس" والذي تميز بالواقعية في مواجهة الحياة ونقد مبادئ الأنظمة السياسية المختلفة، يعتبر شكلا من أشكال النقد في فكر هذا الفيلسوف، وعلى حد تعبير ماركيوز: "**إن النظرية القديمة في الفلسفة الأرسطية، هي بالضبط في المنطقة التي عندها تتقهقر المثالية في مواجهة التناقضات الإجتماعية وتعبر عنها كأحوال أنطولوجية**"[3].

ثانيا: العقل النقدي في الفلسفات الحديثة.

لقد لقي النقد في الفلسفة الحديثة من بناء الأفكار والانساق الفلسفية، من الإهتمام مثلما كان للعقل، ولعل أهم الملامح النقدية في هذه الفلسفة هو تلك الثورة على الكنيسة والتصورات الدينية لعصر التنوير، على إختلاف المذاهب وتباينها، ولعل أهم من عبر عن مفهوم النقد في هذا العصر ومن أهم ممثليه نجد:

[1] هربرت ماركيوز، فلسفات النفي، دراسات في النظرية النقدية، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة،2012، ص102.

[2] هيغل موسوعة العلوم الفلسفية، ص ص 218،219

[3] هربرت ماركيوز، فلسفات النفي، ص140

1- رنيه ديكارت:

لقد احتل مذهب الشك Scepticisme مكانا هاما في الفلسفة الحديثة، إلا أن جذوره كانت تمتد منذ فجر تاريخ الفلسفة والعلم، ولقد شك ديكارت René Descartes (1596-1650) في كل المعارف ، بادئا بآراء الفلاسفة المدرسيين التي أطلع على آرائهم في مدرسة "لافليش" ويؤكد أن شكه كان شكا منهجيا من أجل الوصول إلى اليقين، لا شكا مذهبيا أو مطلقا، وقد بداه بالشك في المعارف الحسية ثم في المعارف العقلية وأخيرا شك في كل شيء[1]. فأخذ يشك في جميع ما إكتسبه عقله من معارف ومعتقدات ومضى في تطبيق هذا المنهج الجديد "الشك"، فالعقول حسبه قد تخطئ في الإستدلال حتى في أبسط قضايا الهندسة، وإفترض بجانب ذلك وجود شيطان ماكر مخادع يعيش في عقله ويريه الحق باطلا والباطل حقا[2].

وأصبح ديكارت بدوره يشك عموما في كل ما تمثله لنا حواسنا إذ يقول: أنه بدأت أعرف نفسي معرفة أعمق، وأخذت أتبين خالق وجودي تبيينا أوضح، فلا أظن أنني مجبر

حقا على التسليم تهورا، بجميع الأشياء التي يبدوا أننا نتعلمها من الحواس، بل لا أظن أيضا أنني مجبر على أن أصنعها كلها، عموما موضع الشك[1].

لقد أفضى بديكارت سير المنهج إلى الشك في شهادة الحس، وفي الذاكرة، وفي أفكاره العادية وفي العالم الخارجي، بل وحتى في صحة الرياضيات التي كان يثق بها، حتى أن الباطل لا يأتيها من بين يديها ولا من خلفها، أصبحت محط شكه، ولكنه وجد في نهاية المطاف في هذا المحيط الشكي، قاعدة يمكنه التمسك بها لإعادة بناء العالم الذي قوض الشك دعائمه، وهذا الشيء هو عدم شكه في وجوده الخالص[2]. أي بلوغه تلك الحقيقة

[1] إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية،2001،ص85.

[2] رواية عبد المنعم عباس، الفلسفة الحديثة والنصوص، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،1987،ص ص150-151.

[1] رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر كمال الحاج، ط1، منشورات عويدات، بيروت، 1988، ص التأمل السادس.

[2] إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص87.

المعروفة بالكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود"، والتي توحي بذلك القدر من الوضوح والتميز واليقين، فوجود النفس بالضرورة لا يمكن أن يكون موضوعا قابلا للشك، لأنه شرط للشك في ذاته.

لم يجد ديكارت وسيلة تخرجه من هذه الدائرة الذاتية المنغلقة غير الله بوصفه فاعلا ساميا رفيعا، من هنا بدأ فكره بوجود الله مغيرا النظرة إلى العالم، قالبا نظام العلوم رأسا على عقب، بمنهج جديد خالف به المناهج المتبعة و منذ عهد "أرسطو"، حيث أن الفلاسفة يبدأون من العلم الطبيعي ليصلوا منه إلى ما بعد الطبيعة "الميتافيزيقا" وبمجيء ديكارت الذي بدأ من فكرة "الله" لم تعد النظرة إلى العالم تبدأ من العالم المحسوس إلى العالم المعقول، بل تبدأ من العالم المعقول عن طريق الفكر الذي هو أساس كل معرفة[3].

وما يمكن أن نستخلصه من نزعة ديكارت الشكية هو التجلي الواضح للروح النقدية في الفلسفة الحديثة، والتي تحمل في طياتها قدرة سلب ونفي ورفض مميزة عن باقي الفلسفات الأخرى التي تحمل نفس الطابع.

2- امنويل كانط::

منذ فجر التاريخ كان للفلاسفة القدامى أمثال سقراط وأفلاطون ومن تبعهم من أعلام الفلسفة الحديثة والمعاصرة كان لهم أثر بعيد في تطور نظرية المعرفة خاصة والفكر الفلسفي عامة، فلقد رد الفلاسفة التجريبيون أصل المعرفة إلى معطيات العالم الخارجي، فيما كان الفلاسفة العقليون يردونها إلى العقل، أما كانط Emmanwel Kant (1724-1804) فقد حاول التوفيق بين الطرفين وجاء بدوره كممثل للنقديين ، إذ قامت فلسفته النقدية على نقد ودحض المذهب العقلي والمذهب التجريبي الحسي، وهكذا حاول بطريقة ما أن يؤسس نظرية معرفية إنطلاقا من خلق تركيب من كلا المذهبين الحسي والعقلي، وذلك من خلال تجنب العقيدة العقلية الجامدة من جهة وتجنب ذلك الأساس التجريبي الحسي المتزمت من جهة

[3] رواية عبد المنعم عباس، الفلسفة الحديثة والنصوص، ص154.

اخرى، إذ حاول توضيح الكيفية التي بموجبها تتأسس العلاقة بين عناصر الحس وعناصر الفهم، وهو ما عجزت عن تقديمه الفلسفات القديمة.

يقول كانط في هذا الصدد: إلا انه توجد في أسرة ملكات المعرفة العليا أيضا حلقة وسيطة بين الفهم والعقل، هي ملكة الحكم، وتحملنا- بموجب قواعد التمثيل- أسباب على الإفتراض بأن لها حقا في أن تحتوي في ذاتها ، إن لم يكن على تشريع خاص بها، فعلى كل حال على مبدأ خاص بها- وإن لم يكن مبدأ ذاتي قبلي- يخولها البحث عن قوانين[1].

يميز كانط بين المعرفة والتفكير، تستلزم معرفتي لشيء ما عنصرين أساسيين هي الحدوس والتصورات، يجب أن يعطي إلى الشيء موضوع المعرفة على هيئة حدوس تجريبية، كما يجب أن تكون لدي تصورات معينة تحدد هذه الحدوس: أحد العنصرين من دون الآخر لا يحقق معرفة، يسمي كانط هذه القدرة العقل الفعال، فهو إذن قدرتنا على التفكير أو قدرتنا على إنتاج تصورات[1].

وضد العقلانية، يبرز كانط أن الغايات العظمى ليست فقط غايات للعقل، بل أن العقل لا يطرح غير نفسه حين يطرحها، ففي غايات العقل، إنما يتخذ العقل نفسه غاية، هناك إذا مصالح للعقل، لكن علاوة على ذلك، يكون العقل حكما وحده بخصوص مصالحه، إن غايات العقل أو مصالحه لا تخضع لا للتجربة ولا لهيئات أخرى خارج العقل أو فوقه، إن كانط يطعن سلفا في القرارات التجريبية والمحاكم اللاهوتية، إن كل المفاهيم، لا بل كل المسائل التي يقترحها علينا العقل الخالص، لا تكمن في التجربة بل في العقل ... وهو ملزم إذا ببيان قيمتها أو بطلانها، نقد ماثل، العقل كحاكم في شأن العقل، هاكم هو المبدأ

[1] إمانويل كنت، نقد ملكة الحكم، تر غانم هنا، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص74.

[1] محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، ط3، دار المعارف، الإسكندرية،1979، ص126.

الجوهري للطريقة المسماة صورية، وهذه الطريقة تطرح على نفسها أن تحدد: أولا، الطبيعة الحقيقية لمصالح العقل أو لغاياته، ثانيا، وسائل تحقيق هذه المصالح[2].

3- هيغل جورج فلهام فردريك:

لقد بلغت الفلسفة الألمانية ذورتها في مذهب هيغل Hegel Georg wilhem Friedrich (1770-1821)، الذي تقوم مأثرته التاريخية العظيمة في أنه كان أول من نظر إلى العالم الطبيعي والتاريخي والروحي، بوصفه صيرورة (عملية)، أي في حركة دائمة، في تغير وتطور، وقام بمحاولة للكشف عن الرابطة الداخلية لهذه الحركة وهذا التطور[3].

وهكذا فإن القيمة العظيمة لفلسفة هيغل تكمن في أنها قدمت رؤية ديناميكية متكاملة للعالم، وصاغت المنهج الديالكتيكي الموافق لهذه الرؤية، وقد وضع الديالكتيك علما فلسفيا، يعمم مجمل تاريخ المعرفة، ويدرس القوانين العامة لتطور الواقع الموضوعي، وفي هذا الإطار سعى لدراسة وإثبات المبادئ الأساسية لطريقة التفكير الديناميكية، التي تتناقض جذريا مع المنهج الميتافيزيقي، وكان عميقا وحازما في نقده لهذه المنهج، وصاغ – وإن يكن في قالب مثالي– قوانين الديالكتيك ومقولاته[1].

"**ينقسم العالم قسمين منفصليين، الذاتية والموضوعية، والفهم والحس والفكر والوجود، ولم يكن هيغل ينظر إلى هذا الإنفصال على أنه مشكلة ابستمولوجية أساسا، فلكم أكد أن العلاقة بين الذات والموضوع، أعنى تضادهما، تشير إلى صراع عيني في الوجود، وإن حلها، وهو إتحاد الأضداد، مسألة تنتمي إلى المجال العلمي مثلما تنتمي إلى المجال النظري، وقد وصف فيما بعد الصورة التاريخية لهذا الصراع بأنها اغتراب الذهن،**

[2] جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تر أسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،1997،ص8.

[3] موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات، ص271

[1] موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات، ص272.

ويعني بذلك أن عالم الأشياء، الذي هو أصلا نتاج عمل الإنسان ومعرفته، أصبح مستقلا عن الإنسان، وصار تحكمه قوى وقوانين لا يمكن التحكم فيها، ولم يعد الإنسان يتعرف على ذاته من خلالها"[2].

إنه لمن الأهمية بمكان أن ندرك طبيعة الجدل وان نفهما فهما سليما، فالجدل بصفة عامة، هو مبدأ كل حركة وكل حياة وكل ما يتم عمله في عالم الواقع، بل أنه أيضا روح كل معرفة تكون حقا علمية[3]، ومهما يحاول الفهم ان يناوئ نشاط الجدل، فإنه يتعين علينا ألا نفترض على الإطلاق أن التعرف على وجود الجدل عمل يقتصر على الفيلسوف وحده، بل الأدنى إلى الصواب أن نقول أنه يعبر عن قانون نشعر بوجوده في جميع مستويات الوعي الأخرى، وفي التجربة بصفة عامة، فكل ما يحيط بنا يمكن أن ينظر على أنه مثال على الجدل.

ومن هنا إعتبر هيغل بأن الجدل ليس حكرا على الفلاسفة دون غيرهم، بل هو قانون نشعر بوجوده في جميع مستويات الوعي الأخرى، والتجربة خير دليل على ذلك من أخلاق وقانون وكذلك سياسة.

ويعرض هيغل هذا المبدأ في تصور العقل على أنه الشكل الحقيقي للواقع، الذي تندمج فيه كل الأضداد بين الذات والموضوع، لكي تؤلف وحدة وشمولا أصيلا، وهكذا فإن فلسفته هي بالضرورة نسق يضم في داخله كل مجالات الوجود، تحت فكرة شاملة وفيها يدرج العالم غير العضوي فضلا عن العالم العضوي والطبيعة فضلا عن المجتمع، تحت إمرة العقل[1].

ويتعين علينا، من ناحية أخرى، ألا لا نخلط بين الجدل والسفسطة المحض، التي تقوم ماهيتها في الحقيقة على الأخذ بمبدأ جزئي مجرد ومعزول، وتعتبره في كل مرة مناسبا

[2] هربرت ماركيوز، العقل والثورة، تر فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1960، ص46.

[3] هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية،ص192

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة،ص47.

لمصلحة الفرد واهتمامه وموقفه الخاص في لحظة معينة، ولكني إذا ما ركزت على هذا المبدأ وحده فإنني أقع في السفسطة، لأن هذا المبدأ سوف يطيح بكل مبادئ الأخلاق ويقلبها رأسا على عقب، والجدل يختلف اختلافا تاما عن مثل هذا الضرب من المحاججة الشخصية المتحزبة: إنه يستهدف دراسة الأشياء في طبيعة وجودها ذاتها وحركتها، ومن ثم يستهدف البرهنة على تناهي مقولات الفهم ذات الجانب الواحد[2].

والواقع ان الجدل لا يكون، في الأعم الأغلب، إلا ضربا من الحجج الذاتية تتأرجح بين تأييد شيء وتفنيده، بينما يخفي غياب الفكر الأصيل حدة الذهن التي تؤدي إلى ظهور مثل هذه الحجج، غير أن الجدل هو الطابع الحقيقي والمناسب لماهية كل شيء يصفه الفهم المحض فهو قانون الأشياء المتناهية وهو قانون المتناهي ككل.

ولقد كان من الضروري ان تتعارض معايير النقدية والعقلية، وجدله بوجه خاص مع الواقع الإجتماعي السائد: ولهذا السبب كان من الممكن أن يسمي مذهبه بحق فلسفة سلبية، وهو الإسم الذي أطلقه عليه خصومه المعاصرون له[1].

وقد شرح هيغل التطور الجديد الذي طرأ على التاريخ عن طريق وضع تضاد بين إستخدام العقل و بين الإمتثال غير النقدي للأوضاع السائدة في الحياة، ولو أسلم الإنسان لها قيادة، لوصل إلى تصورات تكشف عن تضاد بين العقل وبين الاوضاع القائمة: وقد يصل إلى أن التاريخ إنما هو صراع دائم من أجل الحرية، ولكن الواقع الفعلي هو أن العبودية و اللامساواة هي السائدة : ومن ثم الواجب تغيير الواقع "غير المعقول" إلى أن يصبح متماشيا مع العقل أي أن من اللازم، في الحالة الراهنة، إعادة تنظيم النظام

[2] هيغل موسوعة العلوم الفلسفية،ص 218.

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة،ص26.

الإجتماعي القائم، والقضاء على النزعة الإستبدادية ومخلفات الإقطاع، وإقامة نظام من المنافسة الحرة، وتحقيق المساواة بين الأفراد جميعا أمام القانون، وما إلى ذلك[2].

– وفي الختام يمكن القول أن النقد كان ذلك المحرك الفعلي لتاريخ تطور الحضارة الغربية، بل يمكن القول أن تطور هذا المفهوم كان أشبه برد فعل لما يعيشه الإنسان الأوربي سواء على المستوى الإقتصادي أو الإجتماعي أو السياسي، الأمر الذي يدعونا إلى القول ان تاريخ العقل الأوربي ليس سوى تاريخ صيرورة مفهوم النقد عبر إنقلاباته الإبستيمية، ففي العصر اليوناني قام النقد بإزاحة ذلك التفسير الأسطوري أو الميثوس للكون، وفي العصر الوسيط جاء كرادع "لمؤسسة الكنيسة" وموجها لرجالها، اما في العصر الحديث فقد أصبح متجددا ومتعددا، فقد أصبح النقد مطرقة تحطم كل الأصنام التي تولدت عن تقديس العقل، بغية تقويمه ورسم حدوده.

المبحث الثاني : المرجعية الفكرية لمدرسة فرانكفورت.

يعد معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية الموطن الاصلي لما عرف مؤخرا بمدرسة فرانكفورت او النظرية النقدية ، اذ لم يأت هذا المشروع العلمي الذي قدمته هذه المدرسة من فراغ ، حيث آزرت ظهوره وتطوره ملابسات موضوعية مثلتها مادية وانتاج مواكب لتلك الشروط ، ومعبر عن قضاياها، انطلقت من مرجعيات عدة.

مدرسة فرانكفورت "l'ecole de froncfort" هي : التيار الفكري والفلسفي والسياسي الذي تحقق بفرانكفورت بألمانيا ، عند انشاء هذه المدرسة من وزارة التربية من تاريخ 03 فيفري 1923 بالاتفاق مع "معهد الابحاث الاجتماعية " " Institut de Recherche Sociale" اختير لإدارته المؤرخ "كارل جورنبورغ" Karl Grunberg ، ما بين عامي 1923و 1929 ،والذي كرس توجهات بحوث المعهد نحو اطروحات "الماركسية

[2] مصدر نفسه، ص ص 30–31.

الاورثدكسية"*، ونحو أنشطة الحركة العلمانية الأوربية وكان عضوا منخرطا في صفوفها، وفي يناير 1931 خلف "هوركهيمر" (1895–1973) جرونبورج (1861–1940). وانظم له معظم المفكرين المشهورين فيما بعد[1] .

انه ومن ما لاشك فيه أن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تأسست إنطلاقا من النقد بحيث جعلت منه المنطلق في تقديم اطروحاتها ومن ثم الأساس الذي إنبنت على انقاضه ، كنظرية قائمة بذاتها وسواء كان النقد الذي مارسته انطلاقا من تجاوز فلاسفة آخرين، أم من نصوص فلسفية فلقد اخذ اصحاب هذه النظرية على عاتقهم متابعة المشروع الذي أرساه كانط ولكن من منظور جديد يقوم على تجديد النقد أي القيام بنقد جذري وكامل للفكرة والحضارة الغربيين[2].

وعليه فمن المصادر الفكرية للنظرية تجدر الإشارة الى :

1–تراث الفلسفة المثالية الالمانية وفي مقدمته تراث هيغل.

إن الاطروحة القائلة بان علم الأمراض الإجتماعية ان هي سوى نتيجة لحركة العقلنة التي أصابها قصور في اخر المطاف ترجع في واقع الامر الى الفلسفة السياسية لهيغل، لقد انطلق هذا الأخير في كتابه مبادئ فلسفة الحق من فكرة مفادها ان عصره قد شهد ظهور اتجاهات كثيرة عبرت في حقيقة الأمر عن إنهيار المعنى، ومرد ذلك حسب هيغل الى عجز هذه الاتجاهات عن مقاربة كافية للعقل الذي اصبح من الممكن تحقيقه موضوعيا، هذا وقد قام تشخيصه للعصر الذي عاشه على مفهوم شامل للعقل الذي يجمع بين التقدم التاريخي والأخلاق، بحيث يمكن أن يتحقق العقل في التاريخ وهذا عندما يخلق هذا العقل باستمرار

* الماركسية الاورثدكسية Orthozax Marxisme وتعني الاستناد الى الافتراضات الماركسية التقليدية ،المألوفة مثل فكرة الحتمية التاريخية ،ودراسة الطبيعة والصراع الطبقي . أنظر : توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت ،ص196.

[1] بول لوران اسون، مدرسة فرانكفورت ،ص ص07–08.

[2] جماعة من الاساتذة السوفيات، موجز في تاريخ الفلسفة، ص718.

وفي كل مرحلة من مراحل تقدمه مؤسسات "أخلاقية" ذات طابع كوني، والتي تسمح للأفراد ان يتصوروا حياتهم في وفاق مع تلك الغايات المعترف بها من الناحية الاجتماعية.[1]

2- كتابات الشباب المبكر لكارل ماركس وبخاصة المخطوطات الاقتصادية الفلسفية لعام 1844 التي احتلت فكرة إغتراب الانسان في ظل مجتمع علاقات الانتاج الرأسمالي مكانة كبيرة.[2]

"تبحث كتابات ماركس في ما بين عامي 1844-1846في شكل العمل في المجتمع الحديث من حيث انه يشكل "الإغتراب" الكلي للإنسان، ويؤدي باستخدام ماركس لهذه المقولة الى الربط بين تحليله الاقتصادي وبين مقولة أساسية في الفلسفة الهيغلية .. وقد أعلن ماركس ان تقسيم العمل الاجتماعي لا يتم على أساس عمل اي حساب لمواهب الأفراد ومصلحة الكل، بل يحدث وفقا لقوانين الانتاج الرأسمالي للسلع فحسب، وبمقتضى هذه القوانين يبدو أن ناتج العمل، وهو السلعة يتحكم في طبيعة نشاط الانساني وغايته، وبعبارة أخرى فإن المواد التي ينبغي ،ن تخدم الحياة تصبح مسيطرة على مضمونها وهدفها، و يصبح وعي الانسان ضحية لعلاقات الانتاج المادي تماما".[3]

وعلى هذا النحو بدأ النقد الماركسي للاقتصاد السياسي للنقد الماركسي لهيغل، ولم تؤل مدرسة فرانكفورت جهدا للتشييد على هذا الجانب التطوري " لنظريتهم النقدية للمجتمع" ولتوضيحه.

---

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية، من ماكس الى هوركهايمر الى اكسل هونيت، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت،2010،ص ص 140-141.

[2] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية، ص23.

[3] هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية ،تر الدكتور زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1960،ص267.

تجـدر الإشـارة الـى فلسـفات كيركيجـور Kierkegaard Soren (1813–1855) وديلتيWilhelm Dilthey (1833–1911) ونيتشه Friedrich Wilhelm Nietzche، (1844–1900)مؤلف لوكاتش "التاريخ والوعي الطبقي" 1923 ففي هذا الكتاب عالج لوكاتش الفجوى بين الكيفية التي يفكر بها الناس في الواقع وما كان يحدث حقا للازمات الابستمولوجية للعلاقة بين الذات والموضوع، وذلك من خلال دمجه بين جوانب التساؤل لدى هيغل عن ثنائية الذات والموضوع ونظرية السلعة لدى ماركس.[1]

3– الفلسفات الاجتماعية الألمانية وبخاصة عند ماكس فيبرMax Weber (1864–1920)، مما أثر على بحوثهم في علم الاجتماع، المعرفة، الادب والفن، ولماكس فيبر دور واضح في المناقشات التي تناولت فلسفة علم الاجتماع بألمانيا مطلع القرن الحالي عبر مفاهيمه حول الفعل التفسيري الموضوعي ومثلث أعماله التي قيل عنها كانت تتحاور مع شبح ماركس أساس معظم مداخل غير ماركسية في علم الاجتماع مما عرضه إلى إنتقادات مفكري مدرسة فرانكفورت بالرغم من إحترامهم لهم.[2]

ومن ثمة تشابه شديد لا تخطئه العين بين فكرة تسلط العقلانية التقنية وبين فكرة ماكس فيبر عن عملية ترشيد العالم الحديث، وقد لوحظ كثيرا أن مفكري مدرسة فرانكفورت تأثروا على نحو متزايد بفكر فيبر، رغم أنهم جميعا باستثناء مقال ماركيوز عام 1964 ،لم يشيروا إلى أعماله إلا إلماما وبإقتضاب، والواقع أن البعض قد ذهبوا في تفسيرهم لتطور نظرية مدرسة فرانكفورت في الخمسينيات والستينيات إلى مثل هذا المدى الذي قالوا فيه أن هذا

[1] اندرو وبوي ، الفلسفة الالمانية، "مقدمة قصيرة جدا"، تر محمد عبد الرحمان سلامة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ،2015،ص106.

[2] توم بوتمور، مدرسة فرانكفورت، ص52.

التطور بمثابة انتقال من المنظور الماركسي إلى منظور فيبر عن الاتجاهات التاريخية المتأصلة في المجتمعات الصناعية المتقدمة.[1]

4-فلسفة التحليل النفسي عند سيغموند فرويد:

بالنسبة لسيغموند فرويد Sigmund Freud فلقد إنخرط اعلام المدرسة النقدية في بلورة علم النفس الاجتماعي، يفسر مفهوم التسلط والهيمنة وآليات السيطرة قام به كل من المحلل النفسي ايريك فروم*في الثلاثينيات والفيلسوف هربرت ماركيوز في الستينيات، إستبدت مقاربته النظرية إلى دمج اصيل بين الماركسية والفرويدية.[2]

اذ نجد نظرية ماركيوز في الحضارة قد لمست الأفكار الفرويدية وهذا ما يظهر لنا جليا في مؤلفه «الجنس والحضارة» 1955، «الإنسان ذو البعد الواحد» 1964 ،هنا يتبدى لنا ميله للفرويدية وجمعها بالماركسية من جهة أخرى.

5- التأثر ببعض أفكار فلسفة الظاهرات(الفينومينولوجيا) (Phéménologie) وفلسفة الحياة وفلسفة الوجود التي انطلق منها بعض أعلام مدرسة فرانكفورت، مما جعل فلسفتهم تتهم في كثير من الأحيان – كما سبق القول – بأنها ماركسية وجودية كذلك التصور المتشائم لتاريخ العقل البشري بوصفه تاريخ عذاب الإنسان وتعذيبه من قبل قوي فضة غاشمة، وشبه مجهولة، بحيث بلغ ذروة سلبيته وتجرده من أقنعته الحضارية وتصدعه

[1] توم بوتمور، مدرسة فرانكفورت، ص78.

* ايريك فروم Eric fraum: ولد في فرانكفورت عام 1900 ، شارك بشكل وثيق في المدرسة قبل ان يبتعد عنها جذريا، كلن مشروعه مزاوجة اسهامات فرويد وماركس ،انظر: بول لوران اسون، مدرسة فرانكفورت ،ص22.

[2] حسن مصدق، يرغان هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، ط1،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،2015،ص49.

وإغترابه في ظل المجتمعات الصناعية المتقدمة ومع تصاعد الإرهاب النازي ثم الرأسمالي الشيوعي.[1]

– بالإضافة الى هذه المنابع المتعددة والمرجعيات نجد من ناحية أخرى وقائع مادية ومستجدات موضوعية اثرت في مشروع هذه المدرسة وتبلوره منها.

اندلاع الحرب العالمية الأولى، قيام الثورة البلشفية، إخفاق الثورة في ألمانيا، عدم نجاح الحركات الاشتراكية الراديكالية في أوربا الغربية، وظهور الستالينية في الاتحاد السوفياتي، والنظم الفاشية والنازية في ايطاليا وألمانيا وهيمنة النظم الرأسمالية وتعزيز سيطرتها الاقتصادية والايديولوجية، خاصة بعد خروجها من الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي مرت بها في الثلاثينيات وفي هذا الجو ومن خلال هذا السياق، كان لابد من ظهور التيارات النظرية والمذاهب الفلسفية التي من شانها الدعوة الى تغيير الأوضاع.[2]

من كل ما سبق يجب ان نختص بالذكر كل من الهيجلية والماركسية على حد سواء بالإضافة إلى كل من نقد الوضعية التجريبية والحديثة ثم نقد الايديولوجيا، وذلك لاعتبار ان هذه المنابع الفكرية والمرجعيات قد أثرت بشكل كبير وجلي في صميم أصحاب هذه النظرية النقدية، وبالتالي استقوا معظم أفكارهم إن لم نقل كلها من تلك المنابع بصفة خاصة، وتبقى المنابع التي تغذت عليها المدرسة عديدة نظرا لأفكارها الفكرية الثرية.

[1] عبد الغفار مكاوي،النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،ص ص24–25.

[2] توم بوتومور، مدرسة فراكفورت،ص19.

المبحث الثالث: نشأة وتأسيس مدرسة فرانكفورت

من الواضح أن الحداثة وما بينت عليها من أسس كان هدفها تحرير الانسان وإعادة الاعتبار له بالدرجة الاولى كذات مفكرة، واعية لما يدور داخلها أولا ومن حولها ثانيا، وبذلك تخليص الانسان بكونه كائنا واعيا من جل المعتقدات والخرافات والأساطير والخوف الذي كان يشعر به إتجاه المستقبل والكون والمعرفة والحياة، وذلك من خلال تمجيد العقل والرفع من قيمته وجعله هو الحكم والمصدر لكل معرفة فبينت إذن هذه الحداثة على العقل والذاتية والحرية كركائز قامت عليها.

ليكون بذلك الفكر الفلسفي في هذا المناخ الحداثي الأنواري الغربي قد انطلق من مبدأ رد الاعتبار الى العقل وإثباته وبذلك استبعاد اللاعقل بجميع مظاهره، إذن فلا بد ان اهداف هذه الحداثة كانت واضحة عند التأسيس، لكن فيما يبدوا أن النتائج التي آلت اليها وبلغتها هذه الأخيرة، كانت مخالفة تماما لما أطرت له من مبادئ وما إعتمدته من أسس، فقد إنبثق من مبدأ "الحرية" التي دعت اليه مبدأ آخر فكان "لا حرية"، وكذلك ترتب "لاعقل" ضمن مبدأ "العقلانية"، وكذا سيطرة على الانسان ضمن مبدأ السيادة على الطبيعة، وعلى اثر هذه النتائج التي بلغتها الحداثة نتجت نقاشات عدة وظهرت بذلك جدالات حول فشل الحداثة وتصدعها، وخطابات هجينة بين الاكتمال من عدمه لهذا المشروع الأنواري، ومن هنا جاءت مدرسة فرانكفورت لتكون بذلك واحدة من هؤلاء الذين رفضوا ان تكون هي حداثة بمعنى من معانيها هو التغيير والقطيعة مع الماضي، أو هو التغيير نحو الأحسن والأفضل.

لقد قامت النظرية النقدية منذ نشأتها في الثلاثينيات من القرن العشرين بنقد جذري لمشروع التنوير، ما كان هو رمز الحداثة الغربية.[1] غير ان السؤال الذي يطرح نفسه هنا

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية،ص13.

هو: كيف انقلب المفهوم الحداثي الذي جاء في بدايته من مفهوم تنويري يدفع بالإنسان الى التقدم والتحرر، الى ذلك المفهوم البربري الذي تسوده السيطرة والهيمنة؟

يمكن القول أن بعد صعود النظم السياسية الشمولية كالنازية والفاشية والستالينية، بالإضافة الى ظروف الحروب التي عرفتها أوربا، نجد ان جدل التنوير قد ظهر على اثر هذه الوقائع التاريخية، وهو الامر الذي أثر بشكل أو بآخر في جدل التنوير، وما ترتب بذلك من معطيات ما تولد من سيطرة ونزعات تشاؤمية وكذا تصدع مكانة الفرد الغربي وظهور مبدأ اللاتسامح....الخ.

يقول ادورنوا* و هوركهيمر في مقدمة كتاب جدل التنوير: "لم يكن لدينا أدنى شك أن الحرية في المجتمع لا انفصال لها عن الفكر المتنور، كانت هذه نقطة انطلاقنا الأولى بل كان علينا ان ندرك بوضوح ان مفهوم هذا الفكر، ناهيك عن الأشكال التاريخية العينية ومؤسسات المجتمع الذي يتواجد فيها هذا الفكر، انما تنطوي على بذرة هذا التراجع الذي نعانيه في ايامنا و في كل مكان والتنوير ان لم يبادر بعمل تفكيري يطال هذه اللحظة من التراجع فهو كمن يقوم بترسيخ قدره الخاص"[1]

اذن يعود السبب في فشل المشروع الحداثي الى ان الهدف الرئيس لهذا المشروع هو تحرير العقل الانساني والرفع من قيمته وجعله هو الحكم، إلا ان هذا العقل قد تحول من السيطرة على الطبيعة الى السيطرة على الانسان، ويتجلى ذلك من خلال ظهور العقل التقني او ما يعرف ايضا بالعقل الاداتي الموجه بدوره نحو كل ما هو عملي وتطبيقي ونفعي.

ان رفع شعار انتصار العقل يدعوا بالضرورة الى نفي القيم الانسانية وبذلك لا بد من اعلان فشل ونهاية كل من العقل الانواري والحداثة وهذا راجع الى فقدانهما لمبرر وجودهما، وذلك يعني من ناحية اخرى ان العقل نظرا لهذه النظرة الاحادية يصبح موجها للسيطرة على

* ثيودور ادورنو Théodor Adorno (1903–1969) :عمل في مشاريع مختلفة بما فيها مشروع مع توماس مان، ومع ماركس هوركهايمر في كتاب جدلية عصر التنوير الذي نشر لأول مرة في عام 1947 في سن الخمسين من عام 1953، ترك ادورنو الولايات المتحدة الامريكية وعاد الى فرانكفورت ليشغل منصبا في المعهد. أنظر جون ليتش، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، ص358.

[1] ماكس هوركهايمر، تيودور ادورنو،جدل التنوير، تر جورج كثورة، دار كتاب الجديد المتحدة، بيروت،2006،ص16.

كل شيئ بما في ذلك الانسان نفسه، حيث اصبح هذا الأخير مهددا وخاضعا كما اسماه كثيرون من فلاسفة الجيل الاول للمدرسة بـ"التشيؤ".*

ويمكن التمييز بين مراحل أربعة واضحة المعالم في تاريخ المعهد ومدرسة فرانكفورت:

1) مرحلة جورنبورج**: وتقع ما بين عام 1923 و 1933 ،حين كانت البحوث المنوطة بالمعهد متنوعة للغاية ولم يكن المعهد يستوحي اثناءها مفهوما معينا للفكر الماركسي كما تجسد بعدها في النظرية النقدية، ذلك ان جزءا هاما من عمل المعهد كان يحمل السمة الامبريقية بقوة.[1]

اذ تميزت هذه المرحلة بالسمة الماركسية واضحة، وذلك ان عمل المعهد يحمل السمة الامبريقية بقوة وصلة وثيقة بوجهة نظر الماركسيين، وهناك صفة اخرى مهمة ايضا، هي ان معظم اعضاء المعهد كانوا منتمين للحزب الشيوعي الالماني خلال هذه الفترة.
وقد كانت نهاية هذه المرحلة عندما تنازل جورنبورغ عن منصب الرئاسة بحكم كبر سنه، فخلفه "هوركهايمر على رأس قيادة المعهد .

2) مرحلة هوركهايمر (مرحلة النضج):

تولى هوركهايمر رئاسة المعهد بشكل رسمي عام 1931 ،والذي جعل بدوره الاهتمام يتحول الى الفلسفة بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وبدأت الافكار المميزة للنظرية النقدية الهيجلية الجديدة بالترسخ، واصبحت بذلك المبدأ الموجه لنشاطات المعهد، كما تعرف هاته المرحلة ايضا بأنها:

---

* التشيؤ Reification :مصطلح صاغه لوكاتش ليصف ماسماه ماركس "التشيؤ السلمي" الذي يذهب الى الانتاج في النظام الراسمالي، يركز اهتمامه عل السلعة المنتجة من حيث انها حصيلة عمل مبذول وادوات انتاجية، وبالتالي تصبح قيمتها كامنة في سعرها. أنظر: تو بوتومور ،مدرسة فرانكفورت،مرجع سابق،ص177.

** كارل جورنبورغ Karl Grunberg :المؤرخ الماركسي ذي الصيت العالمي، واصبح جورنبورغ (1861–1940) أول مدير للمعهد، شاغلا كذلك كرسيا في الاقتصاد والعلم الاجتماعي في جامعة فرانكفورت في اواخر 1923 .أنظر : فيل سيلتر مدرسة فرانكفورت،ص22.

[1] توم بوتومور ،مدرسة فرانكفورت،ص39.

مرحلة المنفى في امريكا الشمالية ما بين عامي 1933–1950[1]، اذ نلاحظ أن سنوات المنفى لم تقلل من شأن او فاعلية النشاط الفكري لاعضاء المعهد وذلك ان مدرسة فرانكفورت في سنوات المنفى وبادارة من هوركهايمر شهدت تطورا كبيرا وتوسعا ملحوظا في موضوعات النقد وحققت في فترة منفاها تكاملا محوريا في مواضيعها.

وتعزز هذا التجاه عندما انظم الى عضويته كل من ماركيوز عام 1932، وادورنو عام 1938[2]. ومعنى ذلك ان النظرية النقدية عرفت توسعا متزايدا خلال مرحلة الجيل الثاني، وهو الجيل المعبر عن ذلك الانفتاح الفكري والمعرفي التي شهدته المدرسة.

3)المرحلة الثالثة: في هذه المرحلة عاد المعهد الى فرانكفورت وكان ذلك عام 1950، والتي اضحت فيها هذه المدرسة تمارس تأثيرا فكريا وكذا سياسيا على الفكر الاجتماعي الالماني والتي وصلت الى ذروتها اواخر الستينات وعم تأثيرها في جل انحاء اوربا والولايات المتحدة الامريكية.

4)مرحلة بعد هوركهايمر (الافول والتجدد): كانت هذه المرحلة بمثابة المرحلة الحرجة بالنسبة للمدرسة وكان ذلك بعد موت كل من "هوركهايمر" و"اودورنو" مع بداية السبعينات.

كفت "فرانكفورت" عن التواجد كتيار فكري مؤثر كشكل من اشكال الفكر الماركسي، حيث اصبحت علاقتها بالماركسية واهية ولم يعد لها اي ارتباط بالحركة السياسية[3]، إذ لم يبق بذلك من الافكار التي قامت عليها مدرسة فرانكفورت سوى بعضها ونذكر منها:

- الحفاظ باهتمام النظرية النقدية بفلسفة العلوم الاجتماعية ونقد الايديولوجيا.
- تطوير الافكار التي كونت المدرسة بطريقة مبدعة في مرحلة جديدة مع ممثل الجيل الثاني "يرغن هابرماس"*وذلك كان من خلال نقطتين مهمتين أولا: إن افكاره عبرت عن

[1] توم بوتومور ،مدرسة فرانكفورت،ص40.

[2] المرجع نفسه،ص40.

[3] توم بوتومور ،مدرسة فرانكفورت،ص41.

* يورغن هابرماس:Jurgen Habermas : بدأت افكارها هابرماس بالظهور منذ بداية الستينات، مؤمنا بذلك متابعة لمدرسة فرانكفورن لانه كان في فرانكفورت مساعدا لاودورنوا منذ 1959 ، وتم بطلب اكتشاف الطلاب الالمان للمدرسة ولمجلتها. أنظر: بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت،ص24،25.

