الكبت في الحضارة الغربية المعاصرة
قراءة في فلسفة هربرت ماركيوز

إعداد

د/ وجدي خيري نسيم

أستاذ الفلسفة المعاصرة المساعد

كلية الآداب، جامعة بورسعيد

DOI: 10.21608/jfpsu.2021.89619.1123

الكبت في الحضارة الغربية المعاصرة
قراءة في فلسفة هربرت ماركيوز

مستخلص البحث

يُعد ماركيوز من أبرز الفلاسفة الماركسيين الكاشفين عن زيف المجتمعات الرأسمالية المعاصرة وتلاعبها بالإنسان، إذ جعلت من الإنسان وسيلة لخدمة غايتها الطامحة إلى تحقيق المزيد من الفوائد والأرباح. وقد أكد ماركيوز على أن الحضارة الرأسمالية الراهنة ترفع شعار الحرية، لكن هذه الحرية شكل بدون مضمون حقيقي، فهذه الحضارة لا تعرف الحرية عبر تاريخها البعيد، فهي نشأت على الكبت عامة، وكبت الغرائز خاصة، وما زال الكبت مستمرا حتى الآن، وأن التحرر من هذه القيود يتطلب الثورة على الرأسمالية، وأن نستبدل بها نظام آخر هو الاشتراكية الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: الغرائز، الجنس، الندرة، التحرر، الاشتراكية الإنسانية.

Repression in Western Contemporary Civilization
A Reading in Herbert Marcuse's Philosophy

Abstract

Marcuse is regarded as one of the most prominent Marxist philosophers unveiling the falsity of contemporary capitalist societies and their manipulation of man. They dealt with man as a means to achieve their ends, aiming at more benefits and profits. Marcuse asserts that present capitalist civilization adopts the symbol of freedom, but this freedom is a form without real content. In fact, western civilization does not know the real freedom throughout its long history. This is mainly because it is established generally on repression, particularly the repression of instincts. This repression is still prevailing, and liberation from these chains requires revolting against capitalism, and being replaced with humanist socialism.

***Keywords*: Instincts, sex, scarcity, liberation, humanist socialism.**

مقدمة:

يعد مصطلح الكبت Repression من المصطلحات الجوهرية في مدرسة التحليل النفسي، فهو الأساس النظري الذي يتكأ عليه فرويد في تفسيره للعمليات النفسية والعقلية للإنسان، وهو على حد تعبير جان فرانسو رابين Jean Francois Rabin " حجر الزاوية الذي ترتكز عليه البنية الكلية للتحليل النفسي (..) وهو حيلة دفاعية يحشدها الجهاز العقلي لحماية الأنا من مطالب الغرائز " (١).

ويشير الدكتور فرج عبد القادر طه في **معجم علم النفس والتحليل النفسي** إلى آلية عمل هذه الحيلة الدفاعية المسماة بالكبت، فيرى أنها تعمل بشكل لا شعوري، إذ لا يشعر المرء أنه يقوم بعملية الكبت ولا يعي بها، وفيها يتم استبعاد الدافع النفسي كلية، واستبعاد الذكريات والأفكار والمشاعر من منطقة الشعور Conscious إلى منطقة اللاشعور. ولا يقف طه عند توضيح آلية عمل الكبت فحسب، بل يمضي لأبعد من ذلك، عندما يميز بين الكبت والقمع Suppression، ويرى أنه إذا كان الكبت حيلة لا شعورية، فإن القمع عملية شعورية، يقوم فيها الأنا بتأجيل إشباع الدوافع إلى أن تتهيأ الظروف المناسبة للإشباع، فالقمع هو عملية استبعاد مؤقت، أو تأجيل للإشباع، مع علم الشخصية ووعيها التام بهذه العملية (٢).

يعد التمييز بين هذين المصطلحين تمييزا مهما، وكما سنرى، أن المصطلح الشائع في فلسفة ماركيوز هو مصطلح الكبت، طالما أنه يعبر عن ممارسات الأفراد اللاشعورية ، والمفروضة عليهم دون وعي منهم، فهذا المصطلح هو الأقرب لأطروحات ماركيوز الفلسفية. لكن لما كان مصطلح القمع هو الأكثر شيوعا في أدبيات الفلسفة السياسية والاجتماعية، فإننا سنلجأ لاستخدامه في الكثير من المواضع بنفس المعنى الذي يشير إليه الكبت، فمصطلح الكبت له دلالة نفسية أكبر بكثير من دلالته السياسية، أما

---

[1] - Jean Francois Rabin, *Repression*, in International Dictionary of Psychoanalysis, Alain De Mijolla (ed), New York, Thomson, 2005, p: 1482

[٢] - فرج عبد القادر طه (وآخرون)، **معجم علم النفس والتحليل النفسي**، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د.ت، ص ص ٣٦٩- ٣٧٤

مصطلح القمع فتتجاوز دلالته السياسية والاجتماعية استخداماته السيكولوجية. بالإضافة لهذا، فإن استخدام مصطلح القمع بدلا من الكبت هو ضرورة تمليها علينا طبيعة النصوص والابتعاد عن الترجمة الحرفية، فمثلا Repressive culture سنترجمها بالحضارة القمعية وليست الحضارة الكابتة، أو الحضارة المسببة للكبت، حفاظا على روح النص.

وفي بحثنا هذا، سنرى كيف أن ماركيوز Herbert Marcuse (١٨٩٨ . ١٩٧٩) يستلهم المصطلحات الفرويدية، مثل: الغرائز Instincts، والكبت، والتسامي Sublimation، ويوسع من مجال استخدامها، عندما يمزجها بأطروحاته الفلسفية، فيخرج بها من إطار العمليات النفسية التي يقوم بها الأفراد شعوريا أو لا شعوريا لتحقيق التوازن النفسي، إلى المجالات السياسية والاجتماعية. ليكشف لنا انطلاقا من هذه المصطلحات عن الممارسات الخفية التي تمارسها الحضارة الغربية المعاصرة في كبت الغرائز الفردية، لتحقيق مصالح الأنظمة الراهنة.

ولن يجانبنا الصواب إذا قلنا أن لفرويد حضور كبير بين فلاسفة مدرسة فرانكفورت Frankfort school، فنادرا ما يوجد فيلسوف من فلاسفة هذه المدرسة لا تحمل أحد مؤلفاته عنوانا يتضمن اسم فرويد، فها هو إريك فروم Erich Fromm (١٩٠٠ـ ١٩٨٠) قد ألف كتابا بعنوان **مهمة فرويد: تحليل لشخصيته**، وكذلك ماركيوز الذي يتصدر اسم فرويد أحد أهم مؤلفاته وأولها، وهو كتاب **الأيروس والحضارة: بحث فلسفي في فرويد**.

أما فلاسفة المدرسة الآخرين الذين لم يتصدر اسم فرويد أحد عناوين مؤلفاتهم، فلا تخلو كتاباتهم من الأثر الفرويدي الواضح بقدر كبير، وهذا ما نلاحظه، على سبيل المثال لا الحصر، في كتاب **جدل التنوير** لثيودور أدورنو Theodor W.Adorno (١٩٠٣ . ١٩٦٩) وماكس هوركهايمر Max Horkheimer (١٨٩٥ . ١٩٧٣) اللذان انطلقا في تحليل المجتمع المعاصر من المصطلحات الفرويدية الخاصة بالغريزة، والرغبة Desire، والأسطورة Myth. حيوية وفاعلية الحضور الكبير لفرويد بين فلاسفة هذه

المدرسة هو ما أبرزه إيرك فروم قائلا: " لا مفر من التحليل النفسي الفرويدي في تعزيز وتطوير أجندة عمل فلاسفة النظرية النقدية " (١). نفس الأمر هو ما أكده هوركهايمر عندما رأى " أنه لا غنى عن كتابات فرويد في فهم علم نفس الجماهير، وتحليل الأنا، فهي معين لا ينضب في معرفة الكثير من الموضوعات الشائكة، وخاصة علاقة الزعيم بالجماهير " (٢).

نقول نعم، أننا إذا تأملنا كتابات فلاسفة مدرسة فرانكفورت، سنجد أنهم يعتمدون اعتمادا كبيرا على علم النفس الفرويدي في فهم وتحليل الكثير من الظواهر الاجتماعية والحضارية المعاصرة، ويمضي ماركيوز لأبعد من ذلك عندما لا يعتبر علم النفس الفرويدي علما مساعدا في فهم الظواهر التاريخية والاجتماعية فحسب، بل يرى أنه يمثل في جوهره علم للسوسيولوجيا التاريخية، القادرة على كشف علاقات الصراع الكامنة في قلب المجتمع المعاصر، فهو أكثر شمولا من أن يتم اختزاله في العمليات السيكولوجية المحضة، وهذا ما يبرزه ماركيوز قائلا: " أن مصطلحات التحليل النفسي مثل: القمع، والتسامي، والتطابق، لها مضمون اجتماعي، إذ تتبلور هذه المصطلحات في نظام للمؤسسات والقوانين التي تواجه الفرد ككيان موضوعي " (٣).

أن اتكاء ماركيوز على التحليل النفسي في تفسيره للتطورات الاجتماعية والتاريخية، كان مثارا للتعجب والدهشة لدى كثيرين، ممن يرون أن بين فرويد وماركيوز تباينات إيديولوجية كبرى، فماركيوز بوصفه فيلسوفا ماركسيا معروف بهجومه الحاد على الأنظمة الراهنة، ويطالب في كل كتاباته بالثورة عليها، أما فرويد فيميل إلى النزعة المحافظة في السياسة، هذا التعارض بين التوجهين هو ما أبرزه السيدير ماكنتير

1 - Peter Erwin Jansen," The Frankfurt School's Interest in Freud and The Impact of The Eros and Civilization on The Student Protest Movement in Germany: A Brief History ", in " *PhanEx* 4, No, 2,p p: 78- 96, 2009.

2 - ibid., pp: 78- 96

3 - Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical In quiry Into Freud,* London, The Penguin Press, 1966, p: 161

Alasdair Macintyre عندما قال:" أن لجوء ماركيوز إلى فرويد ينطوي على مفارقة، وخاصة أن أراء فرويد السياسية محافظة بقدر كبير " (١).

رغم إقرار ماكنتير بالتباين الشديد بين توجهات ماركيوز وفرويد، إلا أنه يوضح سبب لجوء ماركيوز إلى التحليل النفسي، فيرى أن ماركيوز لجأ إلى فرويد لسد الثغرات الموجودة في النظرية الماركسية، التي لم تضع في اعتبارها دور العوامل السيكولوجية في انهيار الرأسمالية، وفي تأسيس مجتمع جديد قائم على احتياجات سيكولوجية جديدة، وهذا ما أبرزه ماكنتير قائلا " اتجه ماركيوز إلى فرويد للبحث عن السيكولوجيا الاجتماعية التي افتقدت إليها الماركسية " (٢).

بينما استند ماركس على العوامل الاقتصادية وحدها في تفسيره للتطورات التاريخية والاجتماعية في القرن التاسع عشر، يشدد ماركيوز، في المقابل، على ثورية التحليل النفسي الفرويدي، ويؤكد على استحالة فصل السيكولوجي عن الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. ويستهل ماركيوز كتابه **الأيروس والحضارة** بمقدمة سياسية يوضح فيها أواصر الصلة بين المقولات السياسية والسيكولوجية، فمن وجهة نظره، أن الإنسان السليم نتاج للمجتمع السليم، فمقومات الصحة النفسية والعقلية للأفراد تحددها ممارسات الأنظمة القائمة، فإذا صح النظام، صح الفرد، وإذا أعتل النظام، اعتل الفرد. ولهذا ليس من المستغرب أن يحمل ماركيوز الأنظمة المعاصرة: الرأسمالية والاشتراكية، المسئولية عن انتشار الاضطرابات النفسية بين عدد كبير من البشر، إذ يقول:" تخضع الحضارة للمسائلة بسبب وجود المرضى والعصابيين" (٣). فالأنظمة والمجتمعات المعاصرة، بحسب توصيف ماركيوز لها، موسومة بالاعتلال، إذ" لا تسمح مؤسساتها وعلاقاتها باستخدام الثروات

[1] - Alasdair Macintyre, *Herbert Marcuse: an Exposition and a Polemic,* New York, The Viking Press, 1970, p: 46

[2] - loc - cit., p: 46

[3] - Herbert Marcuse, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia,* Translated by: Jeremy J. Shapiro, Shierry M. Weber, London, The Penguin Press, 1970, p: 12

المادية والعقلية المتاحة للتطور الأفضل للإنسان، ولا تسمح أيضا بإشباع الحاجات الفردية " (١).

إذن، ووفقا لماركيوز، للعوامل الاقتصادية والاجتماعية دورا حاسما في تشكيل البنية النفسية لسلوك الأفراد، ورغباتهم، وتوجهاتهم. لكن ثمة سؤال يطرح نفسه، وهو إلى أي مدى تتطابق هذه الرؤية مع علم النفس الفرويدي؟ وهل يعزو فرويد للعوامل غير البيولوجية والغريزية دورا مهما في تشكيل سلوك الأفراد؟ للإجابة عن هذه الأسئلة، ولمعرفة أوجه الاتفاق والاختلاف بين ماركيوز وفرويد، لابد أن نتطرق لدور الغرائز لدى فرويد وموقف ماركيوز منها، لنعرف أن كانت الغرائز تشمل الواقع، أم أنها محكومة بمحددات هذا الواقع وتخضع له؟

الغرائز عند فرويد:

يولي فرويد اهتماما كبيرا للغرائز البيولوجية عامة، وللغريزة الجنسية خاصة، ويؤكد على أن الغرائز هي المحرك الأساسي لمشاعر ورغبات الأفراد، ويعزو إليها عملية توجيه السلوك وتشكيل الشخصية، فهي مقولة مركزية وحاكمة لديه " فجميع الظواهر النفسية سواء كانت شعورية أو لا شعورية، وسواء كانت سوية أو مرضية، إنما تصدر عن قوى دينامية أساسية تنبعث من التركيب الفسيولوجي الكيميائي للكائن الحي، وتسمى هذه القوى بالغرائز، وهي الطاقة التي تصدر عنها جميع مظاهر الحياة " (٢). يشير هذا النص إلى أن العوامل البيولوجية هي علة وسبب حدوث الظواهر النفسية، كما يشير أيضا إلى أن فرويد لا يعزو قدرا كبيرا من الأهمية للعوامل غير البيولوجية في تحديد السلوك النفسي للأفراد والجماعات.

بالفعل، يعطي فرويد الأولوية للغرائز في كل تحليلاته، فهي العامل الحاسم لديه، ويتضح هذا جليا في رفضه للاشتراكية ولاعتبار العامل الاقتصادي، والملكية الخاصة سببا

١- هربرت ماركيوز، **فلسفات النفي: دراسات في النظرية النقدية**، ترجمة / مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، دار الكلمة، ٢٠١١، صـ ٢٥٢

٢ - سيجمند فرويد، **الأنا والهو**، ترجمة / عثمان نجاتي، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٢، صـ ١٧، ١٨

للعداوة الدائمة بين البشر، وكذلك رفضه لأن يكون الغائهما كفيل بتحقيق الخلاص، وبلوغ مجتمع يخلو من الشرور، فالعدوانية، من وجهة نظر فرويد " لم تخلقها الملكية، بل كانت تسود بلا منازع في أزمنة بدائية كانت الملكية فيها غير ذات شأن (..) فحتى لو ألغيت، والحالة هذه حق الفرد في تملك الخيرات المادية، فسيبقى الامتياز الجنسي، الذي ينبع منه بالضرورة أعنف التحاسد وأشد التباغض بين كائنات تحتل مواقع مختلفة في سلم واحد "([1]). يوضح فرويد في هذا النص أن الغرائز الجنسية هي التي تتحكم في تشكيل العلاقات بين الأفراد وبعضهم، وهي الأساس الذي ترتكز عليه العلاقات الاجتماعية.

إن تعويل فرويد على الدوافع البيولوجية Biological motives وحدها في عملية التحليل النفسي، هو ما جعله عرضة لانتقادات العديد من الفلاسفة، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر، إيرك فروم، فيلسوف مدرسة فرنكفورت الشهير، والذي طُرد منها بسبب نقده اللاذع لأحادية التفسير الغريزي عند فرويد، لقد رفض فروم تعامل فرويد مع الفرد على أنه حزمة من الدوافع البيولوجية المنعزلة عن السياقات الاقتصادية والاجتماعية التي يعيش فيها، فالخطأ الأكبر لفرويد، من وجهة نظر فروم، هو أنه " تعامل مع الفرد على أنه نسق مغلق من الدوافع البيولوجية الثابتة، بدلا من أن يتعامل معه على أنه موجود اجتماعي " ([2]).

لكن تقف في وجه قراءة فروم لفرويد العديد من القراءات الأخرى، إذ يؤكد روزين Roazen على أن كتابات فرويد لا تهمل دور العوامل الاقتصادية والاجتماعية في التحليل النفسي، ففرويد يؤكد في أكثر من مناسبة على أن التغيرات الاجتماعية، تصاحبها تغيرات في الصحة والمرض العقلي " ففي ورقة قدمها فرويد سنة ١٩٠٨ بعنوان الأخلاق الجنسية المتحضرة والمرض العصبي الحديث، يؤكد فرويد على ظهور أشكال جديدة

[1] - سيغموند فرويد، **قلق في الحضارة**، ترجمة / جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٦، صـ٧٥

[2] - John Rickert, " The Fromm – Marcuse Debate Revisited ", in *Theory and Society*, Vol:15, No:3, 1968, pp: 351-400

للأمراض العصابية والعقلية بسبب زيادة القيود المفروضة على الفرد في عملية صراعه من أجل الوجود " ([1]).

كذلك يحذرنا ماركيوز من الاعتقاد بأن فرويد يهمل دور الواقع وتشكلاته في تفاعلاته مع الغرائز، صحيح أن فرويد يغلب دور الغرائز، ويعدها العامل الأول في تفسير أي ظاهرة، لكنه يؤكد على أن هذه الغرائز ليست حرة طليقة في تحقيق رغباتها، فهي محكومة بالعالم الخارجي، وهذا ما يشدد عليه ماركيوز قائلا: " أن العالم الخارجي الذي تواجهه الأنا، هو تنظيم تاريخي واجتماعي للواقع، ويؤثر على البنية الغريزية من خلال الوكالات الاجتماعية "([2]).

أن ما يريد أن يقوله ماركيوز هو أن الدوافع البيولوجية والغريزية لدى فرويد محكومة في الأساس، ويتم توجيهها، وفقا لمبدأ يطلق عليه فرويد اسم مبدأ الواقع Reality Principle وهو الواقع التاريخي والاجتماعي المفروض على الإنسان، وهو النقيض لمبدأ اللذة (الغرائز) Pleasure Priniciple، يخضعه ويتحكم فيه، وهو ما يعني أن الظروف التاريخية والاجتماعية هي التي تتحكم في توجيه الغرائز الإنسانية رغما عنها، وليس العكس، وينحاز ماركيوز لهذا التصور قائلا: " لا الرغبات الإنسانية، ولا طرق تغيير الواقع ، هي أشياء تخص الإنسان، أنهما منظمان بواسطة مجتمعه، ويقمع هذا التنظيم الغرائز، ويحول احتياجاتها " ([3]). نلاحظ في هذا النص أن ماركيوز يجمع بين التصورين الماركسي والفرويدي، فهما يشتركان في رفضهما للاعتقاد بحرية الإرادة واستقلالها عن الأنظمة الاجتماعية. فوفقا للتصور الماركسي، يفرض النظام اهتماماته على إرادة الأفراد، فالبشر لا يصنعون تاريخهم كما يحبون، بل يصنعونه في ظل ظروف وأحداث مفروضة عليهم، كذلك الحال مع الغرائز أيضا، إذ يفرض النظام عليها طرقا

[1] - Paul Breines (ed), *Critical Interruptions: New Left Perspectives on Herbert Marcuse,* New York, Azimuth Books, 1970,p: 108

[2] - Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical In quiry Into Freud,* op.cit., p:43

[3] - ibid., p:31

محددة من الكبت والإشباع وفقا لمتطلباته. وسيتضح هذا بجلاء عند تناولنا لنقد ماركيوز للكبت الغريزي السائد في الحضارة الغربية المعاصرة بسبب تسلط مبدأ الواقع القمعي.

