الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجيلالي بونعامة بخميس مليانة

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الإنسانية

منهج التغيير السياسي عند مدرسة فرانكفورت

هربرت ماركيوز – نموذجا-

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في العلوم الإنسانية

تخصص: فلسفة سياسية

إعداد الطالبتين:

* بهلول وهيبة

إشراف الأستاذ:

* عمور ميسوم
* غيلاس حياة

السنة الجامعية: 2016/2015

شكر وتقدير

نتقدم بالشكر الجزيل للأستاذ القدير عمور ميسوم

والذي تحمل عناء الإشراف على هذا البحث

وإلى كل أساتذتنا المحترمين بقسم العلوم الاجتماعية

الذين لم يبخلوا علينا بالتوجيهات

وإلى كل من ساعدنا ولو بالقليل

إهـــداء

بسم الله الرحمن الرحيم

"وقل ربي زدني علما" وما أوتيتم من العلم إلا قليلا

حمدا لله على نعمه حمدا كثيرا ونستعين به في كل حياتنا

فشكر لله تعالى الذي أرادنا أن نكون في هذا المقام ونصل إلى ما نحن عليه الآن فوهبنا القوة والصبر منذ التقاطنا لأولى الحروف إلى غاية إنجازنا لهذا المشرع.

كما أتوجه بشكري لوالدي لنصائحه وتوجيهاته

وأوجه شكري لضياء حياتي وبسمتي إلى من غمرتني بدفئها وحنانها وبدعواها

إلى من ضحت بشبابها حتى تروا في أرقى المناصب أمي الغالية على قلبي وأطلب لها الشفاء العاجل.

إلى من كان بمثابة النور الذي يضيء طريقي في كل مرة والسند المتين حتى يوفر لي الأمان

إخوتي الثلاث: بختة، مريم، حكيمة

نسأل الله أن يوفقهن في حياتهن.

إلى عمد المنزل وركيزته أخي العزيز عبد الله وزوجته نعيمة وولديها شمعة ومصباح المنزل حياتي نجاح والكتكوت الصغير نور الدين

إلى من قاسمتني في هاته المذكرة أختي وزميلتي وصيبة وعائلتها الكريمة

إلى أروع هدية وهبني الله إياها ومن اخترته أن يكون نصفي الثاني وشريك حياتي زوجي الغالي وعائلته الفاضلة.

إلى زميلاتي: مفيدة، رفيدة، فاطمة الزهراء، مريم، فوزية.

إلى كل من سعتهم ذاكرتي ولم تسعهم مذكرتي

في الأخير نسأل الله تعالى التوفيق لنا ولكم بحول الله تعالى

حياة

إهـــــداء

الحمد لله الذي وفقنا لهذا ولو نكن لنصل إليه لو لا فضل الله علينا أما بعد

أهدي هذا العمل المتواضع أمي و أبي العزيزين حفظهما الله لي

كما أقدم شكري لهما لثقتهما الكاملة بي والتي كنت عند حسن ظنهما

إلى من اعتبرها الأم الثانية لي زوجة أبي الفاضلة

وإلى من اعتبره أبا وأخا وصديقا وسندا لي نصفي الثاني زوجي عمر

وعائلته الكريمة

وإلى أخوتي أمينة، هجيرة، إلهام، رزيقة، صبيحة، فيروز، ونورة

وإلى إخوتي: جمال، معمر، وعبد المالك

وإلى زوجات إخوتي: صليحة، عائشة، لويزة

وإلى أزواج أخواتي: علاء الدين، علي، ميلود، جيلالي، عيسى،

وإلى أحفاد العائلة

و هيبـة

ملخص الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة عن التساؤل الآتي فيما تكمن الأبعاد السياسية لمنهجية ماركيوز في التغيير السياسي أو الاجتماعي والحضاري بوجه عام؟

وتحت هذه الإشكالية ناقشنا مشكلات جزئية تتعلق بالتغيير السياسي وهي: كيف انتقد ماركيوز توجهات المجتمعات الصناعية المتقدمة وما غايته خلف عامل التغيير؟ وما مدى إمكانية القول بنجاح ماركيوز في تجاوز الاتجاه الرأسمالي والاشتراكي؟ وأخيرا ما هو النظام الأمثل عند ماركيوز؟

وعليه يتلخص مشروعنا فيما يلي:

تعتبر مدرسة فرانكفورت من أهم المدارس الكبرى والتي ظهرت بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية والتي تعددت موضوعها واختلفت باختلاف اتجاهات ممثليها من علم النفس– فلسفة، فن...إلخ ومن أبرز ممثليها، هوركهايمر وتيودور أدورنو، وهربرت ماركيوز ممثلي الجبل الأول، ويورغن هابرماس ممثل الجيل الثاني، والذين جعلوا من النقد في تقديم وحل أطروحاتهم التي قامت على العديد من المرجعيات كالكانطية والهيجلية والماركسية.

ولقد تطرقنا كذلك إلى تبيان أهم آراءه الفلسفية التي تناولنا قضايا العصر وتتجاوز توجهات وآليات المجتمعات الصناعية المتقدمة، وفي الأخير تطرقنا إلى الحركة السياسية لتحقيق التحرر الإنساني وهي حركة تتعدد جوانبها بما في ذلك الحضارية وتوصلنا في الأخير إلى أن البعد السياسي في منهجية ماركيوز للتغيير إنما كانت تهدف للوصول إلى الحرية ومن أجل الحرية وبالتالي أقر بحضارة خالية من القمع والكبت ويسود فيها الحب والسلام والهدوء والحرية وهي تصب في المجال الديمقراطي الذي يريد أن يصل إليه

Résumé de l'étude

- Cette étude a pour objet de répondre à la problématique suivante :