التطور الفكري للجيل الاول من جهة وواصل فيه ما كانت عليه المدرسة من نقد للفلسفة الوضعية، ثانيا: اما النقطة الثانية في كل من التجاوز والاستقلالية من خلال صياغة نظرية جديدة للمعرفة، مع اهتمام خاص بالعلوم الاجتماعية.

اما اليوم فلقد اصبح أكسل هونيث المدير الحالي للمدرسة النقدية بفرانكفورت ممثل الجيل الثالث لهذه المدرسة.

اذا من هنا يمكن لنا القول ان مدرسة فرانكفورت قد مرت بأربع مراحل مهمة مختلفة، تباينت فيها الاهتمامات وكذا القضايا المحتواة في هذه المدرسة وكان ذلك تزامنا والمراحل التي مرت بها.

المبحث الرابعّ: المنابع الفكرية لفلسفة هربرت ماركيوز

تبلور تفكير ماركيوز من خلال حوار صامت أجراه مع هيجل وماركس ونيتشه وفورويد، ومن خلال حوار حقيقي أجراه مع هيدغر، وإذا كان من المتعرف به أن هذه هي الشخصيات الرئيسية التي تحكمت في تشكيل فكر الانسان المعاصر، فمن الصعب أن نتصور كيف يستطيع عقل واحد أن يستوعب كل هذه المؤثرات المتعارضة ويعترف صراحة بأنه كان بالفعل تلميذا لكل هؤلاء في آن واحد.[1]

تنوعت المصادر الفكرية والأسس التي اعتمد عليها ماركيوز في تأسيس فلسفته من خلال جمعه للعديد من الفلسفات المختلفة عبر مراحل متعددة:

1- الهيجلية وأثرها على فكر ماركيوز:

كان تأثير هيجل هو الأسبق على ماركيوز وهو الذي ظل ملازما له حتى النهاية، وتلاه تأثير ماركس، ومعه نيتشه، وفي مرحلة تالية كان تأثير فرويد، ثم هيدغر، ومن جهة

[1] فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز،ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية،2005م،ص09.

أخرى فإن تأثير هيجل وهيدجر كان أقرب إلى الطابع الفلسفي، على حين أن ماركس ونيتشه وفرويد قد زودوه بالأسلحة اللازمة لنقد المجتمع الحديث نقدا حضاريا وايدولوجيا[1].

- ساهم في تركيب فكر ماركيوز تأثره بالعديد من الفلاسفة خاصة منهم هيغل، حيث كانت له الاسبقية بذلك وتم هذا في مرحلته الأولى التي كانت بين (1928–1932م) بالإضافة إلى العديد من الفلاسفة، حيث تناول ماركيوز في كتابه «نظرية الوجود عند هيجل» حيث أسس فيه ماركيوز لفلسفة هيجلية هيدغرية لم تخلو من الأثر المادي وتابع ماركيوز بحوثه وقراءاته وأسس كتاب « العقل والثورة » الذي أسس فيه لقراءة ماركسية لهيجل، وعند العودة إلى كتاب ماركيوز «نظرية الوجود عند هيجل» نجده يقر بتأثير هيدجر وطابعه الوجودي عليه ومحاولة الجمع بين هيدغر وهيجل في إطار ماركسي، وقد أضاف ماركيوز أفكارا جديدة في كتابه « ظاهريات الروح » الذي يتعلق بالأنطولوجيا أو الاتجاه الأنطولوجي للحياة و تاريخها، المتمثلة في تلك الحركة الحية بين الفكر والوجود، وقد أخذت هذه الحركة مسراها في التاريخ وهو ما سمح له بقراءة هيجل قراءة هيدغرية، من خلال التفسيرات الأنطولوجية التي تعبر عن الصيرورة الدياليكتيكية التي توافق نشوء نمط جديد من أنماط الوجود، والذي جمع فيه ماركيوز بين الوجود والفكر ووحد بينهما في هوية واحدة، ومن خلال هذا التوحيد قدم ماركيوز فهما لهيجل على أساس انطولوجي هيدغري أي أنه قدم قراءة هيغلية هيدغرية، وذلك لتخليص هيجل من مثاليته وربطه بالمادية وبالواقع ولكي يعود العقل تلك الاداة التي تستخدم في الحفاظ على الوجود وليس فقط التفكير، كما نقد ماركيوز النزعة الماركسية المادية والوضعية محاولا بذلك تخليص الماركسية من الوضعية وتخليص هيجل من مثاليته وذلك باستبدال الأنطولوجيا بالوجود الإجتماعي كما فعل ماركس ولكن مع الحفاظ على العقل وهنا نلاحظ المعنى الحقيقي لقراءة هيجل قراءة ماركسية، بحيث لا تحافظ هذه القراءة على هيجل كما هو كما لا تحافظ على ماركس كما هو، وهذا ما أدى بقراءته

[1] مرجع نفسه،ص09

هذه إلى الإفضاء بأن يصير كل من العقل والوجود الاجتماعي هوية واحدة وهذا هو جذر التفكير النقدي و أساس اكتساب النظرية الاجتماعية لطابعها الثوري عند ماركيوز.

2- الماركسية الجديدة :

لعل أبرز النقاط التي تلاقى فيها فكر ماركيوز مع الفلسفة الماركسية هي موقف هذه الفلسفة من مشكلة ماهية الانسان، التي تمثل عند ماركيوز مشكلة أساسية كفيلة بتحديد الاتجاه العام لكل فلسفة، وبالكشف عن مدى تقدميتها أو رجعيتها، فالماركسية هي في رأيه فلسفة تقدمية لأنها لا تثبت الماهية الانسانية عند أية لحظة معينة من لحظات تطورها.[1]

- يقر ماركيوز بأن المجتمع الذي يخلو من الطبقات هو المجتمع الذي تتحقق فيه مصالح الكل، حيث يصبح فيه الفرد هو الصانع الفعلي للتاريخ، بحيث أن تقدم المجتمع مرهون بإزدياد القاعدة الاجتماعية التي يشملها الكلي إلى أن يتطابق كل فرد مع الكلي، وبهذا نجد أن ماركيوز دائما يوفق في قراءة ماركس هيجليا وقراءة هيجل ماركسيا وبذلك نجده لا يتبنى المثالية تماما كم لا يرفضها مطلقا ويتبنى المادية ولكن على نحو من العقلانية.

إن الواقع قد تجاوز النظرية الماركسية التقليدية، سواء في المجتمعات التي أنكرها أو في تلك التي اعترفت بها، ومن هنا كان من الضروري – في رأي ماركيوز – القيام بمراجعة لهذه النظرية في ضوء الظروف الراهنة، ولقد قام هو ذاته بهذه المراجعة، ولكن حصيلتها النهائية لم تكن في واقع الأمر تعديلا للنظرية، بل تغيير شاملا لها، وإستعاضة عنها بنظرية خاصة به يعتقد أنها أكثر ملاءمة لواقع العالم المعاصر.[2]

إن الماركسية الجديدة عند ماركيوز تعني في حقيقتها التطور التاريخي والتجدد الدائم فلا يمكن لهذه النظرية أن تكون ثابتة و أزلية و صالحة لكل العصور بل الماركسية تعني التجديد والتغيير ومواكبة التطورات العصرية.

[1] فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز،ص26.

[2] فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز،ص28.

3- ماركيوز والفرويدية:

كانت وسيلة ماركيوز لرسم معالم المجتمع الجديد هي أن يعيد تفسير أفكار فرويد على نحو يتيح تعويض ما يفتقر اليه الفكر الماركسي، أو التوفيق بين تعاليم فرويد، وبين آراء ماركس الشاب مع مزجها معا بعناصر من نيتشه، بحيث يصبح المركب الناتج ملائما لروح الحاضر.[1]

وجد ماركيوز هذه المرة ضالته في فرويد، فقد قرأ فرويد قراءة ماركسية وأضاف بهذه القراءة أسسا بيولوجية و سيكولوجية إلى الأسس الاقتصادية في المادية التاريخية و ربط كل هذا بظروف عصره حيث رأى بأن الحياة الاجتماعية لا يمكن أن تقوم على أساس عقلي ومادي فحسب، بل إن عنصر «الغريزة» هو عنصر أساسي يساهم في أن تحقق الانسانية تقدما، فالإنسان ليس تلك الآلة التي تقوم بالعمل والانتاج فقط، وإنما هو ذلك الكائن الذي يحمل بداخله مختلف "الغرائز" و "الإرادة" و "الحب" وهذا ما سيعود به مرة أخرى الى استعاد حريته وسعادته والاستمتاع بلذته، أو بمعنى آخر التفاته الى دوافعه الغريزية الحيوية أو الحاجات الإيروسية بالمعنى الواسع، فماركيوز هنا يغذي تحليلاته بمواد الأسطورة فيوظف الإيروس* وذلك في كتابه « الايروس و الحضارة» 1955م، حيث أكد ماركيوز بأن الانسان لا بد له من ثورة جديدة تتجاوز نطاق الثورة الاجتماعية ثورة يستعيد بها قيمته وسعادته وإحساساته بغريزته والجمال، وبهذا تجاوز ماركيوز ماركس الذي إنحصر فكره في مبدأ العمل وتحقيق العدالة ليستمد مبدأ اللذة من فرويد ويقيم عليه حضارة المستقبل، وبهذا جمع ماركيوز بينهما من أجل اقامة حياة انسانية مكتملة العناصر، يتحقق فيها التوافق التام بين مختلف جوانب الطبيعة البشرية.

---

[1] مرجع نفسه،ص42.

* الأيروس Eros : إله الحب عند اليونان، أيضا هو الحب أو الرغبة الجنسية الشديدة، أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1،ط1،دار الكتاب اللبناني ، لبنان، 1971م، ص183.

كما جرد الأدب والفن من انفصاليتهما، وأفقدت الغريزة الجنسية تساميها، واستبدل المجتمع التكنولوجي الايروسية التي هي أكثر من مجرد تعبير عن الرغبة اللبيدوية بنوع من واقعية جنسية تقلص عالم اللبيدو والى مجرد ثغرة تتطلب التلبية على نحو سريع ومباشر وواقعي مئة بالمئة، وهنا بالضبط تكمن المفارقة : ففي الوقت الذي يتيح فيه المجتمع المعاصر مجالا أوسع بكثير مما في الماضي لتلبية الغريزة الجنسية، نلاحظ أن هذا المبدأ يواجه من خلال هذه التلبية تقلصا وانكماشا وبكلمة واحدة : إن الجنس في المجتمع الأحادي الجانب يصبح هو الآخر أحادي الجانب وطاقة من الطاقات المستنفرة بالتالي لحماية ذلك المجتمع.[1]

تبنيه للكثير من موضوعاته وأفكاره ويتجلى ذلك في كتاب«الحب والحضارة» حيث يقول مصرحا:« لقد قبلت موضوع سيجموند فرويد بصفة عامة منذ زمن وهي التي ترى أن الحضارة قائمة على اخضاع دائم للغرائز الانسانية»[2].

- وعلى الرغم من أن تفكير ماركيوز يتسم بقدر ملحوظ من الوحدة فإن تأكيده هذا إمكان قيام حضارة متكاملة الأبعاد وتحل محل الحضارة الحالية – ذات البعد الواحد – هذا التأكيد لم يكن من السمات المميزة لتفكيره على الدوام فهو قد اختتم كتاب «الانسان ذو البعد الواحد» بلهجة متشائمة تعبر عن يأسه من امكان تغيير المجتمع الحالي الى مجتمع أفضل ولكنه في كتاب «نهاية اليوتوبيا» ينتقل الى موقف أكثر ايجابية[3].
- أهم ما اتصف به تفكير ماركيوز في هذه المرحلة أنه قام على محور رئيس هو المحور الجمالي حيث قام تصوره على قيم متعددة كقيمة الحب، السلام، التوافق ... وهنا يظهر تأثره بفرويد كما يعطي ماركيوز للفن دورا أساسيا في فلسفته حيث اعتبر بأن الفن

[1] هربرت ماركيوز،الانسان ذو البعد الواحد، تر جورج طرابيشي،ط3،منشورات دار الآداب،بيروت،1988،ص ص15–16.

[2] هربرت ماركيوز، الحب والحضارة، تر مطاع صفدي،ط2،دارالآداب للنشر والتوزيع، بيروت،2007، ص13.

[3] فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، ص47.

الصحيح هو الفن الذي نستطيع أن نغير به الواقع الى الأحسن والأفضل باعتباره يتمرد على الواقع ويثور ضده.

- ويمكن ان نضرب مثلا على ذلك الفكر الكلاسيكي عن ماهية الانسان فلو جرى تحليل الانسان بدلالة وضعه في عالمه، لبدى وكأنه ملك ملكات وقدرات تتيح له امكانية« حياة طيبة» أي حياة متحررة بقدر الامكان من العمل الشاق، حياة بلا تبعية ولا قبح، وتحقيق هذه الحياة تحقيق «الحياة المثلى» الحياة المنسجمة مع ماهية الانسان وماهية الطبيعة.[1]

على هذا الاساس فان آراء ماركيوز الجمالية لا تعتبر نظرية فنية كغيرها من النظريات وفقط، بل تحتل مكانة هامة في فلسفته أي أنها تأخذ جانبا مهما وحيزا كبيرا من

الحضارة الغربية والتي غلب عليها الطابع المادي فأفرغت من محتواها الانساني وغابت فيها قيم الحرية والسعادة وهي القيم التي بشر بها فلاسفة الانوار[1].

لقد أدرك شيلر أن الانسانية المكتملة إنما هي التي تتحقق في ثنايا النفس الجميلة التي تسير على هدى العاطفة المباشرة، فتحقق بطولاتها في ثنايا النزوع الطبيعي والسهولة الغريزية، الوحدة إلى الطبيعة البشرية، إنطلاقا من إقامة تصالح بين الحرية والطبيعة وذلك لا يتأتى حسبه إلا بواسطة التربية الجمالية.

لقد إستفاد ماركيوز من شيلر في هذه المسألة بالذات، وبطريقة مشابهة لما عرضه شيلر، وذلك عندما أبرز أهمية ودور البعد الجمالي La dimension esthetique في حياة الانسان وبين مدى شعوره بحريته وإنعاش وجوده عند تحقيقه لهذا البعد، يقول ماركيوز: "**إعتبر رسائل في التربية الجمالية للإنسان لشيلر، التي كتبها تحت تأثير نقد**

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ص166-167.

[1] كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ط 1، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، 2010، ص121.

ملكة الحكم لإيمانويل كانط، محاولة هامة لإعادة بناء الحضارة، بواسطة القوة المحررة للوظيفة الجمالية"[2].

لذا إتخذ شيلر من الجمال طريقا موصلا إلى الحرية وبذلك فإن المسألة الجمالية عنده تتلخص في تحرير العقل من قيود الواقع اللاإنساني وهو ما جعل ماركيوز يتخذ من فكره عمادا له وذلك باتخاذه للفن كوسيلة لتحرر الانسان المعاصر باعتبار أن الفن رد فعل للواقع ومحاولة لبناء عالما حياتيا جديدا، وهي نقطة التلاقي بين فكر ماركيوز من جهة وفكر شيلر من جهة أخرى.

التأثير النيتشوي على فكر ماركيوز:

لقد تأثر ماركيوز بالنزعة الفردية المتطرفة لدى نيتشه، وهي التي قامت على أساس رفض كل سلطة سياسية، لذا تميز وتفرد من خلال نقده للحداثة والتنوير، وبنقد الاقتصاد السياسي الماركسي (المجتمع الرأسمالي) وذلك للتحرر والسعي لبناء دولة قائمة بذاتها لا تخلوا من الرقي والرفاهية.

وكذلك اتخذ من النقد آلية جدية لتقويض أصنام الميتافيزيقا، وذلك في البحث عن أصولها وإستئصال أوهامها، وهو ما سمي بالنقد الجينيالوجي[*1].

لقد كان تأثير نيتشه كبيرا على العديد من فلاسفة مدرسة فرانكفورت، كهوركهايمر، أدورنو وهذا أدى بهم إلى النزعة التشاؤمية وإحلال نموذج نقد العقلانية الأدائية بدل نموذج

---

[2] نقلا عن: كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص122.

[*] الجينيالوجيا Généalogie: اشتقت من اللفظة اليونانية Génas والتي تشير إلى الأصل أما Logie فهي كلمة مشتقة من Logos والذي يعني العلم، ويقابلها في اللغة الألمانية مصطلح Herknunft والذي يعني المصدر أي السبب والإنحدار من زمرة دم أو عرق تتخرب فيه طائفة من مستوى رفيع أو وضيع. أنتظر: جمال مفرج، نيتشه الفيلسوف الثائر، إفريقيا للشرق، المغرب، 2003، ص29.

[1] عبد الرزاق الدوّاي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر،ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،1922م،ص34.

نقد الاقتصاد السياسي وذلك لتخليص العالم من طابع الغموض الذي اكتنفه في ظل التفكير الديني والأسطوري القديم، وبهذا نجد أن ماركيوز ليس الفيلسوف الوحيد الذي تأثر بنيتشه.

لقد قام فكر نيتشه على تمجيده للرجال العظماء وتشجيعه للنزعة الفردانية وهذا ما جعله يستهجن كل ما هو جماعي حيث أشار برمز القطيع إلى كل الجمهور، كما أعتبر السند الأول للفلسفات التي تمجد النزعة الفردية وبهذا فإن هذه نيتشه يتلخص في تلك الفلسفات التي تمثل السبيل الفكري لبناء حضارة سامية ومتعالية فالغاية من الانسانية إذا هي خلق هذا الانسان الأعلى ومن أجل هذا كان لا بد للقيم الجديدة التي نضعها أن تكون عاملة على إيجاد هذا النوع، مهيئة لظهوره[1].

فالاشتراكيون يتوقفون إلى ان يكفلوا حياة هانئة لأكبر عدد ممكن من الناس، ولو تحقق ذلك بالفعل في مقر دائم للحياة الهانئة، أعني في الدولة الفاضلة، لقضى ذلك العيش الهانئ على التربة التي تنبت فيها العقول الكبيرة و– الأفراد العظام بوجه عام – وأعنى بهذه التربة الفاعلية الزائدة فعندما تتحقق تلك الدولة تكون الإنسانية قدّ أصبحت أكثر خمولا من أن تنجب العبقرية[2].

بإعتبار ان نيتشه قد كان رافضا لأي سلطة تفرض عليه فإنه بذلك أعتبر كمساند للنزعة الفردية، وكرافض لمذهب الإشتراكية فقد أقر نيتشه بأنها مذهب خاوي من كل تجديد أي أنها تقمع إبداعات الفرد وتحدياته في الحياة وتدفعه أكثر نحو الخمول، كما أن الإشتراكية تدفع بالمجتمع إلى الركود إذ أن مبادئها المتمثلة في إعادة تنظيم الإنتاج أو إصلاح الأشكال السياسية لن تتقدم في نظره بالمجتمع، أي أن المجتمع في نظر نيتشه لن يستطيع التقدم خطوة إلى الأمام إذا إعتمد على الإشتراكية، وبهذا فإن نيتشه يرى أن الحل يكمن في إعادة تقييم شاملة وهذا حسب نيتشه وهنا يلتقي مع ماركيوز في فكرة رفض

[1] عبد الرحمان بدوي، نيتشه، ط5، وكالة المطبوعات شارع فهد السالم الكويت، 1975م،ص263.

[2] فؤاد زكرياء، نيتشه،ط2،دار المعارف، مصر، ص112.

الإشتراكية، والعودة إلى تقييم شامل، وبالتالي عدم قبول القيم التي تسوقها العقلانية الصناعية فما يعلنها هذا المجتمع أنه خدمة ورفاه لصالح الانسان ينظر إليه ماركيوز على أنه شكل من أشكال القمع والسيطرة حينا والزيف حينا آخر وهذا ما أكد التقاطعات الفكرية بين ماركيوز ونيتشه.

الفصل الثاني:

النقد في فكر هربرت ماركيوز

المبحث الأول: قضايا النظرية النقدية

المبحث الثاني: السلب كمنهج فلسفي إجتماعي

المبحث الثالث: نقد العقلانية التكنولوجية والعقل الأداتي

المبحث الرابع: آليات السيطرة والتحكم في ظل العقلانية التكنولوجية

تمهيد

قدمت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت منظورا جديدا يقوم على فلسفة جديدة تهتم بقضايا الانسان المعاصر ،عن مشاغله وتجعل منه المحور الأساسي لدراستها، فقط حاولت النظرية بذلك أن تطرح العديد من القضايا التي إشتغل بها الانسان المعاصر والتي باتت تهدد وجوده وكينونته، منذ العقود الأخيرة التي شهد فيها العالم مختلف التطورات و الانجازات العلمية المبهرة والتقدمات الهائلة التي أرادت ان تسهل حياة الانسان وتساهم في رفاهيته وتقدمه، ولكن على العكس من ذلك فإن هذه التطورات قد ساهمت في تكبيل الانسان وإخضاعه للسيطرة، ولهذا جعل أعضاء المعهد هدفهم هو طرح القضايا الإنسانية ومحاولة مقاومة الواقع السائد وتحرير الانسان من كافه القيود.

ان التحليل النقدي للمجتمع يشير الى الظلم الغالب عليه، ومحاولة الانتصار عليه قد أدت باستمرار الى قدر أعظم من الظلم، و تعذيب شخص إلى حد الموت وهو بكل بساطة نوبة غضب، أما إنقاذه ان كان ذلك ممكنا فهو واجب إنساني، وإذا جاء احد ان يعرف الخير بانه محاوله القضاء على الشر، فان ذلك معناه أن تحديده أمر ممكن وهذا هو الدرس الذي تعلمه النظرية النقدية[1].

ان تأكيد ماركيوز على أن الانسان المعاصر يجب ان يكون لديه نوع من الوعي، وذلك حتى يستطيع هذا الانسان مواجهة واقعه المعاش و ان يطور تفكيره فالذات المفكرة هي التي بإمكانها ان تلغي أو تنفي واقعها، من خلال قدرتها على الاستيعاب والفهم لجميع الموضوعات والتصورات، وذلك كله في إطار واعي للفرد بهدف تحرير الإنسانية و الكشف عن التناقضات الموجودة في المجتمع الغربي المعاصر والخلاص من السيطرة والهيمنة بطريقه أبدية، الإشكال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف طرحت النظرية النقدية قضايا الانسان المعاصر؟ وفيما تمثلت آليات التقدم العلمي التي سيطرت عليه؟

[1] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمرسة فرانكفورت، ص65.

المبحث الاول: قضايا النظرية النقدية

أرست المدرسة منظورا جديدا يقوم على فلسفة اجتماعية ترى ذاتها كنظرية نقدية، فعوض ان تنخرط بالانتماء الى المجتمع وتسلم بنظمه لم تتردد عن نقده والبقاء خارجه، لتقوم بدورها كاملا في النقد كاشفة عن مصادر العطب الذي يطاله وتتوجه موضوعيا نحو تغييره[1] .

تقوم الفلسفة في مجملها على النقد فهو يشكل أهم مبحث من مباحثها وتتمركز وظيفتها الاساسية في ايجاد الحلول المختلفة لأزمة الانسان المعاصر همومه وتطلعاته المستقبلية، وذلك من خلال نقد "الوضعية" وهذا ما جاءت به النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت.

يرى هوركهيمر أن مميزات الإتجاه النقدي يجب ان تفسر على ضوء المبادئ العليا التي توجه غاياته وتحكم مساره : مجتمع خال من الاستغلال والفوارق الطبقية وتحقيق الذات الجماعية الواعية والسعادة للجميع، أما على المستوى الفكري فالنظرية النقدية تزاوج بين مهامها كفلسفة للمعرفة ووظيفتها الاجتماعية المقرونة بالتفكير في شرطها التاريخي والاجتماعي[2].

حسب هوركهيمر فإن النظرية النقدية تهدف الى تحقيق أربع مهام أساسية هي:

1-من بين أولى المهام النظرية كانت محاولة الكشف عن المصلحة في كل نظرية علمية، والمصلحة الاجتماعية التي ولدتها الخطوة الأولى التي تبين توجهات القيمية وتحدد نوعية الترابط المعقود بين نظرية العقلانية ونظرية المجتمع.

2-العقل يتحقق ويتجدد ويتحول داخل التاريخ وعقل الإنسان يتحول بالمنطق نفسه، والعقل بالمفهوم الهيغلي يتحقق في التاريخ وليس خارجه.

[1] حسن مصدق، يورغان هابرماس ومدرسة فرنكفورت،ص29.
[2] المرجع نفسه،ص29.

3-صب أعضاء المعهد جهدهم لفهم تاريخي للإنسان، ينير له الطريق ويحقق المصلحة العامة المنشودة، وإذا شئنا إستعمال تعبير مدرسة فرانكفورت، قلنا تحقيق تفاعل العقل والمصلحة بواسطة ربط الممارسة بالنظرية فلا جدوى من نظرية تعلوا على الواقع.

4-لا مصلحة ايضا في العقلانية الاداتية التي تستخدم لنسخ الفرد على منوال يخدم مصالح النظم الاجتماعية القائمة التي تسلبه حريته وتكيف ذوقه وتشل تفكيره[1].

مع ذكر للمهام التي قدمها هوركهيمر، نجد أن النظرية النقدية هي التي تحقق المصلحة الاجتماعية، وهي التي تراعي التطور الاجتماعي التاريخي في إطار المادية التاريخية، ذلك من خلال التصدي للأشكال الشكلية والتيارات اللامعقولة التي تخدم الأنظمة الحاكمة، كما تهدف هذه النظرية الى خدمت مصالح الاغلبية وبناءا على هذا فان المهام المذكورة سابقا، والتي طرحت من قبل هوركهيمر ومفكري المدرسة مع محاولة معالجتها وايجاد الحلول من خلال:

• إن بداية إنحصار جهود النظرية النقدية في تعرية "الشروط" الإجتماعية الفاسدة والكشف عن نماذج الوعي الفردي والجماعي الزائف في ظل الأنظمة الشمولية التسلطية – قد بدأ أيضا في هذه الفترة التي ادرك فيها هوركهيمر – مع معظم أعضاء معهد فرانكفورت والمدرسة النقدية الاجتماعية غياب العنصر البشري القادر على تحقيق الحرية والعقل والسعادة[1].

• اتخذت النظرية النقدية الموقف المعاكس للنظرية التقليدية، حيث تحولت إلى حركة تنوير جديدة تحمل طابع التغيير الإجتماعي على حد تعبير هوركهيمر.

• يعتقد ادورنو وهوركهيمر ان الاصل في جدل التاريخ يمكن في هذا المبدأ الذي لم يكن أبدا عن التحقق، لأن البشر « يدفعون ثمن تزايد قوتهم وسلطتهم بالاغتراب عما

[1] حسن مصدق، يورغان هابرماس ومدرسة فرانكفورت،ص ص35-36.
[1] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،ص61.

يمارسون عليه القوة والسلطة» أي عن الطبيعة ... ومع أن محاولة إخضاع الطبيعة قد بدأت مع الاسطورة، إلا أن «انتصار الذات على الموضوع» قد تحقق مع «التنوير»[1].

• أعطى ادورنو مفهوما جديدا للفن والجمال، حيث رأى انه كلما ابتعد الفن عن تجسيد الواقع وعن المحاكاة كلما إكتسب قوته ودلالته الخاصة بحيث أن الفنان الأصيل هو الذي ينقد ويواجه الواقع المعطى .

• كان الدور الحقيقي الذي قام به «ماركيوز» وساهم فيه عدد من زملائه الذين سبقت الإشارة اليهم، هو محاولتهم إحياء الماركسية «الأصيلة» في رأيهم والحفاظ على طاقتها النقدية الجدلية المرتكزة على تفكير ماركس الفلسفي والإنساني المبكر، والإيمان برسالة الفلسفة في التحرير والخلاص من نظم القمع والقهر[2].

• صاغ ماركيوز رؤية لليوتوبيا أو بالأحرى المجتمع الإنساني البريء من القمع من خلال الجمع بين الفرويدية والماركسية، أي بين التحليل النفسي والاقتصادي في إطار المجتمع الإنساني.

• درس "والتر بنيامين*" الأدب في ضوء مفاهيم ماركسية حيث قدم أفضل الصيغ في الفكر النقدي الأدبي وقد إهتم بنيامين بالفن ودعى من خلاله الى تغيير المجتمع شكلا ومضمونا من خلال الدعوة إلى الفن الثوري وهو الفن الراقي والسامي والمتفرد.

• في مختلف كتابات ايريك فروم نجد أنه أنشأ علاقة بين التحليل النفسي والماركسية، حيث جعل هدفه الرئيسي إقامة علم نفس مرتبط بالمجتمع والاقتصاد.

• تمثل الهدف الحقيقي لفلسفة هابرماس في التأسيس لأخلاق تواصلية حيث دعى من خلالها إلى الاعتراف بالآخر والتحاور معه دون ادعاء أي من الطرفين بإمتلاك الحقيقية وقد

[1] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،ص69.
[2] المرجع نفسه،ص80.
* والتر بنيامين W.benjamin (1892-1940) :يبرز كأحد المنضوين تاريخيا بين مشروع مدرسة فرانكفورت، دون أن ينتمي تماما إليه، اكتشف الماركسية من خلال قراءته للوكاتش، في عام 1935 قبل كعضو، دائم في معهد البحوث الإجتماعية .أنظر: توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت،ص190.

أقام مشروعه على النقد وذلك بنقده للنتائج المدمرة التي خلفتها صيرورة العقلانية المستمرة من جهة، وتمسكه بالمشروع التنويري ووعوده التحررية من جهة أخرى، كما أن هابرماس قد نقد الحداثة التي كشفت عن الجوانب المدمرة للعقلانية، مثلما فعل أسلافه في مدرسة فرانكفورت النقدية، غير أنه سلك طريقا مختلفا عنهم ليؤسس بذلك لعقلانية تواصلية تقوم على مبادئ أخلاقية وقيمية تتنافى مع العقلانية الأدائية.

• إن الحل الذي يقترحه هابرماس والذي يمكن الوثوق به واخذه بعين الاعتبار؛ هو أنه جعل العقلانية التواصلية بدل العقلانية الأداتية، وذلك لتوسيع نطاق التفاهم بين الناس، فما هو أداتي يختلف عن ما هو انساني، لغوي، عقلي و أخلاقي، بحيث تلعب العقلانية التواصلية تجاوز الطابع الأداتي للمعرفة العلمية والتقنية وفي إنتاج علاقات جديدة في المجتمع يتحقق فيه التحرر الإنساني[1].

أهم المحطات الفكرية عند مدرسة فرانكفورت:

قدم مفكرو مدرسة فرانكفورت الكثير من الأعمال ووضعوا العديد من الأطروحات في سياقات مختلفة عبر محطات متميزة[1]:

• المحطة الأولى: عام1930 في فترة تولي جورنبرج إدارة المعهد، وإتسمت بطابع ماركسي ثوري والاهتمام بنقد الاقتصاد السياسي كما تبدت في أعمال هنريش جروسمان.

• المحطة الثانية: تميزت بنقد الوضعية والتأثير الإيدولوجي للعلم والتكنولوجيا ونقد قراءات الفكر الماركسي الأرثوذكسية وممارساته التطبيقية.

• المحطة الثالثة: أولوا من خلالها جل اهتمامهم للقضايا الثقافية المختلفة ومحاور الحياة اليومية المتباينة، بوصفها حلقات جديدة يتم بواسطتها وفي ثناياها السيطرة على الانسان من قبل النظم المتقدمة.

[1] كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص225.
[1] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت،ص ص23-24.

• المحطة الرابعة تتحدد بانتهاء الحرب العالمية الثانية وعودة المعهد الى فرانكفورت، حيث بدأت المدرسة تمارس تأثيرها مهما على الفكر في أوربا والولايات المتحدة وتثير حماسا في حركات الشباب التي تفجرت نهاية الستينات مع زيادة إهتمامها بقضايا التسلط والهيمنة.

• المحطة الخامسة: بدأت من نهاية السبعينيات جسدها يورجين هابرماس الذي حاول بلورة مشروع جديد للتنوير والعقلانية الأوربية، يستعيد به أفكار عصر التنوير الأولى التي استأصلتها النظم الكلية الغربية بسحقها القوى المضادة لها من عمال وفقراء ومهمشين، والحضارات الأخرى التي استعمرتها في الخارج.

من ما سبق يتبين أن النظرية النقدية قد كانت بمثابة تجديد للفكر النقدي وذلك من خلال ما أتى به رواد المدرسة من افكار واراء وتصورات تحمل في مجملها نقدا للواقعية ،وبالرغم من ظهور الضعف فيها قبل مجيء هابرماس، إلا أنها قوبلت بانتباه ملحوظ في مختلف أرجاء الكون خاصة أوربا وأمريكا الشمالية.

المبحث الثاني: السلب كمنهج فلسفي اجتماعي

1-النفي عند مفكري المدرسة:

ظهر الإتجاه الفلسفي الجديد المعروف بالنظرية النقدية بين الحربين العالميتين الاولى والثانية وقد جلب هذا الإتجاه معه حملات من النقد الشديد للحضارة الغربية و ما تعيشه من أزمات كالإغتراب، القمع ،التشيؤ، السيطرة والاستغلال وهكذا فان النظرية النقدية جاءت كرد فعل للواقع رافضة بذلك كل ما آل اليه المجتمع المعاصر.

ترفض النظرية النقدية ربط الحرية بأي تنظيم مؤسسي او منظومة فكرية محددة انها تبحث في الافتراضات والاغراض الخفية للنظريات المتضاربة واشكال التطبيق القائمة، وليست هذه النظرية بحاجه الى توظيف ما يعرف بـ « الفلسفة الدائمة » إذ تصرعلى ان التفكير يجب ان يستجيب للمشكلات الجديدة والاحتمالات الجديدة للتحرر التي تنبثق عن تغير الظروف التاريخية[1].

قامت هذه النظرية بإتخاذ موقف معاكس لجميع النظريات التقليدية السابقة وجاءت بفكر جديد نستطيع ان نقول عنه او نسميه حركة تنوير جديدة مفادها هو تغيير الظروف التاريخية والاجتماعية الراهنة.

كانت النظرية النقدية التي تتسم بانها متعددة التخصصات و تجريبية في جوهرها على نحو فريد، ومتشككة على نحو عميق في التقاليد و المزاعم المطلقة كافة مهتمة دائما، ليس فقط بالكيفية التي عليها الامور بالفعل وانما ايضا بالكيفية التي يمكن ان تكون الامور

[1] ستيفن إريك برونر، النظرية النقدية، مقدمة قصيرة جدا، تر سارة عادل، مرا مصطفى محمد فؤاد،ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2016م،ص10.

عليها او يجب ان تكون عليها، وقد دفع هذا الالتزام الاخلاقي مفكريها الكبار لتطوير مجموعة من الموضوعات و المحاور و منهج نقدي جديد غيّر وجه فهمنا للمجتمع[1].

ظهرت جميع اشكال السيطرة في المجتمع الصناعي المتقدم وهذا ما ادى بالنظرية النقدية الى دعوة لتحرير الانسان من هذه السيطرة و لإعمال العقل بشكل ايجابي، ولتنفي وتنقد كل ما هو كائن ولتنظر للمجتمع بما سيكون مستقبلا.

إن التفكير مدرسة فرانكفورت النقدية هو تفكير ازمة بحسب المعنى الموضوعي للكلمة وفي نفس الوقت تفكير ضد القطيعة والعقائدية بالمعنى الكانطي[2].

بهذا فإن تفكير رواد المدرسة ماكس هوركهايمر ، أدورنو ، فروم، ماركيوز، إنصب حول الأزمة التي اجتاحت المجتمع آنذاك، وأن تغييره يجب أن يكون على جميع الأصعدة، وأن تتجاوز النظرية الأفكار القديمة وتنتقل الى كل فكر منظور وعليه فان الهدف الحقيقي للنظرية هو تحقيق التحرر البشري و المزاوجة بين الحقيقة و القيمة و التوفيق بين العقل النظري و العقل العملي، والعقل هو الذي مثل البشر من ان تكون لديهم امكانيه تقرير المصير وليس مدهشا، فقد إرتبط إرتباطا وثيقا بالحرية أو الانعتاق، فنظر الى الحرية والعقل على انهما على نحو ديالكتيكي فالعقل يفرض الحرية لأن الأول يوجهو الذات نحو تقرير حياتها الخاصة، أما الثاني يفترض العقل لأنه لا يمكن ان يقرر ما تكون عليه الحياة إلا من خلال اعمال العقل[3].

ولكن ارتباط الحرية بالعقل لا يقتصر فقط على ماركيوز، وانما تعدى ذلك الى النظر لكليهما على انهما يرتبطان بقرابة وثيقة بفكرة الذات الإنسانية الواعية لذاتها[4].

[1] ستيفن إريك برونر، النظرية النقدية،ض10.
[2] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص20.
[3] آلن هاو، النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت، تر ثائر ديب، ط1، دار العين للنشر، الإسكندرية،2010م،ص24.
[4] المرجع نفسه، ص25

يقول ماركيوز في هذا الصدد: « **وعلامة هذه الحرية الأساسية هي ان الذات المفكرة ليست مقيده بأشكال الوجود المعطاة مباشره بل هي قادرة على تجاوزها وتغييرها وفقا لتصوراتها، وتنطوي الذات المفكرة بدورها على حريتها الأخلاقية و العملية ذلك لان الحقيقة التي تسعى اليها ليست موضوعا للتأمل السلبي بل هي امكان موضوع يطالب بحقوقه فكره العقل تنطوي على حريه السلوك وفقا للعقل**»[1].

أوضح ماركيوز بان حرية الذات مرتبطة بإعمال العقل ذلك أن الذات المفكرة تستطيع أن تتجاوز قيود المجتمع و بالتالي فإن استعمال العقل بشكل ايجابي يؤدي الى تحرير الانسان وهذا ما يطلق عليه العقل التنويري.

وبهذا تميزت مدرسة فرانكفورت عن باقي المدارس الفلسفية وذلك من خلال نظريتها النقدية التي جاءت بها والتي كانت قائمة على النقد والسلب الذي يعتبر المكون الأساسي لهذا الاتجاه الفكري الذي نفى الممارسة الديمقراطية داخل المجتمع الرأسمالي، وفضح الهيمنة اللا مباشرة لمؤسسات الدولة و رفض رفضا مطلقا لكل أشكال الظلم والاستبداد وبقي الخط الفكري الذي ينتضمها هو تحديد النظرية النقدية بوصفها نقد الايديولوجية (المنظومة الفكرية) السائدة ونفيها او سلبها في سبيل مجتمع عقلاني وانساني حر[2].