نشأة الحضارة وبدايات الكبت الغريزي.

يؤكد ماركيوز في كل كتاباته على أن أطروحات فرويد الخاصة بتفسير نشأة الحضارة، كفيلة بتوضيح تاريخ القمع الذي يتعرض له الإنسان منذ بداية الحضارة وحتى عصرنا الراهن، ويتعامل ماركيوز مع الأطروحات الفرويدية على أنها بديهية لا يتطرق إليها الشك، فيقول:" أن فرضية فرويد بأن الحضارة مؤسسة على الكبت الدائم للغرائز الإنسانية هي فرضية تم التسليم بها " (١). يتبنى ماركيوز هنا التصور الفرويدي الذي يقرن دائما بين الحضارة والكبت، ويرى أنهما متلازمان ومرتبطان ببعضهما، فكلما تطورت الحضارة زاد الكبت الغريزي، وأزداد الحد من سعادة الإنسان وحريته.

إن الإنسان، وفقا لفرويد، مفطور على اللذة Pleasure ويسعى إلى تحقيقها، فهي مصدر لسعادته، وأعاقتها يسبب له الألم. ويتحكم في الإنسان غريزتين أساسيتين هما: غريزة الحب أو الحياة، ويطلق عليها فرويد اسم الإيروس Eros، وتنقسم غريزة الحياة بدورها إلى غرائز الأنا وتهدف إلى حفظ الذات، والغرائز الجنسية وتهدف إلى حفظ النوع، وغرضهما استمرار الحياة والمحافظة على المادة العضوية التي تتألف منها، وتجميعها في وحدات أكبر. أما الغريزة الأخرى فهي غريزة الموت، ويطلق عليها فرويد اسم الثانتوس Thanatos ، وتهدف إلى الارتداد إلى ظروف ما قبل الحياة، والدمار، والحياة برمتها صراع بين هاتين الغريزتين، تحاول أحداهما أن تتغلب على الأخرى (٢). ولو تم إطلاق العنان لهاتين الغريزتين ولم يُكبح جماحهما، ستكون هناك استحالة في استمرار الحياة على الأرض.

---

[1]- ibid., p: 2

٢ - سيجموند فرويد، **الحب والحرب والموت والثقافة والحضارة**، ترجمة / عبد المنعم الحفني، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠١٠صـ ١٠٠

لهذا يستحدث فرويد مبدأين آخرين يفسر بهما التغلب على معضلة الصراع بين غرائز الحياة والموت، ويفسر انطلاقا منهما كيفية استمرار الحياة وتطور الحضارة، هذان المبدأن هما: مبدأ اللذة ويشير إلى الطاقة الليبدية أو الجنسية الموجودة لدى الإنسان، والتي يسعى إلى إشباعها من خلال قنواتها الجنسية المعروفة. والمبدأ الأخر هو مبدأ الواقع، وهو مجمل الصعوبات والتحديات التي يفرضها العالم الخارجي على مبدأ اللذة، ويعوقه عن تحقيق رغباته، فيضطره إلى تفريع طاقته الجنسية في قنوات أخرى تكون مفيدة في عملية البناء الحضاري ([1]). وينطلق فرويد من هذين المبدأين ليفسر بهما جدلية نشأة الحضارة وتطورها، حيث كبت مبدأ الواقع لرغبات ومتطلبات مبدأ اللذة.

ووفقا لفرويد، يبدأ كبت الغرائز الإنسانية لصالح الحضارة في مرحلة مبكرة جدا، أي مع نشأة الأسرة البدائية التي يستحوذ فيها الأب ـ رمز السلطة ـ على كل شيء، فكانت كل الإناث ـ مصدر اللذة الجنسية ـ ملكه، وكل الزوجات والبنات في عشيرته (...)، أما مصير الأبناء فكان قاسيا، لأنهم إذا أثاروا غيرة الأب فكانوا يُقتلون أو يُخصون أو يُطردون، إلى أن يقرر الأبناء الاتحاد معا وقتل الأب، والاستيلاء على سلطته، والتمتع باللذات التي كان يتمتع بها (...)، ومع حكم الأبناء ننتقل من حكم الفرد إلى حكم الجماعة (عشيرة الأخوة). يريد بعد ذلك كل واحد من هؤلاء الأبناء أن يستأثر بالنساء موضوع اللذة، لكن سيكون هذا سببا للنزاع والخلاف بينهم، والقضاء على الجماعة التي أسسها الأب، لذا يقرر الأبناء طواعية وبمحض إرادتهم أن يتنازلوا ويتخلوا عن الإشباع الغريزي الكامل والدائم حفاظا على الجماعة ومصالحها، فتنشأ الالتزامات المتبادلة والعهود والتابوهات التي لا يمكن خرقها، باختصار بدايات الأخلاق والقانون ([2]).

أن اتفاق الأخوة على التنازل عن الإشباع الكامل لمبدأ اللذة لصالح تأسيس الجماعة، يشبه لدى ماكنتير تصور الفلاسفة عن العقد الاجتماعي، الذي يتنازل فيه الأفراد بمحض إرادتهم عن حريتهم للحفاظ على الأمن والملكية، وبهذا تصلح سيكولوجيا

[1] ـ سيجموند فرويد، **ما فوق مبدأ اللذة**، ترجمة / إسحق رمزي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٢، صـ ٢٤، ٢٨

[2] ـ سيجموند فرويد، **اليهودية في ضوء التحليل النفسي: موسى والتوحيد**، ترجمة / عبد المنعم الحفني، القاهرة، مطبعة الدار المصرية، ١٩٧١، صـ ١٦٨- ١٧١

فرويد، من وجهة نظر ماكنتير، لأن تقدم تفسيرا لنشأة الدولة " فتفسير فرويد لنشأة القبيلة البدائية هو بمثابة عقد اجتماعي مصمم لشرح أصل المؤسسات الاجتماعية "([1]). بالتأكيد، لا يقصد ماكنتير أن علم النفس الفرويدي يقدم نظرية متكاملة للعقد الاجتماعي، كالتي قدمها فلاسفة العقد الاجتماعي في القرن السابع عشر، والتي تتضمن تصورا كاملا عن نشأة الأنظمة السياسية، وتحدد تحديدا دقيقا طبيعة حقوق وواجبات الحكام والمحكومين، ففعل اتفاق الأخوة لتحقيق الصالح العام للجماعة عند فرويد، يشبه من حيث الشكل فقط، لا من حيث المضمون، نظرية العقد الاجتماعي.

على أية حال، كان من المستحيل فعلا بدء الخطوة الأولى نحو تشييد الحضارة والاجتماع الإنساني، إلا عندما قدم مبدأ اللذة تنازلات لصالح مبدأ الواقع، حيث إرجاء الإشباع، وتوجيه قدرا كبيرا من الطاقة الجنسية نحو العمل، هذه التنازلات التي فُرضت على مبدأ اللذة لصالح مبدأ الواقع هي ما اعتبرها ماركيوز قمعا ضروريا وعقلانيا في هذه المرحلة،لأنه " إذا تُرك الإنسان حرا في إشباع غرائزه، فسوف تتعارض الغرائز الأساسية للإنسان مع أسس الترابط والحفظ الدائمين، فالحضارة لا يمكن أن تسمح بالإشباع المطلق وغير المحدود " ([2]).

ولا يشن ماركيوز، الناقد والكاره لكل صور القمع والاستبداد، والمدافع الأعظم عن حريات الأفراد، نقدا على ما أسماه بالقمع الضروري في هذه المرحلة التاريخية، فالقمع كان مطلبا ضروريا وتأسيسيا للجماعة البشرية والحفاظ عليها، وكان ضروريا أيضا للانتصار في معركة إثبات الوجود ضد الإمكانات البائسة، فلم يكن القمع في هذه المرحلة قمعا مفرطا Surplus Repression يهدف إلى تحقيق مصالح فئة على حساب باقي الفئات، بل كان غرضه تحقيق الصالح العام للجماعة البشرية الناشئة، وهذا ما يبرزه ماركيوز قائلا:" من الممكن أن يسود الافتراض بأن الاستبداد والقمع البدائي الذي أسس هذا النظام

[1] - Alasdair Macintyre, *Herbert Marcuse: an Exposition and a Polemic*, op. cit., p: 55
[2] - Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical In quiry Into Freud,* op.cit., p:29

كان عقلانيا للمدى الذي أوجد فيه الجماعة وحافظ عليها، حيث إعادة إنتاج الكل، وتحقيق المصلحة المشتركة، وضبط نموذج التصورات اللاحقة للحضارة " ([1]).

أستند تبرير ماركيوز للقمع الضروري في بداية الحضارة على عاملين أساسيين صاغهما فرويد: العامل الأول هو الندرة scarcity، أو ما يطلق عليه فرويد مصطلح الضرورة، أنانكية Ananke، والمقصود به أن فقر الإمكانيات المادية والبشرية، وعدم قدرتهما على تلبية الاحتياجات الضرورية للحياة، يحتم على البشر توجيه القدر الأكبر من طاقتهم الغريزية نحو العمل الضروري، وهو ما يترتب عليه إخضاع مبدأ اللذة لمتطلبات الواقع البائس والفقير، إذ " تقف البيئة عقبة في طريق الأيروس الذي يرغب في متع الحياة ، وتجبره على التعديل الحاسم للغرائز، فإما أن تمنعه، وإما أن تضطره إلى تغيير الاتجاه"([2]).

ولا يصادق ماركيوز على أن فرضية الندرة كانت مبررا وجوديا لسيطرة مبدأ الواقع على مبدأ اللذة في بداية الحضارة فحسب، بل يمضي لأبعد من ذلك عندما يؤكد على أهمية هذه الفرضية حتى بداية العصر الحديث، فالقمع الغريزي المفروض على البشر بسبب الندرة حقق تقدما كبيرا على عدة مستويات، وبفضله تمكن البشر من " اكتمال السيطرة على الطبيعة في الكثير من المناطق، وتلبية الاحتياجات لأكبر عدد من السكان " ([3]). يشدد ماركيوز في هذا النص على أن قمع غرائز الحياة والموت قد تم استغلاله، وتوجيهه نحو العالم الخارجي لتدبير ضرورات الحياة، وتشييد المنجزات الحضارية والعلمية " فطالما أنه لا توجد غريزة للعمل، تُسحب الطاقة الضرورية لأداء العمل غير اللذي من الغرائز الجنسية ومن غرائز التدمير " ([4]).

لكن السؤال الذي يطرحه ماركيوز هو أنه إذا كانت الندرة مبررا للقمع الغريزي في مراحل تاريخية محددة، فما الوضع حال اختفاء الشروط التاريخية التي أحدثت هذه

---

[1] - ibid., p:63

[2] - Herbert Marcuse, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia,* op.cit., p:6

[3] - Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical In quiry Into Freud,* op.cit., p:23

[4] - ibid., p:77

الندرة؟ فهل سيزول القمع بزوالها أم لا ؟ وهنا ننتقل إلى العامل الثاني الذي يؤكد استحالة التحرر الغريزي، ليس من وجهة نظر ماركيوز، بل من وجهة نظر فرويد.

أما العامل الثاني الذي صاغه فرويد لتبرير القمع الدائم لمبدأ اللذة، ينطلق فيه من تصوره للطبيعة البشرية، إذ يؤكد فرويد على أن الإنسان أناني وجشع وطماع بطبعه، ويسعى إلى تحقيق مصلحته الخاصة على حساب الآخرين، فغرائزه عدوانية بطبيعتها، وتتجه دوما نحو الدمار، وإن لم يوجد مبدأ واقع قوي يحد من عدوانية هذه الغرائز، فلن يُكتب للحضارة الدوام، وهذا ما يؤكده فرويد قائلا:" أن الميول العدوانية ميول غريزية فطرية في الإنسان، وأنها أمنع المعوقات التي تقف في وجه الثقافة " (١).

إن أطروحة فرويد الخاصة بفطرية الغرائز العدوانية هي محل شك وانتقاد كبير من قبل ماكنتير، الذي يرى أنه لو كانت الغرائز عدوانية بطبيعتها، لوجدنا تشابها كبيرا في سلوك البشر، حيث الانتشار العام للعنف والعدوانية، لكن يعترض ماكنتير على هذا التصور ساخرا، فيقول:" لماذا تحدث الحرب هنا بدلا من هناك، والآن بدلا من لاحقا ؟ " (٢).

كذلك لا يتفق ماركيوز مع فرويد في قوله بعدوانية الغرائز، ففي الوقت الذي يرى فيه فرويد أن هذه العدوانية شيء فطري لا سبيل إلى تغييره أو تعديله، يرفض ماركيوز هذه الفكرة، ويؤكد في المقابل، على أن الغرائز متغيرة تاريخيا، فلو تغيرت الشروط التاريخية التي أوجدت هذه العدوانية، ستتغير طبيعة الغرائز بدورها " فالتنظيم القمعي للغرائز في عملية الصراع من أجل الوجود يحدث وفقا لعوامل خارجية، وهو ما يعني أن القمع ليس متأصل في الغرائز نفسها، لكنه ينبثق من شروط تاريخية تتطور في ظلها هذه الغرائز " (٣).

أمام العاملين السابقين اللذين صاغهما فرويد لتبرير قمع وإخضاع مبدأ اللذة، يرى ماركيوز أننا مضطرين، وفقا فرويد، لأن نجد أنفسنا أمام خيارين لا ثالث لهما، فإما

---

١ - سيجموند فرويد، **الحب والحرب والموت والثقافة والحضارة**، مرجع سبق ذكره، صـ ١٠٢

2 - Alasdair Macintyre, *Herbert Marcuse: an Exposition and a Polemic*, op. cit., p: 53

3 - ibid., p:113

الاستمرار في تخليد القمع الغريزي لبلوغ المزيد من التقدم الحضاري، وإما العودة إلى البربرية مرة أخرى. فلا مجال في التحليل النفسي الفرويدي للمصالحة بين المبدأين: اللذة والواقع، أنهما من طبيعتين متعاديتين، لذا يصل ماركيوز من خلال تحليلاته للعاملين السابقين إلى رأي حاسم لا ريب فيه وهو استحالة " وجود حضارة غير قمعية في النظرية الفرويدية " (١).

إذ يتعامل فرويد مع فرضية الندرة على أنها مبدأ مطلق صالح للتطبيق في كل زمان ومكان، دون أن يضع في اعتباره اختلاف الأنظمة وتشكلاتها التاريخية والاجتماعية، ودون أن يضع في الاعتبار مدى الرفاهية أو الفقر الذي يتفاوت من حضارة لأخرى، فلا ينظر فرويد للندرة في نسبيتها التاريخية والمجتمعية التي تختلف باختلاف الأزمنة والحضارات، وهذا ما يرفضه ماركيوز معتبرا أياه معوقا من معوقات تحرر مبدأ اللذة، فإذا كانت الندرة مبررا للقمع في مرحلة تاريخية سابقة، فانتفائها يستوجب زوال هذا القمع واختفاءه، وهذا ما لا تقره النظرية الفرويدية التي ينتقدها ماركيوز في هذا الخصوص قائلا:" تقدم نظرية فرويد في الغرائز واحدة من أقوى النقاشات ضد السمة النسبية لمبدأ الواقع المتغير، وهذا ما يجعل من فكرة مبدأ واقع غير قمعي مجرد تأمل سطحي غير قابل للتحقيق " (٢).

أن ما يريد أن يقوله ماركيوز الساعي دائما إلى تشييد حضارة غير قمعية، وتأسيس مبدأ واقع غير قمعي، تتحقق فيه رغبات ومتطلبات مبدأ اللذة، هو أن تبرير القمع يفتقد الآن إلى أي مشروعية، وخاصة في ظل الحضارة المعاصرة، حضارة الوفرة والرفاهية، فمنجزات الحضارة العلمية والتكنولوجية قادرة على تحقيق احتياجات واشباعات البشر من دون الحاجة لفرض المزيد من القمع، لكن ما يغذي ثقافة القمع هو انتشار مصالح السيطرة، وعندما تتلاشى " مصالح السيطرة التي تعوق الإشباع، ستسمح الثروات

[1] - Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical In quiry Into Freud,* op.cit., p:33
[2] - ibid., p:112

المادية والعقلية بإشباع غير مؤلم للاحتياجات والرغبات " (١). إن ما ينوه إليه ماركيوز في نصه هذا هو أن القمع، والتفاوت في الإشباع، لا يعود للعوز وفقر الإمكانيات المادية بقدر ما يعود لغياب العدالة الاجتماعية، والمساواة، والحرية الحقيقية، وفي حالة إعادة توجيه عجلة التقدم نحو مسيرة الحرية الحقيقية، سيزول هذا القمع ويختفي باختفاء مصالح الطبقات المسيطرة " فلا يحدث الإفقار السائد في مناطق كثيرة من العالم بسبب فقر المصادر البشرية والطبيعية، لكن بسبب الطريقة التي تُوزع بها هذه المصادر " (٢).

فرغم توفر كل مقومات التحرر، لم تتحرر الحضارة المعاصرة في جوهرها من الإرث القديم للعبودية والقمع، فثمة استمرارية تاريخية تعمل على إعادة إنتاج نظام السيطرة والهيمنة، بداية من السيطرة والعنف المادي والجسدي قديما، بلوغا للسيطرة المعقلنة والمستترة في عصرنا الراهن. وتتعدد مظاهر القمع المعاصر، وتأتي التكنولوجيا في مقدمة العوامل التي ترسخ لهذا القمع، وبدلا من أن يكون التقدم التكنولوجي قوة محررة للإنسان، زاد القمع بسبب هذا التقدم.

القمع التكنولوجي Technological Repression:

اقترن الوعد بالحرية وتحقيق الوفرة المادية بالتقدم التكنولوجي، فهو الشرط الأمثل لبلوغ التطورات الاقتصادية والاجتماعية، وهو القادر على إحداث نقلة كمية وكيفية في حياة البشر، فالمعروف أن التكنولوجيا تعبر عن أرقى تجليات العقلانية ودقة الفعل الإنساني، وقد نجحت بالفعل في تحقيق الكثير من آمال وتطلعات البشر في بلوغ عالم أفضل " أنها تقدم السبيل الواعد لتحسين الحياة في المستقبل " (٣).

1 - ibid., p:128
2 - ibid., p:84
3 - Morian R. Chertow, Daniel C. Esty (eds), *Thinking Ecologically: The Next Generation of Environmental Policy:* London, Yale University press, 1997, p: 163

لكن رغم ذلك، يمكن أن تتسم التكنولوجيا بالخطر عندما تخضع لسلطة نظام جائر وغير عقلاني، وهذا ما يلفت إليه ماركيوز الانتباه عندما يقرن بين التكنولوجيا المعاصرة والهيمنة، فالتكنولوجيا بوضعها الراهن، أداة لتبيت دعائم السيطرة، فالعقلانية التكنولوجية " لا تضع شرعية السيطرة موضع الاتهام، وإنما تحميها " ([1])

لكن ثمة سؤال يطرح نفسه وهو إذا كانت التكنولوجيا أداة لفرض السيطرة والهيمنة، ووسيلة للتحكم في البشر، فلماذا لا يثور البشر عليها ويناضلوا من أجل التحرر منها؟ يجيب ماركيوز عن هذا السؤال بأن التكنولوجيا حققت زيادة غير مسبوقة في الإنتاج والاستهلاك، وبفضلها وصلت الحضارة المعاصرة إلى درجة من الوفرة والرفاهية ما كان لأحد أن يحلم بها من قبل، ومن الصعب على البشر التخلي عن كل هذه المنجزات، وهذا ما يوضحه ماركيوز قائلا:" يخلق التقدم التقني الرفاهية الكبرى وعالم السهولة، والمتعة، والراحة الذي لم يعد يظهر كامتياز خاص، بل كامتياز للجميع " ([2]).