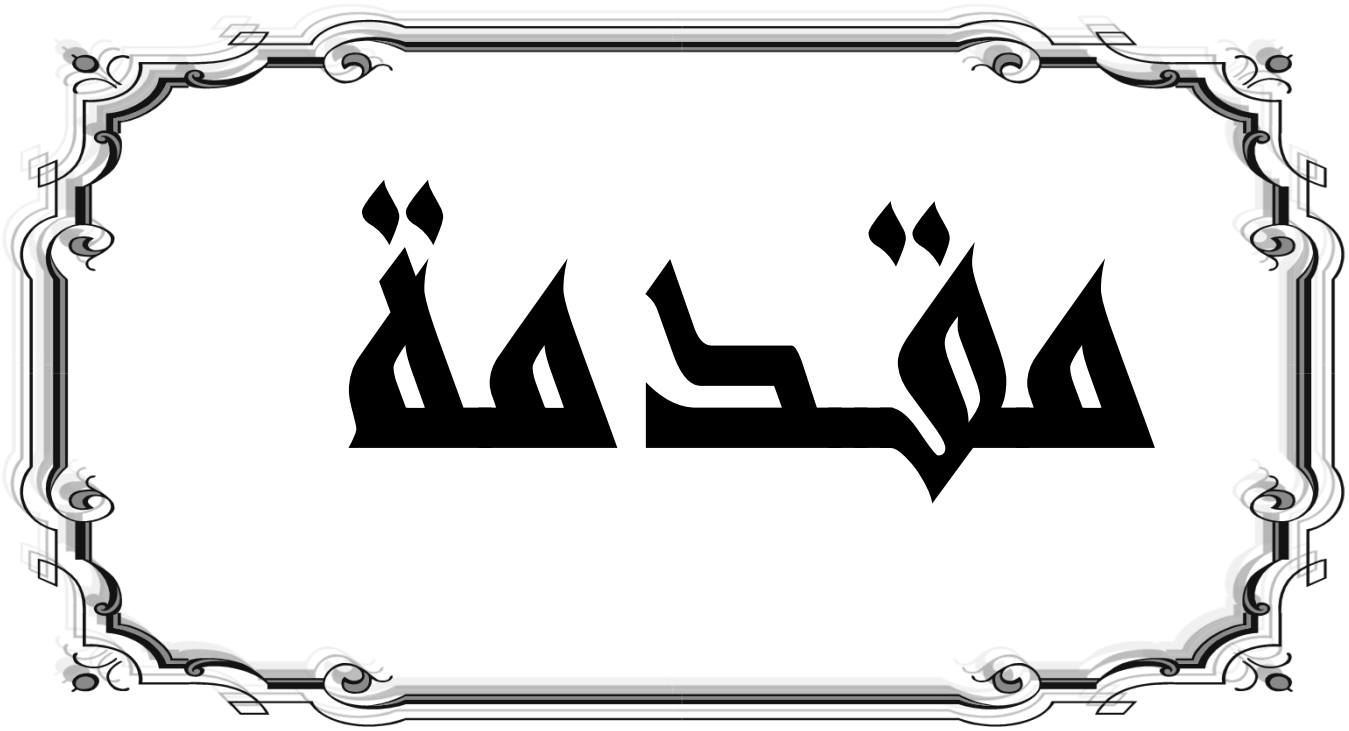
Quelles sont les portées politiques de la méthodologie de MARKIOUZ dans le domaine du changement politique, social et à caractère de civilisation d'une façon générale ?

- Sous cette problématique, nous avons discuté des problèmes partiels relatifs au changement politique à savoir : comment MARKIOUZ a-t-il critiqué les tendances des sociétés industrielles développées et quel est son objectif derrière l'élément du changement ?

A quel point peut-on dire que ce dernier a réussi à dépasser la doctrine capitaliste ainsi que la doctrine socialiste.

Enfin, quel est le régime idéal selon MARKIOUZ ?

- Ceci dit, notre projet se résume comme suit :
- L'école de Frankfurt est l'une des grandes écoles qui a pris naissance entre la première et la deuxième guerre mondiales, et dont les sujets sont diversifiés selon les tendances de ses auteurs, et dont la diversité a touché les domaines de psychologie, la philosophie, l'art .....etc....., et parmi les représentants de cette école : HORKHIMER ; THEODORE Adorno et Herbert MARKIOUZ, représentants de la première génération etYorgan HABERMES représentant la deuxième génération.
- Lesquels ont utilisé leur critique quant à la présentation de leurs thèses qui étaient basées sur les doctrines comme le Kantisme, le Higelisme et le marxisme.
- Nous avons aussi cité ses avis philosophiques les plus répandues et qui ont traité des affaires de l'époque dépassant les opinions, tendances et mécanismes des sociétés industrielles et développées et enfin nous avons évoqué le mouvement politique visant à libérer l'homme , lequel mouvement, large et diversifié et qui s'étale jusqu'à toucher le volet de la civilisation, ainsi nous avons abouti au fait que la dimension politique dans la méthodologie de MARKIOUZ avait pour but d'atteindre la liberté et pour la liberté et pour y parvenir, il a reconnu l'existence d'une civilisation dans laquelle il n' y a point d'oppression et de dictature , dominé par l'amour, la paix le calme, la liberté et qui a comme destination finale le domaine démocratique auquel il veut arriver.


مقدمة

إنه ومما لا شك فيه أن التطرق للفكر الألماني عامة ومدرسة فرانكفورت بصفة خاصة أمر ليس بالهين، وما يزيد الأمر تعقيدا ذلك الإختلاف الحاصل فيها على مستوى الرؤية واللغة والتنوع، ولاعتبار أن هذه المدرسة حملت على لواءها العديد من المؤسسين والممثلين، وهو الذي يحدد التطور الذي مرت به هذه المدرسة ولعل هربرت ماركيوز من أهم الممثلين والرواد الأوائل الذين ساهموا بإثراء مدرسة فرانكفورت من خلال دراساتهم وبحوثهم، ومن هنا اختلفت وتعددت اتجاهات النظرية بين علم الاجتماع والفلسفة وعلم النفس والفن والأدب.....إلخ، فلقد تعددت كتابات ماركيوز هو الأمر الذي يحدد اتجاهه ماركيوز المتمثل في نقد المجتمع الصناعي المتقدم بشقيه الرأسمالي والإشتراكي ومن أهم ما جاء به هذا الفيلسوف أنه كانت لديه رؤية النظرية للمجتمعات الصناعية المتقدمة التي باتت حبيسة الطرح في الفلسفة الماركوزية. وذلك من خلال رفض آليات النظام في كلا من الدولة الرأسمالية والإشتراكية، مع العلم أن ماركيوز قد قضى معظم حياته في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو ما مكنه من معرفة ومعايشة المجتمع المعاصر والتعرض له في الصميم، وانطلاقا من استناد فكره إلى العديد من المفكرين من أمثال فرويد وكانط وهيجل وفتنجشتاين وماركس وهيدغر وشيلر...إلخ تأسست فلسفته والتي عبرت عن نفسها من خلال التعارض مع الواقع المعاش ومن خلال تحويل السلب إلى نفي وتمرد ورفض يطرح ماركيوز الثورة من أجل تغيير النظام وتحويله من الجذور ليطرح البديل وكان ذلك لدى ماركيوز انطلاقا من مناهضة النظرة التقليدية للماركسية ومن تجاوز الجماليات الماركسية يقول ماركيوز بالثورة ويحدد الإستراتيجية انطلاقا تحديده للعوامل التي باتت محور أمل ميلاد نظام سياسي يضمن الحرية والتحرر والتحرير.