لقد رفضت النظرية النقدية النظريات التقليدية و قامت بنقدها وذلك لتؤكد على أهميه العقل و تجعل من الانسان هو الصانع لظروفه التاريخية بأسلوب لا يخلو من النقد المستمر وذلك بإتخاذها – النظرية النقدية – "الاتجاه السالب" لتتحول بالتدريج الى حركة تنوير جديدة، ينبع التزامها بالتغيير الاجتماعي – على حد تعبير هوركهايمر – من طبيعتها نفسها وليس مجرد إضافة معرفية إليها، كما تذكرنا في الوقت نفسه بأن حركات التنوير كانت دائما تقاوم الظلم السائد وتشارك بدور فعال في القضاء عليه[1].

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة هيجل ونشأة النظرية الإجتماعية، تر فؤاد زكرياء، (د.ط)، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م، ص ص251-252.
[2] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فراكفورت، ص61.
[1] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمرسة فرانكفورت، ص62.

بهذا فإن هوركهايمر قد قدم دراسة عام 1937 بعنوان: «النظرية التقليدية والنظرية النقدية» بين من خلالها أن مدرسة فرانكفورت جعلت من الإنسان هو الصانع لتاريخه و ظروفه من خلال فهم البعد النفسي للإنسان و البعد الاقتصادي والسياسي وأخيرا البعد الإجتماعي وكل ذلك قائم في إطار نقدي.

وهكذا فإن الفلسفة ذاتها قد طبقت مباشرة على النظرية الإجتماعية والعمل الإجتماعي لا على أساس أن هذين الأخرين قوة خارجية معينة بل على أساس أنهما وريثاها الشرعيان، فإذا ما أريد حدوث أي تقدم يتجاوز هذه الفلسفة فلا بد أن يكون ذلك تقدما يتجاوز الفلسفة ذاتها ويتجاوز في الوقت ذاته النظام الإجتماعي و السياسي الذي ربطت الفلسفة مصيرها به[2].

يعني ماركيوز هنا أن الفلسفة المرتبطة بالمجتمع أو بالأحرى الفلسفة الإجتماعية جعلت هدفها الوحيد هو إعادة دمج وتكييف الناس وبذلك نزعت منهم القدرة على النقد العقلاني للمضمون الاجتماعي.

إستطاع هوركهيمر في كتابه «النظرية التقليدية والنظرية النقدية» ان يستكمل بناء منهجه النقدي الخصب و ان يعقد مقارنة مفصلة بين المحاولات التي بذلت في الفلسفة الحديثة لتفسير الواقع من خلال الأنظمة و الأنساق الميتافيزيقية النظرية التأملية، وبين المشروع النقدي «النظرية النقدية» التي تتخذ موقف السلب* أوالنفي للواقع الإجتماعي السائد، وتحاول التعبير عن أشواق الناس «الخفية» وعن حاجاتهم «الحقيقية» التي لم يكتب لها التحقق[1].

- لم يكن اهتمام هوركهمير Horkheimer بنقد الواقع الاجتماعي السائد مرتبطا به فقط فقد تداول موضوع السلب جل رواد المدرسة، فنجد أدورنو Adorno الذي عرف بالجدل

[2] هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ص253.

* السلب: NEGATION: يعني السلب والنفي من جهة والانكار والرفض من جهة اخرى أي أنه ينطوي على معنى التدخل الاراديي من اجل انكار موضوع ما لا مجرد سلبه بطريقة آلية منطقية فحسب، أنظر: هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ص14.

[1] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفوت، ص61.

السلبي في نقده للنظريات الفلسفية والنظريات الاجتماعية قدم امكانيات التحرر وذلك عن طريق نقده للعقل التماثلي أو نظرية الهوية التي تؤكد أن هناك تماثلا وتطابقا بين الذات والموضوع، هذه الفكرة التي اعطاها كل من هيجل وكانط مشروعيتها الفلسفية وعلى غرار نقد هوركهيمر المثالية الهيجلية فإن رواد المدرسة رفضوا الماركسية المادية و النظرية العلمية و الوضعية التي كانت سبب اهمال الانسان كما انها هابرماس الذي يعد من اهم ممثلي الاتجاه العقلاني قدم نفيا للطابع التقني الوضعي القمعي للعقل ونقد كل الأوضاع التي كانت سائدة في ذلك الوقت، كما قدم الفيلسوف المتفرد ماركيوز تفسير لفلسفة هيجل من خلال فكرة السلب او النفي غير أن رواد المدرسة لم يكتفوا بنقد الافكار بل انتقلوا الى نقد المجتمع من جميع جوانبه الفني و الفلسفي و الثقافي و الاجتماعي و الادبي وحتى في العلوم الطبيعية.

- ومن هنا وجدت مدرسة فرانكفورت نفسها تضطلع بمهمة رئيسية تتمثل في ممارسة نمط من النقد الفلسفي ينصب أساسا على الوضع الإجتماعي قصد تغييره وتجاوزه، لهذا وجه فلاسفة هذه المدرسة انتقاداتهم الحادة للمجتمعات المعاصرة وتحديدا المجتمعات المتقدمة صناعيا القائمة على السيطرة[1].

مثل هذا النقد "السالب" أو "النافي" بالمعنى الحقيقي عنصر أساسي في تكوين المنهج الجدلي الذي أثبت منذ هيجل على أقل تقدير وحتى ماركس Marx و أصحاب النظرية النقدية الذين سنتحدث عنهم، أنه بطبيعته نقدي و ثوري، و أنه يؤدي إلى التغيير الإيجابي عن طريق سلبه لكل ما هو فاسد في الواقع السائد، وتطوير ما يقبل منه التطوير إلى جديد ملائم للحاجات المستجدة وقادرة في حدود الممكن لا المستحيل و بصورة عقلانية و علمية لا بصورة عاطفية متمردة وعشوائية ، على الخروج من الأزمات والمشكلات وإحلال قيم ومعايير مختلفة محل القيم والمعايير التي أصبحت تقليدية جامدة[2].

[1] كمال بومتير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،ص41.
[2] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص14.

إن هذا النقد للأوضاع التي كانت سائدة وفيما يخص ما قدمه أصحاب النظرية النقدية فإنه نفي لجميع السلوكات والأفكار والظروف الإجتماعية والتاريخية وهو بذلك يمثل الرفض القاطع للتقبل الأعمى.

2-النفي عند ماركيوز:

لقد أسس ماركيوز مشروعه النقدي القائم على الفكرة الأساسية المتمثلة في السلب ويربط ماركيوز هذا المفهوم بإعتباره القوة المحركة في الجدل بين مفهوم الجدل عند هيجل و مفهوم السلب عند ماركس و بهذا فإن ماركيوز قد جمع بينهما في معنى النفي غير أن النفي عنده يأخذ معنى النفي الكلي والشامل لما هو قائم في الوجود أي أنه يعارض كل ما هو واقعي وبهذا فإن ماركيوز ينظر ويؤكد على أن تجاوز الواقع يجب أن يتم من خلال نفيه.

وفي هذا الصدد يقول ماركيوز:« **إن العقل هو السلطة الهدامة في المعادلة (العقل= الحقيقة – الواقع) التي تجمع بين العالم الذاتي والعالم الموضوعي في وحدة متناحرة فهو يمثل بوصفه عقلا نظريا و عقلا عمليا في آن واحد "سلطة النفي" التي تقرر الحقيقة بالنسبة إلى البشر والأشياء أي تقرر الشروط التي يمكن فيها للبشر والأشياء أن يصبحوا ما هم كائنون عليه فعلا»**[1].

يهدف ماركيوز إلى توضيح العلاقة القائمة بين الواقع والحقيقة في إطار عقلي، كما يبرز أيضا مكانة العقل و بالأخص العقل الذي يجمع بين التنظير والعمل وذلك لتبيان الحقائق وتغيير المجتمعات البشرية، وهكذا فانه يؤكد ان إستفاقة العقل تمثل لحظة نقدية للواقع الانساني وذلك بالنسبة إليه فنقد كل ما هو كائن يعني وجود عقل واعي مفكر والسلب يبقى هو الأساس الذي يميز التفكير الفلسفي النقدي عن التفكير العادي الساذج الذي يتقبل الواقع كما هو، كما ان السلب عند ماركيوز يعتبر المحرك الاساسي و المغير الايجابي و

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص163.

بهذا فإن التفكير السلبي الناقد يتطلع دائما الى ما يجب ان يكون داحضا ما هو كائن وبهذا فان التفكير الناقد هو جذوة التفكير التي لا تنطفئ.

إن العالم العاملي والمغلق للحضارة الصناعية المتقدمة التي تحقق توازنا مرعبا بين الحرية والاضطهاد، بين الإنتاجية والتدمير، بين التقدم والإنتكاس متجسدا مسبقا في مثال العقل ذلك بوصفه مشروعا تاريخيا في جوهره فعني المرحلة التكنولوجية كما في المرحلة ما قبل التكنولوجيا تستخدم بعض المفاهيم الأساسية عن الانسان و الطبيعة تعبر عن استمراريه الفكر الغربي وفي هذه الاستمرارية صراع بين مختلف أنماط التفكير[2].

كما اعتبر ماركيوز السلب حركة نقدية فلسفية واجتماعية ذلك أن المشروع الفلسفي النقدي لمدرسة فرانكفورت لم ينفصل ابدا عن السياق التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والفلسفي للمجتمعات الغربية.

ولقد إستفاد ماركيوز من المفهومية التي قدمها كانط للنقد غير أنه قد قام بتغييرات واضحه ذلك أن مفهوم النقد عند كانط مرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الخيال كون هذا الاخير عند ماركيوز يمثل ملكة نستطيع ان نحرر بها الانسان من رباط الواقع ويمثل أيضا الرؤية الثورية للمستقبل.

هكذا فإن كانط يعتبر من أهم ممثلي النزعة النقدية حيث أنه قدم للفلسفة منحى جديد وقد أيده في فكرته هذه الكثير من الفلاسفة الذين إعتبروه كمرجعية لهم.

تأثر ماركيوز بفكر هيجل تأثرا كبيرا خاصة في « فلسفة النفي»، إذ يمكن إعتباره كمرجعية أساسية لنقد مبادئ المجتمع المعاصر و في هذا الصدد يقول ماركيوز:« **لقد كان هيجل آخر من فسر العالم على أنه عقل وأخضع للطبيعة والتاريخ معا لمعايير الفكر والحرية، وقد إعترف في الوقت ذاته بالنظام الاجتماعي و السياسي الذي توصل إليه الناس بالفعل بوصفه الأساس الذي كان يتعين تحقيق العقل عليه وأدى مذهبه إلى وضع**

[2] المصدر نفسه، ص164.

الفلسفة على حافة الطريق المؤدي إلى سلبها او إنكارها ومن ثم فقد كان هو حلقة الوصل الوحيدة بين الشكل القديم والجديد للنظرية النقدية بين الفلسفة و النظرية الاجتماعية»[1].

إن فكرة النقد عند كانط قد تجاوزها الى فضاء اوسع من ذلك بإخضاعه كل من الطبيعة و التاريخ والسياسة الى العقل، أي أراد ان يجعل من العالم خاضعا لسلطة العقل وذلك على جميع الاطارات الفلسفية والاجتماعية والسياسية معتبرا بذلك ان الحرية تتجسد في الروح، في التاريخ وتحقيق الانسان لذاتيته وكل هذا في اطار جدلي، لذا اصبح الجدل الهيجلي أيضا جزء لا يتجزأ من النظرية الماركسية و تفسيرها اللنسيني ولكن على صورة مختلفة كل الاختلاف، و الى جانب هذه الاتجاهات الرئيسية، طبقت تصورات هيجلية معينة في علم الاجتماع في اعمال (لورانس فون شتاين مثلا) وفي التشريع (المدرسة التاريخية، لاسال) وفي ميدان التاريخ[1].

إن فكرة السلب او النفي تحتل مكانة كبيرة في فلسفة هيجل حيث قامت أساسا على فهم الوعي والشعور بطريقة ديالكتيكية أي أن هيجل بنى فلسفته الشعورية على الجدل بإعتباره نفيا فإن فكرة السلب تشغل الانتقال من الفكرة الى الفكرة المضادة لها تماما كإنتقالنا من فكرة الوجود الى اللا الوجود أو العدم فهذا يمثل نقلة جدلية من فكرة إلى فكرة أخرى أو إلى نقيضها وهذا ما يوضح التناقضات الموجودة في الواقع.

ان هذا التصور موائم لتجربة عالم متناحر في بنيته بالذات عالم تقضي مضجعه الحاجه و السلبية مهدد على الدوام بالتدمير وان كان في الوقت نفسه عالما مبنيا وفق علل غائية وبقدر ما يتم تقرير المقولات الفلسفية بدلالة تجربة العالم المتناحر تلك تتحرك الفلسفة

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ص249.

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة،ص249.

في عالم محطم (تمزق أونطولوجي) في عالم ثنائي البعد فما الظاهر والواقع وما الخطأ والحقيقة إلا معطيات انطولوجية[2].

لقد طرح هيجل مجموعة من التناقضات الموجودة في العالم وحاول من خلال طرحه هذا التوفيق بينها، وقد أصبح إيجابيا أمام هذه التناقضات في واقع الوجود البشري وكل هذا يتم من خلال مرجع روحي أعلى بالنسبية له.

أحيا ماركيوز فكر هيجل وبالتحديد الفكر السالب الذي يعتبره قوة العقل التواصلية المنفتحة والمتقبلة لكل جديد، وبالتالي فإنه قد كشف من خلال السلب التناقضات في الوجود البشري وقد وجد من خلال النفي ان الفكر يتطور، فالسلب عند هيجل ليس مجرد عمليه ذهنية بل عملية تمارس على أرض الواقع وهذا ما أدى بماركيوز الى تبني فكرة النفي عند هيجل كونها تجمع بين التفكير و الممارسة.

إن الدعوة الفلسفية الأساسية للنظرية النقدية هي دحض نظرية الهوية التي أعطاها هيجل شكلها المكتمل وهوركهيمر هو أوضح من عبر عن ذلك فيما كتبه عام 1932 حول «هيجل والميتافيزيقا»[1].

يعتبر ماركيوز اقل من تظهر عنده إشكالية الهوية وينتج ذلك من أن الإشكالية الفلسفية الأصلية التي يتعرض لها في اطروحته « انطولوجيا هيجل والنظرية التاريخانية » 1932 لا تحمل على مسلمة هيجل في الهوية: بل على العكس يتركز الجزء الأول كله في إطار «تأويل المنطقة إشكاليته الوجودية» لدرجة أنه يمكن أن يرى في ذلك منطقية شاملة وشبه كاملة[2].

[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ص 165-166.
[1] بول لوران آسون، مدرسة فرانكفورت، ص31.
[2] المرجع نفسه، ص34.

أسس هيجل كتاب « فينومينولوجيا الروح » الذي يعتبر بمثابة المدخل الى مذهبه الفلسفي ككل على النفي وقد تجلت أفكاره في ذكره لهوية الأنطولوجيا و المنطق ونظرية المعرفة.

تقبل هيجل في البداية فكرة كانط التي تقول بأن العالم يتمظهر لنا كما هو عليه لأن العقل ينظمه بطريقة معينة غير أنه عارض هذه الفكرة وتجاوزها و ذكر في كتابه الآخر «علم المنطق» بأن الوجود والعدم كمتناقضين تتبعه الصيرورة و يمكن القول بأن الصيرورة هي منبثق الوجود والعدم وهي تمثل صناما يقترن بها من سلب وهنا نجد أن السلب يظهر في داخل الديالكتيك الذي يعتبر المحور وهكذا فإن فلسفة هيجل هي فلسفة سالبة ونقدية في الوقت ذاته.

يشدد ماركيوز أكثر على دور النفي في الجدل الهيجلي ولكنه لا يشعر اطلاقا بالحاجة الى تصفية حساباته على العقل التماثلي وأكثر ما يمكن ان يقال أنه عمل ملذاك على تشغيل الجدل (الديالكتيك) في سياق غير متحول بالنسبة لهذا الاستعمال غير التماثلي[1].

لقد اصر هيجل في رأيه على أن الإنسان حيوان عاقل وأن عقلانيته هذه لا تجعله تحت الوقائع المزعومة المحيطة به من كل جانب فهو قادر على اخضاع هذه الوقائع التي تبدو من بديهيات الفهم المشترك أو الموقف الطبيعي لمستوى أعلى هو مستوى العقل لذلك غدت فلسفة هيجل العقلية النقدية المتسلحة بالمنهج الجدلي فلسفة سلب أو نفي لأنها نقدت ما هو كائن في سبيل ما ينبغي ان يكون، ومن ثم حاول هيجل ان يكون النقطة المرجعية التي يمكن منها تحليل «الوضع القائم» أو «الواقع السائد» و نقده والحكم عليه من خارجه[2].

أراد ماركيوز من خلال ما أخذه عن هيجل من نقد ان يظهر الطابع النقدي الخصب الذي إنبنى عليه الجدل حيث سعى ماركيوز من خلال الجدل السالب لبلوغ الحقيقة و بهذا

[1] بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ص34.
[2] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص85.

فإنه قد ربط بين مفهوم النقد عند هيجل والسلب عنده، ويرى ماركيوز أن الانسان عندما يفكر بطريقه سلبية فإن ذلك السلب يضفي عليه طابع الثورية وذلك لتغيير الوقائع و نقدها والحكم عليها

وجد ماركيوز بأن فلسفة هيجل تحمل البعد النافي والالتقاء الفعال بين العقل والنزعة الثورية حيث أعطى هيجل مكانة كبيرة للعقل وأوضح دوره الفعال في إيقاض الوعي الفردي وإعتبر بأنه قوة ثورية خلاقة لعوالم جديدة وهكذا فإن المنطق الجدلي يشكل لحظة ديناميكية أو نستطيع أن نسميها لحظة الثورة.

ومنذ هذه اللحظة الثورية انتقل ماركيوز من هيجل الى ماركس فقد رأى أنه لا سبيل للتحرر إلا من خلال الثورة «التمرد» ويقصد بالتمرد هو القيام بثورة على الواقع و على الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أي أن هذه الظروف قد تم قبولها إلى حد معين ومرفوضة فيما بعده.

يقول ماركيوز في هذا الشأن: «**أن القضية المادية التي تتخذ نقطة بداية في نظرية ماركس تقرر أولا واقعة تاريخية فتكشف الطابع المادي للنظام الإجتماعي السائد الذي يقوم فيه إقتصاد غير موجه بالتشريع لكل العلاقات الإنسانية وفي الوقت ذاته فإن قضية ماركس نقدية أيضا إذ تعني أن العلاقة السائدة بين الوعي والوجود الاجتماعي هي علاقة زائفة ينبغي تجاوزها وتركها جانبا قبل أن تظهر العلاقة الحقيقية إلى النور وهكذا فإن حقيقه الموقف المادي تتحقق في سلب هذا الموقف ونفيه**»[1].

انطلق ماركيوز من القراءات النقدية للنظرية الماركسية وبنى ماركس منهجه على الجدلية المثالية وبالتالي فان الجدلية المادية هي قلب للجدلية المثالية الهيجلية وهذا يظهر في كتاب لوكاتش وكورش حيث أن كورش إهتم بالقوة النقدية التي تفكك الوضع القائم وكذلك «ارنست بلوخ» الذي يؤكد الفكر النقدي وماركيوز الذي بلغ عنده الفكر النقدي ذروته حيث

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ص ص 267-268.

تتبعها منذ أن تحول ماركس من النقد الديني إلى النقد الاجتماعي حيث ثار ضد السلطة وضد الطبقة المستغلة حيث إنتقل ماركس من حيز التنظير إلى الثورة.

لقد اكد ماركس مرارا أن نقطة بدايته المادية قد فرضت عليه نتيجة للطابع المادي للمجتمع الذي يحلله وهو يذكر أنه يبدأ "بواقعة" هي واقعة اقتصادية يعترف بها الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ذاته، فالمجتمع الحديث إذ يسير في طريقه يصبح العامل فيه أفقر كلما أنتج ثروة أعظم وكلما إزداد إنتاجه في قوته ومداده والعامل يصبح سلعة أرخص كلما زاد ما ينتجه من السلع وهكذا فان الحط من قدر العالم الإنساني يسير جنبا إلى جنب مع استغلال العالم الموضوعي[1].

أراد ماركس من خلال تنظيراته الاجتماعية والاقتصادية أن يفضح سلبيات الواقع و يقوم بنقد الرأسمالية و الأفكار السائدة في ذلك العصر ومن خلال منهجه الجدلي المادي و أن يكشف خبايا الدولة باعتبارها السلطة العليا و ما تمارسه من سلطة على المجتمع وكذلك فقد حاولت الماركسية ان ترفع من قدر العامل وأن تثبت انه ليس سلعة بل هو انسان يحتاج التقدير وبهذا يمكن ان نستنبط النزعة الإنسانية من الماركسية.

وهنا نصل الى الاصول التي نبع منها الجدل عند ماركس وعند هيجل الذي ينتبه الى الحقيقة القائلة أن السلب الكامن في الواقع هو « المبدأ الخلاق المحرك » والجدل هو «جدل السلبية» ذلك لأن كل واقعة أكثر من مجرد واقعة أنها سلب وتقييد لإمكانات فعلية، فالعمل بالأجر واقعة ولكنه في الوقت ذاته قيد على العمل الحر الذي يمكنه أن يرضي حاجات الانسان والملكية الخاصة واقعة ولكنها في الوقت ذاته سلب لامتلاك الانسان جماعيا للطبيعة[2].

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة،ص268.
[2] المصدر نفسه،ص275.

كما واجهت الماركسية مشكله كبيرة في تطبيق النظرية على الواقع أين وجد منظروها بأن الجدل القائم في حركة التاريخ والمجتمع وديالكتيك الواقع الاجتماعي خاصة الرأسمالي يواجه تأزمات مريبة حيث ان تنبؤات ماركس حول نهاية الرأسمالية لم تتحقق.

بهذا فإن العمل الاجتماعي للإنسان ينطوي على السلبية كما ينطوي على قهرها فسلبية المجتمع الرأسمالي تتحصر في اغتراب العمل فيه وسلب هذه السلبية أو نفي هذا النفي سيأتي مع إلغاء العمل المغترب[1].

ان الجدل الماركسي لا يقدم التفسير الكافي للظروف أو الشروط التي تعمل على ظهور الوعي الطبقي كما أن فكرة الوعي الطبقي التي يدور حولها كتاب لوكاتش فكرة مجردة تعجز عن فهم طبيعة الوجود الاجتماعي المركب للفرد، والإحاطة بطاقات الفعل وامكانات الممارسة الثورية الكامنة فيه، هذه الفكرة المجردة عن "الفاعل" التاريخي و الثوري المتمثل في الطبقة العاملة قد جعل الماركسية تتجاهل قدرات الفرد على النهوض بأعباء العمل السياسي الثوري ومنعها من تطويرها ولذلك فالنظرية الماركسية نفسها هي المسؤولة عن الفجوة الواضحة التي تفصل بين النظر والعمل، بين التوقعات النظرية للتفسير التاريخي والإمكانات العملية المؤدية إلى تحقيق هذه التوقعات[2].

كما عرف عن المنهج الجدلي بأنه منهج يقوم على النقد، من أجل التغيير فإن هذا المنهج يقوم على ثلاثية متمثلة في "الإثبات" و "النفي" و "نفي النفي" فإن ماركس قد أيد هذه الفكرة التي تتجاوز التناقض بين الاثبات والنفي وبهذا فان ماركيوز قد جعل لفظ النقيض، هو اللفظ الذي يتجاوز الإثبات والنفي أي النقيضين، وهذا مايسمى التجاوز وبهذا فإن ماركيوز قد صرح بأن هذه الثلاثية لا تنطبق على المجتمعات المعاصرة لأنها لا ترتقي الى نفي النفي وبذلك حاول ماركيوز ان يجد حلا عن طريق تحريك السلب و تنوير العقل، وبهذا فإننا نجد أنه قد مارس العديد من التعديلات على فكر هيجل و فكر ماركس، إذ لم يدع

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة،ص276.
[2] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص81.

السلب في مفهومه المحدود بل حاول ان يدفع به إلى أبعد الحدود إلى متى تحرك الصيرورة، نحو التغيير بعد ما شهد الإنسان وعايش كل أنواع السيطرة والهيمنة وهذا ما دفع ماركيوز إلى تبني النفي وحاول بذلك أن يخرج البشرية من السيطرة وينتقل بها إلى التحرر.

المبحث الثالث: نقد العقلانية التكنولوجية والأداتية.

- **في نقد الاتجاه الوضعي:**

ظهر الاتجاه الوضعي في القرن التاسع عشر ويعتبر إوغست كونتAuguste conte (1798-1857) أول من وضع إسما لهذا الاتجاه، ويقر بأن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعية المحسوسة ويقوم على فكرة السيطرة على الطبيعة من خلال القوانين العلمية ويعتمد على المنهج الاستقرائي، كما يقر بأن العقل مر بثلاث مراحل مرحلة لاهوتية ومرحلة ميتافيزيقية ووضعية.

كما يؤكد أن سيادة الوضعية سيؤدي إلى تحسين وضع الطبقة العاملة وذلك أولا في التعليم وثانيا عن طريق ايجاد العمل، وتتطلع الوضعية الى دولة شاملة متدرجة المراتب تحكمها صوفة مثقفة مؤلفه من كل الجماعات الاجتماعية تشيع فيها اخلاق جديدة تؤخذ بين كل المصالح المتباينة في كل حقيقي فهي – الوضعية – السبيل الأمثل الذي يقود البشرية إلى تحسين اوضاعها[1].

وجه الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت أنتقاداته الحادة إلى النزعة العلمية المفرطة وأنساقها التي تحولت الى ايديولوجيات تستند إلى يقين معرفي ومعتقدات ايمانية، فكلها في نظرهم قد غدت انظمة معرفيه مغلقة تعتمد أشكالا تنظيمية جد مقننة للحياة الاجتماعية وحمّالة قيم سلوكيات تدافع عنها من خلال إسقاط آليات فهم الظواهر الطبيعية على

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ص342.

الظواهر الاجتماعية بمعنى أنها أصبحت إيديولوجيات شمولية تنظم علاقات الانسان بالإنسان و الانسان بالاشياء[1].

من خلال الآثار السلبية للوضعية أعاد هابرماس بناءها إنطلاقا من القراءة النقدية للوضعية باعتبارها تبرير ايديولوجي للعقلانية الخاصة بالرأسمالية، أي لتبرير نظام قائم على الضبط العقلاني من أجل تعميم السيطرة و زيادة مردود رأس المال وهي الفلسفة التي قادت الى أزمة الحداثة[2].

إنتقد هابرماس الإتجاه الوضعاني الممجد للعلم وإعتبر بأن الفلسفة لا يمكنها أن تكون علم، لذا حاول أبعاد هيمنة العلم و التقنية، على الانسان واراد دمج علم الاجتماع ومجمل العلوم الإنسانية في إطار تكاملي مع الفلسفة وليس في إطار السيطرة والهيمنة وذلك حتى تفهم الفلسفة ذاتها وذلك بالتعاون مع العلوم الاجتماعية التي تحظى بها الأخيرة في النظرية النقدية وتتمسك النظرية النقدية أساسا بأن المهمة الوحيدة المتروكة للفلسفة هي تطوير أشد نتائج العلوم عمومية وهي أيضا تأخذ كأساس لنظرتها، أن العلم قد أظهر على النحو الكافي قدرته على خدمه تطور قوى الإنتاج وإتاحة امكانات جديدة لوجود اغنى ولكن على حين ان التحالف بين الفلسفة المثالية و العلم قد حمل منذ البداية بالآثام التي تولدها تبعية العلوم لعلاقات السيادة القائمة[3].

تسعى النظرية النقدية إلى خلق حوار داخل مجتمع خالي من كل أشكال السيطرة والهيمنة التي وضعها العلم وتقنياته فبالرغم من تقدم العلوم إلا أنها تظل عائقا أمام تحقيق البشرية لحلمها في التحرر لذا نجد اصحاب مدرسة فرانكفورت قد اتخذوا موقفا مناهضا لها فانتقدها أدورنو لعجزها عن إكتشاف المصلحة الذاتية التي قد تسهم في تحقيق تقدم موضوعي بسبب القصور الكامل في أسسها المنهجية وفشلها في إقامة صلة قوية بين

[1] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، ص35.
[2] المرجع نفسه، ص05.
[3] هربرت ماركيوز، فلسفات النفي، ص163.

المعرفة من ناحية والعمليات الاجتماعية الحقيقية من ناحية أخرى، لذلك إنتقدها هابرماس بسبب طبيعتها المحافظة وقصورها عن فهم العلاقة الخاصة بين علم الاجتماع والتاريخ إنطلاقا من أن علم الإجتماع الوضعي لا يأخذ في إعتباره دور التحولات التاريخية في تشكيل المجتمعات[1].

ومن هنا كان حكم ماركيوز القائل أن مفهوم الماهية في مذهب الظاهريات يذهب في إبتعاده عن أية دلالة نقدية إلى حد أنه ينظر إلى الأساسي وغير الأساسي وموضوع الخيال فضلا عن موضوع الإدراك الحسي على أنها جميعا "وقائع" ومن هنا فإن الخصومة الابستمولوجيا التي يبديها هذا المذهب للفلسفة الوضعية لا تكاد تنجح في اخفاء إتجاهه الخاص الذي كان بالفعل وضعيا[2].

أكد ماركيوز وأصحاب النظرية النقدية بأن الإتجاه الوضعي هو إتجاه يحقق المعرفة العلمية فقط وذلك يؤدي إلى ضياع الانسان وإبتعاده عن الاخلاق وبالتالي إستبعاد الموقف الأخلاقي وإعتبر ماركيوز الوضعية بأنها وسيلة للتحكم والسيطرة كما حدث في الرأسمالية المتقدمة.

- **نقد الوضعية المنطقية المعاصرة:**

أعتبرت الوضعية المنطقية كإمتداد للوضعية الكلاسيكية التي ظهرت مع أوغست كونت وهي مدرسة معاصرة تشكلت كحركة استمرارية للإتجاه التجريبي وقامت الوضعية المنطقية حركة فلسفيه عرفت بإسم "حلقة فيينا" أنشئها موريس شليك Mortiz Schilick (1882-1936) عام 1924 وقد تأثر بتيارات عديدة:

1- الفلسفه التجريبية و الوضعية السابقة خاصة (دافيد هيوم، جون ستيوارت مل، ماخ، بوانكريه).

[1] توم بوتومور، النظرية النقدية، ص212.
[2] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص17.

2-العلم التجريبي وقد تطورت على يد العلماء منذ منتصف القرن 19.

3-المنطق الرمزي و التحليل المنطقي للغة.

تتخذ الوضعية المنطقية من التحليل اللغوي أسلوبا و من لغة الحياة اليومية مادة للبحث كما أنها جعلت من التحليل المنطقي منهجا لها في معالجة اللغة العلمية، كما أنها تعتمد بشكل أساسي على المناهج العلمية وكذلك استبعدت الجانب الميتافيزيقي بشكل تام وقد حاولت بتحليل اللغة أن تربط بين اللغة وتحليل العلم وكانت غاياتها الأساسية توحيد العلم وذلك عن طريق الأسس المنطقية و التجريبية التي تقوم عليها المعرفة العلمية.

ترى " النظرية النقدية للمجتمع " محتوى واقعي في الميتافيزيقا على غرار الوضعية التي تعتبرها لغو فارغ، و بالتالي يتعرض تجاوز الفلسفة للهجوم حتى على المستوى النظري و كانت مدرسة فرانكفورت في الثلاثينيات مهمة على أن تحتفظ بكامل القوة الجدلية للنقد الماركسي حية وكان هذا هو السبب وراء مناظرتها البناءة مع الميتافيزيقا ولكنه أدى إلى توجيه نقد جوهري إلى الوضعية وكان أحد الإسهامات البارزة لمدرسة فرانكفورت يتمثل في توسيعها لهذا النقد ليشمل أحدث أشكال الوضعية ورغم التأكيد المتواصل ان مدرسة فرانكفورت لم تدرك طبيعة الوضعية الحديثة إدراكا تاما فالحقيقة هي أن مقال هوركهايمر أحدث هجوم على الميتافيزيقا ليس اقل من تحليل الوضعية المنطقية[1].

حاولت الوضعية المنطقية التخلص من الميتافيزيقا بشكل نهائي حيث أكدت ذلك من خلال القضايا التحليلية والمنطقية وإعتبر أصحاب النظرية المنطقية بأن الميتافيزيقا هي قضايا فارغة لا معنى لها وأن على الفلسفة تسلك طريقا واحدا وهو طريق المنطق والرياضيات، لذلك إمتازت عن غيرها من المدارس بنقدها للميتافيزيقيا بإعتبارها قضايا لاهية صادقة ولا هي كاذبة بل فارغة لا تحمل أي معنى وقد تم إنتقادها في العديد من الأشياء ومنها نقطة إنتقادها للميتافيزيقا.

[1] فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت، ص91.

وكما أعاد ماركيوز تفسير مفاهيم فلسفة رئيسية فقد كان له رأيه الخاص المتميز في فهم المذاهب الفلسفية السابقة و نستطيع القول أنه ما من مذهب فلسفي عرض له ماركيوز إلا وألقى عليه ضوء جديد مستمدا من طريقته الأصلية في تفسير التاريخ العميق للفلسفه[1].

معنى هذا أن المعروف عن ماركيوز هو نقده الموجه لجميع الأصعدة والمستويات والنظريات فهو لا يستثنى أيا من المذاهب الفلسفية ليقوم بنقده وقد قام بنقد الوضعية التحليلية بإعتبارها فلسفة لا تعترف ضمنيا بما هو قائم بل تقتصرعلى اللغة العلمية دون أن تتعرض لمضمون الفكر ولمشكلاته الفعلية وبالتالي فان الوضعية تحتكر مهمة الفلسفة و تتعارض مع مصداقيتها.

1- نقد العقلانية التكنولوجية:

إن العقلية التكنولوجية للعالم الكلي الاستبدادي هي أحدث شكل أمكن لمثال العقل ان يأخذه، وذلك بإظهار بعض المراحل الرئيسية لهذا التطور أقصد الصيرورة التي يصبح المنطق عن طريقها منطق السيطرة وحتى يتمكن هذا التحليل الايديولوجي من فهم التطور فعلا ينبغي عليه أن يبذل كل ما في وسعه ليبرهن على ما يوحد ويفصل بين النظرية والممارسة بين الفكر والعمل في الصيرورة التاريخية أي ينبغي أن يزيح النقاب عن العقل النظري و العقل العملي ويظهرهما من خلال الصيرورة التاريخيه[2].

إعتبر أصحاب النظرية النقدية وبالتحديد ماركيوز بأن مسألة العقلانية هي مسألة تبلورت بشكل واضح منذ عصر الأنوار وقد برزت الأداتية و العقلانية التكنولوجية و بالحديث عن هذه الأخيرة فقد تم تسخيرها لما يخدم الإنسان و مصالحه غير أن المعرفة و التقنية التي وجهت للسيطرة على الطبيعة قد تم توجيهها أيضا للسيطرة على الانسان، ومعنى هذا أن مجال السيطرة قد إنتقل من المجال الطبيعي إلى المجال الإنساني.

[1] فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، ص 17.
[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص164.

شكلت العقلانية التكنولوجية مكانة أساسية في الفلسفة الماركوزية حيث إعتبرها آلية للسيطرة على الانسان المعاصر داخل المجتمعات المتقدمة صناعيا وتكمن أهمية هذه المسألة بالنسبة له في طرحه النقدي لها.

لهذا وجه فلاسفة هذه المدرسة انتقاداتهم الحادة للمجتمعات المعاصرة و تحديدا المجتمعات المتقدمة صناعيا القائمة على السيطرة بأشكالها المعاصرة حيث تختلف ما عرفته المجتمعات القديمة، ففي العصور الماضية كان يمارس السيطرة حاكم مستبد وطاغية لا تستند هذه السيطرة على أي أساس عقلي او منطقي[1].

في هذا الصدد يقول : «**ان هذا المجتمع في مجموعه اللاعقلاني فانتاجية تقضي على التطور الحر للحاجات والملكات الإنسانية و سلمه إلا بفضل شبح الحرب البارز أبدا للعيان ونموه مرهون بقمع الإمكانات التي يمكن عن طريقها وحدها تحويل النضال في سبيل البقاء – الفردي والقومي والاممي– إلى نضال سلمي وهذا القمع المختلف عميق الاختلاف عن القمع المميز للمراحل السابقة الأقل تقدما من مجتمعنا**»[2].

يعني ذلك أن أفراد المجتمع الصناعي المتقدم قد اخضعتهم التكنولوجيا وجعلتهم تحت سيطرتها و نجد أنها في العصر المتقدم قد سيطرت على الانسان سيطرة تامة كما سيطر القمع على جميع المستويات سواء الفكرية و المادية أو حتى الجنسية بطرق عقلانية.

إن هناك خطا فاصلا واضحا ودقيقا بين العقلانية ما قبل التكنولوجيا و العقلانية التكنولوجية و إن المجتمع الذي يوائم الاولى و مجتمع قائم على العبودية وأن المجتمع الذي يوائم الثانية هو مجتمع قائم على الحرية ففي مجتمعنا المعاصر ما يزال تأمين الاشياء الضرورية للحياة الشغل الشاغل على مدى الأيام والحياة لطبقات خاصة لا يمكن بالتالي اعتبارها حرة ولا أمل لها في أن يكون لها وجود إنساني و بهذا المعنى فإن الرأي الكلاسيكي

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص41.
[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد،ص26.

الذي يؤكد ان الحقيقة لا تتفق وواقع اضطرار الانسان الى أداء عمل ضروري اجتماعيا ولكنه متسلب هو رأي ما يزال صائبا[1].

لذا فالتكنولوجيا المعاصرة – حسب ماركيوز– أداة تحكم وسيطرة و العلاقة القائمة بين التكنولوجيا والسيطرة هي نتيجة للتوجيه السياسي و هو توجيه مصدره تلك القوى والمصالح المحركة للعقلانية، وبهذا فإن الحالات التي يعيشها الإنسان في هذه المجتمعات أصبح شيء عادي ولا يمكن التحكم فيه فالإنسان المعاصر أصبح لا يستطيع ان يعيش بدون تقنية ولا يستطيع ان يتخلص من قيودها المهيمنة ولا يمكن لهذا المجتمع المعاصر أن يكون حرا حسب ماركيوز.