ويضيف ماركيوز لبعدي الوفرة والرفاهية، بعدا آخرا يكشف فيه عن صعوبة تمرد البشر على التكنولوجيا، ويتجلى هذا البعد في حيل التكنولوجيا في السيطرة، فالتكنولوجيا تغلف نفسها دائما بخطاب عقلاني يستعصي على النقد، وتظهر محاولة احتجاج الفرد عليها على أنها محاولة غير عقلانية كلية، طالما أن التكنولوجيا مرادفة " للراحة، والفاعلية، وتحقيق المنفعة الأقصى " ([3]). يشير ماركيوز في هذا النص إلى أن التكنولوجيا قد غيرت من مفهوم العقلانية ودورها في المجتمع، وجعلت من العقلانية إيديولوجيا تستخدم لوأد كل محاولة لانتقاد التكنولوجيا، فبسبب التكنولوجيا " انتقلت العقلانية من عقلانية القوة النقدية إلى عقلانية الإذعان " ([4]). فقد نجحت التكنولوجيا في تحويل العقلانية النقدية إلى عقلانية للتكيف والخضوع لمتطلبات الجهاز التقني، حيث يجد العقل راحته في ظل نظام يجعل منه وسيلة لبلوغ الدقة، والموضوعية، والأداء الفعال.

---

[1] - هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة / جورج طرابيشي، بيروت، منشورات دار الاداب، ١٩٧١، صـ ١٩١

[2] - Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, London, Beacon Press, 1972, p: 19

[3] - Herbert Marcuse, *Technology, War and Fascism*, London, Routledge, 1998, p: 48

[4] - loc- cit., p: 48

وننتقل مع ماركيوز من كشف زيف عقلانية الخطاب التقني إلى الشرح التفصيلي لخطورة التكنولوجيا، وقمعها الفعلي لحريات الأفراد، فالفرد في ظل المجتمع التكنولوجي المعاصر قد أصبح ترسا صغيرا في آلة الجهاز التقني الضخم، لا حرية له ولا إرادة، وأختُزل وجوده في عملية الاستهلاك لحاجات زائفة تخلقها له التكنولوجيا، وتروج لها عبر منظومة الدعاية والإعلان.

أن نزع الإرادة الحرة عن الإنسان واعتباره ترسا، يحيلنا إلى مصطلح يستخدمه ماركيوز في كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد**، وهو مصطلح صنمية الإنسان Man's Fetishism، ويقصد به أن الإنسان قد أصبح بسبب خضوعه لعالم الأشياء، مثل الصنم، لا روح ولا عقل له، ولا تتبع معايير تقييمه لذاته من سمو قدراته العقلية والوجدانية، بل أصبح يعرض نفسه دائما على أنه سلعة، أو شيء يخضع لإدارة التقدم التكنولوجي وقوانين السوق" فأداء الفرد يتم تحفيزه، وقياسه بواسطة معايير خارجة عنه، والفرد الكفؤ هو الذي يترجم أداؤه إلى أفعال دقيقة، وموضوعية يتطلبها الجهاز التقني " ([1]). يبرز ماركيوز في هذا النص أن صفة الكفاءة أو الفاعلية هي صفة موضوعية، وكمية، وقابلة للقياس، ولا علاقة لها بأية أبعاد ذاتية وإنسانية. كما يظهر أيضا تأثر ماركيوز الكبير بمصطلح صنمية السلعة، وهو المصطلح الذي صاغه ماركس في القرن التاسع عشر، ليشير به إلى أن الإنسان الحديث أصبح يؤله السلع التي يصنعها، وينحني إليها، ويعزو إليها كل صفاته وإمكانياته، فهي القوى لا يستطيع الإنسان أن يعيش بدونها.

على أية حال، لم يعد أمام الغزو التكنولوجي لحياة الأفراد، مجال للحديث عن النزعة الفردية، أو استقلال الذات، فخارج إطار الممارسة الاستهلاكية، باتت التصورات الخاصة بالفردية والحرية من بقايا أحلام الحداثة الرومانسية التي أطاحت بها كل ممارسات التكنولوجيا الراهنة، وهذا ما يؤكده ماركيوز قائلا:" أن تحديد الذات، واستقلال

[1] - loc- cit., p: 48

الفرد، يؤكدان نفسهما فقط في حق المرء لأن يسابق بسيارته، أو في حقه لشراء بندقية "(١).

لقد استبدلت التكنولوجيا المعاصرة بقيم التفرد والاستقلال، قيم التماثل والتطابق، وأصبحت الجماعة الإنسانية أشبه بالحشد الذي يرفض وجود أي عنصر متفرد بداخله. ويستعير ماركيوز من الفلسفات الوجودية مصطلح الحشد Crowed وهو مصطلح يقصد به فقدان الذات الفردية، وتخليها عن استقلالها، وذوبانها في المجموع خوفا من شعورها بالعزلة أو الوحدة، فتسعى الذات لالتماس شعورها بالأمان عن طريق الاندماج في الحشد، فالحشد طريقة فعالة لتوحيد أنماط السلوك والمعرفة " أنه بالفعل يوحد، لكنه يوحد الذوات الذرية التي تنفصل عن كل شيء يتجاوز مصالحها ودوافعها الأنانية، فالحشد هو الانحراف عن الفردية والتفرد " (٢).

ودعمت التكنولوجيا المعاصرة سلوك الحشد تحت اسم المساواة، فبينما كان يشير مصطلح المساواة إلى تكافؤ الفرص، وإلغاء الامتيازات، وعدم الاستئثار بالسلطة وتركيزها في يد أقلية على حساب الأغلبية، أصبح للمساواة الآن معنى مختلف في المجتمعات المعاصرة، وهي المساواة في الاستهلاك، فجميع الطبقات يستهلكون نفس المنتجات، ويشاهدون نفس الأفلام، ويستمعون إلى نفس الموسيقى.

لكن يكشف ماركيوز عن الوشائج الخفية التي تكمن خلف هذا النوع من المساواة، ويرى أنها ليست مساواة حقيقية، بل وسيلة مصطنعة تهدف إلى تعزيز مصالح الطبقات المسيطرة، وإلى إشباع نهم المنتجين إلى الربح، وهذا ما يبرزه قائلا :" إذا كان العامل ورب عمله يشاهدان نفس البرنامج التليفزيوني، وإذا كانت السكرتيرة ترتدي ثيابا لا يقل أناقة عن ابنة مستخدمها، وإذا كان الزنجي يملك سيارة من طراز كاديلاك، فإن هذا التماثل لا يدل على زوال الطبقات، إنما يشير إلى العكس، إلى مدى مساهمة الطبقات المسيطرة في تحديد الحاجات التي تضمن استمرار السيادة لها " (٣).

---

[1] - Herbert Marcuse, *an Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969, p:12

[2] - Herbert Marcuse, *Technology, War and Fascism*, p:53

[٣] - هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سبق ذكره، صـ ٤٤

كان على التكنولوجيا لإنتاج هذا المجتمع المتماثل، أن تحدث تعديلا جوهريا في آليات السيطرة والتحكم، إذ أصبحت السيطرة غير علانية وغير سلطوية حتى لا يتم التمرد عليها، فالإكراه الخارجي يولد قدرا من التمرد يعيق عمل النسق التكنولوجي، أما الإجبار الداخلي فهو أكثر فاعلية في تحفيز الطاقات الإنسانية نحو العمل، وما يحتاجه البشر اليوم هو تعزيز الشعور بالحرية والاستقلال، وقد نجحت التكنولوجيا المعاصرة في توليد هذا الشعور لديهم " عندما غيرت من طبيعة السيطرة، وأصبح الحجاب التكنولوجي يغطي على الحضور الفظ للمصالح الطبقية " ([1]).

ولتكريس المزيد من الهيمنة، عملت مصالح السيطرة على توظيف العديد من العلوم الإنسانية توظيفا إيديولوجيا، يهدف لصياغة متطلبات البشر، واحتياجاتهم بما يتوافق مع مطالب النظام القائم، إذ " تجري ممارسة السيطرة بمساعدة العلوم الاجتماعية، والسلوكية، وخاصة علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم العلاقات الإنسانية، فقد أصبحت هذه العلوم أداة ضرورية في أيدي القوى التي تمتلكها " ([2]). يوضح ماركيوز في هذا النص تحول دور العلوم التحرري والثوري إلى إيديولوجيات مساعدة في عملية السيطرة، فعلى سبيل المثال، بدلا من أن يكون لعلم النفس دورا تحرريا يسهم في ترقية وعي الأفراد بوجودهم الخاص، واحتياجاتهم الحقيقية، أصبح له دورا مغايرا يسعى من خلاله إلى مأسسة الإنسان، وتكيفه مع الجهاز التقني الضخم.

لقد نجحت التكنولوجيا بواسطة قدرتها الفائقة على التلاعب بالبشر، في دمج الأفراد بالنظام وتوحدهم به، للدرجة التي أصبح معها استقرار النظام مرهونا بدفاع الأفراد عنه، فثمة مصالح مشتركة بين الطرفين، الوفرة والرفاهية مقابل دعم النظام واستمراره، ولهذا فليس من المستغرب أن يتوارى الحديث عن فكرة تغيير راديكالي أو ثوري، إذ " تم إبطال العامل الثوري بواسطة السيطرة المُهندسة اجتماعيا على الوعي، وبواسطة إشباع الاحتياجات التي تخلد عبودية المستهلكين " ([3]).

---

[1] - Herbert Marcuse, *an Essay on Liberation*, op.cit., p:12

[2] - هربرت ماركيوز، **فلسفات النفي: دراسات في النظرية النقدية**، مصدر سبق ذكره، صـ ٢٥٤

[3] - Herbert Marcuse, *an Essay on Liberation*, op.cit., p:16

وينتهي ماركيوز إلى رأي حاسم بخصوص سيطرة التكنولوجيا في المجتمعات المعاصرة، وهو أنها أوصدت الأبواب في وجه كل فاعلية إنسانية، وفي وجه كل مبادرة حرة تخرج عن الإطار المحدد سلفا بواسطة الإرادة التقنية، التي لا تعبأ بشيء إلا باستمرار نسقها الخاص، دون الالتفات لأية غايات إنسانية، لذا لم يتردد ماركيوز في أن يحمل التكنولوجيا المسئولية الرئيسية عن اغتراب الإنسان وتشيؤه في المجتمعات المعاصرة " فالتكنولوجيا هي الناقل الأكبر للتشيؤ الذي بلغ أكمل أشكاله وأنجعها " (١).

أن نقد ماركيوز للتكنولوجيا واعتبارها السبب في تشيؤ الإنسان، وتشويه وعيه، وقمع حريته، مرتبط لديه بكونها أداة من أدوات نظام الهيمنة الذي تمثله الرأسمالية خير تمثيل، فهي وسيلته الأساسية في إعاقة عمليات التحرر الإنساني، وتكريس السيطرة. لكن إذا كانت التكنولوجيا في رحاب الرأسمالية أداة من أدوات القمع والسيطرة، فهل ستنم عن نزوع عادل وإنساني حال تواجدها في ظل الأنظمة الأخرى، كالاشتراكية مثلا ؟ يجيب ماركيوز عن هذا السؤال بالنفي ويرى أن الدول الاشتراكية في تعايشها التنافسي مع الغرب، ومحاولة اللحاق بالدول الرأسمالية المتقدمة، طورت نفس التكنولوجيا، فهي في النظامين وسيلة للقمع والسيطرة " فالرأسمالية والاشتراكية لديهما نفس الأساس التقني المبني على السيطرة " (٢).

ويشير ماركيوز في موضع أخر إلى أن التكنولوجيا الاشتراكية، وأن كانت لا تختلف عن التكنولوجيا الرأسمالية من حيث بنيتها القمعية، إلا أن معدل القمع والإرهاب يزداد بفضل هذه التكنولوجيا ويظهر بصورة أكثر وضوحا في الأنظمة الاشتراكية، بسبب نظام المركزية، وعدم استقلال الوحدات التابعة للمركز في اتخاذ القرارات، مما يبدد أي ملمح من ملامح الحرية والاستقلال الإداري والاقتصادي، وهذه الفكرة هي ما يؤكدها

١ - هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سبق ذكره،صـ ١٩٣

2 - Herbert Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, London, Routledge & Kegan Paul, 1969, p: 185

ماركيوز قائلا:" أن الاشتراكية القومية هي مثال واضح للطرق التي يعمل فيها الاقتصاد لتحقيق مصالح القمع السلطوي، والندرة المستمرة " (١).

أن ما يرفضه ماركيوز هو خضوع التكنولوجيا للأنظمة الشمولية والاستبدادية، فهذا ما يجعل منها أداة غير محايدة في تشكيل الواقع الإنساني، لكن لا يقصد ماركيوز أن التكنولوجيا في حد ذاتها غير محايدة " أنها يمكن أن ترقي النزعة السلطوية أو التحررية، ويمكن أن ترقي الندرة أو الوفرة " (٢). وبالتالي، فإن نقد ماركيوز للتقنية ليس نقدا لها في ذاتها، بقدر ما هو نقد للأنظمة التي انحرفت بها بعيدا عن تحقيق غاياتها الإنسانية " فليس الخطأ خطأ التليفزيون، أو السيارة، أو التكنولوجيا عامة، أنه خطر الاستخدام البائس للتقدم التكنولوجي " (٣). ويؤكد على نفس المعنى في موضع آخر، عندما يتساءل " هل من الضروري أن نذكر أنها ليست التكنولوجيا، ولا الآلة هم محركوا القمع؟ أنه حضور السادة أصحاب المصالح، وهل من الضروري أن نذكر أن العلم والتكنولوجيا هما المحركان الأعظم للتحرر؟ وأن استخدامها القمعي هو الذي يجعلهم محركات للسيطرة " (٤)

اقتران التقدم التكنولوجي في الأنظمة الراهنة بالسيطرة والقمع، يدعونا إلى البحث عن سبل التحرر، فهل يكمن الحل في التخلي عن التكنولوجيا والعودة بالحضارة إلى الحياة ما قبل التكنولوجية؟ أم آن الأوان لإعادة توجيه دفة التكنولوجيا في الاتجاه الذي يحقق الغايات الإنسانية العادلة، ويجعل منها وسيلة لبلوغ الحرية الحقيقية؟

أولا، فيما يتعلق بأطروحة العودة بالحضارة إلى الوراء، فهي من الأفكار المستبعدة لدى ماركيوز، وقد نوه ماركيوز كثيرا إلى وجود سوء فهم لأطروحاته في هذا الخصوص، إذ تم توجيه الاتهام إليه بأنه معادي للتكنولوجيا، ويريد العودة بالحضارة إلى مرحلة يختفي منها التقدم العلمي والتكنولوجي، لكن يدافع ماركيوز عن نفسه ضد هذه

[1] - Herbert Marcuse, *Technology, War and Fascism*, op.cit., p: 41
[2] - ibid., p: 41
[3] - Herbert Marcuse, *The New Left and The 1960s: Collected Papers of Herbert Marcuse*, Vol:3, Edited by: Douglas Kellener, London, Routledge, 2005, p:107
[4] - Herbert Marcuse, *an Essay on Liberation*, op.cit., p:12

الاتهامات، ويؤكد على أن مكتسبات التكنولوجيا ستكون الدافع الأول الذي سننطلق منه لنيل الحرية، وإدارة عملية التحرر، إذ يقول:" أتمنى عندما أتحدث عن رعب التكنولوجيا الرأسمالية، ألا يُفهم أنني أناصر عودة رومانسية لما قبل التكنولوجيا، بل اعتقد أن القوى المحررة للتكنولوجيا لن تكن حقيقية إن لم نتخلص من الرأسمالية " (١). ينوه ماركيوز إلى أن الخطوة الأولى للتحرر هي تحرير التكنولوجيا من هيمنة الرأسمالية، وانتزاعها منها، وتوجيهها لخدمة أغراض البشرية. وهنا يظهر الأثر الماركسي الكبير لدى ماركيوز، الذي يسير على خطى ماركس في القول بأن السبيل الوحيد لتحرير البروليتاريا هو الاستيلاء على أدوات الإنتاج الرأسمالية، وتحطيم الدولة البرجوازية، وإعادة توجيه عملية الإنتاج بما يحقق مصالح الطبقة العاملة.

هناك طرح أخر يرفضه ماركيوز، وهو الحد من الرفاهية وتقليل مستوى المعيشة للضغط على الرأسماليين، لتقليل أرباحهم، وتقليص سيطرتهم على البشر، فهذه الفكرة، حسبما يرى، لن تجد دعما جماهيريا في مجتمع جعل من الوفرة والرفاهية أسمى غاياته، كذلك سوف يستغلها الرأسماليون في فرض المزيد من السيطرة بذريعة الحفاظ على مستوى المعيشة المرتفع " فالنقاش الذي يجعل التحرر مشروطا بتقليل مستوى المعيشة لن يجد إلا في تبرير القمع واستمرارية " (٢).

أما عن الطرح الثالث الذي يرفضه ماركيوز أيضا، فهو الاعتقاد بقدرة الرأسمالية على تجديد نفسها، وتعديل أوضاعها فيما يتعلق بتوزيع الثروات، وتحقيق العدالة الاجتماعية بين مواطنيها، فهذا الطرح، من وجهة نظر ماركيوز، يُبقي على أنظمة القمع كما هي، ولن يجعلها تتوانى عن تحقيق أهدافها " فتجاوز الواقع لن يتم من خلال تحسين أو تطوير أو تكملة الوجود الحالي، فمثل هذه الأفكار تسعى لمصالحة الإنسان مع عالم العمل المغترب " (٣).

---

1 - Herbert Marcuse, *Marxism, Revolution and Utopia: Collected Papers of Herbert Marcuse, Vol:6*, London, Routledge, 2014, p:68

2 - Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical In quiry Into Freud,* op.cit., p:127

3 - ibid., p:130

ليس الحل إذن في تعديل أو تغيير المؤسسات، أو في حدوث إصلاحات جزئية، أو إعادة هيكلة بعض القطاعات، فعالم الحرية، من وجهة نظر ماركيوز، لا يمكن بناؤه انطلاقا من الأنظمة الموجودة، لأن بنية هذه الأنظمة، وطريقتها في تحقيق المتطلبات والاشباعات تعمل على إعادة إنتاج العبودية، لذا فإن هذه الحلول لا تتوافق مع توجهات ماركيوز الراديكالية والثورية الذي يريد مجتمعا جديدا تُجتث منه جذور الرأسمالية وآثامها " ويستطيع البشر إنجاز هذا التحرر عن طريق الممارسة الثورية وحدها " (١). يظهر هنا أيضا تأثر ماركيوز الشديد بماركس، الذي يؤكد على أن الثورات هي الوسيلة السريعة للانتقال من العهد التاريخي للرأسمالية، إلى عهد تاريخي جديد، العهد الألفي السعيد للشيوعية، فالثورات، في المقام الأخير، هي التي ستحسم الصراع بين الطبقتين المتعاديتين، وبفضلها ستتحقق الحرية والإخاء والمساواة " فالثورات هي التي تحرك التاريخ " (٢).

أن القضاء على الرأسمالية، بالنسبة لماركيوز، أشبه بفعل التحرر الشامل، إذ أصبحت ممارسات الرأسمالية أشبه بالنازية، من حيث أفعالها القمعية في الداخل، ونزوعها الاستعماري في الخارج، ومن حيث تضييق الخناق على كل محاولة لتحرر البشر، وهذا ما يوضحه قائلا:" يمارس النظام الرأسمالي الرعب الذي مارسته النازية، حيث المذابح الكبرى في فيتنام وأندونسيا والكونغو، والعداء ضد أي شيء يثور ضد الدول الاستعمارية " (٣).