وعليه تتحدد الإشكالية المحورية في دراستنا بالقول: فيما تكمن الأبعاد السياسة لمنهجية ماركيوز في التغيير السياسي والاجتماعي والحضاري بوجه عام؟

وتحت هذه الإشكالية ناقشنا مشكلات جزئية تتعلق بالتغيير السياسي: فكيف انتقد ماركيوز توجهات المجتمعات الصناعية المتقدمة؟ وما غايته خلف عامل التغيير؟ وما مدى إمكانية القول بنجاح ماركيوز في تجاوز الاتجاه الرأسمالي والاشتراكي؟

وأخيرا ما هو النظام الأمثل عند ماركيوز؟

من أهداف الدراسة :

- التعرف على فكر ماركيوز.
- تحديد قيمة وأهمية الفلسفة الماركوزية، وبالتالي مكانته في مدرسة فرانكفوت.
- محاولة الكشف عن الأبعاد السياسية لفلسفته السياسية
- تبيان مدى نجاح أفكار ماركيوز على أرض الواقع

واعتمدنا في ذلك على المنهج التحليلي حاولنا من خلاله عرض أهم أفكاره الفلسفية والتعرض للثورة والتي كان يسعى من خلالها إلى إحداث حركة فكرية وسياسية ومن ثمة حضارية، وعليه تحديد الأبعاد السياسية لهذه الحركة.

بحيث من أهم الصعوبات التي صادفتنا في هذه الدراسة ما يلي:

- قلة المراجع الخاصة بالفكر الماركيوزي.
- عدم توفر كل المصادر المترجمة إلى العربية في الجزائر.
- عدم توفر المعاجم باللغة العربية التي تعرف بالشخصيات المعاصرة في الجزائر.
- كذلك عامل الوقت، طبيعة الموضوع تتطلب الوقت أكثر من ذلك وذلك لاعتبار أن فكره يحاكي العديد من الفلاسفة الكبار.

ولقد قسمنا مجمل البحث إلى ثلاث فصول:

–الفصل الأول: فهو تحت عنوان النظرية النقدية لمدرسة فرانكفوت، وهو عبارة عن مدخل شامل حول نشأة المدرسة ومفهوم عام للنظرية النقدية، بعد ذلك تبيان الأداة التي اعتمدها أصحاب النظرية النظرية، والتي من أبرز ممثليها هربرت ماركيوز، إلى جانب كلا من هوركهايمر، وتيودور أدورنو، مع أبرز ممثلي الجيل الثاني يورغن هابرماس والذين تأسست نظريتهم انطلاقا من مرجعيات كبرى كالهيجلية والماركسية، ووضعية القرن التاسع عشر، ووضعية القرن العشرين، ومع الإشارة إلى مرجعيات أخرى كان لها دور في تطور هذه المدرسة كالكانطية، والفرويدية.....إلخ. وعليه عبرت هذه المرجعيات عن المنطلق والمضمون.

– أما الفصل الثاني: نتطرق فيه إلى فلسفة ماركيوز عامة ففي المبحث الأول فهو تحت عنوان – ماركيوز والفلسفة – وحددنا من خلاله موقف النظرية النقدية من الفلسفة، منه إلى رأي ماركيوز في ذلك، محددا الدور الحقيقي للفلسفة الذي يجب عليها أن تلتزم به حتى تصبح فلسفة حقيقية.

وفي المبحث الثاني تناولنا أهم آراءه الفلسفية والمتمثلة فيما يلي:

- التفكير السلبي هو محرك الفكر الجدلي عند هيجل .
- ثورة الماركسية ضد الرأسمالية وثورة مضادة ووقائية للرأسمالية من الماركسية.
- سيطرة التقنية على فعاليات الإنسان ودور الرقابة الإجتماعية في سلوك الفرد.
- قراءة ماركيوز لخطاب التحليل النفسي الفرويدي.

مع الإشارة إلى مواضيع أخرى في مقدمة الفصل وتبيان أهمية أفكاره الفلسفية في الخلاصة.

وفي الأخير تحدثنا عن منهجية التغيير السياسي والتي تعبر عن الطريق إلى التحرر والتي ترسم عوالم النظام والمجتمع الجديدين وذلك من خلال نفي المفهوم التقليدي للثورة التي قالت بها الماركسية بمعنى انطلاقا من رفض طريق الطبقة العامله في تحقيق التغيير، يحدد ماركيوز عوامل أخرى للتحرر، وعليه تبدأ الحساسية الجديدة حينما ينتهي الطرح الماركسي .

ولقد حاولنا في الأخير تحديد الأبعاد السياسية لهذا التغيير والتي تتلخص في الدفاع عن الحرية في كلا من الإقتصاد الرأسمالي والإشتراكي ليطرح حضارة ايروسية تخلو من القمع والقهر ويتحقق فيها الحب وتتحقق فيها الرغبات ومنها الجنسية وهي حضارة قوامها الإنسجام والتوازن، وبالإضافة إلى رفضه للنظام النازي واعتباره مثلا للقمع والسيطرة والتسلط والقهر، فهو يؤسس لحضارة ومجتمع ونظام يضمن الحرية والسلام والهدوء....إلخ وهي مفاهيم تصب في المجال الديموقراطي وصولا إلى الخاتمة والتي كانت عبارة عن حوصلة شاملة من بداية البحث إلى نهايته لنصل إلى النظام الأمثل المفضل عند هربرت ماركيوز.

الفصل الأول

النظرية النقدية

لمدرسة فرانكفورت

تمهيد:

تعتبر مدرسة فرانكفورت من أهم المدارس الكبرى التي جاءت في فترة ما بعد الحداثة لتطرح قضايا معاصرة بديلة، والنقطة الموالية بمثابة مدخل شامل حول النظرية النقدية يركز على مفاهيم عامة دون التفصيل فيها وذلك أن أهميتها هنا تتوقف بتبرير تشعب وتفرع إتجاهاتها، لذا حاولنا في هذا المدخل تقديم حوصلة حول نشأة ومفهوم النظرية النقدية محددين بذلك الأداة المحورية لها التي إعتمدها روادها من أمثال المؤسسين الأوائل هوركهايمر، ثيودور أودورنو، وهربرت ماركيوز، والذي كان منطلقهم الفكري كبار الفلاسفة والمفكرين من أمثال كارل ماركس وفريدريك هيجل.

المبحث الأول: النظرية النقدية (نشأتها، تعريفها، منهجها، وأهم المؤسسين والممثلين).

سنتطرق في هذا المبحث الأول إلى تحديد نشأة مدرسة فرانكفورت ومفهومها والمنهج الذي اتبعته، بالإضافة إلى أهم روادها وممثليها والتابعين لها الذين ساهموا بمختلف نظرياتهم كمحاولة منهم لإعادة إحياء البعد النقدي في الفلسفة الماركسية.