غير أن هذه النظرية النقدية المشبعة بروح الخلاص والوعي المسؤول "برسالة" أصحابها لم تخلو في الوقت نفسه من الإزدواج والتمزق والتشكك في دور النظر العقلي و البحث العلمي والتقني في ظل الحضارة تندفع في رأيهم إلى هاوية لاعقلانية و تتسلط على وعي الانسان و تزيفه في الوقت الذي تسيطر فيه على المادة والطبيعة وتتحكم فيهما بوسائل القمع والقهر الرهيبة[2].

لقد رأينا أن أطروحة ماركيوز حول العقلانية التكنولوجية قد قامت على أن المعرفة العلمية والتكنولوجية في المجتمعات المتقدمة صناعيا قدر إرتبطت بمشروع السيطرة على الطبيعة والانسان وهذا ما أوضحه بقوله :« **إن مفهوم العقل تقني قد يكون ايديولوجيا ذلك أن التكنولوجيا أصبحت تمثل السيطرة على الطبيعة والانسان بطريقة منهجية وعلمية وهذا من خلال مشروع تاريخي واجتماعي**»[1].

ولقد أوضح أيضا بأن العقلانية التكنولوجية قد تم إستخدامها للسيطرة على الطبيعة والإنسان على حد سواء وذلك من خلال التطورات العلمية وما قدمه من تقنيات جديدة كانت سببا وراء الهيمنة التكنولوجية.

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ص 168-169.
[2] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص20.
[1] نقلا عن: كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،ص219.

وبـذلك أثـرت العقلانيــة التكنولوجيــة علــى جميــع الجوانــب الاجتماعيــة والسياســية والاقتصادية وحتى الفكرية من خلال آليات السيطرة وقد جعلت من المادية رمزا لها وأساس تشكلها وهذا ما جعل من التكنولوجيا تتدخل في جميع جوانب الحياة وتؤثر عليها.

لذا فإن غاية العقلانية التكنولوجية هدف يسعى المجتمع الصناعي المتقدم أن يحققه بيد ، الميل المعاكس هو البارز الآن فالجهاز الإنتاجي يثقل بوطأة متطلباته الاقتصادية وسياسته الدفاعية والتوسعية على زمن العمل وعلى الوقت الحر في ميدان الثقافة المادية والفكرية[2].

فلأن العقلانية القائمة فسحت المجال بوصفها كلية تاريخية لتطور قوى وقابليات تتطلع إلى أن تصبح بدورها مشاريع تتجاوز الكلية القائمة وتمثل العقلانية التكنولوجية للاحتمالات الجديدة وتمهد مجمل المجتمع في صميمه فالتحول التكنولوجي هو في الوقت نفسه تحول سياسي ولكن التغير السياسي لا يمكن ان يصبح بدوره تغيرا اجتماعيا ونوعيا إلا بمقدار ما يغير إتجاه التقدم التقني أي بمقدار ما يطور تكنولوجيا جديدة وذلك أن التكنولوجيا القائمة أصبحت أداة لسياسة تدميرية[1].

في الحقيقة أننا نتلمس هنا في فكرة غموض يعلق بمفهومه للتكنولوجيا الجديدة التي يجب أن تنبعث أو تظهر و التي ستضع حدا للسيطرة التي إرتبطت بها التكنولوجيا من قبل وقد لاحظ هذا الغموض الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس و هو ينتمي إلى الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت[2].

أتى ماركيوز بفكرة جديدة مفادها أن هناك تكنولوجيا جديدة لا تقوم بالسيطرة على الطبيعة و على الإنسان وإنما هي تكنولوجيا خالية من كل أساليب السيطرة والقمع غير أن هابرماس قد رفض فكرته هذه وأنكر بأنه لا وجود لأي «حياد علمي» كما أسماه هو

[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص39.
[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص240.
[2] كما بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص220.

فالتكنولوجيا مرتبطة بالسيطرة ولا يمكن أن تخلو منها وبهذا فإن هابرماس يرفض بشكل تام انبثاق تكنولوجيا جديدة.

بالطرح الماركوزي الجديد الذي يمكن أن يحرر الانسان ويخلصه من السيطرة من حيث أنه سينبثق من التكنولوجيا القائمة اليوم في المجتمعات المتقدمة صناعيا والتي لا زالت الى يومنا قائمة على السيطرة صحيح أن التكنولوجيا لا يمكن أن تسهم شروط التحرر الإنساني لكن لا يمكن ان يتحقق من خلال إنبثاق تكنولوجيا جديدة كما ذهب إلى ذلك ماركيوز، أضف إلى ذلك، أن التصور الذي قدمه هذا الأخير لإمكانية قيام تكنولوجيا جديدة تكون تحررية لا يبدو أنه أمر مطابق للواقع[3].

2- نقد العقل الأداتي

يقصد فلاسفة النظرية النقدية «بالعقل الأداتي» أو «العقلانية التقنية» نوعا من التفكير السائد في المجتمع الصناعي الحديث يطلقون عليه كذلك إسم العقل الذاتي والتقني والشكلي ويصفونه على لسان ماركيوز في كتابه الشهير بالتفكير «ذي البعد الواحد» ويتضح هذا التفكير بأجلى صورة في أسلوب التفكير العلمي والتقني كما تعبر عنه الفلسفة الوضعية بأشكالها المعاصرة والفلسفة البراجماتية العلمية[1].

لقد أوردت هذا المقتبس من هوركهايمر(أراتو و غيبهارت 1978 :28) لان كلماته تلتقط واحدا من المفاهيم الأساسية لدى جيل النظرية النقدية الاولى الا وهو العقل الاداتي الذي إنصب إهتمامه بالقضايا الاوسع والاعم وقصر نفسه على الذكاء وحده لم يترك للذوات البشرية من الفعل العقلاني سوى التلاعب والمناورة والأنكى من ذلك أن هذه الذوات لم تعد تعتبر عقلانية ان لم تكن خاضعة لهذا التلاعب[2].

[3] المرجع نفسه ،ص227.
[1] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص ص 27-28.
[2] آلن هاو، النظرية النقدية، ص55.

أعلن كل من هوركهايمر وادورنو في كتابها « جدل التنوير » عن مواجهة العقلانية الأداتية وذلك بنقد العقل الاداتي والآلية في المجتمع المعاصر وقد كان مفاد هذا النقد هو الدعوة الى استعمال العلم بطريقه عقلانية ذلك أن العقل التنويري الذي جاء بفكرة التحرر وتحرير البشرية من السيطرة قد فشل فشلا ذريعا في تحقيق ذلك مما أدى الى إغتراب الانسان المعاصر في ظل المجتمعات الصناعية المتقدمة أسلوب أو نمط معين من التفكير يسميه أصحاب النظرية النقدية بإسم «العقل الأداتي» حينا و« العقلانية التقنية » حينا آخر[3].

وذلك بارتباط بنوع من التفكير الذي ساد المجتمعات الغربية المعاصرة وهي في أوج رقيها و أزدهارها واعتبرت العقلانية التقنية هي السبب الرئيسي لإغتراب الانسان و تشيؤه.

لذا إذا كانت فلسفه التنوير الحديثة بما تنطوي عليه من التجرد من النزعة الأسطورية والخرافية الى حدوده القصوى فليس من الصعب ان نتلمس جذوره في الفلسفة الغربية القديمة و الدليل على هذا – في رأي ماركيوز– أن المنطق الأرسطي يكشف عن الميل لإخضاع جميع الموضوعات سواء كانت عقلية أوجسمية وسواء تعلقت بالمجتمع أوالطبيعة لنفس القوانين العامة للتنظيم و الحساب و الاستنتاج هذا الميل يعبر اليوم عن نفسه في صورة « منطق السيطرة » الكامن في أسلوب التفكير العلمي و التقني الحديث[1].

كما أكد ماركيوز بأن منطق السيطرة ليس بجديد عن المجتمعات الغربية فإذا بحثنا وعدنا للوراء قليلا لوجودنا ان العقلانية الأداتية كانت سائدة حتى في المجتمعات الغربية القديمة وخير مثال على ذلك أرسطو فكرة السيطرة وقد تطورت فكرة السيطرة مع تطور العلوم والمجتمعات، وبذلك فان الانسان يصبح فيها كأداة وردود أفعاله آلية وهكذا فان المشروع الغربي المعرفي مرتبط إرتباطا وثيقا بفكرة السيطرة.

[3] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص27.
[1] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص28.

ومن هنا نميز بين نمطين للعقل الأول تنويري وتحريري يقوم على افكار الثورة الفرنسية و قيمها ومثلها في العدالة والحرية والسعادة والإخاء والسلام وأما الثاني فهو نقيض الاول وقد أخذ تسميته بالعقل الاداتي من الفيلسوف الاجتماعي ماكس فيبر Max Weber ورغم أنه يستغل لتحقيق أهداف السيطرة والتسلط في استعباد الفرد و احتواء وعيه لصالح السلطة المتحكمة[2].

لذا فالعقل يقوم و يرتكز على مفهوم أساسي هو السلطة و الذي إرتبط ظهوره بآليات التبادل المجردة في المجتمع الرأسمالي، ففي الرأسمالية ما يهم في السلعة هو ثمنها وليس قيمتها وكل الإيديولوجيات النابعة هي إديولوجيات مادية بحيث يصبح الواقع يحوي على المادية فقط.

ويلقي جدل التنوير الاضواء على هذا العقل الاداتي المتمثل في التفكير العقلي و التقني السائد في الصناعة و الإدارة الحديثة بما يختم السيطرة والتسلط لا التحرير و التحرر وقد كانت النتيجة أن تدهور التنوير بمعناه المعروف في التراث العقلي والعلمي الغربي وأصبح نبعا مسموما تعترف منه إرادة التحكم و الإستعباد وتحول العقل في التفكير الوضعي بوجه خاص إلى أداة للسيطرة الكلية على الطبيعة والإنسان[1].

من هنا قسم أعضاء مدرسة فرانكفورت العقل إلى عقل أداتي(ذاتي، تقني، شكلي) وعقل نقدي بعد ما توصل كل من هوركهايمر ادورنو ألى أن مشروع التنوير سقط في فخ الهيمنة بعدما كان ينادي بالتحرر.

إن التنوير كان يهدف في البداية الى تحرير الانسان من الخرافة و السحر و المعتقدات الفاسدة قصد اخراجه من وضعه السبي والدفع به ليمارس حريته ويحقق سعادته وتقدمه غير أن التنوير إنقلب إلى نقيض ذلك تماما و ذلك ان حركة التنوير حتى وان إدعت

[2] المرجع نفسه، ص62.
[1] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص63.

تحرير الانسان من عبودية الخوف و الأساطير وأدخلت العقل كأداة حاسمة في التعامل مع الاشياء و العلاقات و الطبيعة والتاريخ فإنها في نهاية المطاف استسلمت لأساطير من نوع جديد ولهذا يدعونا هوركهايمر وأدورنو عبر جدل التنوير للوقوف على الأزمه التي أصبحت تعرفها الحضارة الغربية منذ بدايتها الأولى، ومن مظاهر هذه الأزمة التي أصبحت تعرفها الحضارة الغربية منذ بدايتها الأولى ومن مظاهر هذه الأزمة التي عرفتها هذه الحضارة ما يمكن أن نسميه جدلية التنوير والأسطورة أو العقل واللاعقل[1].

كانت التصورات أعضاء مدرسة فرانكفورت وعلى رأسهم هوركهايمر، أدورنو، ماركيوز، هابرماس، بأن مشروع التنوير كان بمثابة التبشير لتحرير الانسان من الهيمنة غير أنه لم يحقق شيئا من هذا و لم يتحرر العقل من الأسطورة والخرافة وقد ركز ماركيوز على «مبدأ الواقع» على غرار فلاسفة المدرسة هذا المبدأ غير القمعي و الذي يستخدم كأساس لنوع اسمئ من العقل غير الأداتي والنظام الحضاري المحرر من أشكال الهيمنة واللاعقلانية.

فالقضية الكبرى إذا للاعقلانية هو أن «التفكير يقتل الموضوع» بشكل يكون العقل معه قاتلا للحياة لذلك يجب التضحية بالعقل الذي يقتل الحياة بإسم الحياة نفسها[2]إذ يقول ماركيوز: هذه الصيرورة الجدلية تستوجب بوصفها صيرورة تاريخية امتلاك الوعي أي تعرف إدراك إمكانيات التحرر وتستوجب ايضا الحرية والحال أن متطلبات المجتمع القائم ومصالحه قد حددت درجة الوعي إلى حد فقد معه حريته كما أن هذا المجتمع لاعقلاني الى درجة ما عاد ممكنا معها للوعي أن يدرك حرية العقلانية الارفع والاسمى إلا إذا خاض النضال ضد المجتمع القائم[3].

[1] كما بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص ص15-16.
[2] بول لوران آسون، مدرسة فرانكفورت، ص40.
[3] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ص234-235.

وقد قامت النظرية النقدية بنقد العقلانية الأنوارية والمؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية المرتبطة بها والتي شكلت الحداثة في الغرب كما قلنا و قد استندت في ذلك على استيعاب عميق للتراث الفلسفي الغربي ودخلت في حوار نقدي مع مختلف اتجاهاته الفلسفية (الكانطية، الهيغلية، الماركسية، الوضعية، البراجماتية، التوماوية الجديدة) وغيرها من التيارات والمذاهب[1].

رغم إختلاف المناهج النقدية الفلسفية وتباين التيارات وتضاربها إلا ان مدرسة فرانكفورت قد قدمت نقدها لجميع هذه التيارات على غرار نقدها لمشروع التنوير الذي مثل في بادئ الامر حلم الحضارة الغربية في تحقيق التحرر ولكن لم يتحقق على أرض الواقع وأصبح يطلق عليه بالبربرية.

هذا وقد اصبحت السيطرة التي تمارسها العقلانية اليوم أخطر وأشمل من السيطرة التي عرفها في الماضي لأنها شملت عقله وعواطفه ورغباته وغرائزه وجسده وهذا عندما اصبح خاضعا لوسائل الدعاية و الاشهار و الاعلام التي تعمل على ترويضه واختزاله في البعد الاستهلاكي فأصبح الانسان كما يقول ماركيوز فاقدا لأبعاده ولم يعد يتقوم الا ببعد واحد هو البعد الاستهلاكي[2].

كما ذكرنا سابقا فان العقلانية قد سيطرت على كافة الجوانب الإنسانية سواء العاطفية أوالغريزية الجسدية أوالعقلية، وبهذا فإن عقل الانسان وجسده وقلبه وعاطفته كلهم أصبحوا تحت سيطرة العلم والتطور التكنولوجي وبهذا اصبح الانسان على حد تعبير ماركيوز ذو بعد واحد فقط.

يمكننا القول في الأخير، بأن العقلانية باعتبارها المرجعية الفكرية و التاريخية للحضارة الغربية قد اشتملت على فكرة السيطرة على الطبيعة ثم على الانسان، وذلك في

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص26.
[2] المرجع نفسه، ص31.

إطار علمي وتقني حيث أصبح الانسان المعاصر يعيش كل أنواع القمع و فقدان الحرية واصبح يعيش التشيؤ والاغتراب* Alénation ، وعلى هذا الأساس فقد أسس رواد مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية لعقلانية جديدة سميت بالعقلانية النقدية، وقد جاءت كثورة ضد الواقع اللانساني المبني على السيطرة، وقد قامت بجهد نقدي إتجاه الافكار، غير ان هذه العقلانية قد فشلت كغيرها من المشاريع التي كان هدفها تحرير الانسان من الهيمنة والسيطرة، وقد عجز اصحاب النظرية النقدية عن ايجاد البديل الواقعي الذي يجسد حلم البشرية في التحرر و قد إتجه فلاسفة المدرسة إلى اتجاهات جديدة وذلك للفشل الذريع والاحباط الذي شهدته البشرية وعلى هذا فإن هوركهايمر قد إتجه إلى اللاهوت الديني وتوجه أدورنو وماركيوز نحو البعد الفني والجمالي حيث وجد كل منهم ضالته في اتجاه مغاير وذلك حتى يتحرر الانسان من طغيان العقلانية و الهيمنة والسيطرة.

المبحث الرابع: آليات السيطرة في ظل العقلانية التكنولوجية.

إن سيطرة الإنسان على الإنسان ما تزال تمثل في الواقع الإجتماعي، 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، فالتبعية الشخصية يحل محلها تبعية من نوع آخر لذا فإن السيطرة اليوم تعتمد على درجة أكبر من العقلانية[1].

إن مسألة العقلانية التكنولوجية عندما ترتبط بالقوى التي تستخدم كافة الوسائل العلمية والتقنية والإقتصادية والسياسية قصد السيطرة على الإنسان، فإنها تكون فعلا قائمة على منطق السيطرة، ويمكننا القول ان الإنتقادات التي وجهها ماركيوز للعقلانية التكنولوجية كانت

* الإغتراب Alénation: تعود الجذور الأولى لكلمة الإغتراب إلى جذور لاتينية Aliénation وهو إسم مشتق من الفعل الآتي Alienaire الذي يعني تحويل ملكية الشيء إلى آخر أو الإنتزاع أو الإزالة هذا الفعل مستمد من كلمة أخرى هي Alienus إلى الإنتماء إلى شخص آخر أو التعلق به، هذا الفعل الأخير مستمد في النهاية من اللفظ Alius الذي يدل عل ىالآخر كإسم أو كصفة. أنظر: ريتشارد شاخت، الإغتراب، تر كمال يوسف، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص63.

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر جورج طرابيشي، ط3، منشورات دار الآداب، بيروت، 1998، ص181.

موجهة في حقيقة الأمر إلى تلك القوى والمؤسسات والمصالح الإقتصادية والسياسية والإجتماعية التي أساءت إستخدامها ووجهتها نحو السيطرة على الإنسان، وبلغت ذروتها في ظل المجتمعات المتقدمة صناعيا، ولذلك فإن تلك الإنتقادات لا تلغي هذه العقلانية التكنولوجية بل عمل على توجيهها نحو ما يمكن أن يخدم الإنسان ويحرره من الوضع القائم[1]. وبهذا تمكن ماركيوز من خلال تحليله لمعطيات الحضارة الصناعية من الكشف عن صور السيطرة والقمع الذي شهده الإنسان، .ففيما تتمثل مظاهر الإستلاب والإغتراب عند ماركيوز في المجتمع الصناعي؟

1- تشيؤ اللغة:

أدركت العقلانية التكنولوجية أن فاعلية السلطة لا تمثلها هياكل جوفاء، و أن الأساليب التقليدية فقدت فعاليتها، و بإعتبارها أداة للسيطرة في المجتمع المتقدم، وكنظام إستبدادي هدفه تحويل الإنسان إلى كائن ذو بعد واحد، تمارس عليه كل أشكال القمع والسيطرة التي هي من صور العبودية الجديدة، وتحوله بذلك إلى أداة أو مجرد شيء مادي مسير لا مخير من طرف نظام مفروض عليه، ولأن هذه العقلانية ترتكز على مبادئ السيطرة والشمولية، فقد أستشعرت مدى اهمية اللغة وحيوتها، بإعتبارها أحد وأهم وأبرز وسائل الإتصال والتواصل، ولما لها من فاعلية وقوة معتبرة في التوجيه، فهذا التشيؤ الذي اصاب الإنسان المعاصر في كل جوانب حياته، إمتد بما فيه إلى الأعمال الأدبية والفنية التي أصبحت بمثابة أسلحة في خدمة مشروع السيطرة والغزو التكنولوجي، لتصبح هي بدورها أحادية البعد، حيث أصبحنا نعيش ما يسميه ماركيوز " بعالم الخطاب المغلق" livre de discours حيث تحولت اللغة بهذا ذات طابع وظيفي، وهو ما يستوجب توظيف اللغة بالكيفية التي تناسب توجيه الانسان نحو قضاء البعد الواحد، و في خضم هذه الظروف والمستجدات هل يمكن ان تفقد اللغة حيويتها وقدرتها على توفير ادوات الإبداع؟

[1] كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،ص242.

مادام الهدف الأول لعقلانية المجتمع التكنولوجي اللاعقلانية هو تقليص مجال الفرد الداخلي فلا غرو إن وجدنا عملية التقليص هذه تمتد إلى عالم اللغة، عالم التعبير والإتصال الإنساني، فعلى هذا المستوى أيضا تبرز إلى حيز الوجود لغة احادية الجانب، لغة إيجابية تستبعد من تركيبتها ومفرداتها كل الأفكار والمفاهيم النقدية المتعالية، وهذه اللغة هي بوجه خاص لغة محترفي السياسة وصناع الرأي العام (الصحافة والإذاعة والتلفزيون)، لغة عارية من التوتر والتناقض والتطور والصيرورة، لغة عاملية، لغة سلوكية، لغة بلا تاريخ، بلا أبعاد، وبكلمة واحدة، لغة مقفلة، منغلقة على ذاتها[1].

وبذلك أصبحت اللغة اداة للتعبير عن الأغراض والحاجات التي تشع وتروي، ذات الإنسان، ورذخت لسلطة وهيمنة الايديولوجيات الصناعية لإستعمالها اداة لغرض القمع، بعد أن كانت لإيقاض وعي الأفراد فلم تسلم هذه الأخرى من السيطرة ومن الإغتراب، وقد قال إيريك فروم في هذا الصدد:" فاللغة تصبح مغتربة عندما تقع تحت وهم، أن نطق الكلمة يساوي الشعور بها"[2]وهكذا يغترب الفكر الذي هو القوة المضادة للواقع الذي إختزلته الهيمنة التكنولوجية في بعد واحد، وبالتالي أصبحت السيطرة على اللغة بمثابة ورقة رابحة، تفتح آفاقا أكبر وأوسع تضمن من خلالها استكانة متينة ومحورية للسيطرة على الوعي، وبذلك يقع الانسان المعاصر في دوامة الإنصياع والخضوع ومنه إنفلاتا للروح النقدية، وغياب محقق لميكانيزمات الرفض والنفي الفكرية ومنه السلوكية على حد سواء، ومن هذا المنطلق تم تشويش فكر الانسان ومن ثم السيطرة علية وذلك من خلال تنميط لغته.

وقد عبر ذلك ماركيوز في كتابه "الانسان ذو البعد الواحد" بأن اللغة قد أصبحت بمثابة وسيلة أو شيء في يد صاحبها يقوم بتكييفها بحسب الأغراض و الحاجات الخاصة والمؤطرة بقولهّ: "وهكذا تصبح الكلمة كليشة، وتسيطر ككليشة على اللغة المنطوقة أو المكتوبة، ويحول الاتصال آنذاك دون تطور أصيل للمعنى"[1]. وبهذا إعتبرت اللغة إلى شيء

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذوا لبعد الواحد، ص16.
[2] يحي عبد الله، الإغتراب، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،2005، ص28.
[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواح، ص124.

كغيرها من الأشياء، ويقصد ماركيوز من هذا أن الكلمة قد أفرغت من محتواها اللغوي، وفقدت دورها المنوط، إذ أصبحت تساهم في نشر وعي ضيق الأفق، وهو في تقدير العقلانية التكنولوجية وظيفي وناجع، حيث تخلى الفرد عن لغته الأصلية وأصبح ناطقا من لسان غيره من سادة وأرباب عمل، والذين يطبقون معهمّ أساليب الزيف وأشكال المغالطة وذلك بفرض لغة إيديولوجية تسيطر على وعي وفكر الإنسان، بل تصادر أبعادا محورية لدى الإنسان.

ضف إلى ذلك، أن اللغة حسب ماركيوز قد أصبحت رهينة رجال السياسة، وإقترنت بلغة إيديولوجية للمجتمع الصناعي، وأضحت تمارس نوعا من المغالطة والتلاعب والتشويه للأشياء والحقائق للجماهير والمواطنين يقول ماركيوز: "إن كلمات الحرية والإمتلاء الكبيرة التي يلفظها الزعماء والسياسيون في حملاتهم، على الشاشات والموجات وفوق المنابر، لا معنى لها إلا في سياق الدعاية والأعمال والانضباط والترويح عن النفس، وخارج هذا السياق تصبح أصواتا لا دلالة لها"[2]، ومن هنا لم تعد وسيلة اتصال وتواصل فحسب، بل بلغت حد صناعة وتشكيل الوعي المناسب، وبذلك، تغدو اللغة بفعل السيطرة العقلانية عقيمة لا تنتج إلا الوعي المطلوب والمسموح به، بحيث جردت من جل أشكال الرفض والنقد.

وبهذا يصبح الوعي مجرد تحصيل حاصل للوحة الافكار التي رسمتها اللغة وسعت لبلوغها.

أما بالنسبة للإختصارات اللغوية فنجد ان ماركيوز يعتبرها شكلا من أشكال المغالطة، وأحد حيل العقل الموجهة لفكر الإنسان المعاصر ووعيه، فيقول: "لا بد من ملاحظة عابرة حول الإختصارات بالأحرف الأبجدية الأولى، مثل: Gid– Afl. Un. Seato. nato Aeg. ...إلخ والحق أن غالبية هذه الإختصارات عقلانية تماما، وتجد تبريرها في طول

[2] المصدر نفسه، ص93.

المصطلح المختصر، ولكن هذا لا يمنع من ان نغامر في اعتبار بعضها «حيلة من حيل العقل» وهكذا يصبح المعنى ثابتا، مزورا، ثقيل الوطأة، ويفقد كل قيمته بمجرد تحويله إلى رمز صوتي مكرر"[1].

وبهذا يمثل هذا النوع من الإختصارات كأداة رادعة تستعمل لتجنب المشاكل الشائكة وغير المرغوب فيها، فهذه الاخيرة حسبه تستبعد المضمون المفهومي الحقيقي لهذه المدلولات على نحو غير مباشر، وبذلك يميز ويفصل الشيء عن وظيفته المفترضة التي ينبغي ان تكون عليه على أرض الواقع، هدفها العمل على تسهيل التوفيق بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، فإذ قمنا مثلا بالتحليل اللغوي للأحرف الأبجدية لكلمة (Ddr) والتي تعني جمهورية ألمانيا الديمقراطية، والتي يتجنب من خلالها ذكر كلمة "الديمقراطية"[2].

وبهذا يؤكد بأن اللغة السائدة هي لغة أحادية البعد، فهي لغة جردت من كل مضامينها النقدية، وأصبحت تعبر وتكشف بدورها عن نموذج للإنسان الطيع، المنساق والخاضع لهذه العقلانية التكنولوجية، وإيديولوجية السيطرة، فهي كما يصفها ماركيوز "لغة مناهضة للنقد، غير جدلية، بلا تاريخ، سلوكية طقسية، تسلطة، سحرية، تنويمية"[1] كابحة للفكر المنشيء، ومانعة للعقل النقدي الممتد لأي محاولة للرفض والثورة أو التغيير، والتي غابت فيها العبارات والألفاظ الثورية التي من شأنها إيقاظ وعي الأفراد المستلب.

يرى ماركيوز ان ما ألحقته العقلانية التكنولوجية باللغة قد صاحبته أضرار وخيمة، إذ أفقد هذا الإجراء، بعدا أساسيا للإنسان، هو تسامي الفكر المرتبط يتصور المثل العليا، وكما يقول ماركيوز: "**أما اليوم فغن تقدم المجتمع التقني في سبيله إلىّ إلغاء هذه المسافة الجوهرية القائمة بين الفنون وبين نظام ماهو يومي، إن الرفض الأكبر قد أمسى مرفوضا، وعالم الأعمال الجامح قد ابتلع أو إمتص « البعد الآخر»، والآثار الفنية**

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ص131-132.
[2] المصدر نفسة"، ص131.
[1] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ص193.

والأدبية الموحية بتلك المسافة وهذا البعد قد إندمجت هي نفسها بالمجتمع، وبالتالي باتت أشبه بسلعة تجارية، فهي تباع أو تريح أو تهيج"[2]، فاللغة من هذا المنطق تكشف عن قوة تأثيرها في وعي الإنسان، الذي أصبح ضمن عالم خطاب مغلق ذو تفكير مغترب.

2-الإغتراب الفكري والثقافي والفني:

إن السيطرة العقلانية التكنولوجية في المجتمع المعاصر لم تقتصر فقط على الحاجات المادية للإنسان فحسب من أبعاد إقتصادية وإجتماعية، داخلية وخارجية، بل تمادت هذه السيطرة على جانب آخر وهو الجانب الفكري والثقافي، والفني حيث عملت العقلانية التكنولوجية على توجيه كل منهما، وغزا البعد الواحد هذا الجانب الأسمى منه، المميز له عن الحيوان، إذ أضحى الإنسان في خضم هذا الواقع التكنولوجي، كائنا لا يفكر إلا فيما هو محيط به، وفي الصدد يقول ماركيوز: " إن الثقافة هي بالتعريف ثنائية البعد، لأنه لا قوام لها إلا أذا ميزت بين الواقع وبين ما كان يمكن أن يكونه هذا الواقع، بيد أن الطاقة الهائلة التي تملكها وسائل الإتصال الجماهيري في المجتمعات التكنولوجية هي في سبيلها اليوم إلى تخفيف من حدة التناقض بين الواقع الثقافي والواقع الاجتماعي عن طريق دمج قيم الأول بالثاني، وإعادة توزيعها على نطاق واسع وتجاري"[1].

وحسب ماركيوز قد إمتد القمع والقهر والطغيان وكل ماشابه من صور السيطرة والإضطهاد، إلى عالم الثقافة، الذي كان بمثابة العالم الراقي والملجا الوحيد الذي يهرب إليه الإنسان من عالم الواقع المضني، لكن اليوم نجد قد توحدت مع معطيات الواقع وأصبحت بمثابة وجهه الآخر، إذ دمجت قيم الواقع مع القيم الثقافية، وأصبحت بالتالي مغتربة في ظل هذه الظروف، بعدما أصبحت في متناول سياسة النظام القائم والواقع المعاش.

[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ص99-100.
[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص15.

لقد إنقلب عالم الفكر والثقافة رأسا على عقب بسبب التطور العلمي والتقني، إذ انعكست العقلانية التكنولوجية سلبا على القيم الثقافية والفكرية والفنية، بعدما حولتها إلى بضاعة تباع وتشترى و تتداول في الأسواق التجارية، وذلك من خلال مختلف التقنيات المتنوعة التي استعملت في إنتاج العمل الفني والفكري، يقول ماركيوز:" لقد أضحت الثقافة في المجتمع التكنولوجي بضاعة، وحتى موسيقى الروح موسيقى تجارية أو قابلة للتتجير، وإذا كان عالم الأدب والفن قد مثل على الدوام بالنسبة إلى الناس عالما متعاليا، بعدا آخر للواقع، الرفض الأكبر على حد تعبير فلسفة علم الجمال، فإن هذا الرفض قد بات اليوم مرفوضا وإمتص عالم الاعمال البعد الآخر"[1].

وهكذا اختزلت العقلانية التكنولوجية الأفراد في بعد واحد ألا وهو الإستهلاك والإنتاج والحرية التي تتعبر لمجرد وهم، وهكذا يغترب الفكر في ظل إبطال مفعول الرفض العظيم أو الرفض الأكبر على حد تعبير ماركيوز الذي عرفه الإنسان على مر العصور.

لقد كرست العقلانية التكنولوجية فكرة السيطرة عليه، عوضا ان تعمل على تحرير وعي الإنسان، ولان الغرض هو تطويق عقل الإنسان والسيطرة عليه، يتم التركيز على آليات إمتصاص الروح النقدية على نحو غير مباشر تماما. من خلال آليات خفية، إذ يقول ماركيوز: " **ومن زاوية الإنجازات العظيمة التي حققها المجتمع الصناعي المتقدم، تبدو النظرية النقدية المطالبة بتجاوز هذا المجتمع هي العقلانية وليس هو، إذ هل من المعقول في شيء المطالبة بتغيير مجتمع يثبت يوما على تنمية الإنتاجية وتوفير حياة الرغد والرفاه لأعضائه**"[2]؟

وبالتالي فإن استبعاد شروط القدرة على النقد هو استبعاد للنقد في حد ذاته، كما أن هذه السيطرة التكنولوجية توظف آليات كثيرة منها ما يتطلب تزييف الفكر، وحصر ذهن الإنسان عند حدود ماهو كائن وفي نطاق ماهو واقع فحسب، فتحقيق أكبر قسط من الوفرة الإنتاجية

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص15.
[2] المصدر نفسه، ص11.

التي ستوجه للإستهلاك بصورة تلقائية، يجعل الفرد غير قادر على الإحتجاج والرفض ضد الأوضاع السائدة، فمن اللامعقول الثورة على هذا الرفاه الذي حققه هذا التقدم العلمي والتكنولوجي للإنسان.

اما بالنسبة للفن فهو في صميمه احتجاج على الواقع القائم، تلك هي ماهية الفن عند ماركيوز، وذلك معناه أن معارضة الإضطهاد هي المقياس الذي تميز به الفن الصحيح من الفن الزائف، على أن الفن المرتبط بالإيديولوجيات المتصارعة حاليا هو الأقرب إلى الزيف منه إلى الفن الصحيح، ففي المجتمعات الرأسمالية يفقد الفن وظيفته الثورية إذ يندمج في المجتمع ويتمسك بمبدأ الواقع[1].

ومن هنا كان كل من الفكر والثقافة والفن الملاذ المعهود الذي يهرب إليه الإنسان في رحاب حضارة قمعية، يرجو من خلاله الإنفلات من كل قيود الإستلاب والقهر والسيطرة والاغتراب والتشيؤ التي تطوق حريته، فالفن هو إحتجاج على الواقع وبذلك رفض له، وهذا هو مربط الفرس الذي قامت العقلانية التكنولوجية بتحطيمه، لان الواقع التكنولوجي أبطل مفعول النقد والإحتجاج التي كان يحملها العمل الفني والثقافي وأخضعه لسوق العرض والطلب، وهو بذلك إستلاب فكري لا واعي أصبح يهدد حياة الإنسان.

إن الإنسان يصبح ذو بعد واحد عندما يفقد قدرته على النفي، على معارضة النظام القائم، فالبعد الواحد يساوي البعد الإيجابي، المتمثل، المتكيف، المتصالح مع الواقع[2]، وبهذا يفقد الإنسان كل مظاره الإعتراض والفكر السلبي، الذي يمكن ان يحيل إلى السبل التحرر والثورة، وبذلك فقدت الثقافة والفن المعنى الحقيق لها، ليخضعهما الواقع لإضطهاده وقوانينه المغايرة لمبادئ الحرية والسعادة والعدالة المزيفة، ويقع الإدماج التام للإنسان ولوعيه ضمن النسق الحياتي الإستهلاكي القائم.

[1] فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، ص52.
[2] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ص190.

يرفض ماركيوز رفضا كليا ظاهرة إخضاع العمل الفني كتجارة متداولة، فهو لا يقف موقف رفض لما آلت إليه هذه المجتمعات من الجانب الثقافي والفكري، وإنما ما يرفضه ويندد به هو ذلك الإستيلاب والإنسياب والإغتراب الذي أصبح الإنسان المعاصر رهينة له، كما نجده ينقد كذلك نوع الأدب السائد في المجتمع الصناعي، حيث يرى أن هذا الأخير الذي أصبح مؤيدا ومدافعا على النظام القائم، ومن هنا نجد ان الفن ومقومات الفكر والثقافة قد فقدت أصالتها وتعرضت للمسخ والتشويه بفعل سيطرة التقنية والتطور التكنولوجي وكذلك تأثير وسائل الإعلام الجماهيرية.

إن ثقافة المجتمع تتألف من العادات والتقاليد والقيم السائدة في ذلك المجتمع و مخالفة المعايير التي تضبط سلوك أفراده، حيث تجد الفرد يرفض هذه العناصر وينفر منها ولا يلتزم بها، بل ويفضل كل ماهو غريب وأجنبي عنها[1]. و معنى هذا لا يصبح للإنسان أي رابطة، ولا ينبغي له أي أصالة إتجاه ثقافته، وينفر عن كل ما يميز ثقافته ولا يعترف بها، وبالتالي يخوض هذا الأخير في تيار التبعية، وينجذب لثقافات خلاف ثقافته بها،وبالتالي يخوض هذا الأخير في تيار التبعية، وينجذب لثقافات خلافة ثقافته ويصبح تحت سيطرتها الفكرية في مختلف المجالات، وبذلك يعيش إغترابا ثقافيا.

لعل انقسام المجتمع إلى طبقات مستغلة ومتلاحمة هو مظهر للعقلانية المتمثلة في تحديد الحاجات التي تتزايد باستمرار من الملابس الأنيقة والسيارات...إلخ، المقدمة للعمال الذين يشعرون أنهم سادة وهم في الحقيقة عبيد، فمجتمع السيطرة قفز إلى الأمام بتزييف وعي الفرد واستبدال الرقابة الخارجية بالداخلية وأضحى خاضعا لها وزيف حاجاته المادية والفكرية، فالوعي عدو لدود للمجتمع لأنه يمثل قوة النقد السالبة التي باتت كفكر محاطا بالتحقير والإزدراء، فباسم العقلانية التكنولوجية جعلت الإنسان يلتزم بالواقع المعطى له ونبذ المفاهيم النقدية[2].

[1] جديدي زوليخة، الإغتراب، مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة وادي سوف، الجزائر، العدد الثامن، جوان2012، ص349.
[2] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ص189.

وهذا يعني أن التقدم التقني أصبح يشكل أداة تحكم وقوة على المجتمع وذلك إنطلاقا من التكنولوجيا في هذه المجتمعات تعزز وتطور أشكالا جديدة ومبتكرة من الرقابة الإجتماعية التي ستحقق الإنسان كلية وتحرمه من حريته وتسفر هذه الأشكال القمعية عن تحويل الإنسان إلى حيوان منتج مستهلك بالدرجة الأولى، إلى حد أنه يخنق في نفسه كل حاجة غير حاجة الإنتاج والإستهلاك[1]، وعلى حد تعبير ماركيوز: " **الرفاه، الفعالية، إفتقاد الحرية في إطار ديمقراطي، ذلكم هو ما يميز الحضارة الصناعية المتقدمة ويشهد على التقدم التقني**"[2]. أي ان الإنسان متشيأ ذا بعد واحد المتمثل المتكيف والمتصالح مع الواقع لأنه يفقد قدرته على المعارضة و حتى على مجرد إحساسه بالإغتراب فيما يفكر.