لكن رغم العداء الشديد الذي يكنه ماركيوز للرأسمالية، إلا أنه يرى أن المنجزات المادية والعقلية التي تحققت بواسطة التكنولوجيا الرأسمالية كان لها فضلا كبيرا في القضاء على الندرة، وسيكون لها دورا هائلا في تحرر البشر على كافة المستويات. ولهذا، فالتحرر مقترن، لديه، بالدفع بهذه التكنولوجيا قدما إلى الأمام، وليس في الحد منها، أن " القاعدة

---

[1] - Herbert Marcuse, Karl Popper, *Revolution or Reform: a Confrontation*, Edited by: A. T. Ferguson, Chicago, New University Press, 1985, p:24

[٢] - كارل ماركس، فردريك إنجلز، **منتخبات في ثلاثة مجلدات، مجلد ٣، الجزء الثاني**، ترجمة/ الياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨١، صـ٢٤١

[3] - Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, op. cit., p:1

التكنولوجية هي التي أوجدت إمكانية تلبية الحاجات (...) والمطلوب هو إعادة بناء تلك القاعدة، أي العمل على تطويرها من أجل غايات مختلفة " (١). يظهر هنا أيضا الأثر الماركسي في فلسفة ماركيوز، فقد أشار إنجلز في كتابه **الاشتراكية الطوباوية والعلم** إلى نفس المعنى الذي يؤكده ماركيوز في نصه السابق، أي إلى الدور الهام الذي ستلعبه زيادة الإنتاج في عملية التحرر، وهو ما كان ليحدث من دون التقدم التقني، يقول إنجلز:" إن قوة التوسع في وسائل الإنتاج تحطم القيود التي كبلها بها نمط الإنتاج الرأسمالي، وتحريرها من هذه القيود هو الشرط الوحيد المطلوب من أجل تطوير القوى المنتجة تطورا غير منقطع، ومتصاعدا بسرعة متزايدة، وبالتالي من أجل تنامي الإنتاج نفسه إلى ما حد له عمليا " (٢).

تساهم التكنولوجيا في تحقيق العديد من الإنجازات، ويكمن إنجازها الأعظم، بجانب الوفرة والرفاهية والراحة، في أنها توفر المجهود العضلي والطاقة البدنية، وتدخرهما ليخرجا في شكل أنشطة حرة وممارسات لذية، تحقق الإشباعات الغريزية عامة، والجنسية خاصة. وهكذا، سيتوارى بفضل التقدم التكنولوجي مبدأ الواقع القمعي المحكوم بالعوز والضرورة الدائمين، وسيفسح المجال لمبدأ اللذة والتحرر الغريزي، حتى نصل إلى مبدأ واقع غير قمعي، تسير فيه عملية الإنتاج والإشباع الغريزي يد بيد، ولا يقمع فيه مبدأ الواقع مبدأ اللذة ويتسلط عليه. هذا النازع الجديد لإعادة توجيه طاقة العمل الإنسانية لتلبية الاحتياجات الغريزية هو ما يبرز ماركيوز فضل التقدم التكنولوجي فيه قائلا: " أن قوة الطاقة الغريزية المتوفرة بسبب العمل الآلي لن تخرج في الأنشطة غير اللذية، لكنها ستتحول إلى طاقة إيروسية " (٣). أن ما يشدد عليه ماركيوز في هذا النص هو أن التقدم التكنولوجي سيكون الوسيلة للتحرر من الكبت الغريزي، وسيسعى الإنسان بفضله إلى تأسيس عالم الحرية في مقابل عالم الضرورة.

---

١ - هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سبق ذكره، صـ ٢٤٤

٢ - فردريك إنجلز، **الاشتراكية: الطوباوية والعلم**، بيروت، دار الفارابي، ٢٠١٣، صـ١٥٦

3 - Herbert Marcuse, *Philosophy, Psychoanalysis and Emacipation: Collected Papers of Herbert Marcuse*, Vol:5, Edited by: Douglas Kellner, Clayton Pierce, London, Routledge, 2011, p:57

لكن ثمة سؤال يطرح نفسه وهو ألن يؤثر تفريغ الطاقة البدنية في الأنشطة اللذية بالسلب على الإنسان نفسه، الذي قد يَهلك نتيجة لاستنزاف القدر الأعظم من طاقته في أعمال لا تدعم بقاؤه المادي والعقلي؟ وألن يؤثر هذا على تطور عمليات العمل، وعلى شكل قوى الإنتاج وعلاقاته؟ إذا كانت التكنولوجيا الرأسمالية قد أدت إلى زيادة الكبت الغريزي لصالح العمل، فإن تكنولوجيا التحرر الإنساني ستحقق التوازن بين المطلبين: العمل والإشباع الغريزي، أنها لن تلغ العمل، لكنها ستقلص وقت العمل المغترب، وغير اللذي لصالح العمل اللذي، وسوف تقوم علوم وتكنولوجيا التحرر " بحساب الحد الأدنى من العمل الكافي لتلبية الحاجات الحيوية لجميع أعضاء المجتمع (..) من دون الإضرار بتراكم رأس المال الضروري لتطور المجتمع " ([1]).

أن ما يؤكد عليه ماركيوز في نصه السابق هو ضرورة إلغاء العمل المغترب الذي يمنع الأفراد من تحقيق إمكانياتهم واحتياجاتهم الإنسانية والحقيقية، لكنه ضد فكرة إلغاء العمل ذاتها، بل أن ما يريده هو تحول كيفي في نوعية العمل، من العمل المغترب إلى العمل اللذي الذي يحقق الإشباع للإنسان، بحيث يتحول العمل إلى لعب حر، ووسيلة للمتعة والتعبير عن القدرات والملكات الإنسانية " أعتقد أنه لا يمكن إلغاء العمل في حد ذاته، فبعض من التحكم، والسيادة، وتحويل الطبيعة من خلال العمل هو شيء حتمي، لكن سيكون العمل الجديد قريب جدا من اللعب " ([2]).

راودت فكرة العمل الجذاب، أو العمل الترفيهي، كثيرا من المفكرين الاشتراكيين الذين حاولوا أن يرسموا في مخططاتهم الطوباوية صورة براقة لما ينبغي أن يكون عليه العمل الإنساني، بعيدا عن أشكال الاغتراب والاستغلال المعهودة في القرن التاسع عشر، وبعيدا عن الفكرة الشائعة آنذاك بأن الإنسان لا يعمل إلا بدافع الخوف، فالإنسان إذا تُرك

[1] - هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سبق ذكره، صـ ٢٤٤، ٢٤٥

[2] - Herbert Marcuse, *Marxism, Revolution and Utopia: Collected Papesr of Herbert Marcuse, Vol:6*, op.cit., p:260

لنفسه سيكون كسولا ومتراخيا " والوسيلة الوحيدة لاقتياده للعمل هو الخوف من العقاب والمجاعة " ([1]).

وقد قدم المفكر الاشتراكي الفرنسي تشارلز فوريه تصورا للعمل الذي يحقق سعادة الإنسان ورضاه، ووضع معايير واضحة لبلوغ العمل الجذاب أو العمل المبهج، والممتع، وتتحدد بعض هذه المعايير لدى فوريه فيما يلي: ([2]).

- يجب أن يحصل كل إنسان ـ رجل أو امرأة أو طفل ـ على أجر مناسب لإسهامه في رأس المال، والعمل، والموهبة.
- يجب أن تُقسم أوقات العمل لثمان مرات يوميا، لأن الإنسان لا يمكن أن يبقى متحمسا لعمله لأكثر من ساعة ونصف أو ساعتين، وبعدها سيصاب بالملل، عند تأدية عمل زراعي أو صناعي.
- يجب تأدية الأعمال بواسطة مجموعة من الأصدقاء الذين يوجدون معا.
- الورش والحقول والحدائق يجب أن تقدم للعامل إغراءات الأناقة والنظافة.

تعد المعايير السابقة لفوريه تعبيرا عن رغبة لوضع معايير صريحة للعمل الجذاب، أما في حالة ماركيوز، فرغم تأثره بالتصورات الطوباوية لفوريه، واحتفاؤه بها في كتابه الإيروس والحضارة، إلا أننا لا نجد لدى ماركيوز معايير واضحة لتمييز العمل اللذي، أو العمل الشبيه باللعب، سوى أنه عمل غير مغترب يحقق الإشباع الليبدي للإنسان، لكن ما هي طبيعته، وكيفية أداؤه، وطرق الاستمتاع به؟ فهذه الجوانب يكتنفها الغموض عند ماركيوز، ولا نجد لديه إجابات شافية على أسئلتنا.

على أية حال، أن تحول العمل إلى لعب، ولأن يكون وسيلة من وسائل المرح والسعادة لا يمثل اختلافا كيفيا في النظرة لطبيعة العمل عند يوري زيلبيرشيد Uri Zilbersheid بل

[1] - Jonathan Beecher, Richard Bienvenu (eds), *The Utopian Vision of Charles Fourier: selected texts on Work, Love, and Passionate Attraction*, Boston, Beacon Press, 1971, p: 273

[2] - ibid., pp: 274, 275

يعد لديه بمثابة إلغاء لفكرة العمل، إذ يرى زيلبيرشيد أن ماركيوز قد تأثر بفكرة إلغاء العمل عند ماركس، فطالما أن العمل يتضمن الإنتاج النفعي، أو الإنتاج الذي لا يُعد غاية في حد ذاته، فهو عمل غير لذي، في حين أن بلوغ الغايات الإيروسية هو المطلب الأساسي للعمل عند ماركيوز، وهذا ما يبرزه زيلبيرشيد قائلا:" إلغاء العمل وتحوله إلى لعب ووسيلة للإشباع اللذي هو هدف في حد ذاته بالنسبة لماركيوز " (١).

صحيح، أن اللعب بالنسبة لماركيوز هدف في حد ذاته، لأنه لا يخدم غرض آخر غير الإشباع اللذي، إلا أنه ينبغي بحكم الضرورة أن يسير اللعب بالتوازي مع العمل بمعناه المادي والذي يعد بالنسبة لماركيوز " مجهود نشط للأنا يجلب من العالم الخارجي كل ما هو مطلوب لحفظ الذات " (٢). يقرن ماركيوز في هذا النص بين العمل والبقاء، فالصراع من أجل الوجود يحتم العمل، الذي يكفل للإنسان وجود المقومات الأساسية والضرورية لحفظ ذاته وبقاؤه.

أن العمل الذي يريده ماركيوز ليس غرضه تراكم رؤوس الأموال، أو تحقيق الفوائد والأرباح، بل بلوغ اللذة والمتعة، وسوف يتحقق هذا الغرض عند زيادة أوقات الفراغ المخصصة للعب، وليس بإلغاء العمل نفسه كما يدعي زيلبيرشيد، وأننا لا نجد في نصوص ماركيوز ما يدعم فكرة إلغاء العمل، بل نجده يتحدث عن تقليل وقت العمل" فاختزال يوم العمل هو المطلب الأول للحرية " (٣). أن هدف ماركيوز هو الاستفادة من التقدم التكنولوجي لادخار طاقة العمل، وتقليل وقت الكدح، لزيادة أوقات الفراغ التي يسعى فيها الإنسان لإشباع رغباته وغرائزه الجسدية والجنسية التي كان محروما منها في ظل النظام الرأسمالي، وهذا ما سيتضح في حديثنا عن القمع الجنسي.

---

1 - Uri Zilbersheid, " The Idea of Abolition of Labor in Socialist Utopian Thought " in *Utopian Studies*, Vol:13, no:1, 2002, pp:22-41

2 - Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical In quiry Into Freud*, op.cit., p:172

3 - ibid., p:127

القمع الجنسي Sexual Repression:

أنتشر في ستينات القرن الماضي مصطلح الثورة الجنسية، ويشير هذا المصطلح إلى التغير الجذري الذي حدث في نظرة المجتمع للجنس، حيث المطالبة بتحرر الجنس من قيود الدين، والعادات والأخلاق، والدعوة إلى الحب الحر الذي يرفض اختزال الجنس في الزواج والزوجة الواحدة، وسادت الدعوة لتعددية العلاقات الجنسية، وقد أبرز ماركيوز هذا التغير الحادث في الرؤية الجديدة للجنس قائلا:" تحررت الأخلاق الجنسية كثيرا عما كانت عليه في القرن التاسع عشر " (١)

كان هذا التحرر نتاجا لكتابات مجموعة من علماء النفس، والاجتماع، والفلاسفة الذين مهدوا السبيل لاندلاع هذه الثورة، وتعد أفكار عالم النفس الألماني فلهملم رايتش Welhelm Reich رائدة في هذا المجال، إذ ذهب إلى أن التحرر الجنسي سيقلل من النوازع العدوانية لدى الأفراد، ويحد من الأضطرابات النفسية والعصبية " فبدون فرض قيود اجتماعية على الجنس، سيصنع المرء الحب لا الحرب، وسوف يجذب هذا التحرر عددا كبيرا من الشباب " (٢).

ليست كتابات رايتش وحدها هي التي مهدت الطريق أمام التحرر الجنسي، بل يرى ستيف جارليك Steve Garlick أن كتاب الأيروس والحضارة لماركيوز كان بمثابة التنظير الأكثر أهمية للثورة الجنسية، فماركيوز، من وجهة نظر جارليك، هو الأب الروحي لهذه الثورة " كان ماركيوز بمثابة الشخصية الرائدة للثورة الجنسية التي شكلت الثقافة الشعبية في أمريكا في ستينات القرن الماضي " (٣).

ومن جانبنا نرى، أن كتابات ماركيوز رغم تأييدها لنفس الأهداف التي دعت إليها الثورة الجنسية مثل: التحرر الغريزي والجنسي، والتعددية الجنسية، ورفض الأسرة

---

1 - Herbert Marcuse, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, op.cit., p:13

2 - Graham Heath, *The Illusory Freedom:The Intellectual Origins and Social Consequences of Sexual Revolution*, London, William Heinemann Medical Books Ltd, 1978, p:17

3 - Steve Garlick, " A New Sexual Revolution? Critical Theory, Pornography, and The Internet " in *Canadian Review of Sociology "* Vol:48, 2011, pp:221-237

المونغومية القائمة على الزوجة الواحدة، إلا أننا لا نجد في كتاباته ما يشير إلى احتفائه بهذا التحرر، بل يرى ماركيوز أن مضمون هذه الثورة، لا هو ثوري ولا هو تحرري، فطالما أنها تعمل في ظل النظام القائم، ستكون شكلا بلا مضمون حقيقي، لن يحقق لذة ولا إشباعا حقيقيا، بل ستكون وسيلة لفرض المزيد من القمع والسيطرة على الحياة الجنسية للأفراد، وهذا ما يؤكده ماركيوز عندما يقول: " في الوقت الذي يتيح فيه المجتمع المعاصر مجالا أوسع بكثير مما في الماضي لتلبية الغرائز الجنسية، إلا أن مبدأ اللذة يواجه من خلال هذه التلبية تقلصا وانكماشا، فالجنس في المجتمع الأحادي الجانب، يصبح هو الأخر أحادي الجانب، وطاقة من الطاقات المستنفرة لحماية ذلك المجتمع " (١).

أن ما يرفضه ماركيوز هو تحول الجنس في المجتمعات المعاصرة، أحادية البعد، إلى سلعة يطغي عليها طابع الممارسة التجارية الهادفة إلى تحقيق الربح والفائدة " فلا يحقق المجتمع الصناعي درجة أكبر في الحرية الجنسية، إلا بقدر ما تصبح هذه الحرية قيمة بضاعية " (٢). يوضح ماركيوز في هذا النص الاقتران بين زيادة معدلات التحرر الجنسي وتحقيق مصالح السيطرة، فبقدر ما يسهم هذا التحرر في زيادة رؤوس الأموال، بقدر ما يتسامح النظام مع أشكال السلوك الجنسي المتنوعة، فلا يمكن أن يسمح نظام السيطرة بتحقيق إشباعات تتعارض مع مقتضيات السوق الرأسمالية، لذا فإننا " إذا أردنا إشباع الأهداف الجنسية بدون صراع عتيد مع اقتصاد السوق، فيجب إشباعها داخل إطار التجارة والفائدة " (٣).

ويتفق بول برنيس Paul Breines مع ماركيوز على سيادة الطابع التجاري للجنس، وتجريده من مضمونه الإنساني، لكنه يذهب بيرنيس لأبعد من ذلك، عندما يرى أن التحرر الجنسي الذي أتت به الثورة الجنسية لم يكن نتاجا لنضال طويل، فما هو إلا مؤامرة رأسمالية غرضها التحكم في الحياة الجنسية للبشر بما يحقق مصالح أصحاب

---

١ - هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سبق ذكره، صـ ١٦

٢ - المصدر نفسه، صـ ١١٠

3 - Herbert Marcuse, *Toward a Critical Theory of Society: Collected Papers of Herbert Marcuse, Vol:2*, Edited by Douglas Kellner, London, Routledge, 2001, p:104

رؤوس الأموال، حيث إنتاج ذوات استهلاكية، تتحول أجسادها ورغباتها، إلى موضوعات تخضع للتكميم، والقياس، والتجريب، لخدمة أغراض السوق " فالجنس تتم دراسته، وملاحظته، وتحليله، وقياسه، ووضع معايير له " (١). أن وضع معايير تحدد السمات التي ينبغي أن يكون عليها الجسد، وسمات الممارسة الجنسية، لبلوغ الأداء الأفضل، والترويج لذلك عبر وسائل الإعلام هو ما يفتح المجال أمام الانتشار المكثف لشركات صناعة مستحضرات التجميل، وشركات الأدوية التي تعد بإنتاج منتجات طبية لها فاعلية جنسية أقوى، وكل هذا يصب في مصلحة أصحاب رؤوس الأموال.

على أية حال، أن الجنس السلعة، ليس هدفه بلوغ اللذة والمتعة التي تشعر الإنسان بالإشباع الحقيقي، وليس هدفه القضاء على الاغتراب، بل هو أحد أشكال الاغتراب الذي لا تدرك فيه الذات موضوعها الجنسي إلا بوصفه وسيلة لتفريغ الطاقة الجنسية، في حين أن الإشباع الحقيقي لا يمكن إيجاده في الزائل، والمؤقت، والسطحي، والضحل. فالجنس التجاري" معادل لإنكار الطاقة الأيروسية التي لا يمكن أن تتحرر في ظل الظروف غير الإنسانية للوفرة المبنية على الأرباح " (٢). يشير هذا النص إلى دور الرأسمالية في إعاقة القدرات الحسية للإنسان، وشل قدراته العقلية، وتجريده من طابعه الإنساني، وإنهاكه في عملية الاستهلاك، والمنافسة، والصراع من أجل الوجود، وتحويله إلى مجرد كائن ملحق بالآلة يعمل على خدمة أغراضها المحددة له، وأنسته شعوره بكينونته، وجوهره الإنساني، واختزلت وجوده في البعد الاقتصادي فقط، لكن لكي يحدث التحرر الجنسي الحقيقي، فلابد من التحرر من سيطرة الرأسمالية وأصحاب المصالح، فالشرط الأول للتحرر الجنسي هو التحرر السياسي والاجتماعي، وكذلك لا يوجد تحرر سياسي بدون تحرير مبدأ اللذة.

لقد غيرت الرأسمالية من طبيعة الجنس نفسه، فبدلا من أن يعبر عن الرغبة الإنسانية، وعن العفوية والتلقائية، أصبحت مجالات وقنوات الإشباع يحددها النظام، الذي

[1] - Paul Breines (ed), *Critical Interruptions: New Left Perspectives on Herbert Marcuse,*op. cit., p: 124

[2] - ibid., p:104

ليس للأفراد القدرة على التدخل أو التحكم في آليات عمله، فتحول الجنس بذلك في المجتمعات الصناعية " من مبدأ حاكم للكائن الحي إلى وظيفة مؤقتة يحددها النظام " (١). لقد فرغت الرأسمالية الجنس من مضمونه الذي يحقق المتعة والنشوة، وحولته إلى أداء سريع منزوع عنه المشاعر والأحاسيس.

على أية حال، أن القمع الذي يتعرض له الجنس في المجتمعات المعاصرة هو امتداد للقمع الجنسي الذي تمت ممارسته منذ بواكير الحضارة الغربية، فالحضارة الغربية منذ أفلاطون والقمع الجنسي جزءا لا يتجزأ منها، حيث قمع المشاعر، والشهوات، والرغبات، فهي من سمات الإنسان المتهور الذي فقد السيطرة على نفسه، والذي يُعد أقرب إلى الحيوانات التي تتصرف وفقا لغريزتها، في حين أن الإنسان العاقل هو الذي يتصرف وفقا لقوانين العقل. أن شهوة الجسد أو اللذة الجنسية هي ما رفضها أفلاطون في محاورة المائدة على لسان بوسانياس، واعتبرها لا ترتقي إلى مصاف الحب، وقد حط أفلاطون من قدرها قائلا:" أن الحب الملازم لزهرة باندیموس هو الحب الذي تعرفه العامة، وتهيم به كالبهم، لما فيه من شهوات دنيئة (..) فهم يعشقون الأبدان ولا يأبهون النفوس، ولا يعملون إلا لإطفاء نيران شهوات الجسد "(٢).