فالمدرسة إذن نشأت عام 1923 من مجموعة الأساتذة وهذا بعدما أسس كارل جرونبرج معهدا للعلوم الاجتماعية التابع لجامعة فرانكفورت، حيث كان الهدف الذي تشتغل عليه هذه المدرسة هو النقد لمختلف نماذج الوعي النظري والعلمي والتي من أبرز ممثليها (ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنور هربرت ماركيوز، بالإضافة إلى أريك فروم، ويورغن هابرماس ...إلخ.

المطلب الأول: نشأة مدرسة فرانكفورت.

يتعين علينا كي نلم إلماما كافيا بفكرة مدرسة فرانكفورت أن نشير إلى الواقع السياسي والاقتصادي الذي ولدت في ظله هذه المدرسة، فمما لاشك فيه أن مدرسة فرانكفورت نتاج لظروف الواقع الألماني في القرن التاسع عشر ولعلّ أهم تلك الظروف صعود الحركة النازية وتواري الحركة الاشتراكية الألمانية.[1]

فبعد نشوء الطبقة العاملة الألمانية والتي كانت لها دور فاعل لدى البرجوازية الألمانية والإخفاق العام للثورة الألمانية وعجز الحزب الشيوعي وسقوط البروليتاريا وسقوط الحزب الاشتراكي كل هذه الظواهر عبّرت عن المنطلق النظري والتيار النقدي داخل الماركسية من جهة، وعن النازية من جهة أخرى.[2] فلقد ساهم في صعود النازية إخفاق وفشل التيار الاشتراكي ومن ثمة الأزمة الاقتصادية وارتفاع نسبة البطالة وتدهور قيمة العملة والتضخم

[1] حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ط1، ص84.
[2] المرجع نفسه، ص.ص 90-91.

المالي وضعف كل من بعض الجمهوريات منها جمهورية فيمار وسقوط الحكومة الائتلافية التي تزعمها الاشتراكيون والديمقراطيون ثم زوال حكومة البرونيج، وعليه يمكن القول بأن كل من الحربين الأوروبيتين ساعد على ازدهار هذا التيار والتفكير في أزمة الوعي الأوروبي وانفصامه بين النظر والعمل بين البداية والنهاية.[1]

فما يمكن أن نقوله في هذا الصدد أنه كان لنتائج الحربين العالميتين في أوروبا دور بارز في ظهور هذه المدرسة والاتجاه نحو تحقيق الهدف المنشود وتحقيق الوعي الأوروبي.

فلقد تأسس معهد الأبحاث الاجتماعية رسميا في الثالث من فبراير (شباط 1923) بفرانكفورت بألمانيا، وقد توخى في البداية احتضان الأبحاث النظرية الاشتراكية التي أقفلت الجامعة الألمانية الأبواب في وجهها وكان يضم جملة من المثقفين الذين لم يتبنوا أطروحات إشتراكية، ورفضوا الانضمام إلى الحزب الشيوعي الألماني بعد فشل ثورة 1918 بألمانيا يحدوهم العزم لبلورة فحص عميق للأسس النظرية الماركسية، ولقد وضعت الحلقة الدراسية الأولى العمل الماركسي سنة 1922 للتفكير في أسباب أزمة الفكر الماركسي وإخفاق ثورة 1918 في ألمانيا، وجهت ثلة من المفكرين أبرزهم رجل الأعمال البارز فليكس فايل، والاقتصادي فريدريك بولوك، والمفكر الماركسي جورج لوكاش، وريتشارد سورج ،وكارل أوغست فيتفوغيل، وكارل شيموكله، وفرانز بوركيناو، إلا أن المشروع لم يكلل بالنجاح، غير أنه يعتبر بمثابة الانطلاقة التي دفعت بعض المشاركين في تلك الحلقات للتفكير جديا في تأسيس "معهد الأبحاث الاجتماعية" (institut fur sozialforschung) سنة 1924،[2] وعليه فإن هؤلاء المفكرين لا يمثلون فقط الانطلاقة لتأسيس ما يسمى بمدرسة فرنكفورت إنما

[1] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ، 2009، ط1، ص394.

[2] حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت "النظرية النقدية التواصلية "، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، سنة 2015، ط1، ص27.

عبر تفكيرهم كانوا سببا لبعث حركة فكرية ذات أساس فلسفي محض وتأسيس ما يسمى فيما بعد النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بعدما كانت تسمى "بمعهد البحث الاجتماعي".

وكان المخططون الرئيسيون وراء هذا التأسيس لما كان يعدّ في تلك الأيام معهدا فريدا من نوعه وهم: فيلكس فايل Felix Veil المولود في عام 1898، فريديرك بولوك (1894-1970) ، وماكس هوركهايمر الذي أصبح مديرا للمعهد فيما بعد وقد أبدى زملائه أوائل العشرينات إهتماما مشتركا لهذا المجتمع ووهب فايل بالاشتراك مع أبيه هيرمان فايل (وهو رجل أعمال كبير لإعتماداته المالية الضرورية لإقامة المباني اللازمة والإنفاق على هيئة أساتذته مدفوعة الرواتب)،[1] بحيث كان لهيرمان فايل دور أساسي في تأسيس مدرسة فرانكفوت، وذلك من خلال المساعدات المالية الطائلة التي أفاد بها آنذاك، وعليه يعتبر بذلك من أهم الفاعلين في تشييد مدرسة فرانكفوت.

وبإشراف هوركهايمر الذي كان يشغل منصب عميد المعهد في تلك الفترة وبدأت تصدر مجلة الدراسات الاجتماعية الناطقة باسم هذه المدرسة،[2] ومع استيلاء هتلر الحكم على ألمانيا أغلق المعهد وصودرت مكتبته وغادر أعضاؤه معظمهم من اليهود عام 1933 إلى بعض العواصم الأوروبية وأنشأ فرعا له في جنيف أطلقوا عليه اسم المؤسسة العالمية للبحث الاجتماعي، وكوّنوا له إدارة جماعية، إضافة إلى فرعين آخرين له في لندن وباريس، وبهذا التوسع النازي اضطر هؤلاء المفكرون ثانية إلى مغادرة أوروبا عام 1934م متوجهين إلى الولايات المتحدة الأمريكية ونقلوا المعهد إلى نيويورك باسم (المدرسة الجديدة للبحث

[1] فيل سيلتر: مدرسة فرانكفورت " نشأتها، ومغزاها من وجهة نظر ماركسية" ترجمة: خليل كلفت، المشروع القومي للترجمة، لبنان 2004، ط2، ص21.

[2] جماعة من الأساتذة السوفيات: موجز في تاريخ الفلسفة، ترجمة وتقديم: توفيق سلوم، دار الفرابي، بيروت-لبنان، 1989، ط1، ص717.