خلاصة القول أن كل من الفن والفكر والثقافة قد جردت من مضامينها الحقيقية وإبتعدت عن تأدية وظائفها التاريخية المعهودة، إذ تحولت هي الأخرى إلى أدوات لممارسة السيطرة وتخدير وعي الإنسان المعاصر بشتى الطرق، بحجة أن هذه العقلانية التكنولوجية قد وفرت له كل أشكال الرفاه والسعادة والحرية المزيفة التي لم يعد في ظلها هناك عبد وسادة، بل الكل أصبح عبدا ومثقفا، ولكن هذا لم يكن مجانا، بل دفع ثمنه دون وعي بفقدانه جانبا ساميا من ذاته.

3- القمع الجنسي:

لقد حررت العقلانية التكنولوجية الإنسان من أغلال العبودية التقليدية لتزج به في عبودية جديدة لم يدركها بعد، إذ تعتبر هذه المجتمعات الصناعية قد توفرت فيها أشكال الرفاهية والوفرة والغنى الذي كان ينشدها على مر الأزمنة والعصور، فقد ساهمت صورة الحرية المزيفة التي منحت له، في إضعاف نزعة الرفض و الإنتقاد والإحتجاج فيه، وعلى إثر هذا القمع الذي يشوب حياة الإنسان المعاصر إعتبر هربرت ماركيوز أن الجنس في ظل

[1] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص ص171-172.
[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص37.

المجتمع الصناعي المتقدم أصبح مثله مثل غيره من السلع والبضائع، حيث أصبح يباع ويشترى.

إن إدعاء المجتمع الصناعي القائم على أساس العقلانية التكنولوجية بمنح مواطنيه أكبر قدر من الحرية في شتى المجالات ومن بينها أيضا نجد تلك الحرية التي منحت له حتى في ممارسة نشاطه الجنسي، وهذ التحرر لا يتحقق إلى عن طريق تحولها إلى بضاعة يقول ماركيوز: " **لقد قيل كلام كثير مما يحققه المجتمع الصناعي المتقدم من درجة أكبر في الحرية الجنسية، ولكنه لا يحقق ذلك إلا بقدر ما تصبح هذه الحرية قيمة بضاعية وعنصرا من عناصر الأعراف الإجتماعية، ففي علاقات العمل وفي عالم العمل يباح للجسم بأن يعرض صفاته الجنسية من غير ان يكف في الوقت نفسه عن أن يكون أداة عمل {....} لأن صناعة الإعلان والدعاية فرضت مقتضياتها....إلخ**"[1].

إذن هذه الحرية الجنسية لا تتحقق إلا من خلال تحقيقها لمنفعة وفائدة تذكر، فهي حرية مزيفة وظاهرية بكونها مرتبطة بكل أشكال القمع، وبذلك خاضعة للتوجيه وللسيطرة، حيث انه في نهاية الأمر، الغريزة الجنسية محتواة داخل نظام السيطرة الذي يعمل دائما على نحو مستمر على إلغاء حرية الفرد، مادام ان ممارسة نشاطه الجنسي أضحى مقترنا بخدمة الجانب الإقتصادي وداعما للأسواق التجارية، يقول ماركيوز: " **إن العاملات والبائعات من الفتيات اللاتي يترن الغرائز الجنسية والشباب من الموظفين، ممن يفيضون حيوية ورجولة، كلهم أصبحوا سلعا رائجة مريحة**"[2].

من هذا يتبين أن الإنسان المعاصر قد أغرق في أمر الإغتراب حد الإنحلال، وحتى في جانبه الغريزي كإنسان يشعر بإرتواء جنسي، إذ أصبحت تلك الحرية الجنسية الممنوحة له داخل هذا النظام الصناعي تتم في إطار توجيهي إستبدادي بالدرجة الأولى، إذا اضمحل إشباعه الحقيقي لما تقتضيه غريزيته الفطرية المغروسة فيه، وراء العقلانية والمعرفة العلمية،

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص110.
[2] قيس هادي أحمد، الإنسان والمعاصر عند هربرت ماركيوز، ط1، دار الحقيقة،بيروت، 1975، ص121.

لذا قد وضع ماركيوز تسمية لهذا النوع الجديد من التحرر الجنسي، حيث أسماه "إزالة التصعيد القمعية" "La Désublimation Répressive " حتى يميزه عن مصطلح "التصعيد عند فرويد"[1]. وهو ذلك التوجيه الغرائزي والتعبير عليه، وذلك انطلاقا من عدة أسباب نذكر من بينها الظروف التي تعرضها عليه نظامه القيمي للمجتمع ولا يسمح بتحقيقها لأنها لا تناسب وتخالف قيمه ومبادئه, أما في المجتمع المعاصر قد تلاشى هذا التصعيد وحل محله قمع آخر هو المجتمع القائم وسلطته.

إن ما يصوره المجتمع المعاصر باسم التقنية والتكنولوجية في إطار ما يسمى بالتحرر الجنسي في حقيقة الأمر ليس هو الجنس ذاته، وهذه الطاقة الجنسية في الأخير ماهي إلا وسيلة لتعميق جذور السيطرة ولم يعد الإنسان المعاصر في خضم هذه الظروف تحقيق العفة الجنسية بمعناها الكامل.

وعليه فإن هذه العقلانية التكنولوجية قد أحكمت قبضتها على الإنسان داخليا وهذا عن طريق توجيه غريزته والسيطرة عليها، وخارجيا عن طريق كبح جماحه بمختلف الوسائل التكنولوجية، وعليه تكون هذه الحرية الجنسية التي منحت له مجرد وهم وزيف في إطار بناء مشروع السيطرة على الإنسان، يقول ماركيوز: "**إن مستخدمات المكاتب «الفاتنات» والبائعات «الفاتنات» والمدراء الشبان والرجوليون هم بضائع لها قيمة تجارية كبيرة، أما صحبة عشيقة ظريفة محببة، وهي الصحبة التي كانت وقفا على الملوك والأمراء واللوردات، فإنها تستعمل التقدم في عالم الأعمال وبالنسبة إلى الأشخاص لا يشغلون غير منصب متواضع للغاية** "[2].

أصبح لهذا الجانب الغريزي من الإنسان قيمة سلعية، ففي هذا الشأن يقول ماركيوز في كتاب "أيروس والحضارة"، إن إزالة التصعيد القمعية عني بها تحرير الجنسانية في أشكال وانماط تصنيف الطاقة الإيروسية "Erotique " وضمن هذه العملية تشمل الجنسانية

[1] كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص114.
[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص110.

ميادين وعلاقات كانت في الماضي ممنوعة غير أنه عوض أن يتم خلق هذه الميادين والعلاقات في صور مبدأ اللذة فإنه على العكس من ذلك تم تأكيد وتعزيز الإتجاه المعارض له أي مبدأ الواقع الذي أصبح يمثل سلطة تشمل الإيروس، والمثال والموضع والمعبر عن هذا الواقع يقدمه لنا ما يمكن أن نسميه: الإستعمال المنهجي للعناصر المثيرة للغرائز الجنسية "Sescy" في العمل والسياسة والإشهار والدعاية...إلخ وهذا ما قد حول الجنسانية إلى قيمة سلعية[1]، بمعنى أنها تحولت إلى سلعة تباع وتشترى، وشبهت بذلك للبضائع.

يرى ماركيوز بأن المجتمعات القمعية تتخذ من الجنس وسيلة للتناسل بغية ضمان استمراريتها إذا أن توحيد الغرائز الجنسية وإخضاعها إلى وظيفة التناسل، يصرف طبيعة النزعة الجنسية ذاتها، إذا أنها تتحول من مبدأ قائم بذاته متحكم في العضوية كلها، إلى وظيفة مؤقتة مخصصة، واداة تستخدم لتحقيق غاية ما، إذ حاول ماركيوز فضح حيل الرأسمالية تجاه الحرية الجنسية فهو يرى أن بالرغم من الزعم الذي يتم ترويجه إعلاميا على تحرر الجنس يتناقض مع الواقع معللا ذلك ان الحرية الجنسية قيمتها تجارية محضة تخدم اجندة الإيديولوجية الرأسمالية، لقد قيل كلام كثير عما يحققه المجتمع الصناعي المتقدم من درجة أكبر في الحرية الجنسية، ولكنه لا يحقق إلا بقدر ما تصبح هذه الحرية قيمة صناعية وعنصرا من عناصر الأعراف الإجتماعية[2].

لقد أصبح الإنسان المعاصر منقادا بشكل كبير لكل أشكال الرفاهية والعيش الوافر، الذي يشعر من خلاله بالسعادة الكاملة، فما الداعي للثورة عليها مادامت توفر له كل ما يحتاج من خلال الوهم الذي يعيشه الضمير السعيد، والذي هيمنت عليه العقلانية التكنولوجية معتقدا أن هذا هو الواقع العقلاني، وفي هذا السياق يقول ماركيوز: "**إن الضمير السعيد بكاد يكون هو وحده المهيمن في هذا العالم الذي ليس له من بعد غير العقلانية التكنولوجية، إن هذا الضمير السعيد يأوي ويحمي الإعتقاد بأن الواقعي عقلاني وبأن النظام القائم يوزع**

[1] هربرت ماركيوز، الحب والحضارة، ص31.
[2] محمد أشبهار، الحب والحضارة، ناظورسيتي https:llm.nadorcity.com،يوم:08 مارس2018، 14:26.

في خاتمة المطاف الخيرات، وهكذا يسلم الضمير زمام امره للتشيؤ لإكراه الأشياء الكوني"[1]، ومن هنا قد أصبح الإنسان المعاصر مغتربا حتى في جانبه الغريزي، مستجيبا لمقتضيات النظام القائم المتسلط بروحه الإستهلاكية.

إن العقل كان الأداة الرئيسة في يد حضارة الكبت والقهر، وهو الذي أتاح للمجتمع الصناعي أن يحقق أعظم انتصاراته، في ميدان الإنتاج، وأن يتسلط على كل جوانب حياة الإنسان ويوجهها في خدمة أغراض الربح والتوسع الإقتصادي، ففي هذا المجتمع الذي يستهدف الربح من كل شيء ويبذل كل شيء – حتى أقوى عواطف الإنسان وألصقها به – يتخذ الجنس صبغة السلعة التي تنتج بالجملة، وتباع وتشترى في السوق، وتقوم وسائل الدعاية بدور كبير في تضخيم صور نمطية للجنس والتهليل لها وفرضها على اذواق الناس فرضا، وتتسع أبعاد الجنس إلى حد مخيف، ويتدخل في كل جوانب حياة الانسان ولكنه يظل مع ذلك مقيدا محصورا في إطار يحدده المجتمع منذ البداية، حتى لا يصبح حرا طليقا[2].

قام ماركيوز بوضع مقارنة بسيطة بين المجتمعات القديمة وبين ما يقابلها من المجتمعات المعاصرة فيما يخص النشاط الجنسي وكيفية إستعمال هذه الطاقة الغريزية من قبل المجتمع، إذ إعتبر بّأن النشاط الجنسي لم يعد نشاطا متميزا مثل ما كان في المجتمعات قديما، بل أصبح وسيلة ضرورية لإستعادة الطاقة الجسدية وتجديدها، قصد مواصلة الإنتاج والوفرة المطلوبة منه، وإعتبر بان الحجم الساعي للعمل أيضا مأخوذ على حساب الجنس، وعليه يقول ماركيوز: "يبدو المحيط المكنن وكأنه يسد الطريق على مثل هذا التعالي الذاتي لليبيدو، وينجم عن هذا ان اللبيدو، المحال بينه وبين توسيع حقل التلبية الإيروسية ، ينكمش من حيث تعدد أشكاله، ولا تعود إيروسية بقادرة على تجاوز الجنسية الموضعية (أو أقل قدرة)، وتصبح الجنسية بالتالي أشد حدة"[1].

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص116.
[2] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص ص74-76.
[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص109.

يتضح لنا أن المجتمع الصناعي المتقدم الذي يقوم على مبدأ الإنتاجية والوفرة، قد إستنزف بدوره مبدأ اللذة الإيروسية والواقعية الغريزية للإنسان، إذ لم يعد هذا الأخير منساقا نحو إشباع حقيقي تفرضه غريزته الجنسية، بل أصبح يتوهمه فقط في ظل هذه الحرية المزيفة، عن طريق مختلف الصور بالصحف والمجلات وأفلام السينما ومختلف وسائل الإعلام، فيما يقدم له في حقيقة الأمر ليس هو الجنس ذاته، بل هو مجرد اوهام وإيحاءات خيال تعمل على تكريس مبدأ السيطرة والقمع بإسم الجنس، كشكل جديد من أشكال إغتراب الإنسان المعاصر، وحصره في بوتقة بعد واحد، زادت الإنسان استلابا وضررا، أثر هو الآخر على جوانبه الفكرية والثقافية والإجتماعية أيضا.

4- الإحتواء السياسي:

لقد تمكن ماركيوز من خلال تحليله لمعطيات الحضارة الصناعية التكنولوجية من الكشف عن صور السيطرة والقمع الذي شهده الإنسان، والتي مست كل مناحي الإنسان المعاصر وعلى كل المستويات لما سبق الذكر، حيث نلاحظ إغترابا ثقافيا وفكريا، وتشيؤا لغويا، وتوجيها غريزيا، وبذلك أخذ أبعادا متعددة من حياته، كما هو الأمر بالنسبة للجانب السياسي، إذ طبقت آلية للتحكم والسيطرة في ظل هذا المجتمع تقوم على التضمين السياسي، وذلك يتم بواسطة دمج وإحتواء كل الأشكال الرافضة للوضع القائم.

إن نقد ماركيوز للأنظمة السياسية السائدة في المجتمعات الغربية لم يكن من باب الصدفة بل تم بعد تتبع المسار التاريخي لتطور الأنماط السائدة في بنية النظام الرأسمالي، الذي إنتقل من النظام الليبرالي إلى النظام الشمولي التوتاليتاري الموجه إلى تكريس السيطرة الكلية وقتل روح المعارضة، وتذويب كيانه داخل النظام القائم وحصره في مجال ضيق لممارسة نشاطاته المختلفة، ما عدا نشاط الإنتاج الذي تحفزه لتحقيق الوفرة الذي هو وسيلة فعالة في تخدير الوعي البشري وإخماده، فالحرية الممنوحة في النظام الرأسمالي، تهدف إلى

خدمة المصالح القائمة بما يحققه المواطن داخل التنظيمات الإنتاجية التي تجعله غير قادر على الإنفلات منها[1].

لم تكتف التكنولوجيا بتزييف جميع جوانب حياة الفرد إلى أن إمتد ذلك إلى المجال السياسي، والذي أصبح هو الآخر مفرغا من محتواه، منكمشا في نظام السيطرة السائد، يقول ماركيوز: " **فالمشرع كلما تطور كيّف عالم الكلام والعمل، عالم الثقافة على الصعيد المادي وعلى الصعيد الفكري، وعن طريق التكنولوجية تلتغم الثقافة والسياسة والإقتصاد في نظام كلي الحضور، يفترس أو ينبذ كل الإختيارات والحلول البديلة، ولهذا النظام إنتاجية وطاقة متعاظمتان تقودان المجتمع إلى الإستمرار وتحبسان التقدم التقني في مخطط السيطرة إن العقلانية التكنولوجية قد غدت عقلانية سياسية**"[2].

ويرى ماركيوز أن هناك مرضا أصاب المجتمعات الصناعية المتقدمة بشقيها الرأسمالي والإشتراكي إسمه (البعد الواحد)، إنطلاقا من أن التكنولوجيا في هذه المجتمعات تعزز وتطور أشكالا جديدة ومبتكرة من الرقابة الإجتماعية التي تسحق الإنسان كلية وتحرمه من حريته، وتسفر هذه الأشكال القمعية عن تحويل الإنسان إلى حيوان منتج مستهلك بالدرجة الاولى، إلى حد انه يختنق في نفسه كل حاجة غير حاجة الإنتاج والإستهلاك، وهذا الواقع ينعكس سياسيا على حركة التناقضات التي تميل نحو التوحد أو الصراع الشكلي، إن كان في الحقيقة يستبعد كافة أشكال الصراع الكامنة في هذه المجتمعات، عن طريق إحتواء هؤلاء اللذين كانوا يمثلون في ظل النظم الإجتماعية السابقة عناصر الرفض والإحتجاج، حيث نقلت القمع من خارجهم إلى دواخلهم، وزيفت حاجاتهم المادية والفكرية وإحتوت معارضتهم[1].

"**لقد كانت السياسة ميدانا مفضلا للصراع والتعارض والتناقض، ميدانا لما هو ثنائي البعد، ولم تستطع أكثر الأنظمة الدكتاتورية مغالاة و إفحاشا أن تلغي في يوم من الأيام**

[1] أنطوان دي كرسبني ومينوج كينيت، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، تر نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1988، ص23.
[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص33.
[1] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص ص171-172.

البعد النافي، السالب للسيطرة والإكراه، ولكن ما عجزت عنه الدكتاتورية حققته الديمقراطية أو على الأقل ذلك الشكل من الديمقراطية التي تعرفه الآن المجتمعات الصناعية المتقدمة، ولكن هذا التعارض هو مجرد وهم يقصد منه إمتصاص المعارضة الحقيقة"[2].

إذن لا وجود لديمقراطية داخل المجتمع الصناعي المتقدم، وهذه الديمقراطية في المجتمعات لا وجود لها، حتى تلك تزعم أنها ديمقراطية، فهذه الأخيرة يتوهمها الفرد في ظل النظام القائم تكرس بدورها السيطرة أكثر من الدكتاتورية القديمة، كما تفرض أشكال الرقابة والهيمنة وبذلك تعويض حرية الفرد من خلال رفع الحصار للمجال السياسي.

يشير هذا الإحتواء السياسي إلى شعور الفرد بالعجز إزاء المشاركة في إتخاذ القرارات، السياسية، بحيث يصبح الشخص منه تحت تأثير السلطة الطاغية مجرد لعبة أو وسيلة لقوة خارجة عنه، إذ يعتبر هذا النوع الإحتواء والإغتراب السياسي من أكثر مجالات الإغتراب تفشيا في المجتمعات المعاصرة، " **إن التكنولوجيا هي في نظر ماركيوز سياسة قبل أن تكون أي شيء آخر، هي أولا سياسة لأن منطقها الأول هو منطق السيطرة، والسياسة تفترض دوما وجود سائسين ومسوسين، وهي أيضا سياسة لأنها تخدم سياسة القوى الإجتماعية المسيطرة في الوقت الراهن وعليه لا بد اولا من إنقلاب سياسي على وجه التحديد، فمثل هذا الإنقلاب هو وحده الذي يستطيع أن يحرر التكنولوجيا من خضوعها لسياسة القوى المسيطرة التي تستخدمها بدورها كأداة سياسية**"[1]. وبالتالي أصبحت التكنولوجيا كأداة مستغلة من طرف القوى و الجهات السياسية الغاشمة ومنه أضحت هي الأخرى فاقدة لمصداقيتها إذ يرى أن الديمقراطية التي ينادي بها الأفراد اليوم وفي جميع مناحي العالم ماهي إلا ديمقراطية شكلية نظرية بعيدة كل البعد عن ميدان التطبيق وممارستها في الواقع الملموس، لذا إنتقد السياسة المعمول بها في الولايات المتحدة الأمريكية، ومعارضة كل ما يتنافى مع خدمة مصالح المواطن، يخفي حقيقة وراء الستار لا

[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص14.
[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ص 19-20.

يعرفها إلا من توغل داخل النظام واكتشف أن الرأسمالية في حد ذاتها تميز بين نوعين من المعارضة منها ماهي أصيلة، ومنها ماهي كحدث طقسي[2]، إذن الطابع السائد بين العمل السياسي والمنشغلين بالسياسة والفئات المعارضة هو ما أدى إلى إفراغ الديمقراطية من محتواها، وحدث بذلك إغتراب سياسي إنطلاقا من ذلك الإستيلاب السياسي بإستخدام ما يسميه ماركيوز "مبدأ التسامح" كآلية لصد أي شكل من أشكال المعارضة، فهي مفاهيم تتعارض وتتنافى مع حقيقة ما يحدث في واقعنا هذا، وبذلك كلما إتسع مفهوم التسامح إزداد معه مفهوم القمع والسيطرة.

وبهذا أصبح الإنسان في هذه المجتمعات إنسانا متشيئا ذا بعد واحد، هو البعد المتمثل، المتكيف المتصالح مع الواقع، لأنه يفقد قدرته على المعارضة، وحتى على مجرد إحساسه بالإغتراب لأنه مورس عليه قهر عقلي منطقي يندمج تماما مع المقومات الأساسية للتنظيم الإجتماعي وليس عقبة في وجه هذا التنظيم، أو حالة إنحراف إنفعالي عابرة، وهو بالتالي قهر يمارس على الإنسان كله، على حياته الباطنة وعلى تفكيره وعقله وعواطفه بقدر ما يمارس على مظاهر حياته الخارجية وظروف عمله وإنتاجه وعلاقاته الإجتماعية، وتلك في الواقع، هي قصة القضاء على إنسانية الإنسان في المجتمع الصناعي الحديث[1].

ومن خلال ما سبق نجد أن ماركيوز قد قام بفضح وسائل السيطرة والهيمنة الجديدة داخل المجتمعات الصناعية المتقدمة، يستوي في ذلك كلا النظامين الرأسمالي والإشتراكي، كاشفا عن العقلانية التي تجسدها هذه المجتمعات، بإعتبارها وهما يخفي لا عقلانية مستترة، تستخدم القمع وسيلة لتقنين حرية الإنسان والجماعة والفرد[2]، وبهذا فإن أبرز صفات هذا المجتمع الصناعي المتقدم هي قدرته الفائقة على إمتصاص قوى السخط والتمرد في داخله، وتحويلها إلى قوى تعمل على إبقاء الوضع القائم وتجد لنفسها مصلحة في استمرا هذا الوضع، هذا هو الجديد في عصرنا الحاضر بالقياس إلى العصر الصناعي الأول في القرن

[2] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ص197.
[1] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص43.
[2] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص ص22-23.

التاسع عشر، فالطبقتان المتضادتان، البورجوازية والبروليتاريا، أصبحت لهما معا مصلحة في الإبقاء على الأوضاع الراهنة، بحيث لم تعد الطبقة العاملة في المجتمع الرأسمالي، أداة أو واسطة للتغيير الإجتماعي، وتتحقق السيطرة في المجتمع «ذي البعد الواحد» عن طريق إستبعاد كل إمكانية لإحداث تغيير كيفي في الأوضاع و ذلك بإدماج المعترضين أي الطبقة العاملة في النظام وإستعاب المجتمع[3].

وبالتالي تعتبر التكنولوجيا سلاحا ذو حديين، جعلت الإنسان مغتربا مستلبا متشيئا في جميع مجالات الحياة المختلفة، والذي أصبحت قيمته تمنح له على أساس ما يقدمه من إنتاج، وهكذا أدخل الإنسان في دوامة إغتراب على الصعيد الذاتي إذ أصبح لا يشعر بوجوده الخالص، وبالإغتراب والبعد عن ذاته، وعليه قام ماركيوز برفع شعارات ينادي بها بضرورة الثورة والتغيير للتصدي لأزمة الإغتراب وتجاوزها.

[3] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص48.

الفصل الثالث:

آليات التحرر من العقلانية التكنولوجية

المبحث الأول: حضارة الأيروس

المبحث الثاني: الفن والخيال كآليات للتحرر

المبحث الثالث: القوى التحررية الجديدة

المبحث الرابع: هربرت ماركيوز في ميزان النقد

تمهيد

يحتل النقد السلبي الجانب الأكبر من تفكير ماركيوز ويشغل العدد الأكبر من صفحات كتبه، وليس هذا بالأمر المستغرب، إذ أنه لا يقتصر على نقد نظام بعينه، بل انه ينتقد كل النماذج الموجودة، سواء منها الرأسمالية أو الاشتراكية كما هي قائمه بالفعل، وهو يرى أن «أحادية البعد» هي مرض العصر، او هي المظهر الرئيسي لضحالة الإنسان وغفلته، و للانحراف والتشويه الذي طرأ على حياته، فالإنسان «ذو البعد واحد» في المجتمع الرأسمالي المتقدم، وفي التطبيقات الاشتراكية الكبرى في العالم المعاصر، ان البعد الواحد باختصار هو سمة الحضارة الحديثة في اشدد صورها تقدما واكتمالا.

على ان ماركيوز لا يقف عند احد تشخيص امراض الحضارة الحديثة، وانما يعرض تصوره الإجابي لحضارة اخرى تحقق الإنسان ابعاده متعددة، وتكتمل فيها مقومات الحياة الحقة، وبطبيعة الحال فلابد لبلوغ الهدف كهذا من مراجعة شامله الطريق الذي ظل الانسان يسلكه حتى اليوم، وللأهداف التي ظل يبذل الجهد ويتحمل على ان من الضروري ان ننبه، بادئ ببدء الى ان ماركيوز لا يستهدف دعوة الانسان الحديث الى التنازل عن تقدمه الاقتصادي والتكنولوجي، بل ان المجتمع الانساني الذي يحلم ببلوغه يفترض وجود مستوى عالي الى ابعد حد من القدرة الإنتاجية و من التقدم التكنولوجي، ولكن المهم في الامر انه يدعو الى وضع هذه الاعتبارات الاقتصادية والفنية حيث ينبغي ان تكون، أعنى بوصفها وسائل تخدم غايات يعلو عليها، ولا يمكن ان تصل اليها الإنسانية الحالية المكتفية فدهفه هو ان يتجاوز الإنسان و التكنولوجيا مع احتفاظه بهما، أعنى البحث عن حضارة جديده تستوعب الحضارة القديمة في داخلها، دون ان تلغيها بحيث تكون العلاقة بين القديم والجديد علاقة جدلية بالمعنى الهيجلي[1].

[1] فؤاد زكريا: هربرت ماركيوز، ص67.

وامام الطريق المسدود للنظرية الماركسية يتمسك ماركيوز بثورة اخرى منتظرة، ربما مازال الامل في ايجاد حلول، رافضة للنظام مقترحا نظرية اخرى الثورة لمواجهة الواقع القمعي السائد في المجتمع، فمشروع السيطرة الذي غاص فيه المجتمع الصناعي المتقدم شمل كل مناحي الحياة، باسم الحرية والديمقراطية، و ارساء دعائم اكثر واقوال التجذير السيطرة والهيمنة القائمة، إذ تطرقنا في الفصل السابق جذور هذه السيطرة وآلياتها المختلفة في المجتمع الصناعي المتقدم ،فلا شك أن الانسان المعاصر لا يستطيع ان يستغني عن التكنولوجيا من جهة، ولا يريد الخضوع لها من جهة اخرى و السؤال الذي يطرح نفسه هنا : كيف يتجاوز الانسان المعاصر هذه السيطرة؟ وما هي السبل والطرق التي اقترحها ماركيوز للتحرر منها؟

المبحث الأول: حضارة الإيروس

لا يقف ماركيوز على حد تشخيص أمراض الحضارة الحديثة وإنما يعرض تصوره الإيجابي لحضارة أخرى تحقق للإنسان أبعاده المتعددة، وتكتمل فيها مقومات الحياة الحقة، وبطبيعة الحال فلابد لبلوغ هدف هكذا من مراجعة شاملة للطريق الذي ظل الإنسان يسلكه حتى اليوم، والأهداف التي ظل يبذل الجهد ويتحمل العناء من أجل تحقيقها، إذ أن الحضارة الحديثة بأسرها تظن أن المبادئ التي تقوم عليها مطلقه، مع انها في واقع الامر مبادئ نسبية يمكن الخروج منها، وربما كان خلاص الانسان الحديث يكمنفي مدى قدرته على تجاوزها[1].

بعد الاستعمال الوظيفي للتحليل النفسي و رّد الاعتبار للفرويدية، شوهد في اواسط الخمسينيات ما يمكن تسميته بأعراس التحليل النفسي والنقد الاجتماعي، و المفارقة ان المؤسس كان ذلك الذي ابدى حتى ذلك الحين برودة النسبية نحو الفرويديه أي هربرت ماركيوز مؤلف «أيروس الحضارة» (1955) يجعل هذا الكتاب من فرويد في علم في التفكير الاجتماعي الحداثة الاجتماعية وكان يتعلق بالرد على مراجعه الفرويدية الجديدة الخصوبة الاجتماعية المفاهيم اشتهرت بانها الاكثر غريزيه وبالأخص نزوة الموت[2].

وبذلك فان ماركيوز قد اخذ من فرويد ما يتوافق باهتماماته الفكرية و ما يخدم للتأسيس الحضاري اذ انطلقت في تأسيس هذه الرؤية الجديدة من ضرورة تحرير الغريزة الجنسية فنجده يستعين بمقولات فرويد لتوضيح رؤيته ويبدا من حيث انتهى.

لذا سعى إلى تكملة ماركسيته بالفرويدية و التحليل النفسي وحاول من خلال التكامل بينهما بوجه خاص ان يسوغ رؤيته اليوتوبيا او المجتمع الانساني البريئ من القهر والقمع واذ

[1] فؤاد زكريا: هربرت ماركيوز،ص40.
[2] بول لوران أسون، مدرسة فرانكفوت، ص ص106-107.

كانت الماركسية قد عجز عن حل مشكله الحرية والسلطة بذلك لأنها لم تنتبه ذلك الاستعداد الكامل للخضوع والقمع على غيرنا ولهذا لم يتم لنا التحرر الحقيقي الا بالثورة على هذا التركيب بتغيير الانسان وتحريره يقبل التغيير والتحرير الاجتماعي وقد قام ماركيوز بفحص العقبات و المعوقات النفسية التي تحول دون اتمام هذا التغيير الاجتماعي والسياسي[1]. وعليه مادام القمع ضرورة يبقى الكبت هو الذي لازم على الانسان ان يدفعه لقاء تقدمه الحضاري إذ نجد أن فرويد يقر أن لا حضارة بدون مواد ما يعبر عليه ماركيوز لكن من وجهه نظر جديدة.

لقد فكك البؤس الغريزي اكثر من اي وقت مضى لعارض المجتمع القمعي، غير أن صراع الأيروس والثناتوس* صار تقريبا عبارة لمأساة ما وراء نفسانية تغذي الجدل الاجتماعي، التاريخي، حتى الموت اعترف به وحول ايجابيا في الوقت عينه، لأنه يلتمس مقدرة المعارضة المدمرة الحياه بشكل غريب اخلاق "مبدا النيرفانا" مع جهود النزوتين الأساسيتين، فبواسطة التحليل النفسي يؤكد النقد بأكبر جرأة طموحه الطوباوي، كأنما إشكالية الكبت جاءت لتمثل اشكالية القمع[2].

لقد استخدم فرويد مصطلح "التصعيد" لكي يشير الى الطريقة التي يعاد بها توجيه الطاقة الجنسية بعيدا عن موضوع (جنسي) اول شيء مثل كتابه رواية او ممارسة الرياضة حيث توفر النتائج الإبداعية الناجمة عن مثل هذه النشاطات نوعا من الاشباع البديل ويرى ماركيوز ايضا الفن الاصيل الذي يشتمل على تصعيد، قد قدم مساهمة مهمة في تطوير السعادة البشرية و الوقوف في المجتمع البعد الواحد ،وهو في الحقيقة يحتفي بالتصعيد كواحد من القوى الإبداعية العظيمة في المجتمع فإذا ما كان التصعيد كما يعبر عنه في الفن

[1] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص ص87-88.

* الثاناتوس: يستخدم هذا المصطلح اليوناني ويعني النوت في نقابل الإيروس الذي يمثل نزوات الحياة، أنظر: جان لابلانش و، ج، ب، بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، تر مصطفى حجازي، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1975،ص 151.

[2] بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ص107.

المنيعة العوائق التي تعترض إرضاء الغرائز الا انه يحفظ في الوقت ذاته وعي الانكار الذي يمارس المجتمع القمعي الكابت على الفرد، وبذلك يحفظ الحاجه الى التحرر، غير ان ماركيوز يرى ايضا ان عمليه التسفيل الكامل تفعل فعلها في المجتمع الحديث[1].

إن التحرر الجنسي بهذا يتم عند ماركيوز في مجتمع غير خالي من كل سيطرة تذكر فيمارس الانسان طقوسه الغريزية ويحقق إشباعاته في جو الحرية وبهذا يدعوا ماركيوز الى بناء حضارة يختفي فيها الصراع بين مبدا اللذة ومبدا الواقع، حضارة إيروسية خاليه من القمع يعاد فيها تنظيم البنية الغريزية على النحو اللائق دون ان يتوقف بذلك مسار الحضارة.

إن أول ما يطرأ على الذهن، حين تصادفه كلمة "ايروس" هو الجنس، فمثل هذه الحجضارة لا بد أن تكون لها نظرة مختلفة كل الإختلاف إلى الجنس، نابعة من تخلصها من الكبت بصورة نهائية، فهي تعطي الجنس أبعاده الكاملة في إطار من انعدام الكبت، وربما توهم المرء مما قلناه أن الحضارة الحالية تتجاهل الجنس نتيجة لإصرارها على القمع والكبت[2]، وهو التغيير الذي يتفق مع فكرة فرويد عن الطبيعة البشرية الكلية التي تجاهد للوصول الى هدف السعادة التي يحددها عموما بمعنى أن التحرر الجنسي والاشباع، وإن رفض ماركيوز الرأي القائل بأن الكبت Répression ضروري من اجل خلق الحضارة والحفاظ على بقائها، أي أن مبدأ المتعة يجب إخضاعه لمبدأ الواقع، وفقا لرأي ماركيوز، فإن الكبت الجنسي طوال تاريخ المجتمع البشري كان في المقام الأول "فائض كبت" إستهدف الحفاظ على بقاء اشكال معينة من التسلط الاجتماعي في ظروف الندرة الاقتصادية، ومع إنتهاء هذه الندرة يمكن إنهاء هذا الفائض من الكبت، وعندئذ الحرية الجنسية الشهوانية ستحول جميع العلاقات الاجتماعية الأخرى، ولا يشير ماركيوز بالضبط إلى الكيفية التي

[1] آلن هاو، النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، ص ص131-132.
[2] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز،ص48.

سيحدث بها هذا التحول، بينما توحي خيرة الإباحية الجنسية الأكبر في مجتمعات حديثة بأنها تنسجم بسهولة من التسلط الاقتصادي والطبقي المستمر[1].

وبهذا يتبين لنا أن ماركيوز قد قدم نقده وأسقطه على كل أنواع تلك السيطرة التي مورست في حق العقل، لذا يدعو هنا ماركيوز لوضع العقل في مكانه المناسب بما يحققه سعادة للإنسان وليس قمعه، وبالتالي وجب إحداث التوازن بين كل من الإيروس و اللوغوس، وهذا امر ضروري لبلورة قالب الحضارة الذي يتصوره ماركيوز، في اطار يخلو من الصراع والاضطراب، وما يمكن ان نسميها بحضارة إيروسية، يقول في كتابه الحب والحضارة: "**إن هذه الرؤيا لحضارة لا قمعية، التي إستمددناها من نزعة هامشية من الميثولوجيا والفلسفة، تتضمن علاقة جديدة بين الغرائز والعقل ... فحين يتم تحرر الغرائز من طغيان العقل القمعي فإنها ستتجه نحو اقامة علاقات حرة وتسمح نشوء مبدأ جديد للواقع**"[2] أي ذلك الواقع الذي يرجو ماركيوز بلوغه الخالي من كل أشكال القمع والسيطرة، والمحقق للتوازن في حياة الإنسان من خلال تحرير غرائزه الجنسية.

فالإنسان الجديد في هذا المجتمع الجديد شخص متحرر من فائض القمع، الذي لا يزال طاغيا على المجتمع الرأسمالي والصناعي المعاصر ذي البعد الواحد، وهو قادر على صنع الثورة وبناء مجتمع يمكن أن يتمتع فيه بالسعادة رجال ونساء وعقلاء، وإذا كان ماركس قد إشترط القضاء على إستغلال الإنسان كشرط لا غنى عنه للمجتمع الحر السعيد، وكان فرويد قد اوصى بتأجيل الاشباع ضمانا لاستمرار الحضارة، فإن ماركيوز يعتقد أن قمع الغرائز قد أدى بالفعل وظيفته التاريخية، وها هو ذا ماركيوز يصور مجتمعا يتدفق فيه

[1] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص ص93-94

[2] هربرت ماركيوز، الحب والحضارة، تر جورج طرابيشي،ط1،منشورات دار الآداب، بيروت، 1973، ص215.

الإنتاج بغير حاجة إلى الحرمان والإغتراب، وتسمح فيه الملكية المشتركة لوسائل الإنتاج بأن ترجع الطاقة الغريزية الى طبيعتها الأصلية[1].

وبهذا تصبح الحياة في نظر ماركيوز هي إستمتاع جيد في وقت فراغ حر، شبيه بالذي يوجد من مثالية وبساطة موجودة في أحلام الشعراء.

وسيكون مثيرا اذن أن نرى كيف يختلف استخدام ماركيوز الخاص للمقولات السيكولوجية في نظريته ذات الطابع الراديكالي منذ الستينيات عن استخدام زملائه في فترة المجلة، ويكفي ان نقول إن إيروس والحضارة بخلاف انتاج فروم، اعترف بالحاجة إلى إستيعاب اشكالية إنتاج فرويد بعد عام 1920، وكذلك الى تحرير الإيروس من الافق النظري المحدود إديولوجيا عند فرويد، ورغم أن ماركيوز يدافع فعلا عن "دافع الموت" فان هذه الأطروحة يجري تخليصها بصورة منهجية من التشاؤم الجوهري عند فرويد، غير أنه في الإنتاج الأخير لماركيوز، يتسم علم النفس بمغزى مختلف تماما عن ذلك الذي كان يتسم به المعهد في بداية الأمر وكان إيروس والحضارة احتجاجا ورؤية في آن واحد[2].

في حضارة "الإيروس" هذه تصبح للخيال الغلبة على العقل، ذلك لان العقل كان الأداة الرئيسية في يد حضارة الكبت والقهر، وهو الذي اتاح للمجتمع الصناعي ان يحقق أعظم انتصاراته في ميدان الانتاج، و ان يسلط على كل جوانب حياة الانسان و يوجهها في خدمة اغراض الربح و التوسع الاقتصادي، لذلك كان من الضروري استعادة التوازن بين "الايروس" و "اللوغوس" ، لحساب الاول، ولكن دون انكار تام للثاني، و على هذا النحو وحده يصبح الانسان كلي الجوانب، بعد ان كان من قبل أحادي الجانب[3].

[1] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص ص87-88.
[2] فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت، ص ص 183-184.
[3] فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، ص47.