لكن ينتقد ماركيوز هذه التصورات الأفلاطونية التي حطت من شأن الشهوات والرغبات الحسية، ويرى أنها أورثنا عبئا ثقيلا تجسد في التقليل من شأن الأيروس لصالح اللوغوس، حتى انتهى الأمر إلى سيادة حضارة مادية، أحادية الجانب، تمجد اللوغوس فقط، ولا تعير أي اهتمام للوجدان، والرغبات الإنسانية، ويرفض ماركيوز هذا التوجه قائلا:" منذ أفلاطون تم إخضاع وتقييد الشهوات والمشاعر، واعتبارها معادية للعقل، وساد تشويه مبدأ اللذة بطريقة لا يمكن مقاومتها " (٣). تكمن خطورة النظرة الأفلاطونية في أنها لم تحط من شأن مبدأ اللذة لوجود تحديات خارجية تفرضها الضرورة أو الندرة، لكن ذهب

---

[1] - Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and The Crisis of Marxism*, London, Macmillan, 1984, p:168

[٢] - أفلاطون، **مائدة أفلاطون: كلام في الحب**، ترجمة / محمد لطفي جمعة، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢١، صـ ١١٣

[3] - Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical In quiry Into Freud*, op.cit., p:132

أفلاطون إلى التشويه العمدي لمبدأ اللذة ، فهو في حد ذاته من طبيعة منحطة ومتدنية، ويجب إقصاؤه بعيدا عن التكوين الفردي، وعن العلاقات الاجتماعية.

ويلجا ماركيوز في مقابل التصورات الأفلاطونية إلى الأساطير، ويجد في أسطورتي أورفيوس• Orpheus ونرسيس ** Narcissus بديلا يمكن استلهامه في عصرنا الراهن، فالنظرة الأورفية والنرسيسية إلى العالم تتميز بالحب الجسدي والجمال اللذان يوحدان كل ما في العالم في وحدة واحدة " فالشعور الأورفي والنرسيسي بالعالم ينفي مبدأ الواقع وسموه، فالوجود تتم معايشته على أنه إشباع يوحد الإنسان والطبيعة ويحقق اكتمالهما بدون عنف " ([1]). أن دعوة ماركيوز لإحياء التراث الأورفي والنرسيسي ما هي إلا محاولة لرأب الصدع بين الأيروس واللوغوس، ورد الاعتبار للأيروس وأحياء لدوره في تحقيق الشعور بالانسجام مع العالم، وعدم التعامل معه على أنه موضوع للامتلاك والسيطرة من قبل اللوغوس.

وقد كشف دوجلاس كيلنر Douglas Kellner عن القيمة الرمزية لأورفيوس ونرسيس في أعمال ماركيوز، فيرى أن أورفيوس يشير إلى الأنشطة غير القمعية، فأغانيه وموسيقاه تمثل قيم الهدوء والإشباع، فهو رمز للحضارة غير القمعية، أما نرسيس فيشير إلى الشعور الذي يعانق الكون، ويعبر عن الترابط الذي لا يفصل الأنا عن العالم الخارجي، ورفض الانفصال عن الموضوع الليبدي الذي يهدف إلى التحرر ([2]). وسنرى لاحقا كيف أن ماركيوز يولي اهتماما كبيرا للفنون الحقيقية في التحرر من القمع، وهذا ما سنوضحه في التحرر من القمع الثقافي.

• * أروفيوس في الأسطورة الأغريقية موسيقي وعازف على الفيتارة، وكان من رقة وعذوبة موسيقاه تنقاد إلى أنغامه جميع الكائنات الحية، وكأنها واقعة تحت السحر، ويستطيع استئناس الوحوش الضارية في هذا العالم، والقوى المخيفة في العالم الآخر. نقلا عن
أحمد فؤاد الأهواني، **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط**، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٤، صـ ٢٧

** أما نرسيس فهو الشاب الجميل الذي أُعجب بجمال نفسه وهو ينظر إلى صورته على صفحة المياه وعانق صورته فغرق

[1] - Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical In quiry Into Freud,* op.cit., p:136

[2] - Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and The Crisis of Marxism,* op.cit., p:176

القمع الثقافي Cultural Repression :

يعد القمع الثقافي جزءا لا يتجزأ من القمع العام السائد في المجتمعات المعاصرة، فلم تنج الثقافة من هيمنة الأنظمة الرأسمالية وتسلطها، إذ أخضعتها لمنطقها ومقولاتها الحاكمة، كالفوائد، والأرباح، والعرض، والطلب، ففي ظل هذه الأنظمة تم التعامل مع العلوم والآداب والفنون الرفيعة على أنها سلع تجارية، ومنتجات مادية شأنها شأن أي منتجات آخرى، وأصبح ما يحدد قيمة الأعمال الفنية، ليس سموها وأثرها الفعال في النفس الإنسانية، ولا مضمونها الروحي والأخلاقي، بل مدى استهلاكها والإقبال الجماهيري عليها، وقد أشار فرانك فاندي فيير Frank Vande Veire إلى حالة الوضع الثقافي الراهن قائلا:" ينتج الفنان الحديث للسوق، أي للجماهير التي تمتلك القدرة الشرائية " (١). لكن يرفض ماركيوز هذه النظرة التي تُعلي من شأن القيمة الاستهلاكية للأعمال الفنية على حساب قيمتها الجمالية والروحية، إذ يقول :" أصبح الفن في مجتمع الاستهلاك مادة للاستهلاك الجماهيري وفقد، بالتالي، وظيفته النقدية " (٢).

أن مكمن الخطر في ارتباط الثقافة بعالم المال، هو تحولها لوسيلة لخدمة أغراض رأس المال، إذ يتم تفريغها من مضمونها التنويري والتوعوي الذي يلعب دورا حيويا في كشف الواقع المليء بالتناقضات والصراعات، ويتم استغلالها كأيديولوجيا لتأييد الواقع الراهن، في حين أن المهمة الحقيقية للثقافة، والفنون، والآداب هي كشف أخطاء الواقع والتمرد عليه، وهذا ما يبرزه ماركيوز عندما يرى أن " الثقافة الرفيعة أصبحت جزءا لا يتجزأ من الثقافة المادية، وفقدت بالتالي، بحكم تحولها هذا الكثير من حقيقتها " (٣).

أن ما يريد أن يقوله ماركيوز هو أن الثقافة المعاصرة فقدت قوتها الكاشفة، والنافية للأوضاع البائسة، وأصبحت أداة من أدوات سيطرة الأنظمة الرأسمالية، وقد أطلق

---

[1] - Robrecht Vanderbeeken (ed), *Drunk on Capitalism:an Interdisciplinary Reflection on Market, Economy, Art and Science*, London, Springer, 2012, p: 93

[2] - Herbert Marcuse, *Art and Liberation*: *Collected Papers of Herbert Marcuse, Vol:4*, London, Routledge, 2007, p: 128

[٣] - هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سبق ذكره، صـ ٩٣

ماركيوز على هذه الثقافة المدعومة برأس المال، مصطلح الثقافة الإيجابية، ويشير هذا المصطلح إلى " صورة مقابلة لنظام لا يترك فيه الإنتاج المادي للحياة أي فسحة مكانية أو زمانية لتلك المناطق للوجود، التي شخصها القدماء على أنها جميلة " (١). يوضح ماركيوز في هذا النص امتثالية الثقافة الإيجابية وتماهيها مع النظام القائم، فطغيان الطابع التجاري جعلها تخلو من أي مضمون جمالي يبعث في النفس بهجة وسعادة وارتياح.

على أية حال، إذا كان ماركيوز يكشف عن خطورة الطابع التجاري للثقافة المعاصرة، فإن أودورنو وهوركهايمر يشددان على بعد آخر، وهو أن هذا الطابع أصبح مقترنا بسيادة قيم سطحية ومبتذلة، أطلقا عليها مصطلح ثقافة صناعة التسلية وهي " الثقافة التي تمارس سلطتها على المستهلك بواسطة التسلية (...) والتسلية بمثابة حمام مريح تحاول تجارة اللهو وصفه، فهي تجعل من الضحك أداة تجارة خادعة عن السعادة " (٢). أن ما يشدد عليه أدورنو وهوركهايمر هنا هو تحول الثقافة إلى صناعة للتسلية والإلهاء لغض الطرف عن التطرق إلى القضايا والأزمات الحقيقية المتأصلة في قلب المجتمعات المعاصرة، تجنبا للتمرد عليها.

وقد نجحت الرأسمالية بالفعل في تحقيق مسعاها عن طريق إعادة التأهيل النفسي للإنسان المعاصر، إذ خلقت بداخله حالة من حالات الرضا التام عن نفسه، وعن مجتمعه، ويطلق ماركيوز على هذه الحالة مصطلح الضمير السعيد، وهي حالة تمليها عليه أنظمة الوفرة والرفاهية التي يعيش في كنفها، ويستمتع بمزاياها المتعددة " فالتلبيات التي يحققها المجتمع غير الحر تميل لأن تخلق ضميرا سعيدا يقبل بمساوىء هذا المجتمع، وهذا الضمير دليل على أن صحوة الفكر والاستقلال الذاتي في سبيلهما إلى الضياع " (٣).

---

١ - هربرت ماركيوز، **فلسفات النفي: دراسات في النظرية النقدية**، مصدر سبق ذكره، صـ ١٣٩

٢ - ماكس هوركهايمر، ثيودور ف. ادورنو، **جدل التنوير**، ترجمة / جورج كتورة، بيروت، دار الكتاب الجديدة، ٢٠٠٣، صـ ١٥٨، ١٦٤

٣ - هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سبق ذكره، صـ ١١٦

لكن في مقابل هذا الضمير السعيد Happy Consciousness الذي حول الإنسان إلى كائن لين ومطيع، يحتفي ماركيوز ويمجد في الضمير التعس Miserable Consciousness، وهو الضمير الذي يئن من سطوة الحاضر المستبد، ويتطلع لآمال وآفاق مستقبلية أكثر تحررا، أنه قلب عالم لا قلب له، وروح عالم لا روح له. هذا الضمير التعس هو ما عبرت عنه فنون وآداب القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، قبل تزاوجمها مع المال والسياسة خير تعبير، وهذا ما نجده جليا في روايات تشارلز ديكنز، وهنريك إبسن، وجورج أورويل، يقول ماركيوز:" كان الأدب والفن في جوهرهما، وقبل أن يملك المجتمع والثقافة إمكانية التصالح والانسجام، استلابيين، وكان يحميان التناقض، ويمثلان الضمير التعيس للعالم المنقسم، والإخفاقات والآمال غير المتحققة، والوعود المنكوث بها " (١).

ليس ماركيوز وحده من يقيم تمايزا بين فنون الحداثة النابضة بالتحرر والرغبة في الإصلاح، والفنون التجارية المعاصرة في ظل الرأسمالية المتطفلة، بل نجد إريكي سيفينان Erkki Sevanen يقيم اختلافا جوهريا بين الفنون في العصرين، وينطلق من مدى الاستقلال الذي كان يتمتع به الفن الحديث، إذ " يُعد الاختلاف بين النظامين الحديث والمعاصر في الفنون اختلافا حادا، ففي الحداثة الكلاسيكية كان الفن يتمتع باستقلال نسبي عن المجتمع، أما الفن المعاصر فلا يحظى بهذا الاستقلال " (٢).

على أية حال، أن ما يريده ماركيوز هو إحياء هذا الضمير التعس الذي يعبر عن أنين المُستَغلين والمقهورين في عصرنا الراهن، ولن يتحقق هذا إن لم تسترد الفنون والآداب مغزاهما الثوري الذي كانت تتقلده فيما سبق، فالتحرر الاجتماعي، والسياسي يقتضي تحرر الثقافة عامة، وتحرر الفنون والآداب خاصة، لما لهما من أهمية عظمى في

١ - المصدر نفسه، صـ ٩٧

2 - Victoria D. Alexander (ed), *Art and Challenge of Market: From Commodification of Art to Artistic Critiques of Capitalism, Vol:2,* Macmillan, Palgrave, 2018, p: 5

إنارة الوعي وكشف تناقضات الواقع، وهذا ما يشدد عليه ماركيوز قائلا: " يدرك الفن الحقيقي البؤس ونقص السعادة السائدين في النظام القائم" (١).

ولهذا يسعى ماركيوز إلى ربط كافة أشكال التحرر، بالتحرر الفني والاستاطيقي، فتحررهما شرطا ضروريا للخلاص السياسي والاجتماعي، ويتطلب تحرر الاستاطيقا تحرير الطاقات الخلاقة والإبداعية للخيال. إذ تكمن قيمة الخيال في أنه مرتبط كلية بمبدأ اللذة، وفي أنه يحوي بداخله تمردا لا شعوريا مستمرا ضد مبدأ الواقع الذي يقمعه. ولهذا يعول ماركيوز تعويلا كبيرا على قوى الخيال الثورية الجامحة إلى الإطاحة بمبدأ الواقع القمعي، ومحاولة تغيير العالم، ويمتلك الخيال بحكم تكوينه المقموع هذه المقدرة، إذ " يتحدث الخيال لغة مبدأ اللذة والتحرر (..) لأنه يحتفظ ببنية ونوازع النفس بشكل أسبق على تنظيمها بواسطة مبدأ الواقع " (٢).

فمن وجهة نظر ماركيوز، تتبلور ثورية الخيال في أنه يمثل عودة للمكبوت، الذي لا يتخلى أبدا عن تحرره، وتحاول حرية الخيال المكبوت أن تكشف دائما عن نفسها، وترفض نسيان ما تم قمعه في مراحل تاريخية سابقة، فالخيال يحاول أن يعبر دائما عن إمكانياته الحرة، ويسعى لأن يتحول إلى ممارسة تدفع بالمجتمع تجاه التحرر والكمال، فلقد أصبحت " مشروعية وحقيقة الخيال مطلبا ضروريا للفعل السياسي " (٣).

إن ارتباط الخيال بالتحرر واعتباره محفزا أصيلا للفعل السياسي الطامح للحرية، جعل ماركيوز يعهد إليه بمهمة تشكيل ما يسمى بالحساسية الجديدة، وهو مصطلح يستخدمه ماركيوز للدلالة على الاحتياجات الحيوية الجديدة المبتورة الصلة باحتياجات مجتمعات السيطرة والاستهلاك، وهي الاحتياجات التي لا يستطيع الإنسان أن يعيش بدونها في المجتمع الحر، وهي ليست احتياجات بيولوجية فقط، لكنها تتضمن أيضا تصورا جديدا للقيم، واللغة، والصور، والإيماءات، والنغمات الجديدة التي تعبر عن " صعود

[1] - Herbert Marcuse, *Art and Liberation,* op.cit, p:102
[2] - Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical In quiry Into Freud,* op.cit., p:120
[3] - Herbert Marcuse, *an Essay on Liberation,* op.cit., p:30

غرائز الحياة ضد العنف والعدوان والاستغلال " (١). أن الحساسية الجديدة التي يرقيها الخيال هي سلب لبنية المجتمعات القديمة القائمة على العدوانية والاستغلال، وتشييد لبيئة جديدة تقوم على خلق توجهات مختلفة جذريا للحرية، والجمال، والإشباع الحقيقي للرغبات.

هكذا يؤدي الخيال في فلسفة ماركيوز دورين جوهريين، الأول هو محاولة السعي لتغيير العالم عن طريق التحرر من مبدأ الواقع القمعي، والثاني هو رسم ملامح جديدة لمبدأ واقع غير قمعي. أي أن الخيال يقوم بوظيفتين هما: هدم القديم، وبناء الجديد. هذا الدور التحرري الذي يعزوه ماركيوز للخيال، يشبه الدور الذي يعزوه ماركس للبروليتاريا، فالآمال التي علقها ماركس على البروليتاريا في القرن التاسع عشر، أصبح يناط لقوى الخيال الثوري بتحقيقها في القرن العشرين، يقول ماركيوز: " أن الخيال قوة منتجة تعمل على تغيير العالم الاجتماعي والطبيعي " (٢).

أن الدور التحرري الذي يعزوه ماركيوز للخيال ينسحب أيضا على الفن، فالفن، كما ذكرنا آنفا، قوة سالبة ومحررة شأنه شأن الخيال، ويتحدد الدور الثوري والتحرري للفن لدى ماركيوز فيما يلي: (٣)

- نفي المجتمع الراهن عن طريق نقد النوازع التدميرية والمغتربة
- اقتراح صور وخيالات للنوازع المبدعة وغير المغتربة
- رسم صورة لما ينبغي أن تكون عليه مجتمعات المستقبل

الخيال والفن عند ماركيوز وجهان لعملة واحدة، ويجمع بينهما هدف مشترك وهو التحرر من القيود التي فرضتها المجتمعات الرأسمالية المعاصرة على البشر. هذا البعد الثوري الذي يناط به للفنون في عالمنا المعاصر، يجعل من الفن أكثر من مجرد محاكاة للواقع، فالفنون التي تحاكي الواقع لا تتضمن بداخلها على ما ينفي هذا الواقع ويسلبه، في

[1] - ibid., p:23
[2] - Herbert Marcuse, *The New Left and The 1960s,* op.cit., p: 82
[3] - Herbert Marcuse, *Art and Liberation,* op.cit, p:228

حين أن الفن الحقيقي هو الذي يكشف زيف الواقع وتناقضاته، ويبشر بمجتمع آخر تتحقق فيه قيم الحرية التي نرنو إليها.

أن الدور التحرري الذي يعزوه ماركيوز للفن عندما جعل منه سلاحا فعالا في عملية الصراع ضد هيمنة الرأسمالية يعد، من وجهة نظره، إسهاما جديدا في الفلسفة الماركسية، فماركس، لم يعول كثيرا على دور الفن في عملية الصراع الطبقي، بل اعتقد أن العامل الاقتصادي وحده كفيل بتوجيه دفة الصراع ضد الرأسمالية " لم يدرك ماركس أن الحل الاقتصادي المحض غير كافٍ، وأخفق في أن يرى أن الثورة المستقبلية يجب أن تتضمن أنماطا مختلفة من القيم والوجود الإنساني، وهذه القيم استاطيقية إلى حد كبير "([1]).

نقول نعم، لم يعز ماركس أهمية كبرى للفنون في عملية التحرر والخلاص، لكن لا يعني هذا أنه أغفل دورها وأهملها كلية، إذ نجد لها في كتاباته المبكرة حضورا جليا، ففي مخطوطات ١٨٤٤ نجده يستشهد في حديثه عن النقود، ودورها في عملية الصراع الطبقي، وتكريس الكراهية والشقاق بين البشر بأعمال شكسبير وجوته الفنية، يقول ماركس:" يؤكد شكسبير بشكل خاص صفتين للنقود: أنها الإله المرئي الذي يحول كل الصفات الإنسانية والطبيعية إلى أضدادها (..) وأنها البغي المشتركة والقواد المشترك للناس والأمم " ([2]). نلاحظ في هذا النص أنه لا يوجد اختلاف بين التوصيف الأدبي للنقود عند شكسبير، وتوصيف ماركس لها، ويدرك ماركس جيدا أنه لا فارق بين الصورتين: الأدبية والفلسفية في توصيف الواقع، فالفن الحقيقي، من وجهة نظر ماركس، هو مرآة صادقة تعكس أزمات الواقع وتناقضاته، وهو وسيلة هامة في إدارة عملية الصراع الطبقي، لكن ربما أن تعويل ماركس على العامل الاقتصادي أكثر من غيره من العوامل الأخرى، نابع لديه من

[1] - ibid., p:226

[2] - كارل ماركس، **مخطوطات كارل ماركس لعام ١٨٤٤**، ترجمة/ محمد مستجير مصطفى، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٤، صـ ١٢٨

أن الصراعات الطبقية تتجلي بشكل أكبر وأوضح في الواقع الإنساني المعيش، وفي علاقات البشر العينية التي تظهر بشكل جلي في المعاملات الاقتصادية عنها في الفن.