الاجتماعي) ليستقر بعد ذلك في الحرم الجامعي كلومبيا ثم ما لبثوا أن انتقلوا عام 1941 إلى لوس أنجلس.[1]

وإذا تحدثنا عن تأثير سنوات المنفى على المعهد، نلاحظ أن أعوام المنفى لم تقلل من شأن أو فاعلية النشاط الفكري لأعضاء المعهد وحسبنا أن نذكر أن فترة الثلاثينات والأربعينات والخمسينات، قد شهدت عدة دراسات هامة شكلت في مجموعها ما نسميه اليوم بالنظرية النقدية هو أن مدرسة فرانكفورت خلال إدارة هوركهايمر وخاصة في سنوات المنفى قد شهدت توسعا وتطورا في موضوعات النقد واستطاعت أن تبلور بصورة فعلية نظرية نقدية متكاملة،[2] وهذا يعني أن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفوت أثناء فترة منفاها حققت تكاملا محوريا في مواضيعها وبالخصوص أثناء إدارة هوركهايمر في عام 1931 وبعد ذلك انضم إليه كل من أدورنو وماركيوز وايرك فروم.

وفي الستينات ظهر الجيل الثاني من ممثلي المدرسة "يورغن هابرماس، وألفريد شميدث، وألكسندر ميلشرليخ، وأوسكار ميغث...وغيرهم"، إلى أواسط السبعينات ماتوا وظلت الصحافة ودور النشر البرجوازية تعمل كل ما في وسعها لترويج أفكارهم، فلقد راهنت الامبريالية على نظريات الفرانكفورتيين لبلبلة الرأي العام، وإذا أردنا تصنيف أطروحات المدرسة تحت شعار مفاهيم فلسفية يمكننا القول أنها كانت لون خاص من المثالية، الذاتية والمنهجية، الديالكتيكية مع اهتمام كبير بمقولات "الاغتراب" و "الاستيلاب".[3]

ومعنى ذلك أن النظرية النقدية عرفت توسعا متزايدا خلال مرحلة الجيل الثاني، وهو الجيل نفسه الذي يعبر عن الانفتاح المعرفي، الذي يعتبر ذاته من أبرز المظاهر الفكرية

---

[1] توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ليبيا، 2004، ط2، ص18.

[2] حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ص.ص107-108.

[3] جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز في تاريخ الفلسفة، ص717.

التي تعرضت لها المدرسة من خلال أبحاثها بحيث نجد العديد من الباحثين يقول: بالطرح الفكري لهابرماس أبرز ممثلي هذا الجيل على أنه حقق تكاملا فكريا على مستوى الطرح المعرفي للنظرية وأفادها بالكثير من خلال أبحاثه التي عبرت على اتجاهين، فأما الأول هو تطوير الجيل الأول أي أن أفكاره عبّرت عن التطور الفكري للجيل الأول من جهة، ومن جهة ثانية التجاوز والاستقلالية.

أما اليوم فلقد أصبح أكسل هونيث المدير الحالي للمدرسة النقدية بفرانكفورت ممثل الجيل الثالث لهذه المدرسة.

المطلب الثاني: تعريف النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت.

تعتبر النظرية نسق من المعرفة المعمقة وتفسير للجوانب المختلفة للواقع والإصلاح (نظرية تضمينات مختلفة كنقيض للممارسة أو للغرض، أي المعرفة الافتراضية غير المحققة) تختلف عن الممارسة مادامت تعكس الواقع روحيا أو عقليا وتردده وهي في نفس الوقت ترتبط ارتباطا لا ينفصم بالممارسة التي تضع مشكلات ملحة أمام المعرفة وتتطلب أن نحلها ولهذا السبب فإن الممارسة جزء لا يتجزأ من كل نظرية مركبة في بناؤها،[1] والنظرية قضية تثبت ببرهان وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ، فإذا أطلقت النظرية على ما يقابل الممارسة العملية في المجال المعياري، الواقع دلت على المعرفة الخالية من الغرض المتجردة من تطبيقات العملية، وإذا ما أطلقت على ما يقابل العمل في المجال المعياري دلت على ما تقوم به معنى الحق المحض... وإذا ما أطلقت على ما يقابل المعرفة العامية دلت على ما هو موضوع تصور منهجي منظم، وإذا ما أطلقت على ما يقابل المعرفة التقنية دلت على رأي أحد العلماء أو الفلاسفة....وإذا ما أطلقت على ما يقابل الحقائق العلمية الجزئية دلت على تركيب عقلي

[1] وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين بإشراف روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، دون ط، ص532.

واسع يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر،[1] وبالتالي تتحدد دلالات النظرية بحسب ما يقابلها في المجال المعرفي.

والنظرية بوجه عام ما يوضح الأشياء والظواهر توضيحا لا يعوّل على الواقع فرض علمي يربط عدة قوانين بعضها ببعض ويردها إلى مبدأ واحد يمكن أن نستنبط منه حتما أحكاما وقواعد مثل نظرية الذرة.[2]

إن هذه التعريفات حول مفهوم "النظرية" يعبّر عن تعريف حول النظرية كمصطلح مستقل عن النظرية النقدية.

أما النظرية النقدية للمجتمع حسب معتقد مؤسسيها مرتبطة أساسا بالمادية، ولا يعني هذا أنها لهذا تشيد نفسها كمذهب فلسفي متعارض مع المذاهب الفلسفية الأخرى وهي مذهب اقتصادي وليست مذهبا فلسفيا، وهناك عنصران رئيسيان يربطان المادية بالنظرية الاجتماعية الصحيحة، الاهتمام بالسعادة الإنسانية والاعتقاد بأن هذه السعادة لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال تبديل الظروف المادية للوجود والمجرى الفعلي للتبديل والمقاييس الرئيسية التي يجب الأخذ بها للوصول إلى تنظيم عقلاني للمجتمع، إنما يشخصها تحليل للظروف الاقتصادية والسياسية في الموقف التاريخي المحدد.[3]

إن العمران الناجم للمجتمع الجديد لا يمكن أن يكون موضوع النظرية النقدية، فعليه أن يحدث كخلق حد للأفراد المتحررين وعندما حدث إدراك للعقل على أنه التنظيم العقلاني للبشرية فإن الفلسفة تركت بدون موضوع لذلك لأن الفلسفة إلى المدى الذي هي عليه حتى

---

[1] جميل صليبيا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت–لبنان، 1982، ص.ص 377–378.

[2] إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، 1983/1403م، ص202.

[3] هربرت ماركيوز: فلسفات النفي " دراسات في النظرية النقدية " ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2012، ط1، ص144.