وعلى هذا الأساس يحرص ماركيوز أن يكون البديل الحضاري غير قمعي، و تغيب فيه تناقضات النموذج الذي عرفه المجتمع الصناعي المتقدم، أما عن التحرر الجنسي اليوم فمن الملحوظ انه أضحى مجرد وسيلة للتدعيم السلطة ليس إلا.

بالفعل فإن الحضارة التي يدعو اليها ماركيوز وهي الحضارة الإيروسية أوحضارة الارتواء لها نظرة مختلفة كل الإختلاف إلى الجنس عن نظرة الحضارة المعاصرة، فنظرة حضارة الإرتواء نابعة من تخلصها من القمع بصورة نهائية، فهي تعطي الجنس أبعاده الكاملة، في إطار ينعدم فيه القمع[1]، وبهذا فإن الحضارة الإيروسية التي يدعوا إليها "ماركيوز" تختلف كل الإختلاف في نظرتها للجنس عن نظرة الحضارة المعاصرة، من خلال نظرة تعطيه كامل أبعاده وتخلصه من القمع نهائيا، إلا ما إقتصر منه على القمع الذي تحتمه الضرورة البيولوجية فقط، أما الخارج عن ذاته مفروض من طرف قوى أخرى فهو مرفوض كلية في نظر ماركيوز.

إذن فحاضرة الإرتواء التي ينشدها ماركيوز تقتضي غياب الممارسة القمعية على كل الأصعدة، وبما ان هذه الممارسة لها أسبابها فتجاوزها يكون من خلال القضاء على هذه الأسباب بالضرورة، كما يقتضي أن يبلغ هذا التحرر على مستوى الغريزة التي أدمجت في ميدان السيطرة والقمع المطبق على الأفراد ويقول ماركيوز في هذا الصدد: "**لكي يمكن للمجتمع القائم أن يكون مجتمعا حرا، عن طريق راديكالي، ينبغي ان يعمل هذا التغير إلى بعد الوجود الإنساني، والبعد البيولوجي، ذلك الذي تعلق بالحاجات الحيوية للإنسان، وعملية إشباعها، وطالما كانت هذه الحاجات والإشباعات تستديم وجودا عبوديا فإن التحرر يفترض سلفا تغيير في هذا البعد البيولوجي ويفترض وجود حاجات غريزية وإستجابات جديدة للجسم والعقل على السواء**"[2].

[1] قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، ص 186.
[2] هربرت ماركيوز، نحو التحرر، تر إدوارد الخراط، دار الآداب، بيروت، 1972،ص25.

وبهذا فان نموذج الانسان الذي اراد ماركيوز تحقيقه في ظل هذا المجتمع الجديد يختلف تمام الإختلاف عن الانسان الاعلى الذي قال به نيتشه، والذي يعتبر كنموذج القوه والنفوذ والصراع، إنطلاقا من إرادة القوة، إلا أن دعوة ماركيوز حول انسان حضارة الايروس تتنافى جملة مع ما جاء به نيتشه، من صراع بين الافكار والافراد والحضارات، فالحياه التي يريد ماركيوز بلوغها هي حياة يسودها السلام والهدوء و الجمال و السعادة، فماركيوز هنا يريد إقامة بديل حضاري لا قمعي، في إطار حياة يوتيوبية، وبذلك أن يكون بالضرورة قابلا للتحقق واقعيا، متحررا من البعد التجريدي فقط، ومنه الإنفلات من كل قيود السيطرة والقمع التي تعمل على منعه.

يقول ماركيوز:" **هذه الحساسية الجديدة التي تعلن اسبقية نبضات الحياة، في الوجود على الروح العدواني وشعور الاجرام، تستطيع ان تجعل من إلغاء الظلم والبؤس حاجة حيوية للمجتمع، وتوجه التطور النهائي برمته لـ « نموذج الحياة » وعند ذلك يعود الى نبضات الحياة، وقد رققت وتسامت على نحو عقلاني، وسيكون من شأنها هي أن تحدد الأغراض و الإختيارات ذات الأولوية، وأن تقرر لا طبيعة الادوات التي ينبغي انتاجها وحسب، بل « شكلها » ايضا**"[1]، إذ يعتبر ماركيوز أيضا أنه بفضل تحرير هذه الحساسية الجديدة، إكتشاف إمكانيات الناس والاشياء الحقيقية، والتي تحمي الحياة وتغنيها على حد تعبيره، وذلك من خلال ربطها بمبدأ الواقع وتجسيدها عمليا.

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

[1] هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، تر عبداللطيف شرارة، دار العودة، بيروت، 1971، ص48.

الاستعداد الدائم للعدوان وشن الحروب و في الإستخفاف بالروح البشرية، وإيثار خدمه الموت على خدمه الحياة و التفنن في التنكيل بالخصوم وإذلالهم[1].

وبهذا يرى من الضروري إصلاح ما تم إفساده في ظل المجتمع الصناعي المتقدم، ولعل ما يحقق التغيير هو تحرير البنية الغريزية للإنسان، وبالتالي فإن ماركيوز يفترض أن أول سبل التحرر تتم أولا على مستوى الغريزة التي تجذرت فيها السيطرة، و بذلك إحداث التغيير الداخلي كأمر ضروري لتحقيق التحرر الخارجي، وهذا هو الجديد الاساسي والمحوري في عملية التحرر الذي نادى به ماركيوز، فلا يوجد سبيل آخر يخلص به الانسان نفسه من واقع القمع والسيطرة في ظل المجتمع الغربي السائد، إلا إذا تم تحرير الجانب الغريزي من ذات الإنسان إذ يقول: " **فلكي يستطيع المجتمع القائم، بالتالي أن يتحول الى مجتمع حر، عن طريق تغيير جذري، يجب أن يبلغ هذا التغيير بعدا من الوجود البشري لا يدخل في حساب النظرية الماركسية، و هو البعد « الحيوي » (البيولوجي) الذي تنبثق منه الحاجات الحيوية اللازمة للإنسان ولسير العمل في تلبيتها، وبمقدار ما تحدث هذه الحاجات و التلبيات وجودا تفعمه العبودية، يستلزم التحرير في هذا البعد الحيوي، تغييرا: ظهور حاجات غريزية مختلفة، وردود فعل جديدة في البدن كما في الروح** "[2]، وبذلك فانه لمن الضروري ان يعاد النظر في وضع الحياة الجنسية و تحريرها.

ومنه فإن حضارة الإيروس عند ماركيوز لا تتوقف على محاولة الوصول الى الاشباع الكامل للغرائز والشهوات، وانما يبلغ في افق تصوراته الى اعادة تشكيل هذه الغرائز ذاتها، من اجل تحقيق توافقها مع المجتمع الجديد اللاقمعي، وذلك بإعادة بنائها وتوجيهها، اذ يقول ماركيوز:" **إن الفرق في الكيفية بين المجتمعات القائمة و مجتمع حر، انما يتعلق بجميع الحاجات وجميع التلبيات التي تتركز فوق المستوى الحيواني، أي جميع تلك التي هي من**

[1] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز،ص49.
[2] هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة،ص37.

شان النوع « الانساني » خاصة، من شان الانسان كحيوان ذي عقل فان جميع هذه الحاجات تذعن حاليا، لمقتضيات الاستغلال والمحصول، والفرد يخسر اليوم حتى الرغبة، بل وحق الإمكانية العضوية لحرية لا تقوم بعد على الاستغلال، في حيازة رجولة مصطنعة ورموزها، في التحلي بسحر الاعلان وجماله التجاري"[1].

لكن أليس بالأمر الغريب أن يدعو ماركيوز للسعي لتحقيق التحرر، ونحن نعلم ان المجتمع الغربي قد وصل الى ذروته في هذا المجال؟ يجيب ماركيوز هنا معتبرا ان الحرية الممنوحة في هذا المجتمع الصناعي اليوم، هي مجرد حرية جنسية مزيفة شكلانية فقط فالنظام القمعي السائد لا يقوم بتحرير الجانب الجنسي، بل يقوم بتوجيهه ودمجه لصالح خدمة غاياته، زادت الانسان عبودية بدل ان تحرره، اما عن حضارة الايروس الذي ينشدها ماركيوز ستتلاشى معها كل هذه القيم السلبية السائدة في هذا المجتمع الغربي، لتحل بذلك محلها قيم اخرى إيجابية تخدم وتجسد لحضارة الارتواء، والتي تسموا الى البعد الايروسي لا اللذة الآنية.

فما يراه هو ان ممارسة الحب في محيط طبيعي توفر إمكانية إنسانية لا تتواجد في عالمنا المديني، وكأننا إذ نمارس الحب في بيئة مدينية غير طبيعية، نغدوا مهووسين بالأعضاء التناسلية، لأن فيها تكمن آخر صلة لنا مع الطبيعة كمصدر للسعادة، اما ممارسة الحب في الطبيعة فتوفر لنا فرصة التعالي على حياتنا العادية باختيار ما نتقاسمه مع الطبيعة، ففي مثل هذه الظروف لا يكون الشعور الليبيدي متركزا ذلك التركز المفتعل على الجنسية التناسلية بل تتيح لنا تلك الظروف شعورا حسيا أو شهوانيا أوسع وأرحب حتى إن المحيط ذاته يبدو إيروسيا[2]، وبذلك فإن الحضارة الإيروسية التي نادى بها ماركيوز تعتمد على قيم كثيرة، و أن يتحول مضمون الحياة الجنسية إلى طاقه ليبيدية، تسعى لإستعادة

[1] هربرت ماركيوز، نحو ثورة جيدة، ص ص37-38.
[2] آلن هاو، النظرية النفديةة، ص133.

أبعاد الانسان التي تشيأت تحت تأثير العقلانية التكنولوجية، ولتضمن إستمرار الشعور بالسعادة.

يدرك ماركيوز أهمية السعادة، وأن ثمة تعارضا بين السعادة و المبادئ الأشد عقلانية ففي هذه الحضارة الجديدة سوف نجد ان حوافز العمل سوف تندمج في البنية الغريزية للإنسان، وبذلك يخرج هذا الأخير من دائرة العبودية الى واقع الحرية و السعادة.

على أن الجنس ليس هو العنصر الوحيد في حضارة الإيروس، بل أن هناك مجموعة كاملة من القيم، تظهر في المجتمع الجديد، وترتبط على نحو مباشر أو غير مباشر بفكرة الإيروس، و إن لم تكن منتمية إلى مجال الجنس، ذلك لأن الحاجات الإنسانية ليست ليس شيئا ساكنا جامدا، بل هي تتطور ديناميا مع تطور حياة الإنسان و لقد كانت ظروف الحياة الراهنة التي يعيشها الإنسان تحتم ظهور حاجات وقيم تدعم النظام القائم، اما المجتمع الذي يصبح فيه العمل بفضل التقدم التكنولوجي الهائل نوعا من اللهو، فتسوده حاجات من نوع مختلف تماما: كالحاجة إلى السلام والهدوء و الجمال والسعادة[1].

ويؤكد ماركيوز أهمية الإستمتاع بالوقت الحر، أي بما نسميه الآن وقت الفراغ، في المجتمع الجديد فعلى حين أن المجتمع الحالي يسيء إستغلال هذا الوقت لخدمة أغراضه الإستهلاكية الخاصة، و لنشر القيم التي تدعم النظام القائم، فإن مجتمع المستقبل يجعل لهذا الوقت أهمية قصوى، نظرا إلى ضآلة الوقت الذي سيقضيه الإنسان في عمله وإلى هذا العمل ذاته يتخذ طابع أشبه باللعب، ففي الوقت الحر تتاح للإنسان فرصة حقيقية لكي يستعيد ذاته[1]، وليكون الوقت ملكا في يد الإنسان و لإعادة الإعتبار للفراغ وجعله طبيعيا و أصيلا في الإنسان.

[1] فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، ص49

[1] فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، ص49.

ومن هنا يبدي إهتماما كبيرا بالحاجة إلى الهدوء، وحاجة كل إنسان إلى الإستمتاع بخصوصية الحياة، ولذلك كان يتصور المجتمع الجديد، مجتمع مؤلف من مجموعات صغيرة من الأشخاص الأحرار، يعيشون في مدن خلت من قبح التصنيع الرأسمالي، يغدوا ملائما لحياة السعادة الحقة، السعادة التي لا تشترى ولا تمنح لقاء ربح[2]، لكن هذه الفكرة نجدها تصطدم بمعيار الجمال، إذ يقول ماركيوز:« **إن الجميل ينبثق بمقدار ماهو موضوع شهوة، من مجال الغرائز البدنية: الجنس والهلاك، ومن شان الجمال أن يضبط العدوان ... يجب أن تكون الحساسية متحررة من جميع المسرات القمعية في المجتمعات المستعبدة، وأن يكون في وسعها التطلع إلى أشكال من الواقع ووجوه لم تكن حتى اليوم موضوعا إلا للتصور الجمالي**»[3]، ولذلك فهذه القيم الجديدة تدور كلها حول محور واحد هو المحور الجمالي، فالحب والسلام والهدوء والتوافق، كل هذه وسائل لتحقيق أعظم قدر من المتعة الجمالية للإنسان، وتصور الإيروس ذاته، أي القوة الحيوية لدى الانسان، يرتبط أوثق الإرتباط بالنظرة الجمالية إلى الحياة.

وينتهي بذلك إذن إلى الإستشراق حضارة الارتواء والإيروس اللا قمعية كبديل لإخفاق النموذج الحضاري القائم في المجتمع الصناعي المعاصر، وعليه فدعوة ماركيوز للتحرر الجنسي دعوة مشروعة في ظل المجتمع، فلا سبيل للتخلص منها إلا إذا تم تحرير هذا الجانب من الإنسان من كل سيطرة، كما يجب ألا يكون هذا التحرر بمعزل عن التحولات السياسية والإجتماعية.

وهكذا يظهر ماركيوز هنا على أنه مفكر آخر من دعاة العودة إلى الطبيعة، وردّ الإعتبار للحب والخيال والعاطفة إزاء طغيان العقل، والفارق الوحيد بين دعوته إلى إتخاذ القيم الجمالية هدفا أسمى للحياة الخالية من الكبت، وهو ان هؤلاء الآخرين يحملون بالطبيعة

[2] المرجع نفسه، ص50.
[3] هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ص53.

البسيطة الساذجة، على حين أن نزعة ماركيوز الطبيعية ملائمة لعصر التكنولوجيا الرفيعة، ووسيلة إستعادة الوحدة الأصلية المفقودة بين الطبيعة والإنسان، هي سيادة مبدأ اللذة، وسيطرة القيم الجمالية[1]، و الغاية من هذا التوجيه الجديد الذي أراده هو إعادة الجمع بين كل من الحضارة والإيروس ودمجها.

المبحث الثاني: الفن والخيال كألية للتحرر

ليس هناك أدنى شك بأنه في القرن العشرين، قد أولت الفلسفة الغربية إهتماما كبيرا للفن والجمال بإعتبار أن ما شهده هذا القرن هو الثورات العلمية و التقنية و التكنولوجية التي سيطرت على الإنسان وجعلته عبدا لها، ولذلك ظهرت النزعة الفنية والجمالية بكل ما تحمله من صور خيالية ضد هذا الواقع القائم.

1- الفن كآلية للتحرر:

الفن في صميمه هو إحتجاج على الواقع القائم، تلك هي ماهية الفن عند ماركيوز ومعنى ذلك أن معارضة اللإضطهاد هي المقياس الذي نميز به الفن الصحيح من الفن الزائف، لذا فإن العمل عنده مرتبط بالواقع، وبمثابة ثورة يستطيع بها الإنسان أن يتجاوز قيود عالمه وأن يعيش حريته[2]، وبذلك فالفن يشكل تمرد الذات الإنسانية على الواقع بوصفها ذات مقاومة ومتصدية تأبى الإستسلام لواقعها الميؤوس.

واذا كان تاريخ البشرية حتى الآن هو تاريخ الإضطهاد فإن الفن قد أخذ على عاتقه أن يقاوم هذا التاريخ، ذلك لأنه يوحي بحقيقة خاضعة لقوانين مختلفة، هي في الواقع نفي للحقيقة التي نعرفها، حتى عندما يكون هدف الفن هو تصوير هذه الحقيقة ذاتها[1].

[1] فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، ص51.
[2] المرجع نفسه، ص51.
[1] فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، ص52.

بهذا فان الفن هو رفض وتجاوز للواقع حسب ماركيوز، فمثلا في المجتمعات الرأسمالية لا يقوم الفن بأي وظيفه ثورية وإنما على العكس من ذلك يتقبل الواقع ويندمج فيه وبذلك نجد بأنه يتمسك بمبدأ الواقع المادي الذي كان ينبغي عليه أن ينفيه ويتجاوزه بإعتبار أن وظيفة الفن هي مقاومة تاريخ البشرية ومآسيه وإضطهادها بإعتباره يشكل حقيقة ثورية مختلفة.

تتحدد الرؤية الخاصة للفن وبالتحديد عند ماركيوز في جعله إنعكاس للواقع فكل ظروف المجتمع العلموي و الرأسمالي الجديد جعلت من الإنسان آلة، عديم الاحساس والشعور، ذو بعد واحد، ولذلك دعى ماركيوز إلى ثورية الفن وأكد على أنه السبيل للخروج من دائرة الاضطهاد وتتحقق ثورية الفن من خلال لغة خاصه به و من خلال شكل جمالي مميز للعمل الفني.

أراد ماركيوز من خلال الفن والجماليات أن يخلق عالما جديدا عالما تختفي فيه كل آثار المادية التي تجسدت بشكل عام في كل النظريات و بشكل خاص في الرؤية الماركسية، للفن بشكل كبير حيث نظرت للفن على انه تجسيد للواقع فقط و انعكاس مباشر له غير أن ماركيوز إختلف عنها تماما وأكد على أن الفن ليس بناءا فوقيا لتكون المادية بناءه التحتي، و بهذا فإن ماركيوز قد كانت له رؤية فنية مخالفة.

ولو طبقنا ذلك الحكم على الفنون الخاصة لظهرت لنا طبيعتها النافية أو الرافضة بوضوح، ففي الفن المسرحي يتحطم التوحيد بين المشاهد و العالم، وتقوم مسافة تسمح بإستعادة الحقيقية الأصلية للعالم ويهتز مركز الأشياء اليومية من حيث هي اشياء مسلم بها، ويتهيأ الجو لتصوره العالم من خلال روح السلب التي يتعين بعد ذلك تجاوزها، وفي الشعر يتحدث الشاعر في كثير من الأحيان عن تلك الأشياء الغائبة التي تجوز مع ذلك في العالم

وتسري فيه وهكذا فإن الشاعر إذ يجعل الغائب حاضرا يمارس نوعا من نفي النفي شأنه شأن الفكر في مساره ويهيئ الطريق بدوره "للرفض الأعظم"[1].

يؤكد ماركيوز بأن الرؤية النقدية للعالم من خلال الفن هي رؤية متجسدة داخل كل فنان حتى ولو لم يصرح بها علنا فإننا نجدها متجسدة في أعماله الفنية حيث تظهر نبرة الرفض من خلال العمل المسرحي أو الشعر أو الموسيقى معنى هذا ان العمل الفني يوصل من خلاله الفنان رسالة نافية رافضة للواقع و ذلك من خلال روح السلب المتجسدة داخل كل فنان وهكذا فإن رفض الواقع و تغييره يكون من خلال الرؤية النقدية الفنية.

في هذا الصدد أيضا أكد ماركيوز على أن الانتاج المادي يجب ان يفصل نهائيا عن العمل الفني ذلك ان الفن إذا تغلغلت داخله المادية فانه يصبح بلا معنى ويصبح خالي من كل رسالة شعورية ذلك أن هذا الفصل بين المادية و الفن سيؤدي إلى تمكين الفنانين من التعبير عن رؤيتهم الجمالية للواقع، يقول ماركيوز في هذا الصدد:« **إن لفظة "الفن" تشير إلى النفي في تعريف هوايتهد فالعقل كان حتى الآن، وكما طبق في المجتمع معارضا للفن وكان الفن يتمتع بإمتياز اللاعقلانية أي عدم الخضوع للعقل العلمي، التكنولوجي، العاملي والحق أن عقلانية السيطرة هي التي فصلت بين عقل العلم وعقل الفن أو زيفت بالأحرى عقل الفن عن طريق دمج الفن بعالم السيطرة ولقد كان هذا انفصالا بكل ما في الكلمة من معنى، لأن العلم كان يشمل من البداية على العقل الجمالي وعلى جموح الخيال بل جنونه**»[2]

معنى ذلك أن العمل الفني لم يكن يخضع للعلم حتى ظهر مصطلح السيطرة وغير بدوره كل شيء وهذا ما أدى بماركيوز إلى الفصل بين العلم و الفن، أي بين الزيف و الحقيقة.

[1] فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز،ص52.
[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص241.

إن مسألة تنوير الوعي عند ماركيوز هي مسألة مرتبطة بتغيير الواقع إلى واقع جديد هذا الواقع الذي يريد ماركيوز الوصول إليه وتجسيده بصفة واقعية عن طريق الفن بإعتبار وظيفته الفنية الثورية.

ولم تكن هذه الرابطة الأولية بين العلم والفن والفلسفة (داخل عالم السيطرة والضرورة) إلا وعيا وإدراكا للإنفصال القائم بين الواقعي والممكن، بين الحقيقة الظاهرة والحقيقة الأصيلة، ومجهودا ومحاولة لعقل هذا الانفصال وقهره، و أحد الأشكال الأولى التي لبسها هذا الإنفصال التمييز الذي أقيم بين الآلهة والبشر بين المتناهي واللا متناهي بين التغير والديمومة، ولقد استمر شيء من الترابط الميثولوجي بين الواقعي والممكن في الفكر العلمي[1].

على هذا الأساس فإن الفن حسب ماركيوز هو وحده من يستطيع أن يكشف لنا التوتر القائم بين الراهن والممكن، بين حاجات حقيقية وأخرى زائفة وكلما تحرر الفن من قيود الواقع كلما صار اكثر قدرة على التغيير و على القدرة الإبداعية وهذا ما سيؤدي الى تغيير الواقع بشكل حقيقي من خلال الفن وبناء كون جمالي لا قمعي و هذا ما يزيد من قوة وصلابة وتماسك المجتمع وحتما سيؤدي إلى خلق قوة سياسية.

بهذا فان الفن يخلق عالما جديدا حسب ماركيوز فاللاعقلانية التي يعيشها المجتمع في الامكان أن تتغير بفضل الفن و أن يصبح الفن هو الداعي الأول إلى التغيير و إلى مجتمع أكثر ترابطا.

لقد إهتمت النظرية النقدية اهتماما خاصا بالفن بوصفه أداة تحرر وإنعتاق وبعبارة أخرى نقول أن الفن أصبح ملاذا للإنسان و إنعتاقا من العقلانية الأداتية التي أحكمت قبضها على الإنسان و هيمنت على أبعاد وجوده نشاط يمكن أن يعبر عن الحرية[1].

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص241.
[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،ص70.

هذا ما أشار إليه تيودور أدورنو في كتابه النظرية الجمالية عندما قال بأن "الفن يمثل ذلك الفكر المغاير عن ما هو موجود في الواقع وأفق تحقيق عالم إنساني أفضل تزول فيه تناقضات الواقع القائم" غير أنه لا يمكن أن يقوم الفن بوظيفته التحررية إلا إذا إستطاع تجاوز ما هو قائم وتمكن من تحقيق إستقلاله الذاتي وهذا عن طريق رفض إدماجه بالواقع القائم[2].

إعتبر ماركيوز بأن الفن هو بمثابة نفي للواقع وما يؤكد هذا هو قوله :« **إن الفن سواء كان طقسيا أو لم يكن ينطوي على عقلانية النفي، إنه في مواقفه القصوى الرفض الأكبر، الإحتجاج على ما هو كائن، والأساليب التي يجعل بها الإنسان يظهر و يغني و يتكلم، والتي يجعل بها الأشياء ترن، هي أنماط من الرفض، من المقاطعة، من إعادة الخلق لوجودها الواقعي، ولكن هذه الأشكال من النفي تدفع الغرامة المترتبة عليها للمجتمع المعادي المرتبطة به، فعالم الفن المخلوق من قبل أشكال النفي تلك المفصول عن عالم العمل الذي يعيد فيه المجتمع إنتاج نفسه وبؤسه يظل على الرغم من كل حقيقته امتيازا ووهما**»[3].

لقد كان لأدورنو وماركيوز نفس الرأي ونفس الأطروحة فكلاهما إعتبر بأن الفن نفي وأكد أنه لا يمكن أن يكون ثوريا إلا إذا تجاوز الوضع القائم و اهم ما يميز الفن هو عدم خضوعه للعقل العلمي ولكل ما هو تكنولوجي وبالتالي تظهر هنا تأكيدات إنفصالية العلم عن الفن من فلاسفة مدرسه فرانكفورت.

لهذا إنتقدت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وضع الفن في المجتمعات المتقدمة وهي لا تفرق في ذلك بين المجتمعات الليبرالية والمجتمعات الشيوعية (السوفياتية) على وجه الخصوص فكلاهما في نظرها هي مجتمعات قائمة على العقلانية الأداتية التي ارتبطت في

[2] المرجع نفسه،ص70.
[3] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص99.

السياق التاريخي الحالي بالسيطرة وبتوظيف الفن وتوجيهه وفق مشروع السيطرة في هذه المجتمعات[1].

قام أصحاب النظرية النقدية بالتأكيد على ان الفن في المجتمعات الغربية سواء الليبرالية أو الشيوعية قد فقد وظيفته وعرف تدهورا في هذه المجتمعات وذلك لتحكم مختلف الآليات فيه وخضوعه للمجتمع والايدولوجيات القائمة بحيث تم تحويل الفن في هذه المجتمعات الى سلع تجارية تباع وتشترى لتحقيق الأرباح والأموال يعني ذلك هدفه أصبح مادي ونفعي فقط.

تساءل فلتر بنيامين عن مصير الفن في المجتمعات الغربية وأكد في مقاله الشهير «العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي» أن الوسائل التقنية و التجارية المعاصرة قد تؤثر سلبا على العمل الفني و قد ينجر عن هذا التأثير تدهور و إنحطاط العمل الفني نفسه، بل وإلى تلاشي أصالته وحقيقته، وخاصة عندما يخضع هذا العمل لمنطق السوق و الربح و الاستهلاك لأن العمل الفني يجب أن يكون متميزا ومنفردا وأصيلا فهو يتضمن – ما يسميه بنيامين – عبقا خاصا ينشأ عن تفرده و عن الظروف التي يظهر فيها العمل الفني في إطار الزمان والمكان وذاتية الفنان نفسه[2].

ان الفن يمثل – حسب مفكري النقدية لمدرسة فرانكفورت – بعدا مغايرا نوعيا لما هو قائم وسائد في المجتمعات الحالية ولسيطرة السائدة فيه و لعقلانيتها الأداتية و لهذا يمكن ان يقوم الفن بدور نقدي لما يتضمنه الفن من صور خيالية مغايرة لمقتضيات وآليات العقلانية الأداتية ولهذا بقي الفن حرا إلى حد بعيد و لم يتم استيعابه داخل هذه العقلانية على غرار النشاطات والفعاليات الإنسانية الأخرى[1].

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص71.
[2] المرجع نفسه، ص73.
[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمردسة فرانكفورت، ص75.

في هذا السياق يقول هربرت ماركيوز: "**يتضمن الخيال الفني حرية الرفض الكبير من حيث أنه حافظ على تلك التطلعات التي كبتها العقل والتي يمكن أن تكون فيها الصورة اللامعقولة للحرية المعقولة**"[2].

بمعنى ذلك ان العمل الفني بالنسبة لماركيوز وغيره من رواد النظرية النقدية يعتبرون بأن الفن هو احتجاج ضد الواقع القائم وبالتالي الفن يكون هو السبب الأول في صحوة الوعي الفردي ومعرفته بضرورة التغيير على كافة الجوانب الاجتماعية، السياسية، التاريخية ويكون هذا التغيير بواسطة الفنان عن طريق كتابته للقصيدة ما أو مسرحية ما أو شعر ما ولتأليفه مثلا لمعزوفة موسيقية تعالج ما يعيشه الانسان من اضطراب وهيمنة وتزرع داخله الوعي بالتحرر.

يقول ماركيوز: «**إن الفن يبدو عبر عصور كاملة من الحضارة وكأنه اندمج بمجتمعه والفنون المصرية والافريقية والقوطية هي أمثلة مألوفة و يوضع باخ وموزارت عادة في الجانب "الايجابي" من الفن والحق ان مكانة العمل الفني في ثقافة ما قبل تكنولوجية وثنائية البعد ليست نفس مكانته في حضارة احادية البعد ولكن الانفصال يميز الفن الإيجابي تمييزه للفن السلبي على حد سواء**»[3].

يوضح ماركيوز بأن الفن قد تغيرت مكانته عبر العصور والمجتمعات ففي المجتمعات القديمة كان الفن يعبر عن الواقع الإيجابي أما في مجتمع البعد الواحد فان الفن سيطرت عليه الأساليب القمعية السياسية والإجتماعية وأصبح لا يمثل الواقع بأي شكل من الأشكال، حيث أصبح مزيفا لا يمد الحقيقة بصلة ولهذا ظهرت الاتجاهات النقدية التي نقدت الفن آنذاك وحاولت تغيير الوضع المأساوي الذي اصبح يعيشه الانسان المعاصر في

[2] نقلا عن: كمال بومنير، المرجع نفسه، ص75

[3] هربرت ماركيوز، الانسان ذو البعد الواحد، ص98.

المجتمعات الغربية وبالتالي فضح الواقع القائم وكل ما يجرى فيه من ممارسات وضيعة ومنحطة.

إن التجربة الفنية عند ماركيوز تمثل العامل الأساسي والمحوري الذي يقوم عليه المجتمع فالفرد في المجتمع يتأثر بالفن وبالتالي إذا كان الفن يعبر عن الواقع السلبي وهذا سيشكل لدى الفرد النزعة الاستقلالية والوعي بما يجري داخل المجتمع وبما تمارسه السياسة من إستبداد وسلطة وما تمارسه التكنولوجيا من هيمنة وسلطة وبالتالي فان الانسان المعاصر يصبح قادرا على تحليل وفهم كل ما يجري من حوله وذلك بفضل الفن حاول ماركيوز أن يرسم صورة المجتمع الحر بعد الثورة على قمع الدوافع، وأكد فكرة السعادة الشخصية كعنصر ضروري مكمل للعقلانية فالإنسان الجديد في هذا المجتمع الجديد شخص متحرر من فائض القمع – الذي لايزال طاغيا على المجتمع الرأسمالي والصناعي المعاصر – ذي البعد الواحد[1].

إن تمرد الفن حسب ماركيوز ينبغي أن ينبع من ذاتية الأفراد داخل المجتمع فالتمرد يبدأ بصورة شخصية ويتم على مستوى الفرد قبل الجماعة فالإنسان يتكون لديه نوع من الوعي والادراك لما يدور حوله من هيمنة وسيطرة وبالتالي فإن المجتمع الحر هو المجتمع الذي يستطيع التخلص من القمع والاضطهاد و يثمره على الواقع القائم.

وهناك امثلة فنية وادبية "نموذجية" تتمثل في أعمال برنولت بريشت فالعمل الفني عند هؤلاء يقوم بوظيفة نقدية تجاه الوضع المأساوي، وفرانك كافكا الذي أصبح يعيش الانسان المعاصر في المجتمعات الغربية وهو يأخذ على عاتقه نبذ ما هو سائد في هذه المجتمعات كما انه يعمل على تعرية وفضح ما يجري فيها فكافكا مثلا قدم رواياته الأدبية التي كانت

[1] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص88.

تهدف الى تحقيق هذه الوظيفة النقدية للفن المتمرد الرافض للتصالح مع الواقع القائم الذي لم يعد يطاق اليوم[1].

فالعمل الفني عند هؤلاء يقوم على نقد الوضع المأساوي هذا الوضع الذي يعيشه الانسان في مجتمعه الغربي وبالتالي فإنهم يريدون من خلال هذا النقد ان يفضحوا حقيقة هذا الواقع.

لقد اكدت النظرية النقدية الدور النقدي للعمل الفني وحاولت استخراج دلالاته وابعاده الاجتماعية والسياسية قصد تغيير وضع الانسان في المجتمعات المتقدمة صناعيا، وهي مجتمعات أصبحت تقودها العقلانية الأداتية نحو التدمير الذاتي، فالعمل الفني يمكن أن يلعب دورا إيجابيا ويسهم في تحقيق التحرر الإنساني[2].

مثل ما ذكرنا سابقا فإن الفن أصبح أمل الانسان المعاصر في تحقيق التحرر وأصبح الملاذ الاخير الذي يلجأ إليه للهروب من واقعه المزيف والمسيطر، وهكذا فإننا نرى أن الإنسان المعاصر صار متلهفا يبحث عن حل بشتى الطرق ليقوده للشعور بالاستقلالية الذاتية و التحرر.

نجد أن ماركيوز قد تأثر بأعمال الشاعر الكبير فريدريش شيلر الفنية والفلسفية الذي كان هو الآخر مهتما بفكرة تحرير الانسان المعاصر من قيود الهيمنة والسيطرة وإعتبر شيلر أن الجمالية هي التي ستقود بالمجتمع الى التحرر والسعادة الإنسانية المنشودة وأكد شيلر بأن الفن والجمال هما المبدأ الإنساني الجديد القادر على تحقيق الحب والجمال والسعادة في المجتمع.

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص76.
[2] المرجع نفسه، ص76.

إعتبر ماركيوز بأن اللغة تشكل دورا هاما في عمل الفن لأن اللغة تعبر عن ثقافة الشعوب و حضارتها ولذلك إعتبر بأنها دافع مهم يدفع نحو تحرر الوعي الانساني والتمرد وفي هذا يقول ماركيوز:« **التفكير بالتناقض يجب ان يكون قادرا على الاستيعاب والتعبير عن الامكانات الجديدة لوجود مختلف كيفا، يجب ان يكون قادرا على تجاوز قوة القهر التكنولوجي و ان يجسد في مفاهيم عناصر الهناءة التي كبحت ومنعت في هذا القهر**»[1].

وأخيرا رجع ماركوز الى ما بدأ به حياته من تأمل الى دور الفن في العالم الحديث وجدد رأيه القديم الذي عبر عنه في رسالة المشار إليها من قبل في أن الفن في مجتمع تمزقه الصراعات لابد ان يستغل أقصى درجات التعبير الرمزي و أشكاله اللامعقولة لمقاومة الايديولوجية السائدة، و اختراق الحصار الذي تضربه حول الوعي والوجود المغترب وتصوير مجتمع إنساني حر و حقيقي بديل عنه[2].

من خلال ذلك نجد أن ماركيوز يشكل عنده الفن جانبا من الجوانب الأساسية التي لا يمكن أن يتخلى عنها الافراد في تحقيق سعادتهم المنشودة وحريتهم الحقيقية و ذلك بنقد كل ما هو سائد في المجتمع وكل ما هو قائم.

أكد ماركيوز في كتابه الذي صدر بالإنجليزية في بوسطن سنه 1978 تحت عنوان «البعد الجمالي نحو نقد الاستيطيقا الماركسية» أن أقصى أشكال التعبير الفني تجريدا هي وحدها الأقدر على تقديم رؤية للحياة تستغل إمكانيات التقدم التي حققها العقل الصناعي أو التقني في المجتمع ذي البعد الواحد لتحرير الانسان من عبوديته المقنّعة ووعيه المزيف في ظل لا عقلانيته[1].

[1] هربرت ماركيوز، فلسفات النفي، ص15.
[2] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص89.
[1] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت، ص89.

إن تفسيرات الفن والجمال حسب ماركيوز تأخذ شكل مغايرا يتمثل في التحولات التي تطرأ على كافة الجوانب التاريخية والسياسية وحتى الاجتماعية وذلك بفضل الفن فالفن يعكس الواقع ويخلص الانسان من عبوديته ويزرع داخله الوعي والادراك والفهم ليكشف خبايا مجتمعه ويعبر عن طاقاته المكبوتة.

2- الإستيطيقا ودورها في التحرر:

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

إن آراء ماركيوز الجمالية ليست مجرد نظرية في الفن تضاف إلى غيرها من النظريات، بل هي تحتل في إطار فلسفته موقعا أهم من ذلك بكثير إنها في حقيقة الأمر تعبير عن الغاية القصوى التي يتصورها العالم في عصر ما بعد التكنولوجيا و الآلية الذاتية[2].

أكد ماركيوز بأن الجمالية هي الملكة التي تقود الانسان إلى هدفه التحرري المغاير تماما لمقتضيات العقل الأداتي و أن هذه الملكة هي التي سترسم البعد الجديد والتصورات الجديدة للوضع القائم وعلى هذا الأساس فإن الجمال عند ماركيوز يعبر عن حالة التحرر و السعادة التي يصل إليها الانسان بسبب الجمالية حسبه، وإعتبر بأن البعد الجمالي «الإستيطقي» بعد تحرر وانعتاق الانسان المعاصر، و بهذا المعنى تأتي الجمالية خلاصا من العقلانية الأداتية التي احكمت قبضتها على الانسان وهيمنت على ابعاده الداخلية

[2] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز،ص55.

والخارجية، أصبحت الجمالية هي البعد الوحيد الذي يمكنه انقاذه ونقله الى وضع انساني جديد[1].

اعتبرت الجمالية بانها ثورة جديدة ثورة تقوم ضد الواقع القائم بحيث أنها السبيل الوحيد لانعتاق الانسان المعاصر من الهيمنة والسيطرة و تنوير الوعي والمساهمة في تحرير الواقع القمعي وتحقيق التغيير و قيام مجتمع الحرية.

بهذا المعنى فان الجمالية تتضمن بعدا سياسيا ما دام أن الفن يمثل قوة احتجاج ونقد لما هو قائم، و لهذا يؤكد ماركيوز أن الوظيفة الأساسية للجمالية تقوم على نقد لما هو قائم داخل المؤسسات السياسية التي تكرس السيطرة قصد تجاوز الوضع اللاإنساني وخلق وضع جديد يحقق فيه البشر حريتهم وسعادتهم وبذلك ستكون الجمالية الجديدة ثورية مادام انها تمارس عملية النقد و الاحتجاج على ما هو قائم و ترسم صورة للتحرر الانساني[2].

ان الحياة الجمالية الايروطيقية هي المثل الأعلى للحياة، كما يتصوره في مجتمع المستقبل وانسان الغد الذي ستخلصه الإنتاجية اليسيرة والآلية العالية من مشقة العمل المجهد، وسيكون في الأساس إنسانا يستمتع بالحب والجمال، ومن أجل هذا الهدف ينبغي أن يثور الإنسان اليوم على عالمه الذي لا يقدم إليه الحب ولا الجمال إلا في إطار مبتذل.