بالإضافة لهذا، يضفي ماركس على الفنون في مجتمعه الشيوعي قيمة كبرى، إذ يعتبرها مصدرا من مصادر البهجة والمتعة التي ينبغي أن يتربى عليها المرء في ظل الشيوعية، ونجد لديه في مواضع متفرقة حديثا عن الأذن الموسيقية، والعين التي تحس بجمال الأشياء، وعلاقات الحب، وإشباع المشاعر والإحساسيس، وهذا ما يدعو إليه قائلا:" إذا كنت تريد أن تستمتع بالفن، فلابد أن تكون أنسانا ذا تربية فنية " (١). نستنتج من النص السابق أن المجتمع الشيوعي، وفقا لماركس، هو مجتمع يقوم على ترقية الحاسة الجمالية والفنية لدى البشر، ولا يغفلهما كما يعتقد ماركيوز.

ويذهب الدكتور عبد المنعم الحفني في ترجمته لكتاب **كارل ماركس: دور الأدب والفن في الاشتراكية**، إلى عكس ما ذهب إليه ماركيوز، إذ يرى الحفني أن الفن عند ماركس هو أحد أدوات الصراع الطبقي ضد البرجوازية، فالفن له مغزى سياسي هام في الفلسفة الماركسية، هذا المغزى هو ما يبرزه الحفني قائلا:" عندما يكتب ماركس وإنجلز في الأدب والفن، فإنهما لا يكتبان كناقدين، لكنهما يكتبان ليحققا فعلا سياسيا (..) فكتابتهما في الأدب والفن كانت كتابات في جوهرها في السياسة، وتساعد في عملية التغيير الاجتماعي " (٢). أمام كل هذه الشواهد لا يمكننا الاتفاق مع ماركيوز في تقليله من شأن الدور التحرري للفن والأدب عند ماركس.

على أية حال، رغم الأهمية الجوهرية التي يعزوها ماركيوز لدور الفن في عملية التحرر والخلاص من شرور المجتمع الرأسمالي، إلا أننا لا يجب أن نتسرع ونعتقد أن ماركيوز يريد تسيس الفن، أو جعل الفن إيديولوجيا سياسية تعبر عن مصالح طبقة بعينها، أن ثورية الفن تكمن في دوره التنويري للوعي، وتسليطه للضوء على تناقضات الواقع، ومحاولة تجاوز هذه التناقضات عن طريق رسم صور وخيالات لما ينبغي أن يكون عليه

---

١ - المرجع السابق، صـ ١٣٠

٢ - كارل ماركس، **دور الأدب والفن في الاشتراكية**، ترجمة / عبد المنعم الحفني، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨، صـ ٧

مجتمع المستقبل الحر، هذا المطلب هو ما عبر عنه ماركيوز قائلا:" أن الفن السياسي مصطلح خاطىء، فالفن لا يستطيع إنجاز هذا التحول، لكنه يمكن أن يحرر الإدراك والوعي المطلوب لحدوث هذا التحول " ([1]). إن ما يشدد عليه ماركيوز هنا هو أثر الفن غير المباشر في إدارة عملية الصراع السياسي عن طريق فضح الواقع المزيف، وتبني مواقف سياسية للاحتجاج والرفض إزاء هذا الواقع، وهذا هو الدور الأساسي للفن عند ماركيوز.

لكن إذا كان الخيال والفن عاملان غير مباشران في عملية التحرر، فماذا عن دور الفعل والممارسة السياسيان؟

القمع السياسي Political Repression:

أن تعدد مظاهر القمع التي أشرنا إليها سابقا، تنبئنا مقدما باستحالة وجود إطار من الحرية السياسية أو الديموقراطية، فالحرية والديموقراطية الحقيقيان لا ينسجمان مع مجتمعات القمع، التي تعمل فيها الأنظمة على سلب حريات الأفراد. ومع ذلك تدعي معظم الأنظمة السياسية المعاصرة أنها أنظمة حرة، وأنها المدافع الأعظم عن الديموقراطية، وعن حقوق الإنسان وحرياته، وقد رسخت هذه الأنظمة، بفضل المنظومة الهائلة للدعاية والإعلان، في عقول مواطنيها أن الحريات الفردية على تنوعها واختلافها هي بديهيات لا يتطرق إليها شكا، وأنها من الحقوق اللصيقة بالأفراد التي لا يجوز انتزاعها منهم على الإطلاق، وأن أولى واجبات النظام السياسي هي حماية هذه الحريات.

لكن لماركيوز رأي آخر، إذ يرى أن بنية هذه الأنظمة موسومة بالاستبداد والقمع، وتتعدد مظاهر القمع السياسي في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة، ما بين قمع داخلي، حيث الاختزال الحقيقي لمجالات الحرية الفردية، وفرض الرقابة عليها، وبين القمع الخارج ، حيث الحروب الاستعمارية، والتدخل المسلح لإعاقة حركات التحرر الوطني في الدول المُستعمرة، لتحقيق المزيد من المطامع الاقتصادية والسياسية والعسكرية، وقد أبرز ماركيوز

[1] - ibid., 118

ديكتاتورية هذه الأنظمة على المستوى الدولي قائلا:" أن مجتمعات الوفرة الرأسمالية هي مجتمعات حرب، وأن لم يلاحظ ذلك مواطنيها يلاحظه ضحاياها، أنها تلقي بالقنابل، والمواد الكيميائية، على فقراء الأرض، وعلى أكواخهم، ومستشفياتهم، وحقولهم " (١). يلفت ماركيوز في هذا النص الانتباه إلى أن تكلفة الأسلحة المستخدمة في هذه الحروب تفوق بكثير الأهداف التي تريد تدميرها، لكن الخروج عن السياسات الدولية التي ترسمها الأنظمة الاستعمارية لتحقيق مصالحها على حساب الشعوب الأخرى، يجعلها تشن الحروب، وتمارس الضغوط الاقتصادية على فقراء الأرض.

أما عن القمع السياسي الداخلي، فيرى ماركيوز أن الأنظمة السياسية المعاصرة استطاعت إحداث تعديلات جوهرية في آليات ومناهج السيطرة والتحكم في البشر، إذ أصبحت السيطرة غير علانية، وتتم بطريقة غير سلطوية، حتى لا يتم التمرد عليها، إذ رسخت هذه الأنظمة في عقول مواطنيها أنهم أحرار، فهم يختارون من يمثلهم عبر القنوات الديموقراطية، ويستهلكون ما يريدون، ويعبرون عن آرائهم بمنتهى الحرية " فقد أفسح الإخضاع بواسطة القوة، الطريق لعبودية طوعية " (٢). يريد ماركيوز في هذا النص أن يوضح أن الأنظمة المعاصرة أقنعت البشر أنه لا حاجة للتحرر، فالحرية متحققة على كافة المستويات، وبالتالي، فإن الدعوات للتحرر دعوات فارغة، وبدون مضمون حقيقي، والسؤال الذي يطرحه المدافعون عن هذه الأنظمة هو: ما هي القيود التي يريد البشر التحرر منها؟! هذه النغمة السائدة في هذه ظل الأنظمة هي ما أبرزها ماركيوز ساخرا " ليس البشر في حاجة إلى التحرر !!" (٣).

لكن يتصدى ماركيوز للمروجين والمدافعين عن الحرية الغربية، مثل الفيلسوف النمساوي فون هايك F.A. Hayek الذي يؤكد في كتابه **دستور الحرية** على أن "

[1] - Herbert Marcuse, *Toward a Critical Theory of Society: Collected Papers of Herbert Marcuse, Vol:2,* op.cit., p:101
[2] - ibid., p:98
[3] - ibid., p: 99

الحكومات قد قلصت من الضغط والإكراه المفروض على الأفراد " (١). ويكشف ماركيوز في المقابل عن زيف مقولة الحرية هذه، ويرى أن الأنظمة السياسية المعاصرة تروج للوهم، وهم الحرية، الذي لولاه لما كُتب لها الأنظمة الاستمرار، ويحذرنا ماركيوز من التمادي في تصديق هذه الأوهام لأنها تعوق الإمكانيات الحقيقية للتحرر" فالنظام الرأسمالي لا يقلص بيئة الحرية فحسب، بل يقلص أيضا التوق إلى هذه البيئة " (٢).

ويدلل ماركيوز على فرضيته في تقليص الحريات الفردية، عندما يرى أن هذه الأنظمة فرضت على المواطنين الديموقراطية الجماهيرية Mass Democracy، التي يتم اختزال الممارسة السياسية فيها في عملية الاقتراع فقط، وبعدها لا يعود للمواطنين أي دور في عمليات صنع القرار، ولا في إدارة العملية السياسية برمتها، إذ تؤخذ القرارات من أعلى لصالح الأقليات المسيطرة والحاكمة، وهذا ما يرفضه ماركيوز ويعده انحرافا نحو الديكتاتورية والشمولية Totalitarianism التي لا تقيم وزنا لحريات الأفراد في الممارسة السياسية، ويصف ماركيوز خطورة هذه العملية قائلا: " تقدم الديموقراطية الجماهيرية الأدوات السياسية لإقرار مبدأ الواقع القمعي، أنها لا تسمح للأفراد أن يشاركوا الحكومة التي تحكمهم في شيء " (٣).

لاقت الديموقراطية الجماهيرية، بالفعل، اعتراضا كبيرا من قبل كثيرين، فهي وأن كانت تعبر عن أحد تجليات الإرادة العامة من حيث الشكل، إلا أنها لا تعبر من حيث المضمون عن أي مظهر من مظاهر استقلال هذه الإرادة وحريتها، فبنيتها تنطوي على تناقض واضح، فبمجرد أن يتنازل الشعب عن حقه في ممارسة أنشطته السياسية للحكومات التي ينتخبها، لن يعد له أي دور في المشاركة السياسية الحقيقية، وهو ما يتنافى مع جوهر الممارسة الديموقراطية نفسها، التي تعني المشاركة الشعبية في الحكم، وليس في اختيار الحاكم فقط.

---

1 - F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty,* Chicago, The University of Chicago Press,2011, p:72

2 - Herbert Marcuse, *an Essay on Liberation,* op.cit., p:17

3 - Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical In quiry Into Freud,* op.cit., p:12

أما الاعتراض الآخر على الديموقراطية الجماهيرية، فيكمن في التخوف من اعتبار قاعدة حكم الأغلبية هي القاعدة الشرعية الوحيدة لحماية القيم الديموقراطية، في حين أن طغيان الأغلبية وتهورها، قد يأتي بأنظمة شمولية وديكتاتورية، تقوض شرعية الممارسات الديموقراطية نفسها، هذا التخوف هو ما عبرت عنه الفيلسوفة الألمانية حنة أرندت قائلة:" ما كان لهتلر وستالين أن يتمسكا بزمام سلطتهما على شعوب عريضة بأسرها لو لم يكونا حائزين على رضا الجماهير وثقتها " (١).

أما الاعتراض الثالث، فينطلق أصحابه من فكرة أن الجماهير غير مؤهلة للمشاركة في صنع القرارات السياسية، فهي لا تمتلك بحكم تكوينها الثقافي والمعرفي ما يؤهلها لهذا، ولذا لابد من ترك هذه المسألة للأقليات المستنيرة القادرة على إدارة شئون البلاد، فقد " حذر العديد من المنظرين السياسيين مثل ولتر ليبمان، وجاست دي أورتيجا من تدخل الجمهور في الأمور السياسية، وأكدوا على الحاجة لوجود أقليات متعلمة تستطيع كبح جماح المشاعر الجماهيرية المتهورة " (٢).

على أية حال، ساعدت التحولات التي فرضتها الأنظمة السياسية الراهنة على الممارسة الديموقراطية، على إنتاج أنماط من البشر أقرب إلى العبيد منهم إلى البشر الأحرار، أنهم يتماهون مع النظام، ويعتقدون أن تطورهم، وأمنهم، وسلامتهم، مقترن بأمن وسلامة وتقدم النظام. لقد تلاشت الذوات السياسية المستقلة، الواعية، والقادرة على كشف ونقد الأوضاع القائمة، وحل محلها سلوك الحشد الجماهيري الذي يقضي على كل محاولات الاختلاف، واختفى التمايز بين الأنا والآخر، للدرجة التي لم تعد تحتل معها الأنا المفكر المستقل مركز الصدارة، بل تراجعت ليحل محلها النحن والجماعة، التي لا يكون للأنا قيمة خارجها. كل هذا عمل، بما لا يدع مجالا للشك، على الرضوخ للسياسات المطلوبة. هذا التغير الذي طرأ على بنية الشخصية المعاصرة، هو ما يعكس ماركيوز آثاره السياسية قائلا:" مهد تقلص الأنا الطريق لتشكل الجماهير (..) فلم تعد الأنا قادرة

---

١ - حنة أرندت، **أسس التوتاليتارية**، ترجمة / أنطوان أبو زيد، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٣، صـ ٣٢

2 - Paul Edward Gottfried, *after Liberalism: Mass Democracy in The Managerial State*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p: 110

على المحافظة على نفسها كذات، وتم إفساح الطريق للتطابق الاستاتيكي للفرد مع الآخرين، ومع مبدأ الواقع الذي يخضع للإدارة " (١).

ولا تنتهي سلسة القمع السياسي والحد من الحريات عند هذا الحد، بل يشير ماركيوز إلى ملمح آخر من ملامح تقلص الحريات السياسية في الديموقراطيات المعاصرة، وهو الملمح الخاص بدور اليسار، ومدى فاعيته في ظل هذه الأنظمة، ويجزم ماركيوز بأن الأنظمة المعاصرة نجحت في تقليم أظافر المعارضة Opposition واليسار Left بشتى الطرق، سواء عن طريق استيعابهما ودمجهما في النظام، أو عن طريق تضييق الخناق عليهما وشل قدرتهما على التواصل مع الجماهير. فتوفير كل مقومات الراحة والرفاهية للأفرادَ صعَب من مهمة التغيير الاجتماعي والسياسي على المعارضة، فما هو البديل الأفضل الذي يمكن أن تقدمه المعارضة للمواطنين؟ أن تجديد الرأسمالية لنفسها، وقدرتها الفائقة على رفع مستوى معيشة مواطنيها، قد سحب البساط الجماهيري من تحت أقدام المعارضة. هذا المأزق الذي تواجهه المعارضة واليسار المعاصر هو ما وضحه ماركيوز قائلا:" أن محاولات التغير الجذري بدون قاعدة جماهيرية هو شيء لا يمكن تخيله، وكذلك فأن محاولة تأسيس قاعدة جماهيرية في المستقبل القريب هو شيء لا يمكن تخيله أيضا " (٢).

العقبة الأخرى التي تواجه اليسار تكمن في محاولة الفصل العمد بين أفكار اليسار والجمهور، وهي عقبة مفروضة عليهم من الخارج بواسطة النظام، والهدف منها هو منع الفكر السالب من الوصول إلى قاعدة عريضة من الجماهير، وهذه العقبة اقتصادية، تتبلور في قلة الموارد المالية التي تمكن اليسار من التواصل مع الجماهير، وهي ما وضحها ماركيوز قائلا:" يتشكل الرأي العام بواسطة إعلام الاتصال الجماهيري، وطالما لا تستطيع المعارضة شراء الوقت الكافي والمناسب في وسائل الإعلان بقدر متساو مع

[1] - Herbert Marcuse, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia,* op.cit., p:47
[2] - Herbert Marcuse, *The New Left and The 1960s,* op.cit., p:123

المؤيدين للنظام، فكيف ستغير المعارضة الرأي العام؟ لقد أصبح الرأي العام يتشكل بهذه الطريقة الاحتكارية " ([1]).

ولا يقف الأمر عند ممارسة الضغوط فحسب، بل يمضي ماركيوز لأبعد من ذلك عندما يكشف عن لجوء النظام للعنف المادي، فلا يتوقف القمع عند فرض معوقات خارجية على عمل اليسار، بل يمتد في كثير من الأحيان إلى اللجوء للعنف المادي، واستخدام أدوات الدولة القمعية التي لا تتسامح مع كل من يحاول تقويض النظام، إذ " لن تستطع في وقتنا الراهن أن تشكل حزبا قويا، ليس لأنه لم تعد هناك جماهير ثورية فحسب، بل لأن أدوات القمع أصبحت أقوى وأعنف بدرجة غير مسبوقة " ([2]).

أمام كل هذه المعوقات لم يجد اليسار بد من توجيه أنظاره إلى الانشغال والاشتغال بقضايا سطحية، لا يشكل الخوض فيها تهديدا لأركان النظام " إذ خاض اليسار صراعا من أجل تجديد الطبيعة والمتنزهات العامة والشواطيء " ([3]). لكن ينتقد ماركيوز هذا الدور، ويرى أنه يعمل على إعادة إنتاج النظام أكثر مما يعمل على تقويضه، لذا ينتهي ماركيوز إلى أن الدور المناسب لليسار في عصرنا الراهن، هو الاكتفاء بنشر وتعميق الوعي السياسي لدى المواطنين.

لكن إذا كان ماركيوز يؤكد على تراجع دور اليسار عن القيام بدور فعال في عصرنا الراهن، فإن فان جوس Van Goss يؤكد، في المقابل، على نجاح وفاعلية اليسار المعاصر، فمن وجهة نظره، خاض اليسار العديد من المعارك السياسية، والاجتماعية، والثقافية، وحقق فيها انتصارات مدوية، فلولا نضال اليسار من أجل تحرير السود، لما تم إلغاء التمييز العنصري بين البيض والسود، كذلك خاض معارك كبرى لنيل المرأة لحقوقها، وقد أبرز جوس هذا الدور الهام لليسار قائلا:" بالنظر إلى التحولات الاجتماعية والقانونية والثقافية التي حدثت في القرن العشرين، تبدو إنجازات اليسار مذهلة (..) إذ مارس دور

[1] - ibid., p:124
[2] - loc- cit., p:124
[3] - Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, op. cit., p: 17

كبيرا في الضغط على الكونجرس سنة ١٩٦٥ لسن قوانين الحقوق المدنية التي تجرم كل أشكال التمييز " (١).

ومن جانبنا نرى، أنه رغم تواري دور اليسار في ستينات القرن الماضي، وخاصة بعد حدوث الأزمات الأيديولوجية بداخله بسبب فضائح الحقبة الستالينية، ودعم الحزب الشيوعي للممارسات العدوانية والإرهابية، إلا أن اليسار الأوروبي مازال فاعلا وموجودا في الكثير من الأزمات، وما زال يشكل ضغطا على الحكومات والأنظمة الراهنة لتحقيق العديد من المطالب الإنسانية والعادلة، فهناك جماعات مناهضة العولمة، ومؤسسات المجتمع المدني، وأحزاب الخضر ذات التوجه السياسي، وكلها تعمل ضد توجهات النظام، وحققت نجاحات على أرض الواقع.

على أية حال، لا يعبر ماركيوز عن تشاؤمه بخصوص غياب الدور التحرري والثوري للمعارضة فحسب، بل ينسحب تشاؤمه أيضا على دور البرلمانات، فبدلا من أن تكون وظيفتها هي مراقبة أعمال الحكومات، وعزلها متى أخلت بواجباتها، نجدها قد انحرفت عن أدوارها الرقابية، وتماهت مع الحكومات في توجيه وحشد الجماهير لتحقيق مصالح النظام. وقد ندد ماركيوز بالموقف المشين للكونجرس في الحرب ضد فيتنام قائلا:" ليس هناك ما يجعلنا نعتقد أن البرلمان هو من أجبر الحكومة على تغيير موقفها تجاه الحرب في فيتنام، أنها حركات الطلاب، والمقاومة التي نددت بهذه الحرب " (٢).