الآن باعتبارها شيئا أكثر من مجرد انشغال أو تنظيم داخل التقسيم المعطى للعمل قد استمدت حياتها من واقع العقل الذي لم يوجد بعد.[1]

وهو الأمر الذي يعبر عن غاية النظرية النقدية كونها تستهدف العقل بطريقة غير مباشرة من جهة، ومن جهة أخرى بطريقة خاصة بحيث أن ارتباط النظرية بالواقع إنما هو ارتباط بالعقل والذي هو الأساس للخضوع إلى الواقع في حد ذاته من طرف النظرية.

فالنظرية النقدية تحلل المجتمع في كليته ليس بهدف توسيع مدارك المعرفة، أو الإضافة إليها من منظور كمي ولا ينبغي بغاية تحسين وظيفته بل لتقديم رؤية نقدية راديكالية له فهدفها يتوخى إقرار تنظيم له قائم على العقل يتحرر فيه الإنسان من أغلاله وهي لا تقدم بصفة مباشرة هذا التنظيم وإنما تشارك فيه من منطلق المساهمة في صحوة الوعي الإنساني.[2]

وهذا يعني أن النظرية تخضع للمجتمع في إطاره الشامل أي تتعرض له ككل وليس كجزء أو بالأحرى في جزئياته بل تتعداها-أي الجزئيات- عن طريق النقد إلى تحقيق الوعي الاجتماعي على وجه خاص والإنساني عامة.

وما تجدر الإشارة إليه أن مصطلح النظرية النقدية ظهر بشكل مقصود في إحدى دراسات هوركهايمر عام 1937، مشيرا إلى أن كلمة نقدي أقرب إلى النقد الديالكتيكي منها إلى الاقتصاد السياسي منها إلى العقل الخالص لكانط، كما نجد أيضا ماركيوز في إحدى دراساته من نفس العام اعتبر أن النظرية النقدية نظرية اجتماعية قائمة على الفلسفة الجدلية ونقد الاقتصاد السياسي.[3]

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت " النظرية النقدية التواصلية"، ص.ص 43-44.

[3] حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ص108.

وعليه نقول فيما يخص قصد هوركهايمر هو أن صفة النقد التي امتلكتها النظرية إنما تعود إلى كلا من الجدل الهيجلي وإلى كارل ماركس في الاقتصاد السياسي وكانط، انطلاقا من الثلاثية الكانطية وعلى وجه خاص نقد العقل الخالص، في حين نجد أن ماركيوز جعل من النظرية النقدية قائمة على الجدل الهيجلي، ونقد الماركسية عامة والاقتصاد السياسي بصفة خاصة.

ومما يمكن إضافته حول تعريف النظرية النقدية حسب مؤسسيها هي نظرية جدلية للمجتمع جاءت لتحقيق الرفاه الاجتماعي والسياسي منه إلى الإنساني، بمعنى أنها جاءت لتحقق تكامل الذات الإنسانية بناءا على رفض الواقع كما يوجد إل ما ينبغي أن يوجد عليه، وهو الأمر الذي يضفى بصفة المعيارية للنظرية أولا ويحدد مفهومها وغايتها في آن واحد ثانيا.

المطلب الثالث: منهجها.

إنه وبمجرد القول بالنظرية النقدية يتبين لنا من الوهلة الأولى أن منهجها النقد. والمنهج بوجه عام وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة،[1] والمنهج أو المناهج هو الطريق الواضع وجميع الكتب العربية سميت بهذا الاسم تشير إلى أن معنى المنهج أو المناهج عند مؤلفيها هو الطريق الواضح والسلوك البيّن والسبيل المستقيم،[2] وأما فيما يخص النقد فهناك نقد خارجي هو الذي ينصب على صورة الوثائق التاريخية لتحدد مدى صحتها وأصالتها ويقابل النقد الداخلي، والذي حال النصوص والوثائق نفسها ويقابل بعضها ببعض.[3]

[1] إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي ، ص195.

[2] جميل صليبا:المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية "، ص435.

[3] إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص205.

ولاعتبار أن مدرسة فرانكفورت هي التسمية المستعملة اليوم في الحقل الفلسفي للدلالة على مجموعة من الفلاسفة الألمان على رأسهم ماركس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركيوز، يورغن هابرماس، الذين أخذوا على عاتقهم تأسيس فلسفة نقدية تقوم على نقد جذري للمجتمع ومؤسساته السياسية والإيديولوجية وأنظمته المعرفية قصد تحرير الإنسان المعاصر من أوضاعه المتسمة بالسيطرة الكلية أو الشاملة ، لذلك يمكننا القول بأن النقد هو أهم ما يميزه هذه المدرسة الفلسفية إلى درجة أصبحت تسمى لدى المشتغلين بالفكر الفلسفي المعاصر باسم النظرية النقدية.[1]

فلقد جعل مفكري مدرسة فرانكفورت من النقد ميزة خاصة بهم يتميزون بها في مجلة ما بعد الحداثة على وجه خاص وبما أنهم انطلقوا في نقد للمجتمع ومؤسساتهم فإنهم بذلك كان النقد الأداة للتغيير فكانت لهم أساسا انبنت على أنقاضه النظرية النقدية ولقد كان النقد الأداة في دراسة الواقع السياسي والاجتماعي وتحويله من واقع تجريبي فعال إلى واقع معياري ومحقق على أرض الواقع والمقصود هنا تغيير مؤجل منتظر أن يتحقق في يوم ما، ولقد قامت النظرية النقدية بتوجيه انتقادات جذرية عميقة للمفاهيم والقيم التي تأسست عليها المجتمعات كالعقلانية والحرية والتقدم التقني وما ارتبط بها من نزعات وضعية وعلموية وتقنوعلموية.[2]

وبالتالي تجاوزت النظرية النقدية من نقد المجتمع كإطار كلي بمؤسساته السياسية والإيديولوجية إلى نقد والتعرض للمفاهيم والقيم.

---

[1] كمال بومنير: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الجماعة للنشر والتوزيع، الجزائر،1433هـ/2012، ط1، ص12.

[2] كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، 1431هـ/2010م،ط1، ص9.

مع العلم أن الفلسفة الألمانية منذ كانط إلى نيتشه جعلت من النقد مكونا أساسيا للنظر الفلسفي لذلك نتساءل هل مفهوم النقد عند النظرية النقدية تشكل امتدادا لهذا التراث الفلسفي الألماني أم أن النقد عندها دلالات مغايرة تميزها أنماط النقد التي نحتها الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة الألمانية ويبدو أن النظرية النقدية تكونت انطلاقا من نقد مفكرين آخرين ونصوص فلسفية أخرى.[1]

إن ما يجب الإقرار به أن النظرية النقدية تكونت فكريا انطلاقا من نقد الكانطية، الهيجيلية، الماركسية، الفرويدية...إلخ، وبالتالي يتمظهر تأثر النقدية "فكريا" و "منهجيا".