إن الجمال يلعب دورا مهما في نشأة الأفراد على الوعي و تمييزهم للحقيقة عن الزيف و ما يمكن أن نطلق عليه "التربية الجمالية" إنما هو مجموعة القيم الجمالية المتعالية التي تغرس في النفوس والعقول والجمال قيم روحية يسمو من خلالها الفرد ويتعالى، وبالتالي فإن الأفراد بفضل التربية الجمالية يتشكل لديهم مجموعة من التصورات عن الحرية والاستقلالية

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص83.
[2] المرجع نفسه، ص83.

والحب والسعادة وبذلك تتكون لديهم الرغبة في تغيير العالم وبناء عالم جديد ينسون فيه قيودهم و يتحررون من السيطرة المفروضة عليهم.

3- الخيال:

يلعب الخيال دورا أساسيا ومكملا في العملية الوظيفية للفن والجمال حيث يشكل الجانب الأهم في فلسفة ماركيوز، فما يذهب إليه فرويد من أن الخيال يختزن الصور المتخيلة في حقل اللاوعي فإن ماركيوز يريد أن يحصل تفعيلا لهذه الصور المتخيلة في الماضي وأن تتوجه نحو المستقبل وهنا يبرز الجانب النقدي الخيالي للواقع القائم.

إن الجمالية بما تتضمنه من صور "خيالية" مغايرة نوعيا لمقتضيات ومحددات العقل الأداتي قد بقيت حرة إلى حد كبير تجاه مبدأ الواقع وعقلانيته المسيطرة، وذلك أن هذه الصورة هي في حقيقة الأمر نشاط ذهني خلاق ومبدع لا يستهدف نقل أو محاكاة ما هو موجود و تمثيله بل تستهدف بالدرجة الأولى نقد ما هو قائم و الإحتجاج عليه[1].

بإعتبار أن الخيال ملكة مركزية للفكر فإن هذه الملكة تشكل قوة ذهنية متحررة والخيال هو العنصر الفاعل في الجمالية الذي يقوم بالإحتجاج عن الواقع بإعتبار انه يفوق كل الحواجز والقوانين العقلية والمنطقية وهكذا فإن الخيال الفني لا يمكن السيطرة عليه و كبحه.

يسهم الخيال في تغيير هذا الواقع من خلال رسم صورة التحرر الإنساني، وهذا ما يجعل الفن يتسم بالطابع السياسي، غير أن طاقة الفن السياسية تكمن فقط في بعده التجاوزي "الخيالي" وعلاقته بالواقع هي بالضرورة مباشرة.

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،ص85.

يقول ماركيوز في هذا السياق :« **ان الخيال الفني يتضمن حرية الرفض الكبير من حيث أنه يحافظ على تلك التطلعات التي كبتها العقل، والتي يمكن أن تكون فيها الصور غير معقولة للحرية معقولة**»[1].

يعتبر ماركيوز بأن الخيال وسيلة للتحرر وهو الصورة التي تعبر عن الحرية و السعادة وهو أيضا مجموع التصورات التي تبقى داخل جانب اللاوعي للإنسان، و تعمل بإستمرار إلى التحقق لتجاوز سيطرة العقل والوصول إلى الحرية من خلال التمرد على الواقع ونظمه السائدة، وبتوجيه التكنولوجيا و الحضارة الصناعية وفق أهداف تسعد الإنسان وتخدم الإنسانية و تحقق لها الحرية و السعادة والرفاهية.

يقول ماركيوز في هذا الصدد: « **الحق أن قدرة الخيال عبر الاسلوب السياسي على وجه التحديد تتجاوز من بعيد عجائب " آليس في بلاد الغرائب " من خلال التلاعب بالكلمات وتحويل المعنى إلى لا معنى واللا معنى إلى معنى**»[2].

وبهذا المعنى، فإن الجمالية، وعن طريق الخيال الفني، تنتقد و تحتج على الواقع القائم و مؤسساته السياسية القمعية، وعلى العكس مما ذهب إليه الجمالية الماركسية الأرثوذوكسية فإن البعد السياسي للجمالية يكمن في العمل الفني نفسه، وتحديدا في تلك الصور والأشكال المتخيلة التي تحقق استقلالها وتباعدها أو تماسكها بالنسبة إلى الواقع القائم، و تعارضه وتنتقده قصد تجاوزه، وهذا بدلا أن يكون العمل الفني مجرد أداة لتكريس الوضع القائم و تثبيت مؤسساته المهيمنة[3].

[1] نقلا عن: كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،ص85.
[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص258.
[3] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص85.

ومعنى ذلك أن للفن والجمال أبعاد عديدة، وأن الخيال باعتباره ملكة قائمة بحد ذاتها فإنه له دور كبير في الإحتجاج على السياسات القمعية وبذلك فإن العمل الفني الخيالي أصبح يشكل حاجزا لمنع تجاوزات السيطرة والهيمنة التي فاقت الحدود.

استعمل ماركيوز لفظ اليوتوبيا* وهو لفظ مرتبط بالخيال يدل هذا اللفظ بصفة عامة على الحالة الصحيحة التي ينبغي أن يكون عليها الوضع السائد وبصفة عامة على الحالة الصحيحة التي ينبغي ان يكون عليه الوضع السائد ويتجسد لفظ اليوتوبيا عند افلاطون في المدينة الفاضلة و أول من استعمل هذا اللفظ هو "توماس مور"، ويعبر لفظ اليوتوبيا عن المجتمع الخيالي المثالي والمتكامل أما في العصر المعاصر فقد إرتبطت اليوتوبيا بالمستقبل العلمي الفني ثم بعد ذلك فقدت الكلمة معناها الحقيقي.

عالج هربرت ماركيوز فكرة اليوتوبيا بشكل مختلف تماما حيث عبر من خلالها عن الرغبات والآمال والخيالات المتحررة الإنسانية المقموعة واعتبرها ماركيوز بأن الانسان المعاصر هو انسان يحتاج الى افراغ طاقته الكامنة والغرائز المكبوتة وأكد على ان القمع الذي يعيشه الانسان المعاصر في المجتمعات المتقدمة صناعيا هو قمع نفسي بالدرجة الأولى ويكمن الدور البارز لليوتوبيا في تقديمها لأشكال متسامية وتحرير الرغبات الجنسية.

انطلق ماركيوز من فكرة اليوتوبيا ليواجه العالم القمعي المتقدم ويواجه مختلف الانحرافات ويصل إلى الشعور بالسعادة وعدم الخوف من الموت وقد أكد ماركيوز بأن اليوتوبيا هي رؤية خيالية متصورة عن المجتمع السعيد والمتحرر الخالي من كل أساليب القمع، كما أن الأفراد الأحرار هم من يصنعون الحرية حسب ماركيوز و بهذا فإنه قد شكلت لديه اليوتوبيا نظرة ايجابية في بناء مجتمع جديد قائم على الحب والحرية والسعادة و أن

* اليوتوبيا Utopie: لفظ معرب، مؤلق من لفظين يونانيين: طوبوس (Topos) ومعناه المكان وأو (OU) ومعناه إذن ما ليس في مكان وهو خيالي أو مثالي، أول من استعمل اللفظ طوماس موروس (1516)، أنظر: جميل صيليا، المعجم الفلسفي، الجزء 2، دار الكتاب اللبناني، 1982م، ص24.

نهاية المجتمع الصناعي المتقدم هي نهاية وشيكة، ولهذا حاولت بعض الاتجاهات تشويه مدلولها وذلك خوفا من أن تحقق غايتها في الوصول بالإنسان المعاصر إلى التحرر و السعادة و بذلك تطغى على المجتمع الصناعي وتهزمه وتتغلب عليه وعلى زيفه وبهذا فإن ماركيوز يظهر متفائلا، وتظهر نظرته عن اليوتيوبيا في نظرته للحضارة الايروسية أي الحضارة اللا قمعية أو حضارة الارتواء وبهذا أصبح تصور ماركيوز تصور قابل للتحقيق لأن الظروف أصبحت أكثر ملائمة لتجاوز اللاممكن.

يقول ماركيوز عن الخيال: "**من الممكن ان نأمل بأن نجعل الخيال سعيدا، وبعبارة أخرى أن نجعله يتمتع بضمير سعيد عن طريق تمكينه من كل وسائل تعبيره، من كل الصور المادية التي يجري تخيلها في الاحلام الطبيعية، وأن نجعل الخيال سعيدا و أن نطلق له العنان**"[1]

ذلك يعني أن الخيال يمثل القوة التي تستطيع تغيير المجتمعات وتساهم في النمو والازدهار في جميع المجالات، ذلك انه الوسيلة التي ترسم تعاليم وصور الحاضر أو المستقبل، وبهذا فان ماركيوز يؤكد بأن التخيلات الفنية المحبوسة وتوظيفها بشكل عقلاني يسمح بتطوير الافكار وتساهم بدورها في تنمية المجتمعات و يدعو الى تحقيق الموازنة بين قوة العقل وقوة الخيال، وهو بذلك لاينفي دور العقل، اما في حضارة الايروس غلب الخيال على العقل لان شكل الاداة الرئيسية في يد حضارة القمع والكبت، و هو الدافع الاول الذي دفع بالحضارة الغربية المعاصرة الى الوصول لما وصلت اليه ولهذا كان من المهم استعادة التوازن بين الأيروس ووالوغوس وهكذا يصبح الإنسان ثنائي البعد بعد ما كان ذو بعد واحد، و اعلى ماركيوز دور الملكة الخيالية في تحقيق سعادة الانسان سعادة حقيقية غير مزيفة

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص260.

وذلك بتوسط هذه الملكة بين الحاجات الحسية و الملكات العقلية فالانسان المعاصر حتى يرتقي يجل أن يكون كائنا جماليا ولمن ملما بكل الملكات.

وفي الختام، يمكننا القول بأن للجمالية مكانة مركزية في الخطاب الفلسفي الفرانكفورتي حيث مثلت عندهم ذلك البعد المتبقي للإنسان و الذي يمكن ان يتحرر به من من سيطرة العقلانية الأداتية ومؤسساتها السياسية والاقتصادية، التي اصبحت تشكل كل مجالات نشاطاته، بحيث يصبح التحرر من السيطرة امرا من الممكن تحقيقه عن طريق الجمالية، لان هذه الأخيرة تمثل – كما قلنا سابقا – صورة أخرى لوجود إنساني خال من سيطرة العقل الأداتي، بعبارة أخرى نقول ان العمل الفني يعمل على نقد الواقع وتغييره من خلال خلق صور أخرى تمثل واقعا إنسانيا آخر مغاير نوعيا لما هو قائم، غير أنه يجب التأكيد هنا أنه لا يمكن ان يكون للعمل الفني وللجمالية من دور سياسي إيجابي يخدم الانسان ويخرجه من الضياع إلا بوصفه عملا مستقلا بذاته[1].

المبحث الثالث : القوى التحررية الجديدة

التقنية كآلية للتحرر عند ماركيوز

لقد بين لنا تقصي كتاب الجيل الاول لمدرسة فرانكفورت (ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، هربرت ماركيوز) أن طرح هؤلاء الفلاسفة لمسألة التقنية أو "العقلانية التقنية" كان متأثرا في كثير من الجوانب بموقف وتحليل الفيلسوف الكبير "مارتن هايدغر" للتقنية وهذا في سياق ما يسميه بنهاية ميتافيزيقا الذاتية[2]، فقد أثر هيدغر على فلاسفة مدرسة فرانكفورت تأثيرا كبيرا خاصة في مسألة التقنية فقط تأثر به ماركيوز، إذ اخذ عنه العديد من

[1] كمال بومنير النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص88.
[2] المرجع نفسه، ص53.

الأطروحات المتعلقة بذات الشأن وذلك باعتبار أن هيدغر فيلسوف متميز ومتفرد بأطروحاته.

إذ لم يكتف بنقد مظاهر التقنية و نتائجها، و خاصة السلبية منها: كالقنابل الذرية والهيدروجينية التي اصبحت تهدد الوجود الانساني، وهي الصورة السلبية للتقنية ولسوء استخدامها في عصرنا هذا الذي عرف ثورات علمية وتقنية كبيرة في خضم التطورات السريعة التي عرفتها المعرفة العلمية خاصة مجال الفيزياء النووية، لقد إنصب إهتمامه في البحث عن ماهيه التقنية وهذا تطبيق لمنهجه الفيمينولوجي[1].

لقد استطاع ان يحول عصره الى مجموعة من الاشكالات بخلاف غيره من الفلاسفة و طرح مشكلة التطور العلمي في المجال الهيدروجيني و النووي و ما يشكله من خطر على الانسان، وقد كانت لهيدغر نظرة بعدية تمحورت من خلال اثر العلم ووقع التقنية و هكذا اوضح بان العنوان اللافت للعصر الراهن هو زمن التقنية.

تمظهرت الازمة الحديثة والمعاصرة في هيمنة الخطاب التقني، واعتبرها هيدغر آخر وجه من وجوه الميتافيزيقا قبل نهايتها وأكد بأن التقنية قد مارست السلطة على الوجود بصفة عامة وعلى الانسان بصفة خاصة، فاصبح مصير العالم مرهون بها وصار القلق هاجسا يشكل ماهية الانسان، وبالتالي تحولت الارض الى موضع استنزاف واستفراغ لطاقاتها ومقدوراتها وهذا سيؤدي حتما الى الدمار في زمن ما.

كما أكد على النظرة الإنسانية والذاتية التي جاء بها الفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي رأى ان الانسان هو "سيد ومالك" الطبيعة و العالم من خلال التحكم فيه وذلك انطلاقا من الذات الإنسانية ستغدوا الطبيعة مجرد موضوع للتحكم، والتي يجب أن تخضع للحساب والتكميم والاستهلاك، حيث ينسى فيها الإنسان الوجود ويعتبر نفسه سيدا على الطبيعة، وما

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص53.

تتضمنه هذه الأخيرة من اشياء هي مجرد "مواد اولية" ومن هنا فإن علاقة الانسان بالتقنية تتدرج في فكرة ما يسمى عنده "بنسيان الوجود" في نظره يجب التمييز انطولوجيا بين الوجود والموجود[1].

يرى هيدغر أن التقنية ليست أداة في متناول الإنسان المعاصر، بل أصبحت نفسها تستحوذ وتسيطر عليه، ولم يعد الإنسان قادرا من الإنفلات من حتميتها وضروراتها، بل أكثر من ذلك سببت له التيه، عدم الإستقرار وأخذت تظهر له وكأنها شيء مستقل عنها وإعتبرته مجرد "دمية" بين مخالب الآلات والأجهزة التي تستعبده بل إن التقنية قد حولت الإنسان الى مجرد "موظف للتقنية"، وهو ما يمثل تهديدا يثقل كاهل الإنسان نفسه مما يدعونا إلى ضرورة التفكير في الطابع التقني لعالمنا المعاصر الذي أصبح عالما تقنيا[2].

من هنا تظهر تجليات الطابع التقني في العالم هي تجليات شملت كافة جوانب و مناحي الحياة وسيطرت على كافة القطاعات بحيث أن الإنسان أصبح غير قادرا على التحكم فيها وخرجت من سيطرتها واستحوذت التقنية على كل شيء وعلى هذا الأساس إنبنى فكر ماركيوز حول التقنية و المجتمع التقني المعاصر وأكد ان على ان ما ذهب غليه هايدغر صحيح ووجهة نظره مشروعة فالتقنية جعلت من الانسان ماديا ذو بعد واحد فقط، يخضع لرقابة محكمة وحرية زائفة وبالتالي فإن ماركيوز قد رسم من خلال وجهة نظره بان الحضارة الصناعية التقنية لها ملازمات تتمثل في الرفاهية والفعالية وافتقاد الحرية وبالتالي فالإنسان المعاصر أصبح يعيش في مجتمع لا يقدر قيمة الفرد ولا فكره ولا حريته، مجتمع مبني على المادية البحتة يسعى إلى تقديم المشاريع الكبيرة وتضخيم رؤوس الاموال وزيادة تطور الآلات والوسائل الإنتاجية الضخمة.

[1] كمال بومينر، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص55.
[2] المرجع نفسه، ص56.

هذا الموقف الذي مؤداه أن التقنية في العصر الحديث بمثابة مشروع للسيطرة والتحكم يدين فلاسفة مدرسة فرانكفورت فيه الى مقاربه هيدغر لمسألة التقنية في كتابهما المشترك جدل التنوير، حيث شخص ماركس هوركهايمر و ادورنو وضع التقنية في المجتمعات الغربية المعاصرة على النحو التالي : إن التقنية هي أساس العلم والمعرفة وهي لا تهدف إلى إيجاد مفاهيم أو صور سعادة المعرفة، بل لإقامة منهج وإستثمار عمل الغير وتكوين رأس مال، ثم أن الإكتشافات العديدة التي يحتفظ العلم بها ليست بحد ذاتها إلا ادوات: الراديو، بوصفها صحافة مكتوبة متسامية، طائرة قتالية بوصفها اداة حربية أشد فاعلية، القيادة بوصلة يعتمد عليها بدقة، يريد الناس أن يتعلموا من الطبيعة كيفية إستخدامها بهدف السيطرة عليها كليا[1].

اكد رواد النظرية النقدية (هوركهايمر، أدورنو) بأن التقنية اصبحت هي الاساس المعرفي والعلمي القائم في المجتمعات الغربية المعاصرة فالعلم لم يبق في حيز التنظير بل تطور وصار فاعلا اساسيا في مجال التطبيق، وكل ما تطور العلم كلما زادت ازمة الانسان المعاصر وزادت الامور سوء على سوء، وبهذا فإن الانسان اصبح في ظل العقلانية التقنية انسانا مثله مثل الآلة، انسان مقيد ومكبل لا يستطيع ان يعيش أدنى حقوقه ولا أن ينعم بالسعادة والحرية وبهذا فانه انسان تعيس رغم كل ما وفرته له التكنولوجيا من رفاه.

ان الانسان الذي تمنى يوما ما ان تجعل له التقنية سيدا صار به الحال عبدا للأدوات التي انتجها، مما ساعد في عدم شعوره بالأمان وإزدياد مظاهر القلق والاكتئاب الى حد بلغت فيه روحه كما سمى سارتر روايته الشهيرة: "الغثيان" و اصبح في الوقت نفسه أسير صدمات وتشنجات عنيفة بالمقدار نفسه الذي يحس بانه مشحون بقوة حيوية تضخم كينونته كلها[1].

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص57.
[1] حسن مصدق، يورغان هابرماس ومردسة فرانكفورت، ص104.

أما هربرت ماركيوز فلم يخف تأثره باستاذه هيدغر في خصوص موضوع التقنية، في هذا السياق يمكن أن نعثر عنده على فكرة اساسية بخصوص هذه المسالة، وهي الفكرة القائلة بان التقنية اصبحت تمثل في المجتمعات المعاصرة نوعا من السيطرة الكلية على الانسان وإن الطابع الشمولي يجعل منها – في ظل الشروط التاريخية القائمة – قوة تتحكم في جميع النشاطات الإنسانية وكأننا امام "مشروع" للسيطرة أو كما يقول ماركيوز في مقاله الموسوم من "الأنطولوجيا الى التكنولوجيا" المنشور سنه 1960: "**ان التقنية عند هيدغر تتضمن مشروعا للعالم باعتباره نسقا أداتيا غير انه يجب ان يكون سابقا عن التقنية نفسها من حيث انها مجرد ادوات واجهزه وآلات**"[2].

باعتبار ان هيدغر قد طرح هذه المسألة بشكل مختلف ومغاير عن باقي الفلاسفة فقد أكد ماركيوز بأن التقنية هي نمط من انماط الاستبداد وهي التي شكلت أعطت طابعا سلطويا للمجتمع الصناعي وجعلت من الإنسان أنسانا ماديا وآليا فالإنسان المعاصر أصبح تفكيره منحصرا في الماديات والإنتاج وتضخيم رؤوس الأموال والمشاريع وصار بعيدا كل البعد عن قيمه.

لقد عالج ماركيوز مسألة التقنية من خلال تركيزه على الطابع الإجتماعي والتاريخي وقد حاول بذلك أن يتجاوز الطرح الأنطولويجي الذي قدمه هيدغر وقد اعتبر ماركيوز بان المجتمع الحداثي مبني على التقنية، تشتغل فيه الآلة الصماء من اجل الوفرة الاستهلاكية ويقصد ماركيوز بالآلة الصماء هنا الانسان الذي أصبح آلة وغرق في ترف المجتمعات المعاصرة التي تمارس السيطرة على الانسان في ظل هيمنة التقنية.

[2] نقلاعن: كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص58.

ففـي نظـره إن مسـألة التقنيـة لا تطـرح قضـية الوجـود مـن المنظـور الفلسـفي الأنطولوجي، بل إن اهتمامه كان منصبا أساسا على الموجود (أي الانسان) الذي يعيش في سياق شروط ملموسة وواقعية[1].

كما وجه ماركيوز نقده إلى استاذه هيدغر في نقطة أخرى هي الميتافيزيقا التي جعل منها معنى موازي لمعنى التقنية واعتبر هيدغر ان على الانسان المعاصر أن يتجاوز الميتافيزيقا لكي يستطيع ان يتخلص من السيطرة وقد نقده في الفكرة واعتبر انها بعيدة عن الواقع الملموس.

إن تصوره لإمكانية انبثاق تكنولوجيا جديدة غير مرتبطة بمنطق السيطرة وبهذا الطرح الماركوزي للتكنولوجيا الجديدة التي يمكن ان تحرر الانسان وتخلصه من السيطرة، من حيث انها ستنبثق من التكنولوجيا القائمة اليوم في المجتمعات المتقدم صناعيا، والتي لازالت الى يومنا قائمة على السيطرة وبذلك فان التكنولوجيا يمكن ان تسهم في شروط التحرر الانساني[2].

بهذا فاننا نرى نظرة مغايرة للعقلانية التقنية بعدما عرف ماركيوز بعدائه للتقنية واعتبارها بانها هي سبب اغتراب الانسان وتشيؤه وتحويله الى آلة انتاجية ليس إلا، غير ان ماركيوز قد وجد هذه المرة ضالته في التقنية وصرح بانها يمكن لها أن تكون آلية لتحرر الانسان من السيطرة.

في هذا السياق يقول ماركيوز: "**ولكن اذا كان المشروع التكنولوجي سيؤدي في حال إكتمال صيرورته الى قطيعة مع العقلانية التكنولوجية السائدة، فهذا لا يعني ان القاعدة التقنية لن تعود قائمة أو أنها يجب ان تلغي ذلك أن هذه القاعدة هي التي ستكون قد**

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص60.
[2] كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص227.

أوجدت امكانية تلبية الحاجات وتقليص العمل الشاق، وستبقى الاساس الاول لكل اشكال الحرية الإنسانية، و حتى يتحقق التغير النوعي فان المطلوب إعادة بناء تلك القاعدة لا الغاؤها، أي العمل على تطويرها من اجل غايات مختلفة"[1].

وفي سياق آخر يقول ماركيوز :" **فالتحقق التاريخي للعلم والتكنولوجيا قد أتاح امكانية ترجمة القيم الى مهام تقنية وتجسيدها ماديا"**[2].

انطلاقا من هذا فان العديد من الفلاسفة إعتبروا أن طرح ماركيوز فيه الكثير من الغموض والالتباس، وآخرين اعتبروا بأنه متناقض في هذا الطرح فتارة يقر بأن التقنية هي سبب هلاك الانسان المعاصر، وذلك وفقا لخضوعه لمنطق السيطرة وتارة أخرى يعتبر بأن التقنية يمكن ان تساهم في تحرر البشرية، غير ان ماركيوز نجده كان واضحا في رأيه هذا وقد آمن بقوة ثورية جديدة متغلغلة في المجتمع وتتمثل هذه القوة الجديدة في التقنية.

ان الغموض في فلسفة ماركيوز وفي طرحه للتقنية كآلية للتحرر لن يدفعنا الى القول بوجود تناقض في موقفه عندما اعتبر أن قوام هذا التحرر الانساني هو استخدام متزايد على الدوام للمعرفة العلمية والتكنولوجية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والحضارية عامة، ذلك أن الإرتباط الذي قام بين العقلانية التكنولوجية والسيطرة كان في حقيقه الأمر نتيجة التوجيه السياسي الذي كان كرس هذه السيطرة،وهو توجيه مصدره تلك القوى والمصالح المحركة لهذه العقلانية[3].

وجده ماركيوز بأن الايديولوجيات السياسية هي التي دفعت إلى الإرتباط و التلاحم بين السيطرة والتكنولوجية العلمية والتقنية، وهكذا فإنه يصرح بأن التقنية لها جانب ايجابي غير ان الانسان قد أساء إستعمالها واستخدامها بصفة سلبية رغم ان هدفه كان السيطرة على

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص244.
[2] نقلا عن: كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص230.
[3] المرجع نفسه، ص241.

كافة المجالات والميادين، إلا أنها في النهاية قد سيطرت عليه سيطرة تامة وبالتالي أصبحت الغلبة للتقنية على الانسان.

نجد أنه مثلنا تأثر ماركيوز بماركس في كثير من النقاط فهو يتأثر به في مسألة التقنية أيضا، فماركس يلغي حياد التقنية ويعتقد بأنه رأي متداول وشائع بعد أن ساد الإعتقاد بأنها في حد ذاتها ليست خيرا أو شرا كلها، بل يتوقف الأمر على كيفية استخدامنا لها، و المثال الذي يجري تقديمه كل مرة و بكل أريحية هو الطاقة الذرية التي يمكن ان تستخدم لغرض سلمي أو غرض مدمر[1].

مرد ذلك أن ماركس يثق بالتقنية كوسيلة لتحرير الانسان لأنها محايدة، وهي ايجابية لأنها مرتبطة بتقدم العقل البشري، كما أنه يفترض من خلالها تطورا مطردا لهذا التقدم، نتجاوز بموجبه تفسيرات الالهام السحري للطبيعة التي يسعى العلم ان يكبح جماحها ويشل قدراتها و التي ينتقدها في حينها[2].

اعتبر ماركس بأن التقنية ايجابية وهو لا يرفضها بل على العكس من ذلك يتقبلها باعتبارها هي التي يعود لها الفضل في تطورات المجتمع وازدهاره ورفاهيته، فالمجتمع صار متطورا ومتحضرا بفضل التقنية ولولاها لكان الانسان في ظلمة و في تخلف كبير، واعتبر بأنها يمكن أن تحرر الانسان إذا استعملها بالطريقة الصحيحة.

وبتركيز شديد، تصبح التقنية عند ماركس ايجابية وبناءة، لأنها مرادفة لتسخير الطبيعة و مفتاح التقدم وتطور قوى الانتاج، والمطلوب فقط تخليصها من سيطرة فئة معينة وتخليص قوى الانتاج من قبضة رأس المال والاستغلال وتخليص الانسان من الاستيلاب.

[1] حسن مصدق، يورغان هابرماس ومدرسة فرانكفورت، ص104.
[2] المرجع نفسه، ص108.

اعتبر ماركيوز ماركس محقا في جانب ان التقنية تكون ايجابيه اذا استخدمت بالشكل الصحيح ،فماركس اعتبر بانها وسيلة ايجابية وانها اساس تقدم البشرية وهي وحدها من يمكنها تخليص الانسان من السيطرة والقمع ،وهنا نجد ماركيوز لا ينفي هذا الطرح ولا يرفضه بصفة كلية لكنه يؤكد بانه ثمة طرق لاستخدامها بشكل عقلاني والعيش معها و بها دون ما سقوط في المآزق المدمرة التي شهدها العالم اليوم من تدمير لمقومات الحياة ،غير ان هذه الطرق الممكنة والمغايرة لما هو سائد هوما يعمل المجتمع الصناعي على استبعاده وجعله من اللامفكر فيه.

وهكذا يتبين لنا، انه لا وجود لتناقض في فكر ماركيوز، فيما يخص مسألة العقلانية التكنولوجية، ذلك ان هذه الأخيرة عندما ترتبط بالقوى التي تستخدم كافة الوسائل العلمية و التقنية والاقتصادية والسياسية قصد السيطرة على الانسان، فإن هذه العقلانية تكون فعلا قائمة على منطق السيطرة، و بهذا المعنى فقط نقول انها اصبحت قائمة على منطق السيطرة، أمّا اذا كانت هذه العقلانية مستقلة عن القوى والمصالح القائمة، و كانت موجهة نحو ما يخدم الانسان ويحقق تحرره وسعادته، أي ما يمكن ان يحقق الغايات الإنسانية فإنه يمكننا القول أن هذه العقلانية ذات طابع تحرري[1].

في هذا السياق يقول ماركيوز: " **إن العقلانية الجديدة، عقلانية الانسان المتحرر من شتى اشكال السيطرة، لن تبرز إلى الوجود إلا من خلال تحقق المشروع التكنولوجي واكتمال صيرورته، وبعبارة أخرى، أن الانسان لن يتحرر من التكنولوجيا إلا بواسطة التكنولوجيا و عن طريق تحرير التكنولوجيا**"[1].

الحركات الطلابية التحررية:

[1] كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت،ص242.
[1] هربرت ماركيوز، الانسان ذو البعد الواحد، ص19.

إن المجتمع الصناعي المتقدم لم يزيف حاجات الانسانية المادية فحسب بل زيف أيضا حاجاته الفكرية، فكره بالذات، والفكر اصلا عدو لدود لمجتمع السيطرة، لأنه يمثل قوة العقل النقدية، السالبة، التي تتحرك دائما باتجاه بإتجاه ما يجب ان يكون لا باتجاه ما هو كائن[2].

بلور ماركيوز فلسفته على أطروحة أساسية تتمثل في نقد الواقع وتحرير الانسان وبناء مجتمع جديد خالي من كل اشكال السيطرة والهيمنة ،وأكد أن أشكال السيطرة في المجتمع قد استحوذت على جميع الطبقات خاصة الطبقة العاملة التي كان معلقا آماله عليها في القيام بالثورة والانتفاضة على الوضع السائد، غير ان هذه الطبقة قد تم استيعابها واسترضاءها من خلال التحفيزات المادية والاستهلاكية ،وبذلك اكمل ماركيوز مسيرته النقدية واثارت افكاره هو استجابة سريعة في الاوساط الطلابية.

الحق اننا لا ننكر ان هذه الحركات الطلابية تأثرت الى حد كبير او صغير بتأملات ماركيوز، ولكن لابد ان نضيف بان ماركيوز لم يتكلم في اي موضع من كتاباته عن الحركة الطلابية ولم يتنبأ بها، كل ما هنالك ان الطلاب و الشباب اكتشفوا صيغة ايديولوجية لما يحسون من تبرم واستياء واحتجاج، وهذا ان كان يدل على شيء فإنما يدل على ان افكار ماركيوز قابلة لأن تكتسب قوة واقعية بالرغم من صدورها عن مثقف وفيلسوف تجاوز العقد السابع من العمر[1].

إشتملت افكار ماركيوز واثرت على كافه الاطوار المجتمعية ،كما أثر فكره على الأواسط الطلابية خاصة في اوروبا وامريكا وبتأثير ماركيوز على الفئات الطلابية بمثابة قوة ثورية جديدة وفئة شبابية قادرة على تغيير الواقع، وسنقدم مثالا عن هذه النماذج التي قامت آنذاك:

[2] المصدر نفسه، ص21.
[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص24.

الحركة الطلابية في فرنسا 1968 :

لم تكن أحداث إنتفاضة ماي1968 ،في فرنسا مجرد مرحلة تاريخية عابرة علا فيها صوت الشباب الثوار ضد القيود التي تكبلهم فحطموها، بل كانت محطة مهمة وثورة غيرت وجه البلد تماما وماتزال آثارها وتداعياتها ممتدة إلى اليوم، والدليل ما صرح به الرئيس الفرنسي "نيكولا ساركوزي" في بداية عهده عندما قال إن من أهدافه القضاء على ميراث حركة ماي 1968، لأنه ككل اليمين في فرنسا – يعتبر أن تلك الحركة شكلت تهديدا للسلطة وشوهت المعايير السلوكية لدى المواطنين ودفعتهم إلى الاستخفاف بقيمة العمل في الوقت الذي يرى خصومهم أنها النقطة التي سمحت بتأسيس لفرنسا جديدة عنوانها الحرية والعدالة الاجتماعية[2].

شكلت الحركة التحررية الفرنسية منعطفا هاما في تاريخ المجتمعات الغربية و الأوروبية حيث إعتبرت بانها حركة ثورية ضد الواقع المعاش وضد الظروف المحلية الدولية، وضد تقاليد المجتمع وهيمنته ففي هذا العام عايش المجتمع الفرنسي نوعا من الركود في الانتاج ،وعجز في انجاز المشاريع وانتشار مشكل البطالة وبهذا قامت الفئة الطلابية لتطالب بحقوقها وحرياتها المسلوبة ،وتتمرد على النظام القائم بدون أدنى خوف أو هيبة من السلطات العليا بغية تغيير الوضع السائد.

الحركة الطلابية الأمريكية:

شكلت هذه الحركة التي ظهرت في الستينات ثورة وانتفاضة كغيرها من الانتفاضات التي يقوم طلاب الجامعات بها من اجل تغيير الوضع القائم و من اجل الخروج من دائرة الاستبداد و القمع والسيطرة الى عالم التحرر، وقد تجسدت هذه الثورات في الواقع حتى انها

[2] المصطفى مراداً، ثورة 1968 في فرنسا ... ثورة طلابية ضد تقاليد المجتمع البالية، مغرس، huttps://www.maghress.com ،يوم 19-03-2018، ساعة:14:49.

ادت الي خلق ثورات جديدة لم تكن معروفه من قبل كالحركة النسوية التي ظهرت مؤخر (1968) وبرزت اول مجموعة لتحرير المرأة في شيكاغو سميت جماعة الجانب الغربي، وقد تشكلت بعدها العديد من الحركات و المجموعات تدعو الى تحرير المرأة واعطائها قيمتها.

يعتقد ماركيوز انه قد اهتدى الى قوى معينة، في قلب المجتمع الحاضر تستطيع ان تكون اداة عملية لإحداث عملية التغيير التي يدعو اليها وعلى الرغم من انه لم يقدم اي برنامج عملي مفصل للطريقة التي تستطيع بها هذه القوى ان تقلب المجتمع الراهن فانه قد اورد اشارات غير واضحة عن الدور الذي تستطيع قوى الشباب، ممثلة في الطلبة بوجه خاص، أن تقوم به من اجل تغيير المجتمع[1].

أكد ماركيوز على قدرة الشباب في التغيير وذلك لما يتمتعون به من لياقة ومن وعي وعرفان بظروف الاجتماعية والسياسية التي كانت قائمة، فالطلبة عند ماركيوز يمثلون قوة ثورية جديدة قوة مضمونها العزيمة والاصرار والوعي، وقد اعطى ماركيوز الشباب حقهم في القيام بثورات وتغيير العالم على غيره من الفلاسفة و المفكرين الذين لم يعطو لهم اي دور ولا أي قيمة في هذه الحياة.

ومن جهة اخرى فان ماركيوز ذاته وجد في ثورات الشباب تأييدا قويا لأفكاره التي نادى بها من قبل، و التي اعلن فيها ان القوى الثورية التقليدية وهي البروليتاريا قد فقدت ثوريتها باندماجها في المجتمع الصناعي المتقدم الى حد اصبحت فيه تحرص على بقاء هذا المجتمع وتحافظ على طابعه الاستغلالي[1].

يرى ماركيوز بان الطبقة العاملة قد أخضعت تماما لسيطرة العالم التكنولوجي ورضخت لمادياته واستغلالاته التي لا تنتهي بعد أن كان معلقا آماله عليها في الجانب

[1] فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، ص62.
[1] فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، ص62.

الثوري وتغيير الوضع القائم ولذلك إنتقل ماركيوز إلى فئة جديدة بعدما خاب ضنه في الاولى، فئة واعية لا تغويها المادة و لا تنساق إليها، فئة تريد التجديد و تبحث دائما عن الافضل إنها الفئة الطلابية الثورية.

إن خلاص المجتمع في رأي ماركيوز لن يتم على يد أية جماعة من الجماعات المندمجة فيه، بل سيتم على أيدي "الهامشيين" و"المرفوضين" و"المضطهدين" و الخارجين عن نطاق عملية الانتاج، وعلى الرغم من ان هذه الإشارة كانت في نظر كثير من الكتاب تعبيرا عن اليأس والشعور بالعجز عن احداث تغيير حقيقي في المجتمع القائم، فإن الشباب انفسهم قد رحبوا بها ووجدوا فيها دليلا على أنهم أصبحوا الورثة الحقيقيين لروح الثورة في العالم[2].

اعتبر ماركيوز بان المجتمع لا يمكنه ان يتخلص من الاستبداد و السيطرة والهيمنة وكل اشكال القمع إلا من خلال الفئه المهمشة والمرفوضة في المجتمع، فهذه الفئة التي تعايش الوضع بطريقته الحقيقية وبالتالي يتكون لديها الوعي بالتغيير.

على الرغم من أهمية الدور الذي نسبه ماركيوز الى الشباب ، و إلى الطلاب بوجه خاص، في تحريك دفة الاحداث في عالمنا المعاصر فانه لم يكن يؤمن بانهم هم وحدهم القوة القادرة على تحول المجتمع الجديد، فاذا كان الطلاب يعيشون على هامشه المجتمع الصناعي في" داخله" فان هناك في فئة اخرى تعيش على هامش هذا المجتمع "خارجه" هي الثوار في العالم الثالث[1].

أكد ماركيوز على دور الطلاب ولم يهمل دورهم ابدا، بل أضاف اليه فئة اخرى يمكن لها ان تقوم بنفس المهمة الثورية التي تريد التغيير من اجل مجتمع جديد متحرر وهي فئة

[2] المرجع نفسه، ص63.
[1] فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، ص65.

الثوار التي ظهرت في العالم الثالث هذه الفئة المهمشة التي سيكون لها دورا بارزا في تغيير العالم وذلك حسب ماركيوز.

من السهل ان يدرك المرء سبب اهتمام ماركيوز بالعالم الثالث ذاك أن الواقع أثبت مما لا يدع مجالا للشك، ان الهزة الحقيقية التي زعزعت اركان المجتمع الرأسمالي كانت ثورات التحرير التي نشبت في بلاد متخلفة: فالتغيير الذي احدثته ثورة الجزائر في فرنسا،والذي احدثته ثورة فيتنام في فرنسا أولا، ثم في قلب الولايات المتحدة، قلعة الرأسمالية الكبرى في العالم المعاصر، كان تغييرا هائلا لا تزال اثاره تتكشف يوما بعد يوم[2].