في ظل هذه التحديات التي يفرضها النظام لإعاقة عمليات التحرر، يكون سؤال ما العمل؟ سؤالا جوهريا، ما العمل إزاء كل مظاهر القمع هذه؟ وما سبل التخلص منه؟ أهو الإصلاح أم الثورة؟ وما هي القوى التاريخية المنوط بها الانتقال إلى مجتمع تتحقق فيه الحرية، والعدالة، والتضامن؟ وهل يمكن أن تتحقق هذه المثل السياسية العليا في الدول الاشتراكية التي تدعي دائما سعيها الدائم لتحقيق العدالة والمساواة بين البشر؟

---

[1] - Van Goss, *Rethinking The New Left:an Interpretative History*, Macmilian, Palgrave, 2005, p: 2

[2] - Herbert Marcuse, *an Essay on Liberation*, op.cit., p: 69

في واقع الأمر، لا تختلف الأنظمة الاشتراكية، من وجهة نظر ماركيوز، عن الرأسمالية في شيء، حيث تفشي الاستبداد، والقمع، والسيطرة. إنها بحكم التعايش التنافسي مع الغرب، وبحكم شبح الحرب الذي يلوح في الأفق بين القطبين، انهمكت في سباق التسلح، وجعلت كل همها العمل على الزيادة القصوى للإنتاج لرفع مستوى معيشة مواطنيها، في محاولة منها للحاق بالدول الرأسمالية المتقدمة، وفي غمار ذلك غضت الطرف عن بلوغ المثل السياسية العليا، وهذا ما يوضحه ماركيوز قائلا:" استمر تطور الاشتراكية في الانحراف عن أهدافه، ووضع نصب أعينه نموذج مستوى المعيشة الأمريكي المرتفع " (١).

ومن جهة أخرى، فإن فترة الإرهاب، والقمع الستاليني في روسيا رسخت في الأذهان وجود صلة وثيقة بين الشيوعية والإرهاب، وأصبحت الشيوعية مرادفة للشر، وهو ما ولد في نفوس البشر نفورا كبيرا منها، كل هذا بالتأكيد، صب في مصلحة الأنظمة الرأسمالية الليبرالية، وتم اعتبارها النظام الأوحد للحرية " فبسبب التطور القمعي الستاليني لم تكن الاشتراكية بديلا جذابا للرأسمالية " (٢).

ليس ماركيوز وحده من يكشف عن الممارسات القمعية والإرهابية للأنظمة الاشتراكية، بل يتفق معه الفيلسوف وعالم الاجتماع الإنجليزي أنطوني جيدنز، الذي عبر أيضا عن قلق الماركسيين والليبراليين من الإرهاب والقمع الشيوعي، ونظر كثيرون بعين الخوف لعبارة خروتشوف التي قالها مزهوا للدول الرأسمالية " سوف ندفنكم " (٣). واعتقدوا أن الأمور أصبحت على مشارف هولوكست جديد.

إذا كان ماركيوز يساوي بين النظامين من حيث مساوئهما، تبقى للرأسمالية، في رأينا، ميزة على الاشتراكية، وهي أنها وأن كانت تمارس تضليلا منظما، وممنهجا للوعي،

---

1 - ibid., p: vii

2 - ibid., p: 85

٣ - أنطوني جيدنز، **بعيدا عن اليمين واليسار: مستقبل السياسات الراديكالية، ترجمة / شوقي جلال**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٢، ٩٦.

إلا أنها لم تقم بممارسة القهر علانية، في حين مارست الاشتراكية السوفيتية هذا القمع علانية، حيث اعتقال، وقتل المعارضين باسم تحقيق الاشتراكية.

على أية حال، إذا كان النظامان المعاصران: الرأسمالي والاشتراكي موسمان بالقمع، والاستبداد، ولا يصلحان لأن يكونا بيئة مناسبة لترقية الحرية الحقيقية، فما هو البديل الذي يطرحه ماركيوز؟

الاشتراكية الإنسانية، أو الاشتراكية الجديدة، هي النظام الذي ينشده ماركيوز، وهي بمثابة السلب والنفي التام للرأسمالية والاشتراكية السوفيتية، فهي تختلف عنهما اختلافا جوهريا من حيث البنية، ومن حيث طريقة العمل. فمن حيث البنية، يتطلب تأسيسها بشر مختلفين عن البشر الموجودين حاليا، بشر ذو وعي، وخيال مختلف، واحتياجات بيولوجية وغريزية مختلفة، بشر يمتلكون دوافع غريزية ضد الوحشية، والعدوان، والقبح، والقسوة، وينزعون نحو الجمال والهدوء والسعادة، باختصار " بشر يرقون غرائز الحب والحياة على غرائز التنافس والعدوان " (١).

أما عن طريقة عملها، فهي لن تقوم على تشجيع إنتاج واستهلاك الحد الأقصى، ولن تقوم على مركزية الإنتاج، أو السوق الحرة، وتشجيع التنافس بين المنتجين، بل ستقوم على " إعادة التنظيم التقني للعالم، بما يحقق الخيرات والخدمات، وبلوغ الوجود الحسن، وإلغاء الفقر والكدح " (٢). أن ما يريده ماركيوز هو تأسيس اشتراكية تحقق التضامن، والتماسك الحقيقي بين البشر، اشتراكية يكون الإنسان فيها غاية في حد ذاته، ويكون عمله وسيلة لسعادته وإشباع غرائزه، وليس أداة لعبوديته، وقمعه، والتحكم فيه.

أن فكرة ماركيوز عن الاشتراكية الإنسانية المبنية في جوهرها على الحب والتضامن والحرية تُظهر تأثر ماركيوز الشديد بماركس الشاب، وبخاصة في كتابه **مخطوطات كارل ماركس لعام ١٨٤٤**، حيث يميز ماركس بين نمطين من البشر، وبين نوعين من الاحتياجات الإنسانية: البشر التي تعيش في ظل أنظمة القمع والاستبداد التي

1 - Herbert Marcuse, *Marxism, Revolution and Utopia*, op. cit., p: 253
2 - Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, op. cit., p: 3

ترقيها الرأسمالية والملكية الخاصة، والبشر التي تعيش في ظل الشيوعية. فالإنسان في الأولى، بحسب توصيف ماركس له " يصبح أكثر فقرا كإنسان، وتصبح حاجته إلى المال أكثر إذا أراد أن يسيطر على الوجود (..) وكما أنه يهبط بكل شيء إلى شكله المجرد، فأنه يهبط بذاته في مجرى حركته إلى مجرد شيء كمي، ويصبح الإسراف والإفراط معياره الحقيقي. ومن الناحية الذاتية، فأن هذا يتجلى جزئيا في أن اتساع المنتجات والحاجات يهبط إلى عبودية مبتدعة دائمة الحساب لرغبات غير إنسانية " ([1]).

يشدد ماركس في نصه السابق على أن الإنسان الذي يعيش في ظل الرأسمالية، ويخضع لها هو إنسان بلا إنسانية، إنسان مغترب عن وجوده وذاته، ولا حاجة له إلا لعالم المال، فهو الوحيد الذي يحقق له الشعور بالأمان، فإذا كانت معايير تقييم الإنسان هي معايير داخليه تنبع من ثقته بنفسه، ومن سمو قدراته العقلية والعاطفية، وقدرته على الحب والعطاء، فقد أصبحت هذه المعايير في ظل الملكية الخاصة معايير خارجية تنبع ليس من تقدير الإنسان لذاته، بل من رؤية وتقييم الآخرين له، وهذا التقييم يقوم في جوهره على توجهات مادية محضة، كالثروة والمكانة الاجتماعية، فالإنسان في ظل هذا النظام يساوي ما يملكه ولا شيء أخر.

أما النوع الثاني من البشر، فهو الذي يعيش في كنف الشيوعية التي تمجد إنسانية الإنسان، وتحتفي بها أيما احتفاء، ولا تعتبره وسيلة لبلوغ غايات غير إنسانية، بل تنظر إليه على أنه القيمة الكبرى التي تسبغ على سائر القيم كل ما لها من قيمة. ولا تتحدد احتياجات البشر في ظل الشيوعية في المال والاستهلاك، بل يحكمهم قانون التضامن والمحبة، ويصف ماركس هذه النوعية من البشر قائلا:" حين يرتبط العاملون الشيوعيون ببعضهم البعض، فأنهم يكتسبون حاجات جديدة – الحاجة إلى المجتمع – ما يبدو كوسيلة يصبح غاية (..) أن أمورا مثل التدخين والشراب والطعام ... لم تعد وسيلة الاتصال أو التقريب بينهم، فالصحبة والترابط والحديث تكفيهم، ولم تعد الأخوة بين الناس

[1] - كارل ماركس، **مخطوطات كارل ماركس لعام ١٨٤٤**، مرجع سبق ذكره، صـ ١٠٨

لديهم عبارة جوفاء، وإنما حقيقة من حقائق الحياة " (١). نلاحظ في هذا النص تشابها كبيرا بين تصور ماركس للإنسان في المجتمع الشيوعي، وتصور ماركيوز للإنسان الجديد، واحتياجاته في ظل الاشتراكية الجديدة، ويتطلب تحقيق الإنسانية الجديدة، والاحتياجات الجديدة، عند ماركس، الثورات والعنف المسلح الذي تستحوذ به البروليتاريا على أجهزة الدولة البرجوازية، وتنزع منها السلطة، وتشكل مجتمعا إنسانيا جديدا.

أما بالنسبة لماركيوز، فهناك مجموعة من الأسئلة تطرح نفسها مثل: كيف يمكننا بلوغ هذا الشكل الاجتماعي الجديد؟ هل من الممكن عن طريق إحداث إصلاحات في النظام الموجود؟ أم أن الأمر يستعصي على الإصلاح؟ وفي هذه الحالة هل تعد الثورة هي السبيل الوحيد لبلوغ المرحلة التاريخية المنشودة؟ وهل تتوافر المقومات الثورية في المجتمع المعاصر؟ أم أن الشروط التاريخية غير مواتية لاندلاع مثل هذه الثورة التي تهدف على إحداث تغيرات راديكالية؟ ومن هو الحامل التاريخي الذي سيرفع ألوية هذه الثورة؟

بداية يستبعد ماركيوز فرضية أن الأنظمة الراهنة قابلة للإصلاح، وهذا الاستبعاد لديه قضية محسومة ونهائية، فكل محاولة لإصلاح النظام تعوق عملية التحرر الإنساني، وتعمل على إعادة إنتاج أنظمة القمع والاستبداد، وهذا ما يؤكده قائلا:" لا يمكن تشييد عالم الحرية الإنسانية انطلاقا من الأنظمة الموجودة، فبنيتها الطبقية تولد احتياجات واشباعات تعيد إنتاج عبودية الوجود الإنساني " (٢). يظهر في هذا النص بوضوح الأثر الماركسي في فلسفة ماركيوز، إذ يؤكد ماركس في العديد من كتاباته على ضرورة عدم التدخل في مجرى التاريخ ومحاولة تغييره، فإذا كان التاريخ هو تاريخ الصراع الطبقي، فإن أي محاولة لإصلاح النظام، أو تعطيل الصراع، ستأخر من عملية التحرر، وهذا ما أكده ماركس في الخطاب الذي ألقاه في المكتب المركزي لعصبة الشيوعيين قائلا:" بالنسبة لنا، أن

١ - المرجع السابق، صـ ١١٤

2 - Herbert Marcuse, *an Essay on Liberation*, op.cit., p: 5

المستهدف ليس تعديل الملكية الخاصة بل أبادتها، وليس تقليل حدة العدوات الطبقية بل إلغاء الطبقات، أي ليس تحسين المجتمع الحالي، ولكن إقامة مجتمع جديد " ([1]).

إذا كان الأمل غير معقود على الإصلاح، فبالتأكيد، ستكون الثورة هي السبيل الوحيد للتحرر، وبالفعل، يرى ماركيوز أنه لن يكون هناك مجال للتحرر من دون الفعل والممارسة الثوريين، لكن يبدو أن الفعل الثوري في ظل الرأسمالية الراهنة، سيظل أمنية يعز نيلها لأن" الثورة ليست على أجندة العمل " ([2]).

ويبرر ماركيوز استبعاد مقولة الثورة في عصرنا الراهن عندما يرى أنه من غير المعقول أن نطالب شعوب الدول الرأسمالية بالثورة ضد هذا النظام، فمن المعروف أن الشعوب تثور ضد الفقر، والتخلف، والجهل، والمرض، في حين أن هدف الثورة التي ينشدها ماركيوز هو التحرر من الثراء، والوفرة، والتقدم، والرفاهية، وهو ما يجعل من مقولة الثورة، مقولة أشبه بالخرافة مستحيلة التحقيق، إذ " أننا نطلب التحرر من مجتمع لن تتشكل فيه قاعدة جماهيرية لممارسة فعل التحرر الثوري " ([3]). أن ما يريد ماركيوز أن يقوله هنا هو أن الظرف التاريخي الراهن الذي تعيشه البروليتاريا يقف ضد تطور وعيها الثوري، حيث تلاشت الظروف التي عاشتها البروليتاريا أبان القرن التاسع عشر، ظروف الاستغلال، والسيطرة، والقمع، والبطالة، والتي كانت دافعا للصراع الطبقي، الذي كان صراعا من أجل الوجود، أما الآن فحلت ظروف جديدة للاستيعاب والدمج، وبالتالي، سيكون المطلب الثوري دربا من دروب الخيال بالنسبة للإرادة الشعبية التي تريد العيش دائما في رغد من الحياة.

لذا فقد اختفى الصراع الطبقي Class Conflict، ولم تعد توجد طبقة اجتماعية تتعارض مصالحها مع النظام، فمصالح الطبقة التي كانت ثورية فيما سبق، البروليتاريا، قد تم دمجها ضمن مصالح النظام، وأصبح النظام هو الضامن لتحقيق مصالحها، إذ " تم

[1] - يفجيني كوفيشنكوف، بوريس بوجاتشوف، **تطور الاشتراكية من خيال إلى علم**، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٠، صـ٣٩.

[2] - Herbert Marcuse, *an Essay on Liberation*, op.cit., p: 56

[3] - Herbert Marcuse, *The New Left and The 1960s*, op.cit., p: 77

دمج الطبقة العاملة في المجتمع الرأسمالي، وتأصل هذا الدمج في البنية التحتية للنظام، أي في الاقتصاد السياسي للرأسمالية " (١). يشدد ماركيوز هنا على أن الطبقة العاملة التي كانت تشكل فيما سبق تهديدا ونفيا للاقتصاد البرجوازي، أصبحت الآن بمثابة الدعامة التي يرتكز عليها هذا الاقتصاد، بل وعنصر أساسي من عناصر تطوره.

إن غياب الشروط الموضوعية والتاريخية الحاكمة لاندلاع الثورات، وعدم تطابق العاملين: الموضوعي والذاتي يؤجل من إمكانية حدوث الثورة، فانفصال العامل الموضوعي الذي تمثله البروليتاريا عن العامل الذاتي الذي يمثله الوعي الطبقي للبروليتاريا، يصعب من أداء البروليتاريا لوظيفتها الثورية، وهذا ما يبرزه ماركيوز قائلا: " في الأنظمة الرأسمالية لا يتطابق العاملان التاريخيان للتحول: العامل الموضوعي وهو الأساس الإنساني لعملية الإنتاج، والعامل الذاتي وهو الوعي السياسي الذي ينتشر بين الشباب غير الامتثاليين " (٢).

والسؤال الآن، إذا كانت البروليتاريا غير قادرة بحكم ظروفها التاريخية والاقتصادية الراهنة على قيادة عملية التحرر، فماذا عن الفئات الاجتماعية الأخرى التي لا تجد في الرأسمالية تعبيرا عن أمانيها وتطلعاتها؟ فهل ستكون هذه الفئات قادرة على إنجاز فعل التحرر من مغبات القمع الرأسمالي؟

هنا يتجه ماركيوز إلى الفئات الاجتماعية الأخرى البديلة عن البروليتاريا، ليمتحن مدى صلاحيتها وقدرتها على تشكيل قاعدة ثورية للتحرر. ويبدأ ماركيوز بفئة الطلاب، فهم يشكلون شريحة اجتماعية كبرى داخل المجتمعات المعاصرة، ونزوعهم التحرري لا يمكن إنكاره، وخير شاهد على ذلك، هو دورهم في حركة المقاومة في أحداث مايو سنة ١٩٦٨ بفرنسا ضد الرأسمالية، والاستعمار، والنزعة الاستهلاكية، كل هذا جعل ماركيوز يعتبرهم بريق الأمل الذي يلوح في أفق التغير، لكنه يعود بعد ذلك، ويؤكد أنه لا يمكن أن

[1] - Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, op. cit., p: 6
[2] - ibid., p: 56

يكون الطلاب هم الحامل التاريخي للثورة في وقتنا الراهن، لأنهم " ليسوا قوة ثورية، ولا حتى طليعية، طالما أنه لا توجد قاعدة شعبية وجماهيرية تريد تتبعهم " (١).

عدم قدرة الطلاب على قيادة التحول الثوري التحرري، هو ما جعل ماركيوز يتجه للبحث عن فئة أخرى، ليرى مدى صلاحيتها في إنجاز هذه المهمة من عدمه، وتضم هذه الفئة، الزنوج، والعاطلين، وجماعات الهيبز في أمريكا، فهذه الفئات لا تنعم بامتيازات الرأسمالية، فالزنوج يعانون من التمييز العنصري، ويسكنون الأحياء الفقيرة، ولا يتم دمجهم في عملية الإنتاج، كل هذا يحفز لديهم طاقات التمرد والثورة ضد النظام " فالسود في الولايات المتحدة هم القوة الأكثر طبيعية للثورة " (٢). لكن يعود ماركيوز بعد ذلك ليؤكد أن هذه الفرضية لن تتحقق لأن النظام يعمل جاهدا على تشتيت كل طاقات النفي الموجودة بداخل هذه الفئة، إذ عمل على تقسيمها عندما سمح بصعود برجوازية السود، وهو ما أدى إلى تفتيت وحدتها، وتلاشي قوتها " فالقوى بعيدة المدى للثوار السود أصبحت مهددة بالانقسام العميق داخل هذه الطبقة، حيث صعود البرجوازية السوداء " (٣).

وإذا ما تطرقنا إلى موقف ماركيوز من جماعات الهيبيز Hippies، سنجد أنه يعلي من شأن هذه المجموعات، ويعلي من قدر مطالبهم، ويعدها تعبيرا عن الاستهجان الغريزي ضد مجتمعات الوفرة Affluent Societies، فهم مجموعات غير ممتثلة، ويتطلعون للتحرر الغريزي بطرق غير عنيفة " أنهم يريدون احتياجات غريزية جديدة، وقيم جديدة، وثورة ضد الأخلاق التطهرية السائدة في المجتمع، أنهم يمثلون بالفعل شكل غير عدواني للحياة " (٤). لكن لن تقوى هذه المجموعات المتفرقة على قيادة فعل التحرر، وخاصة أن مطالبهم قد تحقق الكثير منها بفضل الثورة الجنسية. ويشير ماركيوز إلى سبب أخر يحول بينهم وبين قيادتهم لعملية التحرر، وهو أنه ليس لدى جماعات الهيبيز عداء

1 - ibid., p: 60
2 - ibid., p: 58
3 - ibid., p: 57
4 - Herbert Marcuse, *The New Left and The 1960s*, op.cit., p: 86

مباشر مع القائمين على عملية الإنتاج، فهم مندمجون أيضا في قلب النظام الرأسمالي " فليست مجموعات الهيبيز وريثة للبروليتاريا " (١).

يتجه ماركيوز بعد ذلك لفئة أخرى تمتاز عن الفئات السابقة بأنها أكثر وعيا، وهي فئة المثقفين من الطبقة الوسطى (الأنتليجنسيا intelligentsia)، ويكمن الدور الأكبر لهذه الفئة في نشر الوعي بين المواطنين، فالمعركة الآن هي معركة لإثارة الوعي بالمخاطر المحدقة بالبشر بسبب القمع الرأسمالي " ففي ظل هذه الظروف يعد التغير الجذري في الوعي هو البداية في تغيير الوجود الاجتماعي " (٢).

رغم أن الأنتليجنسيا تتمتع بالوعي الكافي الذي يمكنها من تشكيل قوة محركة للتغير الاجتماعي، إلا أنها حفاظا على مصالحها تسير في الاتجاه المعاكس، اتجاه تكريس الوضع الراهن والدفاع عنه " فهذه الطبقة تستطيع بفضل موقعها أن تعطل، وتعيد تنظيم، وتوجيه نمط وعلاقات الإنتاج، ومع ذلك فليس لديها المصلحة، ولا الاحتياج الحيوي لأن تفعل هذا، أنها مندمجة جيدا وتتم مكافأتها على هذا الاندماج"(٣).