المطلب الرابع: أهم مؤسسي النظرية وأبرز ممثليها.

سنختص بالذكر أهم المؤسسين لهذه النظرية وهم ماركس هوركهايمر، ثيودور أودورنو وهربرت ماركيوز، وفيما يخص الممثلين من الجيل الثاني نختار أبرز الممثلين للجيل الثاني لهذه المدرسة وهو يورغن هابرماس.

- **ماركس هوركهايمر (1895-1973):**

ولد في مدينة شتوتجارب بألمانيا عام 1895 لعائلة ميسورة ، ومن أب غني ومعروف في الأوساط الصناعية والمالية، وبعد أن تلقى تدريبا تجاريا تحت إلحاح أبيه في كل من بروكسل ولندن تحول إلى الدراسة الأكاديمية وبدأها بكتابه الروايات وأقام في هاتين المدينتين بين عامي 1913-1914 لدراسة اللغتين الفرنسية والانجليزية بصحبة صديقه فردريك بولوك، ودرس كذلك معه في جامعات ميونيخ وفرايبورج وفرانكفورت وبإشراف من أدمار جلب A-belle من منظري الاتجاه الجيشطالتي، اتجه نحو علم النفس، ثم نحو الفلسفة بقرائة شوبنهاور، ناقش أطروحة للدكتوراه حول كانط عنوانها (مساهمة في تناقض ملكة

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة "نموذج هابرماس" ، افريقيا الشرق، بيروت، 1998، ط2، ص17.

الحكم الغائية) عام 1922 بإشراف هانز كرونيليوس، وفي عام 1922 أصبح عضوا بهيئة تدريس جامعة فرانكفورت، ثم أستاذا لكرسي الفلسفة الاجتماعية الذي أنشئ من أجله عام 1929[1] ولقد كان هوركهايمر (1895-1973) المدير الارستقراطي للمعهد والمسؤول في المقام الأول عن تطوير نموذج "النظرية النقدية" في الثلاثينيات القرن العشرين، ويرى أن النظرية النقدية يتعين أن تكون شاملة نشاطا نظريا جديدا متعدد التخصصات يكمل الفلسفة الجدلية لهيجل وماركس ويحدث فيه تحولا بأفكار متعمقة من تخصص، التحليل النفساني الجديد نسبيا وعلم الاجتماع الألماني والأنثروبولوجيا، وكذا من الفلاسفة أقل شهرة مثل فريدريك نيتشة (1844-1900) ، وآثرشوبنهاور (1788-1860) واتسم المنهج بأربع خصائص (تعدد الاختصاصات، التأمل، الجدل، النقد).[2]

من أهم مؤلفاته جدل التنوير "بين هوركهايمر و ثيودور أدورنو" ويعتبر هنا الكتاب بإجماع كل الباحثين المختصين في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت أهم نص فلسفي ممثل لهذه المدرسة وخاصة لجيلها الأول،[3] حيث يعتبر هذا الكتاب محطة حاسمة في القول بالنظرية النقدية كنظرية قائمة بذاتها كونه من أوائل الكتب التي تصدرت مكتبة مدرسة فرانكفورت،[4] ترجم له بالإنجليزية:

Echipse of reason, offeord, university ress, N,Y, 1947 Dialectic of Enlightenment, Herdes Herdes, N,Y, 1972. Contemporary German sociology, and scientific.

[1] توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ص151.

[2] جيمس جوردن فينليسون،: يورغن هابرماس "مقدمة قصيرة جدا " ترجمة: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2015، ط1، ص20.

[3] كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث ، ص11.

[4] ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو: جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، 2006، ط1، ص9.

Expercien les if a Europlan scholar in American, in the Intellectul al nigration Europe and America) 1930-1960, D Fleming

And B, Bailyn (eds) H arvard university press, anbridge, 1969.

The latest attache on metaphysics and traditional and critical theory", in, critical theory seleted Essays), Heder and Herder, N, Y, 1972.

ترجمة له إلى الفرنسية:

Les débuts de la philosiphie Bouryeoise, pagot, Paris, 1930.

Echopse de la raison, payot, Paris, 1974.

ترجمة له إلى العربية:

بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، 1981.[1]

وفيما يخص الترجمات العربية نلاحظ أنه قد ترجم لهوركهايمر كتاب واحد فقط. وهذا الأمر أن عليه أن يفسر شيئا فإنه يفسر صعوبة التطرق للفكر الألماني وإلى دراسات وبحوث هوركهايمر.

- **تيودور أدورنو:**

فيلسوف وموسيقي، ألماني تقاسمت الفلسفة والموسيقى حياته، ولد في مدينة فرانكفورت عام 1903 من أب ألماني وأم إيطالية ولأسرة شغفت بالموسيقى إن كانت والدته ابنة مغنية ألمانية وشقيقته عازفة بيانو محترفة مما سمح له بالتعلق بالموسيقى منذ وقت مبكر، قرأ كانط ودرس الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس بجامعة فرانكفورت وذهب إلى مدينة فيينا

[1] توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ص.ص 152-153.

عام 1925 حيث تابع دروسا في التأليف الموسيقى على يد إدوارد ستورمان، التقى هوركهايمر عام 1922 وناقشها أطروحة حول (تعالي الغيري والنيوماني في ظاهراتية هوسرل عام 1924 بإشراف هانز كورنيليوس.[1] عاد إلى فرانكفورت ليشرع في كتابة أطروحة التأهيل حول (كير كجارد وبناء الجمالية عام 1928، وناقش عام 1931 مما سمح له بأن يكون عضوا في هيئة تدريس جامعة فرانكفورت بدرجة Privatdozent أي كأستاذ بدون مرتب يتقاضى مكافأته من الطلاب مباشرة، وبعد تقاعد هوركهايمر عام 1958 أخذ أدورنو على عاتقه إدارة المعهد وتوفي عام 1969 بعد أن قدم وصيته الفلسفية (الجدل السلبي) في بداية هذا العام 1969.[2]

من أهم مؤلفاته بالاشتراك مع هوركهايمر يجيب أن هناك أيضا تحليل أدورنو لما يدعوه صناعة الثقافة في هذا الكتاب المؤسس عام 1972[3] والتي نعني الثقافة المصنعة أي ثقافة المصطنعة التي ينتجها النظام إنتاجا وهي ثقافة زائفة تقف في مقابل الثقافة الشعبية الحقيقية الناتجة تلقائيا من تفاعل البشر ببعضهم البعض في إطار المجتمع.[4]

إضافة إلى كتابه "الدياليكتيك السلبي" 1966 والذي يمثل زبدة أدائه وأراد أن يتحول ضد نفسه أيضا حيث لا يبقى بعده على شيء، أما الفهم الهيجيلي والماركسي لـ "النفي" فيبدوان له غير ديالكتكيين بما فيه الكفاية أي ليس سلبين سلبية مطلقة، ومن هنا راح يفتش عن "نفي كلي" وهذا النفي لا يمد بصلة إلى قانون نفي النفي لأن هذا الأخير يتفق مع فهم

---

[1] المرجع نفسه، ص153.