ومن الممكن ان حركات التمرد الطلابية كما وصفها او إتهمها البعض حركات عفوية وفوضوية تقف على هامش النضال المنظم والموضوعي للطبقة العاملة، و لكنها تضل بالرغم من ذلك حركات احتجاج و نقد موجهة ضد مجتمع الإضطهاد القائم ومن هنا على وجه التحديد تنطرح بها ضرورة دمج مستلهماتها الفكرية (الماركوزية) بالنظرية النقدية الكبرى[1].

وهكذا ربط ماركيوز بين حركات الطلاب وثورات العالم الثالث، فقال: "ينبغي أن تنجح معارضة الطلاب في ان تجعل من العالم الثالث ومن ممارساته الثورية قاعدتها الجماهيرية الخاصة" وعبر عن أمله في البلاد المتخلفة بقوله: "أن البلاد المتخلفة هي النفي الإنساني الحي للنظام القائم" ومن هنا كان امله الى قيام تعاون وتنسيق بين حركات الطلاب والمعارضة في البلاد الرأسمالية من جهة أخرى[2].

"إلا انه يبدوا اليوم ان الخطر الذي كان يهدد هذه السيطرة العالمية أخذ ينطلق من عقاله وفي داخل ظاهرة القمع المستمرة هذه أخذت تنبثق امكانية جديدة، وليس الامر هنا

[2] المرجع نفسه، ص66.
[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص24.
[2] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص66.

متعلق بطريق جديد نحو الاشتراكية، بقدر ما يتعلق بظهور قيم واهداف جديدة عن رجال ونساء يتخذون موقف المقاومة، بإبراز الرأسمالية الاحتكارية من سلطة الاستغلال الجماعي ويرفضون إنجازاتها"[3].

[3] هربرت ماركيوز، نحو التحرر، ص05.

المبحث الرابع: ماركيوز في ميزان النقد

يتميز فكر هربرت ماركيوز بموسوعيته من خلال تشعبه من منابع فكر مختلفة، إلى درجة أن الباحث في فكره لا يستطيع الدخول إلى تفاصيلها و الإحاطة بها، وإنما القدرة على الوقوف فقط على أهم الخطوط الواسعة من فكره، وأكبر المعالم في فلسفته، ومن مواضيع تطرق إليها بطريقة إتسمت بالبراعة و الإبداع والذكاء.

نستنتج أن هربرت ماركيوز إستطاع أن يبرز حقيقة هذه العقلانية التكنولوجية، وذلك بالتأصيل لها إبتداءا من الفكر اليوناني إذ نجده قد تناول آراء الفلاسفة والمفكرين في المسألة بالنقد والتحليل، كما إستطاع أن يثبت آليات سيطرتها في المجتمع الصناعي المتقدم، وقد بين كيف أنها تغلغلت في كل مناحي الحياة وحاول أيضا أن يمد بالبديل من أجل التحرر من هذه العقلانية.

لقد أكد ماركيوز على الطابع الإجتماعي والتاريخي في معالجة مسألة التقنية، وضرورة تجاوز الطرح الميتافيزيقي أو الأنطولوجي الذي بقي هيدغر سجينا له، ذلك أن ما كان يهدف إليه ماركيوز هو إبراز وكشف آليات السيطرة التي تتم في ظل هيمنة التقنية التي أصبحت في عصرنا تهدد مسار التطور التاريخي للمجتمعات القائمة، والتي عرفت تقدما (كميا) مذهلا في هذا المجال، غير أن الكشف عن هذه الآليات مرهون بضرورة الإرتكاز على الواقع الملموس الذي تعيشه هذه المجتمعات، أو بعبارة أخرى أصبح من الضروري ربط مسألة التقنية بجملة الشروط الإجتماعية والإقتصادية والتاريخية، إذ لم يعد من الممكن فصلها عن هذه الشروط[1].

يصعب علينا اكتشاف مواطن التناقض في فكر هربرت ماركيوز، مما يصعب علينا تقييمه ومدى مساهمة فلسفته في تشخيص مشاكل الإنسان المعاصر، والذي حاول بدوره

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص60.

بناء فلسفة رافضة للمعرفة المؤسساتية الراجية للأفضل بواسطة الإبداع العقلي والثورة على واقع الإستغلال والإستبداد وقمع الإنسان وحرمانه من ممارسة النقد والمعارضة، فتاريخ مسار فكر الإنسان هو تاريخ صراع مع الواقع، أملا في التحرر الذي يعد حلم كل المجتمعات، لكن هذا الأخير لم يتحقق إلى يومنا هذا بالرغم من أن الإنسان إبتكر كل الوسائل محاولا تحقيق أكبر غاياته المتمثلة في التحرر.

عند التطرق لمسألة نقد ماركيوز للأنظمة الإقتصادية والتكنولوجية المعاصرة لا يدل بالأحرى عن رفضه الحتمي للعلم والدعائم التكنولوجية، التي كرست هي الأخرى للسيطرة والهيمنة التي يمارسها النظام القائم، وإنما نجده يحرس ويدعو لضرورة استخدامها واستغلالها بطرق أكثر عقلانية باعتبارها وسائل تحقق أهم غايات ومرامي الإنسان من خلال تحريره من بعده الواحد المغترب الذي أصبح يشوب كل مناحي حياته، فمن خلال هذا النقد لا يعني أن ماركيوز يقف موقف الرفض والسلب من العقلانية التكنولوجية، وربما من ناحية أخرى يبدوا ماركيوز في موقفه هذا حين أرجع سر الازمات التي وقع فيها الإنسان المعاصر في كل الجوانب، إلى ذلك الإستعمال المفرط واللاعقلاني للتقنية، والذي ترجع بالأساس إلى كل من النظام الرأسمالي والنظام الإشتراكي على حد سواء، والذي فقد الإنسان في خضم هذه الظروف جل أبعاده الروحية، بل وفي نظر ماركيوز السبيل الوحيد لإستعادة الإنسان ذاته المغتربة، يكون بحضور البعد الفني الذي هو تعبير عن القيم الجديدة التي يتصورها الإنسان في المجتمع المعاصر.

إن مقاربة العقل النقدي وفلسفة الرفض التي قام عليها فكر هربرت ماركيوز والتي تمثل طابع السلب والنقد لكل مقومات المجتمع المعاصر التي لا ترق إلى مستوى الفعل السياسي، إلا أننا نجد أن ماركيوز قد وجه نقده على وجه الدقة أكثر على النزعة الوضعية

التي سعت إلى تغيير العالم وفشلت في ذلك، لذا يجب القضاء عليها وإستبدالها بفكر نقدي ثوري، يعود بالأساس إلى ذلك المنبع الجدلي الهيغلي.

لذا نظريته لا تضرب في اعماقها لتحليل الإقتصاد والمجتمع وتفسير كل شيء بغير الأسباب، وبالتالي فتحليلات ماركيوز للواقع وقضاياه كانت من وجهة نظر فلسفية تحول دون الفهم المادي له، إلا انه يزعم أن نظريته النقدية صورة عن الماركسية لا تطوير لها، وما يمكن تسميتها إلا يسارا هيغليا جديدا لكن بتاتا ليست ماركسية، فقد ظل طول حياته داعيا للفلسفة المثالية، ورغم إنتقاداته ظل وفيا لها، وهنا يبرز التناقض، فالماركسية تتعارض مع المثالية.[1]

عند امام مجمل الأفكار والموضوعات الرئيسية التي تصدت لها مدرسة فرانكفورت خلال مراحلها المختلفة، وفي غضون ذلك توجد بعض الإنتقادات تمت، أو التي يمكن توجيهها نحوها حول مسائل معينة، لكن هذا العرض يظل بحاجة إلى إكتمال، بواسطة تقييم عام لإسهام هذه المدرسة في تطور الفكر الماركسي، ونظرية علم الإجتماع في النصف الأول من القرن العشرين، ولعل إحدى القسمات الملفتة للنظر في عمل مدرسة فرانكفورت، والتي لم تحظ بتغطية كافية، هي انه على الرغم من أن الهدف الأصلي لمعهد فرانكفورت كان تطوير بحوث في عدة فروع بحثية مترابطة، فإن نطاق اهتمامتها أضحى محدودا للغاية، إذ تمثلت بعض العواقب العامة في أن المدرسة مالت للتأثر إلى حد بعيد بالظواهر الآنية، وأحيانا بالظواهر سريعة الزوال التي لا تدوم إلا لفترة محدودة للغاية، والتي لم تحظ بالبحث بطريقة منهجية من منظور تاريخي ومقارن، ويتضح هذا من الإنشغال الزائد للمدرسة بالإشتراكية الوطنية ومعاداة السامية في الثلاثينيات والأربعينيات، وبصناعة الثقافة في الخمسينيات، وأكثر من ذلك يتضح هذا من إعتناق ماركيوز في الستينيات للفكرة القائلة بأن

[1] قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، ص233.

حركات اجتماعية شتى، بين الطلبة والأقليات العرقية، والعالم الثالث، شكلت عناصر ذات ثورية جديدة للتاريخ[2].

نجد أن الطوباوية الماركوزية تتعرض لمزيد من الضغوط الرديئة هذه الأيام، وغالبا ما تعتبر بعيدة عن الواقع ومنبتة الصلة بما يجري، حيث يمكن إخفاقها في أن المدافعين عنها يعيشون في الماضي أو يضعون رؤوسهم بين الغيوم، وبذلك يمكن ضعفها في الحالتين في افتقارها إلى الرابط مع الآن هنا، ولا غرابة في مجتمع غدا ملتزما بالحاضر من منطقي نفعي يكاد يكون حصريا، أن ينظر إلى الطوباوية بهذه الطريقة إذ أصبح لا فتا للإنتباه إلى مقدار تلاشي الروح الطوباوية من ثقافتنا، وكيف ينظر إلى كل من يؤمن بالطوباويات على انه مهووس، أو إرهابي، أو مجرد مخبول[1].

كما أن ماركيوز يبدو غالبا في صورة المجادل المتعصب أكثر مما يبدو في صورة المجادل المنطقي، فيقال: " إن ماركيوز أكثر المجادلين غموضا ومعاينة نادرا ما تكون واضحة للقارئ الذي يقرأ له ينبغي ان يكون ذا صبر لا حدود له" فالقارئ لماركيوز وهيغل يجب عليه ان يتساهل في المعاني اللغوية لهما، فهما يعتبران حقلا واسعا يستخدمه فلاسفة التحليل اللغوي، كما يعتمد على الإطالة في كتاباته ويجعل القارئ يمضي في قراءته دون أن يعرف او يفهم ما يشير إليه بالضبط، إنه هائم بالتعقيب وأسلوبه صعب، لأن نظرته للعالم معقدة يسودها الغموض والتشاؤم لهذا يحاول أن يفسرها بمقتضى عقل متناسيا بهذا ان هناك جانب تجريبي[2].

لقد حاول هربرت ماركيوز في نقده للحضارة الصناعية المتقدمة والمعاصرة كيف كانت هذه المجتمعات قد شوهت جانب النقد والمساواة والأمل، وكذا الحرية بحيث ماتت

[2] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص ص128-129.
[1] آلن هاو، النظرية النقدية، ص252.
[2] قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، ص ص 55،57.

إنسانية الإنسان داخل هذه المجتمعات، إلا أننا نجد أنه بالرغم من أن النقد كان موجها للمجتمعين الرأسمالي والإشتراكي معا، فإننا نزعم بأنه كان في صالح النظام الرأسمالي، ويخدم ولو بصورة غير مباشرة مصالح هذا النظام، إذ أن ماركيوز يتحدث عن المجتمع الصناعي في مجمله دون النظر إلى تكوينه الإجتماعي كمجتمع ديمقراطي أو إشتراكي، إنما يقوم بعملية خلط للأوراق وتزييف الحقائق، فنظريته النقدية تنتقد هذا المجتمع الصناعي بصرف النظر عن هويته او طبيعته، فقد خص هربرت ماركيوز هذه المجتمعات بالنقد و تجاهل بذلك نجاحاتها الهائلة، والتي خدمت الإنسان في جميع مناحي الحياة خاصة الإقتصاد والسياسة، فلا أحد ينكر أهمية نقده للمجتمعين وتبيان مواضيع القمع والتسلط على الإنسان إلا ان مساواته الظالمة بين النظامين[1].

وبهذا نجد ان هربرت ماركيوز قد كان منحازا للنظام الرأسمالي بشكل واضح، معتبرا بذلك كل الأنظمة الأخرى مؤسسة على مبدأ التشابه، جاعلا بذلك النظام الرأسمالي سيد الأنظمة وأجدرها، وفي هذه النقطة بالتحديد نجد أن هربرت ماركيوز قد وقع في موقع تناقضت فيه آراءه بشكل جلي، ففي الوقت ذاته الذي يقر فيه باستحالة الثورة على النظام الرأسمالي وعدم إمكانية منافسة أي قوى أو انظمة أخرى له، نجده يندد بتلك القوى المتمثلة في الطبقة العاملة للبلدان المتخلفة، كجهة معارضة يمكن معارضة هذا النظام الرأسمالي وحتى إمكانية تغيير واقعه.

وبالتالي فإن أحدث تصور لماركيوز عن التنظيم الثوري يستبعد بعناية أية فكرة عن قيام الطلبة والمثقفين، «بأخذ الحقيقة إلى العمال»وعلى العكس من ذلك فإن المجموعتين العمال والمثقفين، يجب « أن تعمل كل منهما انطلاقا من قاعدتها الخاصة وفي إطار وعيها ومظالمها وغاياتها الخاصة بها» ويستطيع الطلبة والمثقفون، وهم مجبرون في الواقع على هذا، أن يمدوا العمال بالمواد التحريضية الملائمة لنضالاتهم المعنية، غير أنه ليس واردا أن

[1] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ص ص199-200.

يقوم المثقفون بقيادة هذه النضالات، وكما يقر ماركيوز ذاته، فإن هذا مختلف جدا عن نمو الوعي الطبقي من الخارج[2].

نجد أن ماركيوز قد ربط بين حركات الطلاب وثورات العالم الثالث، وهذا الإهتمام المفاجئ بالعالم الثالث، يدل في نظرنا على أمرين: أولهما أن ماركيوز لم يكن في هذه الناحية من المفكرين الذين يسبقون الأحداث، بل كان يدع الأحداث تسبقه ثم يسير في تيارها، وهو يدل ثانيا على أن إحتمال التملق قائم على الدوام في المواقف التي يتخذها أو ينتقل إليها: إذ أن ثوار لاعالم الثالث مثل جيفارا، وهوشي منه، أصبحوا المعبودين الحقيقيين للشباب في البلاد الرأسمالية، ومن هنا كان كل من التقرب إلى الشباب أو يمجدهم، وعندما أدرك أن جميع طرق الإصلاح مسدودة امام هذه المجتمعات، تذكر العالم الثالث في الحظة الأخيرة[1].

لم ينتج النشاط النظري راديكالي الطابع لماركيوز أية إستراتيجية ثورية «نهائية» حيث ان نظريته استجابة جدلية لممارسة جديدة صاعدة، وهي ممارسة لا تزال في مراحلها المبكرة ولم تنشء هي ذاتها بعد سلاحا نظريا أو عمليا حاسما، وهكذا فإن إنتاج ماركيوز منذ منتصف الستينيات محاولة لإحياء وتجذير وتجاوز المغزى الثوري «للنظرية النقدية للمجتمع» مع ربطها، بتضامن نقدي، بالحركة العملية البازغة، وبهذا المعنى فإن ماركيوز يمثل «تجاوز» إنتاج مدرسة فرانكفورت في فترة المجلة[2].

أما عن مسألة اعتبار التكنولوجيا وسيلة وآلية للتحرر، وللحد من السيطرة والهيمنة التي فرضتها هذه العقلانية التكنولوجية، فإن هابرماس يرفض دعوة هربرت ماركيوز بإمكانية قيام تكنولوجيا جديدة لا تكون فيها مرتبطة بالسيطرة على الطبيعة والإنسان، على اعتبار أنه

[2] فيل سليتر، مدرسة فرنكفورت، ص150.
[1] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز،ص ص 66-67.
[2] فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت،ص151.

قد يصعب ان تنفصل هذه التكنولوجيا عن السيطرة، إذ لا وجود لما يسمى بالحياد العلمي في سياق العقلانية العلمية والتكنولوجية التي تحكم المجتمعات المتقدمة صناعيا اليوم، فالمعرفة التكنولوجية في هذه المجتمعات مرتبطة وظيفيا بجملة من الحسابات والمصالح السياسية والاقتصادية والإيدولوجية[1].

وبهذا نجد أن هابرماس قد فند طرح ماركيوز القائل بوجود تكنولوجيا جديدة تبلغ بالإنسان إلى التحرر، وتخلصه بالضرورة من كل القيود التي كرستها من خلال السيطرة والقمع والهيمنة، فهابرماس نجده يتوافق وما جاء به ماركيوز حول الواقع الذي فرضته هذه العقلانية التكنولوجية، إلا أنه اختلف معه في إمكانية وجود تكنولوجيا بوجه آخر غير لصيقة بالسيطرة، كما يعارضه من جهة ثانية في الطريقة التي قدم بها ماركيوز الحلول للخروج من هذه السيطرة في المجتمعات المتقدمة صناعيا، بحيث تبين لهابرماس بأن ماركيوز قد اكتفى بتقديم مجموعة من الحلول النظرية التي يمكن من خلالها نفظ غبار هيمنة العقلانية التكنولوجية بالنقد والرفض وتقديم البدائل كآليات للتحرر، على عكس هابرماس الذي قال بوجوب قيام حلول اكثر واقعية، بل سيكون الغرض التعامل معها بشكل تصالحي، تواصلي، وبذلك فإن قيام تكنولوجيا جديدة من المستحيلات خصوصا مع طغيان الاستغلال، وتفاقمها داخل المؤسسات في المجتمعات الصناعية، فماركيوز يجري وراء الأوهام، وذلك لقلة وضوح طرحه الجديد هذا ولقلة وضوحه ودقته، ومن هنا فإن الحل الذي قدمه هابرماس يرفع لواء العقلانية التواصلية بدل العقلانية الأداتية، وبذلك نجد أن هربرت ماركيوز في نقده لمعظم معالم الحضارة الصناعية قد ركز على ذلك الجانب المغترب، والبعد الواحد المنطوي على الجانب الأداتي، وبذلك أغفل بعض الجوانب الروحية والإبداعية للإنسان كمبدأ التواصل والتفاعل مع الغير كأساسيات روحية لا يمكن تجاهلها وتجاوزها.

[1] كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص221

فاعتبار ماركيوز للتكنولوجيا كحل بعدما كانت أساس المشكلة في الوقت ذاته، إذا إعتبرها سلاحا ذو حدين، تكون هي الأخرى أداة تدعم الإنسان في تحقيق تحرره، بعد ما أن كانت قد أخضعته بدورها لكل أشكال السيطرة والهيمنة والخضوع، إلا أن هذا الحل الذي قدمه ماركيوز يبقى مجرد حلم فيلسوف طائش لا أكثر، والإيمان بظهور معرفة تكنولوجية محررة للإنسان المعاصر مثلما قيدته تبقى مجرد أفكار ساذجة ومجموع تراهات لا غير، فمطامح ماركيوز هذه أشبه بالإعجاز لن تتحقق إلا بنهاية العالم، كما أن صور التحرر التي رسمها، هي أسوأ مما تبدوا، وأقرب إلى السخافة منها إلى التحقيق، فكيف أمكنه اعتبار الجنس والحب غايات قصوى للتحرر؟ فهل يسعى ماركيوز إلى بلوغ بالفرد لحياة جنسية أقرب إلى البدائية و الحيوانية منها إلى مجتمع راقي؟

لعل ماركيوز قد أبدى امله الكبير في استرجاع الإنسان لوحدته وذاته المفقودة، حين أعاد الإعتبار للقيم الجمالية التي من شانها ان تسد باب السيطرة الذي فتحته التكنولوجيا على كل الجوانب حياة الفرد، لكن السؤال المطروح هنا: هل يمكن أن تكون القيم الجمالية والفنية وحدها كافية للحد من اغتراب الإنسان وإستلابه في ظل هذا الواقع التكنولوجي؟ لذا يمكن القول بأن ماركيوز قد بالغ بعض الشيء حين اعتبر القيم الجمالية هي الحل الأمثل للبشرية للحد من تلك العبودية التي فرضتها العقلانية التكنولوجية، فماركيوز قد قام بتمجيد هذه القيم الجمالية الإيروسية، معتبرا إياها الوسيلة الأجدر لتغيير الوضع القائم، في حين أن هناك قيما أوسع وأشمل واكثر واقعية وفاعلية من القيم الجمالية التي بإمكانها ان تساهم في الحد من السيطرة والقضاء على كل ما يهدد بقاء الإنسان، إلا ان في حقيقة الأمر يساهم الجانب الفني والجمالي أداة فقط للتعبير عن رفض الوضع القائم والحلم بمستقبل جديد للإنسانية، لذا نجد أن الأعمال الأدبية المنتوجات الجمالية لم تضع حد للسيطرة التكنولوجية، ولم تغير أيضا من واقع الإنسان المضني الذي هدد الإنسان أثناء الحربين العالميتين، خاصة تلك الأسلحة والأدوات الخطيرة التي كانت نتاجا لهذا التقدم العلمي والتكنولوجي.

إن ما يقدمه كل من الفن والجمال والحب والجنس كحلول تبقى مجرد حلول رمزية، لا تستطيع تحقيق ما حلم به الإنسان من حرية وسلام، فما غاب إنكارها بطريقة مطلقة، إلا أنه أغفل القيم الأخلاقية والعقلية كآليات أساسية، فالمجتمعات المعاصرة بحاجة إلى قيم أخلاقية لا جمالية فقط.

عند التطرق لأراء ماركيوز ومجموع الآليات التي دعى اليها للبلوغ بالإنسان المعاصر الى التحرر من كل اشكال السيطرة والهيمنة، وخاصة تركيزه على قيم الفن والحب والجمال لتحقيق الحرية والسلام وبعثهم في حياة الافراد، ومن هذا يمكن توجيه النقد له، فهذا المجتمع الذي رسمه ماركيوز هو بمثابة إستحضار جنة موعودة على الأرض، فدعوة ماركيوز إلى مثل هذه القيم تبقى مجرد آمال وأحلام لا يمكن ان تتحقق وتتجسد في المجتمع، فحلوله هذه تبقى بعيدة المنال، فماهي إلا اغراء لمجموع الافراد الراجين لحياة أسمى، مستمتعين بقيم الحب والجمال في جو يسوده نوع من السلام والهدوء، فهل هذا هو نمط الحياة الراقي الذي يسعى لتحقيقه ماركيوز؟

وعليه يجب استحضار كل من الجانب الأخلاقي والجمالي وكذلك المعرفي والتكنولوجي للتأسيس لحضارة قوية الدعائم، متكاملة الأبعاد، فالحضارة الجديدة التي يدعو إليها ماركيوز ترتكز بالدرجة الأولى على البعد الجمالي فقط، كما نجد أن هربرت ماركيوز لم يقم بتحديد الآليات والوسائل بوضوح التي تكفل للإنسان تحقيقها، فما قدمه ماركيوز من حلول، ليس بمقدورها ان تحل القضايا الحالية، فالأساس الذي نادى به ماركيوز وقام عليه تنظيره هو أساس مجرد.

إن الإنسان المعاصر اليوم والمغترب في ظل هذا التقدم العلمي والتكنولوجي يحتاج إلى حلول تخرجه من هذه الدوامة التي يعيش في خض مها، تجعله دوما ضحية للإغتراب والتشيؤ والأداتية، أضحى من خلالها صاحب البعد الواحد، فنحن بحاجة لإعلاء دور العقل

الذي الغاه ماركيوز و احل مكانه الإيروس، والذي أصبح فيه الفن والخيال والحب سبلا للتحرر والتغيير.

إن ذلك الإهتمام المفرط بالجنس في هذا المجتمع الإنساني المتحرر، يحمل في طياته آثار القيود التي يعانيها الإنسان في المجتمع الحالي، وإن إزالة القيود لم يترتب عليها أي تغيير "كيفي" في طريقة الإستماع بالجنس، وأغلب الظن أن التحرر من الكبت سيترتب عليه، في المدى الطويل، تضاؤل أهمية الجنس في حياة الإنسان، لا زيادتها، أما أولئك الشبان الذين نراهم اليوم، في مستعمرات الهيبز وغيرها، مغرقين في مظاهر الحب بمختلف أنواعها، فإنهم مهما كانوا متحررين، يخضعون في تصرفاتهم لمبدأ رد الفعل، ويتعمدون مخالفة قواعد المجتمع الموجود، ولو كانوا يعيشون في مجتمع يسير على نفس مبادئهم لكان دور الجنس في حياتهم المتحررة أضيق نطاقا بكثير[1].

وأخيرا، فقد رسم لنا ماركيوز معالم هذه الحياة الجديدة دون ان يحدد لنا بوضوح، الوسائل العملية الكفيلة بتحقيقها، وهناك، على الأقل، عقبة واحدة رئيسية تجعل قدرة الإنسان على تحقيق أمرا مشكوكا فيه: هي أن الأساس المادي للمجتمع الجديد هو ذاته التقدم التكنولوجي وسيادة الآلية الذاتية في العالم، أي أن نفس الأسلوب في المجتمعات الصناعية المتقدمة حاليا، هو الذي سيسود المجتمع الجديد (مع إختلاف في الغايات بطبيعة الحال)، ولكن كيف نستطيع أن نتخلص بهذا الأسلوب نفسه، من التنظيم القهري الذي يفرضه المجتمع الراهن؟ ألا يحتمل أن يؤدي استمرار التكنولوجيا الحالية إلى استمرار نفس الوسائل القهر الراهن؟ إن الآلية الشاملة التي ستحقق للمجتمع الجديد الوفرة وتعفي الإنسان من العمل المغترب، تقضي بطبيعتها نوعا من التنظيم الدقيق الذي يجلب معه، حتما ألوانا من القهر والضبط والتحكم في سلوك الأفراد، والتضحية بالفرد في سبيل المجموع، ومن المستحيل أن تستمر آلات هذا العصر المرتقب في الدوران بدون نوع من الترشيد أي من

[1] فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، ص ص 60-61.

سيادة العقل، في التنظيم الإجتماعي، أي أننا سنضطر حتما إلى الإعتراف بأهمية العقل إلى جانب الغريزة، وسنعيد للوغوس مكانته التي أراد ماركيوز أن يتيحه منها جانبا لكي يحل محله الإيروس[2].

إن أفكار ماركيوز مثل أفكار أدورنو، هي أفكار عرضة للنقد من حيث أنها تعتمد على نظرة خاصة جدا إلى طبيعة الغرائز، وقدرتها على توليد مستقبل طوباوي، إلا أن أفكاره في أهمية السعادة بوصفها شيئا "متجسدا" ماديا، وفي حاجتنا إلى الحسية بوصفها شيئا مكبوتا في ظل شروط الرأسمالية الحديثة العقلانية في الظاهر، تبقى نوعا من التحدي المهم الذي يطلق في مواجهة الإفتراضات التقليدية[1]، واجمالا، فإن بناء ماركيوز الفلسفي يقدم مفاهيما تخمينية إلى حد ما، وغير مبرهن عليها امبريقيا عن الطبيعة البشرية ونظرية الحضارات[2].

[2] المرجع نفسه، ص61.
[1] آلن هاو، النظرية النقدية، ص135.
[2] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص94.

خاتمة

من خلال تحليلنا لفلسفة هربرت ماركيوز تستخلص ان ابرز ما يميز فلسفته هو اكساؤها لطابع الخصوصية الفكرية من خلال اتخاذها بصمة التجديد الفكري عنوانا لها ومن خلال طرحه هذا نستخلص حصيلة من النتائج والتي كان مجملها أن:

- رصد ماركيوز و فلاسفة وعلماء الإجتماع في مدرسة فرانكفورت مختلف الأعراض المرضية التي أصابت عصرنا كالتشيؤ والاغتراب، مما حدا بهم ان يقيموا نقدا حدا ليوتيوبيا التقدم التقني والنظريات التبشيرية بعالم الأحلام الموعود كما انتقدوا في حينه النزعة العلموية التي تتصور المعرفة كطبيعة موضوعية مجردة عن المصلحة.
- كما نجد ماركيوز من خلال طرحه قد جاء برؤية نقدية للمجتمعات الغربية المعاصرة التي تسيطر فيها التقنية على الانسان وحولته الى آلة انتاجية، إذ بلور ماركيوز فلسفته وأقامها على اغتراب الانسان باعتباره ذاتا وكينونة ووجودا في المجتمع الصناعي الحديث.
- لقد رأى ماركيوز ان وعي الانسان المعاصر هو وعي زائف ترافقه قناعة بامتلاك الحقيقة، في حين ان هذه الحقيقة زائفة لا تعبر عن تصورات الانسان وطموحاته، ويبدو أن المقياس الذي يتحدد به الوعي بين الحقيقة و الزيف هو مصدر اختلاف التصورات بين ماركيوز ودعاة النزعة الوضعية الذين أقروا بالدور الفعال للعلم والتكنولوجيا في الحياة، وضمن هذا التباين هناك موقف مرن يتجه ماركيوز باعتماده دعوة ضمنية لتصحيح أخطاء العقلانية التكنولوجية وتخليصها من شوائب فكر السيطرة فيزول بذلك كل توتر أوتناقض.
- إن ماركيوز لا يقف موقفا سلبيا من العقلانية التكنولوجية، بل يرجع جوهر اغتراب الانسان وتشيؤه الى الاستخدام المفرط والسيئ للمعرفة العلمية و التكنولوجية.
- إن الإمكانيات العلمية والتكنولوجيا الحديثة التي احرزتها الحضارة الراهنة ليست بمقدورها ان تحقق التغيير المنشود، هذا ما أكده ماركيوز فرغم التقدم الحضاري والصناعي إلا أن هذا التقدم زاد من اغتراب الانسان وتشيؤه في عالمه المزيف ولهذا دعى الى التحرر

عبر العديد من الحركات الطلابية وثورات العالم الثالث وجعل من الفن والحس الجمالي السبيل الوحيد لاستعادة الانسان لذاته.

- كما أكد ماركيوز ان التكامل بين الفن الإيروس أي بين الشكل الجمالي للعمل الفني وغرائز الحياة ليدفع الانسان للحصول على حضارة اكثر انسانية واكثر جمالا وتحقيقا للسعادة، وقد أسس رؤيته للحضارة الايروسية التي تحمل للإنسان وعد الحرية والسعادة والجمال مستعينا بعناصر من الميثولوجيا و الفلسفة كمرجعية لإحداث علاقة جديدة بين الغرائز والعقل، يتحقق من خلالها الانسجام بين الحرية الغريزية والنظام العام للحياة الفردية والجماعية.

- تجسدت دعوته للتحرر من السيطرة والهيمنة في إطار التخلي عن العقلانية الأداتية والاستعانة بالعقل النقدي، للقيام بذلك فالإنسان حسبه لم يعش كمركز لعالمه وخالق لأفعاله، كما استغنى عن حريته وبالتالي اصبح انسانا ذا بعد واحد بلا وعي بعيد كل البعد عن كل اشكال النفي والمعارضة، فقد حولت التكنولوجيا الأشياء إلى أدوات بهدف الانتاج فقط ودون مراعاة جانب النفس والذات المتأرجحة بين سعادة وهمية ورفاهية مصطنعة.

- تبلور تفكير ماركيوز في بناء حضارة ايروسية جديدة بعيدة كل البعد عن القمع والاستغلال قائمة على مبدأ المساواة بين الافراد والحرية والتناسب بين الوسائل والغايات، وهذا يتم في إطار ان يتمتع الفرد بوعي تحرري جديد وقادر على احداث التغيير.

- وخلاصة القول ان مسألة المقاربة النقدية هي مسألة تتلخص في الدعوة الى التحلي بروح النقد المستمر لما يوفر لنا النظام من التطور العلمي والتكنولوجي وتوجيه هذه التقنية لخدمة الانسان وتحريره، والتمكن من احداث التغيير الجذري للأنظمة الظالمة والمستبدة وهذا ما جعل التقنية من جهة مقيدة وضرورية في حياة الانسان، ومن جهة اخرى تجعل الفرد يتخذ الحذر منها ومن امكانياتها ونفوذها ولا يمكن أن يتحقق المجتمع المثالي الحر إلا إذا احدث النوع الإنساني تحولا جذريا في نمط وجوده.

فهرس

المصادر والمراجع

قائمة المصادر:

1-ماركيوز هربرت ، العقل والثورة، تر فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1960.

2-ماركيوز هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، تر جورج طرابيشي، ط 3، منشورات دار الآداب، بيروت، 1988.

3- ماركيوز هربرت، فلسفات النفي، دراسات في النظرية النقدية، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة،2012.

4-ماركيوز هربرت، نحو التحرر، تر إدوارد الخراط، دار الآداب، بيروت، 1972.

5-ماركيوز هربرت، نحو ثورة جديدة، تر عبداللطيف شرارة، دار العودة، بيروت، 1971.

6-ماريكوز هربرت، الحب والحضارة، تر مطاع صفدي،ط2،دارالآداب للنشر والتوزيع، بيروت،2007.

قائمة المراجع:

1- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية،2001.

2- أسون بول لوران، مدرسة فرانكفورت ،تر سعاد حرب ،ط1،المؤسسة الجماعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت،1990.

3- آلن هاو، النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت، تر ثائر ديب، ط1، دار العين للنشر، الإسكندرية،2010.

4- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

5- أندروبوي، الفلسفة الالمانية، "مقدمة قصيرة جدا"، تر محمد عبد الرحمان سلامة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة،2015.

6- أنطوان دي كرسبني ومينوج كينيت، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، تر نصار عبد الله، الهيئنة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1988.

7- بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت، تر سعاد هجرس،ط2، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع ، ليبيا،1998.

8- جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز في الفلسفة، تر توفيق سلوم، ط1، دار الفرابي، بيروت، لبنان، 1989.

9- جمال مفرج، نيتشه الفيلسوف الثائر، إفريقيا للشرق، المغرب،2003.

10-جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر فاتن البستاني، ط1، المنظمة العربية للترجمة والنشر، بيروت، 2008.

11-جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تر أسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،1997.

12-حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.

13-حسن مصدق، يرغان هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، ط1،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،2015.

14-راسل برتراند، حكمة الغرب، تر فؤاد زكريا، ج1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983.

15-رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر كمال الحاج، ط1، منشورات عويدات، بيروت، 1988.

16-رواية عبد المنعم عباس، الفلسفة الحديثة والنصوص، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،1987.

17-ريتشارد شاخت، الإغتراب، تر كمال يوسف، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.

18-ستيفن إريك برونر، النظرية النقدية، مقدمة قصيرة جدا، تر سارة عادل، مرا مصطفى محمد فؤاد،ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2016.

19-عبد الرحمان بدوي، نيتشه، ط5، وكالة المطبوعات شارع فهد السالم الكويت، 1975.

20-عبد الرزاق الدوّاي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر،ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،1922.

21-فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، 2005.

22-فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت، نشأتها ومغزاها وجهة نظر ماركسية، تر خليل كلفت، ط2،المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2004.

23-قيس هادي أحمد، الإنسان والمعاصر عند هربرت ماركيوز، ط1، دار الحقيقة، بيروت، 1975.

24-كمال بومنير، النظرية النقدية، من ماكس الر هوركهايمر الى اكسل هونيت، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت،2010.

25-كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،ط1،منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر،2010.

26-كنت إمانويل، نقد ملكة الحكم، تر غانم هنا، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.

27-ماكس هوركهايمر، تيودور ادورنو، جدل التنوير، تر جورج كثورة، دار كتاب الجديد المتحدة، بيروت،2006.

28-محمد زيدان، كانط وفلسفته النظرية، ط3، دار المعارف، الإسكندرية،1979.

29- هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، تر إمام عبد الفتاح إمام، ط1، دار التنوير، بيروت، 1983.

30-ولتر ستيف، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر مجاهد عبد المنعم مجاهدّ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

31-يحي عبد الله، الإغتراب، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،2005.

المجلات والحوليات:

1- جديدي زوليخة، الإغتراب، مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة وادي سوف، الجزائر، العدد الثامن، جوان2012.

2- عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، حوليات بكلية الادب، العدد13، جامعة الكويت، 1993.

الموسوعات والمعاجم:

1- جان لابلانش و، ج، ب، بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، تر مصطفى حجازي، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1975.

2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1،ط1،دار الكتاب اللبناني ، لبنان، 1971.

3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982.

4- جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1987.

5- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ط1، دار اسامة للنشر والتوزيع، الاردن، عمان، 2009.

المواقع الإلكترونية:

1- محمد أشبهار، الحب والحضارة، ناظورسيتي https:llm.nadorcity.co،يوم:08 مارس2018، 14:26.

2- المصطفى مراد، ثورة 1968 في فرنسا...ثورة طلابية ضد تقاليد المجتمع البالية، مغرس، huttps://www.maghress.com ، يوم 19-03-2018، سامة:14:49 .

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

- **شكر وعرفان**
- **مقدمة**.....أ–د

الفصل الأول: خلفيات تشكل مدرسة فرانكفورت.

المبحث الأول: تاريخ العقل النقدي.....ص 08

المبحث الثاني: المرجعية الفكرية لمدرسة فرانكفورت.....ص 19

المبحث الثالث: نشأة وتأسيس مدرسة فرانكفورت.....ص 25

المبحث الرابع: المنابع الفكرية لفلسفة هربرت ماركيوز.....ص 29

الفصل الثاني: النقد في فكر هربرت ماركيوز.

المبحث الأول: قضايا النظرية العقلانية.....ص 40

المبحث الثاني: السلب كمنهج فلسفي إجتماعي.....ص 45

المبحث الثالث: نقد العقلانية التكنولوجية والعقل الأداتي.....ص 58

المبحث الرابع: آليات السيطرة والتحكم في ظل العقلانية التكنولوجية.....ص 71

الفصل الثالث: آليات التحرر من العقلانية التكنولوجية.

المبحث الأول: حضارة الإيروس.....ص 93

المبحث الثاني: الفن والخيال كآليات للتحرر.....ص 104

المبحث الثالث: القوى التحررية الجديدة.....ص 120

المبحث الرابع: هربرت ماركيوز في ميزان النقد.....ص 135

خاتمة.....ص 147

فهرس المصادر المراجع.....ص 150

فهرس المحتويات

بسم الله