عدم قدرة الفئات الاجتماعية السابقة على التصدي للأنظمة القمعية، سواء بسبب اندماجها، أو لعدم وجود قاعدة جماهيرية تتبعها، تجعلنا نطرح سؤالا، هل يعني هذا استحالة الثورة على النظام ؟ وإذا كانت الإجابة بالنفي، فهل ستولد طبقة جديدة تحمل على عاتقها مشروع التحرر؟

في الحقيقة، أن اندلاع ثورات التحرر من الأنظمة الرأسمالية، هو أمر حتمي لا مفر منه بالنسبة لماركيوز، وإذا كانت الشروط التاريخية والموضوعية غير مواتية الآن لحدوث مثل هذه الثورات، ستظل الثورة إمكانية مؤجلة لحين توافر الشروط التاريخية المناسبة. فالثورة، بالنسبة لماركيوز، إمكانية طوباوية متأصلة في الواقع التاريخي، ولا يقصد ماركيوز بالطوباوية هنا اللامكان أو استحالة الحدوث، بل يقصد بها " هذا الذي يتم

[1] - ibid., p: 64
[2] - Herbert Marcuse, *an Essay on Liberation*, op.cit., p: 53
[3] - ibid., p: 55

منعه من الظهور بسبب قوة المجتمعات القائمة " (١).إذن، الثورة بالنسبة لماركيوز هي وجود بالقوة، سيتحول في لحظة تاريخية محددة إلى وجود بالفعل، وأن عدم قابلية المشروع الطوباوي للتحقق الآن، لا يلغي دوره التنظيمي، ووظيفته العملية التي يجب أن نضعها نصب أعيننا، إذا أردنا تحقق هذا المشروع على أرض الواقع.

على أية حال، يدلل ماركيوز على وجهة نظره بحتمية اندلاع ثورات التحرر، انطلاقا من التناقضات، والصراعات الداخلية الحادثة في قلب الأنظمة الرأسمالية المعاصرة على المستويين: الدولي والمحلي، والتي يرصدها ماركيوز فيما يلي: (٢).

- يضع الاقتصاد الرأسمالي الضخم أعباءا ثقيلة ومتزايدة على دافع الضرائب، كما أنه يهدف إلى تقليل هامش الفائدة.
- يؤدي الاستخدام التدميري والقمعي المتزايد للثروات الهائلة إلى تناقص هذه الثروات، وإلى انتشار حالات الغضب العامة ضد هذا الاستخدام.
- تؤدي زيادة الأتمتة إلى محو استخدام طاقة العمل الإنسانية في عملية الإنتاج، وبالتالي إلى زيادة البطالة.

يسير ماركيوز هنا على خطى ماركس في التأكيد على حتمية انهيار الرأسمالية، وينطلق مثله من تحليل العوامل الاقتصادية، لينتهي إلى أن هذه العوامل هي الحاملة لبذرة فناء هذه الأنظمة، ويتفق الاثنان على أن التقدم الاقتصادي المقترن بغياب العدالة الاجتماعية سيؤذن بأفول الرأسمالية، ويحول دون تحصين النظام لنفسه ضد الأزمات الداخلية والخارجية، وقد تنبأ إنجلز بحتمية هذا الانهيار كل عشرة سنوات " إذ لم يعد إفلاس البرجوازية السياسي والفكري بخاف على البرجوازية، فإن إفلاسها الاقتصادي يتكرر بانتظام كل عشر سنوات " (٣).

---

[1] - Herbert Marcuse, *Marxism, Revolution and Utopia: Collected Papesr of Herbert Marcuse, Vol:6*, op.cit., p: 250

[2] - Herbert Marcuse, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, op.cit., p: 98

٣ - فردريك إنجلز، **الاشتراكية: الطوباوية والعلم**، مرجع سبق ذكره، صـ ١٥٥

ولا يسير ماركيوز على خطى ماركس في القول بحتمية انهيار الرأسمالية فحسب، بل يسير أيضا على خطاه في إلقاء مهمة التحرير على عاتق البروليتاريا، فهي الطبقة الوحيدة القادرة على قلب النظام وتأسيس نظام جديد، ويصف ماركيوز حيوية دور البروليتاريا وقدرتها على التغيير قائلا :" بينما تتوقف الطبقات العاملة عن أن تكون حفارة قبور الرأسماليين، تبقى هذه الوظيفة مؤجلة حين إتاحة الظروف المواتية " (١).

أما عن باقي الفئات الأخرى فينحصر دورها، حسبما يرى ماركيوز، في تقدم الدعم للبروليتاريا من الخارج، أنهم ليسوا أكثر من عوامل مساعدة لها في معركتها ضد البرجوازية، وسيقع على عاتق البروليتاريا وحدها، بمجرد أن تسترد وعيها الثوري المفقود، خوض معركة التحرر، فهي طبقة ثورية في ذاتها، حتى وأن حالت الظروف دون تحقيق ذلك في الوقت الراهن، وهذا ما يبرزه ماركيوز قائلا :" أنه لمن العبث أن نقول أن الطبقة الوسطى يمكن أن تحل محل البروليتاريا كطبقة ثورية، أو أن تصبح البروليتاريا الرثة قوة سياسية راديكالية. (...) فالتحول الجذري للنظام الاجتماعي يعتمد على الطبقة التي ترتكز عليها عملية الإنتاج، أنها الطبقة العاملة الصناعية " (٢). فالبروليتاريا، كانت وستظل، هي الحامل التاريخي للثورة، ولا يمكن أن تنوب عنها أي طبقة، أو فئة اجتماعية أخرى في أداء رسالتها الإنسانية العالمية.

[1] - Herbert Marcuse, *an Essay on Liberation*, op.cit., p: 53
[2] - ibid., pp: 51-54

خاتمة:

في الأخير، نرى أن ماركيوز قد قدم نفسه، وقدمه العديد من الباحثين مثل دوجلاس كيلنر، وبول برنيس، على أنه أحد أهم المجددين في الفلسفة الماركسية، إذ زودها بمصطلحات وتصورات جديدة، تزيد من قدرتها التحليلية والنقدية للمجتمعات الصناعية المعاصرة، كما زاوج بين الفلسفة الماركسية والتحليل النفسي، ليوسع من قدرتها التفسيرية والشارحة للكثير من الظواهر الاجتماعية والتاريخية المعاصرة، هذا التجديد هو ما يبرزه تلميذه كيلنر قائلا:" تتألف رؤية ماركيوز للماركسية من سلسلة المراجعات والتجديدات التي تقدم مشروعا نظريا لفهم وتحول المجتمعات المعاصرة " (1). بالفعل، هناك العديد من الشواهد التي تؤكد فاعلية مصطلحاته الجديدة في تحليل المجتمع المعاصر، مثل التشيؤ، وصنمية الإنسان، والإنسان ذو البعد الواحد، والمجتمع التكنولوجي، والضمير السعيد، والضمير التعس، والإشباع الغريزى، والحساسية الإنسانية الجديدة ... الخ.

لكننا عن مطالعتنا للكثير من نصوص ماركيوز، وجدنا أنه من الصعب إقصاءه خارج إطار الماركسية الأرثوذكسية التي تحاول إعادة تفسير التاريخ وتوجيهه بما يتماشى مع فلسفة ماركس، وتوضح العديد من النصوص السابقة التي أوردناها، أنه يتمسك حرفيا بالإطار النظري الذي رسمه ماركس، ولا يريد الانحراف عنه في المقام الأخير، فرغم تحليلاته الثاقبة والناقدة للمجتمعات المعاصرة، ورغم إدراكه للتغيرات الهائلة التي طرأت على رأسمالية القرن العشرين، والتغيرات الحادثة في بنية وتركيب الطبقة العاملة، إلا أننا لا نجد لديه جوابا يتسم بالمعقولية عن السؤال الآتي: ما الذي سيطرأ على البروليتاريا ليجعل منها طبقة ثورية تطيح بنظام حقق، ولا زال يحقق لها، كل مظاهر الراحة والرفاهية؟

عندما تنبأ ماركس في القرن التاسع عشر بحتمية الثورة، وانهيار الرأسمالية، كان تدهور الأوضاع الاجتماعية والسياسية ينذر بذلك، حيث تفشي الاستغلال، والسيطرة، والقمع، والبطالة، ومع ذلك لم تتحقق النبوءة الماركسية، ولم تحدث الثورة في بلد صناعي

[1] - Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and The Crisis of Marxism*, op.cit., p: 5

متقدم كإنجلترا، ولم تنهار الرأسمالية في أوروبا حتى الآن. ورغم التطور الهائل الذي طرأ الأوضاع الاجتماعية والسياسية للرأسمالية في القرن العشرين، إلا أن ماركيوز يسير على نفس خطى ماركس في القول بحتمية الثورة، رغم تلاشي كل مظاهر البؤس التي كانت دافعا للثورة في القرن التاسع عشر.

كذلك وجدنا عند تعاملنا مع نصوص ماركيوز التي تتعلق بالمجتمع التكنولوجي، أنها تشبه إلى حد كبير تحليلات ماركس للمجتمع الرأسمالي، وينتهي ماركيوز إلى نفس ما انتهى إليه ماركس في تحليلاته، وهو أن تحقيق الحرية والعدالة، مقترن باستيلاء البروليتاريا على وسائل الإنتاج، فبعد أن تصبح التكنولوجيا أداة في يد الدولة الاشتراكية الجديدة، سيتم استخدامها في تحقيق حرية الإنسان، وقهر الاغتراب.

كما أن تصورات ماركيوز عن الاشتراكية الإنسانية، والإنسان الجديد، والاحتياجات الجديدة، لا تخرج عن الطرح الماركسي، فإنسان ماركس في ظل المجتمع الشيوعي، هو الإنسان المحب والحر، وغير المغترب، الكاره لكل صور الاستغلال والسيطرة، وهي نفس صورة الإنسان التي يريدها ماركيوز في مجتمعه الاشتراكي الإنساني الجديد.

في الحقيقة، رأى ماركيوز المشكلات المعاصرة وشخصها، بعيون الفيلسوف، والمحلل، والناقد للقرن العشرين، لكن الحلول التي قدمها للتحديات المفروضة كانت مستلهمة في معظمها من فلسفة ماركس في القرن التاسع عشر، أنها قراءة لرأسمالية القرن العشرين بعقلية القرن التاسع عشر، ولهذا جاءت في معظمها متناقضة مع الشواهد والأدلة التاريخية المعاصرة.

توفي ماركيوز عام ١٩٧٩، فلم يعش ليرى التحولات السياسية والاقتصادية الكبرى التي حدثت في العالم في العقدين الآخرين من القرن العشرين، ففي عام ١٩٨٩ انهار سور برلين الذي كان يفصل ألمانيا الغربية الرأسمالية، عن ألمانيا الشرقية الاشتراكية، وهو ما عده المنظرون السياسيون، ورجال الاقتصاد، انهيارا للاشتراكية على مستوى القارة الأوروبية، وبفعل هذا الانهيار أصبحت أوروبا بأسرها تدور في فلك النظام الرأسمالي

الليبرالي. وفي عام ١٩٩١ أنهار الإتحاد السوفيتي، وتم حل الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية، وبانهياره انهارت الكتلة الاشتراكية الشرقية، وتحولت دول اشتراكية مثل روسيا والصين إلى الدوران في فلك الرأسمالية، وهو ما عده المنظرون انهيارا للأنظمة الاشتراكية على المستوى العالمي.

تقف كل هذه الشواهد والأحداث في وجه ادعاءات ماركيوز بحتمية الثورة ضد الرأسمالية، وتحقيق الاشتراكية الإنسانية. لقد استطاعت الرأسمالية، حقا، أن تجدد نفسها، وأظهر هذا النظام جدارته وقدرته على البقاء عندما مزج بين الرأسمالية كطريقة في الإنتاج، وبين الكثير من المبادىء الاشتراكية التي تضمنها البيان الشيوعي، مثل تقليل ساعات العمل التي وصلت الآن في بعض البلدان الرأسمالية إلى أربعة ساعات يوميا، وزيادة الأجور، وزيادة أوقات الفراغ. لقد حدث تطور كبير في بنية منطق التفكير الرأسمالي، فتوارى الاستغلال، وحل محله المشاركة في الأرباح والثروات، وتوارت المنافسة الضارية بين الأفراد، ليحل محلها فريق العمل، كل هذا يفسر كيف أن الرأسمالية حسنت من نفسها في الكثير من النواحي، ولم تنهار كما تنبأ ماركس وماركيوز.

على أية حال، تبقى قراءة ماركيوز ورؤيته النقدية للأوضاع الراهنة في الدول الصناعية المعاصرة من القراءات الهامة التي تكشف عن الجوانب الخفية، التي يتم من خلالها ممارسة القمع المستتر. كما تظل أفكاره عن اليوتوبيا بوصفها إمكانية قابلة للتحقيق حال توافر الشروط المناسبة، من الأفكار الجذابة التي تحفز العقل دائما عن البحث الدءوب لإيجاد الشروط المناسبة للتغير. وكذلك يعد تصوره لدور الخيال الفني واعتباره وسيلة للتحرر، من الأفكار الملهمة للكثيرين في عصرنا الراهن، وقد تجلى هذا في العديد من الأعمال الفنية التي تم عرضها على شاشات السينما والمسارح العالمية، والتي تهدف لإثارة الوعي لدى قطاعات كبرى من البشر.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر الأجنبية

1- Marcuse Herbert, *Eros and Civilization: A Philosophical In quiry Into Freud,* London, The Penguin Press, 1966

2- Id., *an Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969

3- Id., *Soviet Marxism: A Critical Analysis,* London, Routledge & Kegan Paul, 1969

4- Id., *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia,* Translated by: Jeremy J. Shapiro, Shierry M. Weber, London, The Penguin Press, 1970

5- Id., *Counterrevolution and Revolt,* London, Beacon Press, 1972

6- Marcuse Herbert, Popper Karl, *Revolution or Reform: a Confrontation,* Edited by: A. T. Ferguson, Chicago, New University Press, 1985

7- Marcuse Herbert, *Technology, War and Fascism,* London, Routledge, 1998

8- Id., *Toward a Critical Theory of Society: Collected Papers of Herbert Marcuse, Vol:2,* Edited by Douglas Kellner, London, Routledge, 2001

9- Id., *The New Left and The 1960s: Collected Papers of Herbert Marcuse,* Vol:3, Edited by: Douglas Kellener, London, Routledge, 2005

10- Id., *Art and Liberation*: *Collected Papers of Herbert Marcuse, Vol:4,* London, Routledge, 2007

11- Id., *Philosophy, Psychoanalysis and Emacipation: Collected Papers of Herbert Marcuse*, Vol:5, Edited by: Douglas Kellner, Clayton Pierce, London, Routledge, 2011

12- Id., *Marxism, Revolution and Utopia: Collected Papers of Herbert Marcuse, Vol:6*, London, Routledge, 2014

ثانيا: المصادر المترجمة إلى العربية

١- مـاركيوز هربـرت، **الإنســان ذو البعـد الواحـد**، ترجمـة / جـورج طرابيشـي، بيروت، منشورات دار الاداب، ١٩٧١

٢- ماركيوز هربرت، **فلسفات النفي: دراسات في النظرية النقدية**، ترجمة / مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، دار الكلمة، ٢٠١١

ثالثا: المراجع الأجنبية

1- Alexander Victoria D. (ed), *Art and Challenge of Market: From Commodification of Art to Artistic Critiques of Capitalism, Vol:2,* Macmillan, Palgrave, 2018

3- Breines Paul (ed), *Critical Interruptions: New Left Perspectives on Herbert Marcuse,* New York, Azimuth Books, 1970

4- Chertow Morian R., Esty Daniel C. (eds), *Thinking Ecologically: The Next Generation of Environmental Policy:* London, Yale University press, 1997

5- Beecher Jonathan, Bienvenu Richard (eds), *The Utopian Vision of Charles Fourier: selected texts on Work, Love, and Passionate Attraction,* Boston, Beacon Press, 1971

6- Garlick Steve, " A New Sexual Revolution? Critical Theory, Pornography, and The Internet " in *Canadian Review of Sociology "* Vol:48, 2011, pp:221-237

7- Goss Van, *Rethinking The New Left:an Interpretative History,* Macmilian, Palgrave, 2005

8- Gottfried Paul Edward, *after Liberalism: Mass Democracy in The Managerial State,* Princeton, Princeton University Press, 1999

9- Hayek F. A., *The Constitution of Liberty,* Chicago, The University of Chicago Press,2011

10-Heath Graham, *The Illusory Freedom:The Intellectual Origins and Social Consequences of Sexual Revolution*, London, William Heinemann Medical Books Ltd, 1978

11-Jansen Peter Erwin," The Frankfurt School's Interest in Freud and The Impact of The Eros and Civilization on The Student Protest Movement in Germany: A Brief History ", in " *PhanEx* 4, No, 2, p: 78- 96, 2009

12-Kellner Douglas, *Herbert Marcuse and The Crisis of Marxism*, London, Macmillan, 1984

13-Macintyre Alasdair, *Herbert Marcuse: an Exposition and a Polemic*, New York, The Viking Press, 1970

14-Rabin Jean Francois, *Repression*, in International Dictionary of Psychoanalysis, Alain De Mijolla (ed), New York, Thomson, 2005

15-Rickert John, " The Fromm – Marcuse Debate Revisited ", in *Theory and Society*, Vol:15, No:3, 1968, pp: 351-400

16-Vanderbeeken Robrecht (ed), *Drunk on Capitalism:an Interdisciplinary Reflection on Market, Economy, Art and Science*, London, Springer, 2012

17-Zilbersheid Uri, " The Idea of Abolition of Labor in Socialist Utopian Thought " in *Utopian Studies*, Vol:13, no:1, 2002, pp:22-41

رابعا: المراجع العربية

١- أفلاطون، **مائدة أفلاطون: كلام في الحب**، ترجمة / محمد لطفي جمعة، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢١

٢- أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، ترجمة / أنطوان أبو زيد، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٣،

٣- إنجلز فردريك، **الاشتراكية: الطوباوية والعلم**، بيروت، دار الفارابي، ٢٠١٣

٤- جيدنز أنطوني، **بعيدا عن اليمين واليسار: مستقبل السياسات الراديكالية، ترجمة / شوقي جلال**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٢

٥- فرج عبد القادر طه (وآخرون)، **معجم علم النفس والتحليل النفسي**، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د.ت

٦- فرويد سيجموند، **ما فوق مبدأ اللذة**، ترجمة / إسحق رمزي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٢

٧- فرويد سيجموند، **اليهودية في ضوء التحليل النفسي: موسى والتوحيد**، ترجمة / عبد المنعم الحفني، القاهرة، مطبعة الدار المصرية، ١٩٧١

٨- فرويد سيجمند، **الأنا والهو**، ترجمة / عثمان نجاتي، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٢

٩- فرويد سيغموند، **قلق في الحضارة**، ترجمة / جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٦

١٠-فرويد سيجموند، **الحب والحرب والموت والثقافة والحضارة**، ترجمة / عبد المنعم الحفني، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠١٠

١١-كوفيشنكوف يفجيني، بوجاتشوف بوريس، **تطور الاشتراكية من خيال إلى علم**، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٠

١٢-ماركس كارل، **دور الأدب والفن في الاشتراكية**، ترجمة / عبد المنعم الحفني، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨

١٣-ماركس كارل ، **مخطوطات كارل ماركس لعام ١٨٤٤**، ترجمة/ محمد مستجير مصطفى، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٤

١٤-ماركس كارل، إنجلز فردريك، **منتخبات في ثلاثة مجلدات، مجلد ٣، الجزء الثاني**، ترجمة/ الياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨١

١٥-هوركهايمر ماكس، ادورنو ثيودور ف، **جدل التنوير**، ترجمة / جورج كتورة، بيروت، دار الكتاب الجديدة، ٢٠٠٣