[2] توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ص154.

[3] إيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني الثقافي والفنون والآداب، الكويت، أبريل 1999، ص285.

[4] المرجع نفسه، ص302.

النفي بمعنى النسخ ذي الطابع الإيجابي والبناء الأمر الذي يرفضه أدورنو رفضا حازما ليزعم أن "النسخ" يستعيض عن "النفي" بـ "التطابق" الميتافيزيقي والكونفورمي".[1]

- **هربرت ماركيوز:**

ولد هربرت ماركيوز في برلين عام 1898 لوالدين يهوديين وينبغي أن نظل نذكر هذه الحقيقة ونحن نتتبع مجرى تفكيره، إذ يبدو بالرغم من الاعتقاد الشائع بأنه مفكر ذو نزعة عالمية خالصة، إنه لم يستطع التخلص من تأثير هذا الأصل اليهودي تخلص تماما وقد درس الفلسفة في جامعة برلين ثم في فرايبورج على يد الفيلسوف الألماني الكبير "هيدغر" وحصل من هذه الجامعة الأخيرة على درجة الدكتوراه في الفلسفة وكان موضوع رسالته عن انطولوجيا هيجل وعلاقتها بفلسفته في التاريخ، وفي الوقت ذاته بدأ اهتمامه بالسياسة يتخذ صورة تعاطف مع الحركة الديمقراطية – الاشتراكية الألمانية ولكنه انفصل عنها عام 1919 بعد حدث ضخم هو مقتل الزعيمين روزا لوكسمبورغ وكارل ليبكنشت، وعلى الرغم من أنه أصبح في عام 1927 رئيسا لتحرير مجلة تدين بمبادئ هذه الحركة هي مجلة المجتمع، فقد كان يقوم بهذه المهمة دون أي ارتباط فعلي بمبادئ هذا الحزب،[2] وأصبح عضوا في معهد البحوث الاجتماعية بجامعة فرانكفورت عام 1932 وبعد وصول هتلر إلى الحكم توجه إلى مدينة جنيف حيث عمل هناك عاما بالتدريس ثم هاجر إلى و.م.أ وعمل ما بين عامي 1934–1940 في معهد البحوث الاجتماعية الذي انتقل من فرانكفورت إلى جامعة كولومبيا، وكان يعمل معه في نفس المعهد هوركهايمر، وفروم، وأدورنو، وخلال الحرب العالمية الثانية عمل في مكتب الدراسات الإستراتيجية ومكتب المخابرات التابع لوزارة الخارجية الأمريكية، حيث وصل إلى منصب رئيس قسم أوروبا الشرقية بعدها عمل في

[1] جماعة من الأساتذة السوفيات : موجز في تاريخ الفلسفة، ترجمة : توفيق سلوم ، دار الفرابي للنشر، بيروت–لبنان، 1989، ط1، ص721.

[2] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع، القاهرة، أغسطس 1978، ط2، ص05.

المعهد الروسي بجامعة كولومبيا عام 1950، وفي معهد البحوث الروسية بجامعة هارفاد، وفي جامعة كولومبيا، وفي معهد البحوث الروسية بجامعة هارفارد، وفي جامعة براندیس ما بين عامي 1954–1967 وأمضى بعض الوقت مديرا للبحوث بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس، ومارس التدريس منذ عام 1967 بجامعة كاليفورنيا كأستاذ للفكر السياسي لمدينة سان ديجو الجامعية إلى أن مات عام 1979.[1]

ومن أهم كتبه:

في كتاب هيجل "العقل والثورة" 1931 يستخدم ماركيوز على نطاق واسع نظرية الاغتراب الهيجيلية التي أخذ بها لوكاتش في المراحل الأولى من تطوره الفكري والتي تذهب إلى أن شيئية (تحول قدرات الإنسان إلى أشياء وتجسدها فيها) تعني اغترابا ولهذا بتعذر استئصال الاغتراب قام ماركس واستخدم الكثير من أفكار لوكاتش الباب الأخرى نفي الدياليكيتيك الموضوعي في الطبيعة، والمطابقة بين الوعي الاجتماعي على أرضية القول بالأولوية الأنطولوجية للممارسة.[2]

وكتاب "ايروس والحضارة" حاول أن يبرهن على أن ذلك الاجتماع على ضرورة مراقبة الغرائز وتقييد النشاط الجنسي كان تعبير عن القمع والمصلحة إرادة السيطرة وحاول أن يقرن التحرير الغريزي بالتحرر الاجتماعية ويرفض التراث الفلسفي الغربي القائم على تمجيد الانتصار والغلبة على الغرائز، وحاول أن يتحدى ويستكشف أعمال القمع في المجتمع وأجرى تعديلات على المطلب الغريزي، كما اقترح البديل الذي يتم فيه التماس، كما حاول أن

[1] توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ص157.

[2] جماعة من الأساتذة السوفيات: موجز في تاريخ الفلسفة، ص 718.

يضع صيغة جديدة يختفي فيها التناقض بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع.[1]ويعتبر كتاب الإنسان ذو البعد الواحد من أهم كتب ماركيوز.

إن نقطة انطلاق ماركيوز في هذا الكتاب هي الطاقة الهائلة التي أصبح يتمتع بها المجتمع المعاصر أي مجتمع التكنولوجيا والصناعة المتقدمة وما تحقق له هذه الطاقة من هيمنة على الفرد تتجاوز أشكال السيطرة التي مارسها المجتمع من قبل أفراده، ومجتمع الحضارة الصناعية هذا يسير قدما نحو تحقيق التلاحم الاجتماعي الداخلي واستبعاد كل شكل من أشكال التناقض والتجاوز والتعالي ومن هنا كان هذا المجتمع "ذا بعد واحد" إذ يحيل الإنسان باستمرار إلى ذاته ويجرد من المعنى على محاولة لمناوأته ومعارضته، ويعتقد ماركيوز أن الحاجات التي يلبيها هذا المجتمع هي حاجات وهمية من صنع الدعاية والإعلان ووسائل الاتصال الجماهيري، وهي خير وسيلة لخلق "الإنسان ذي البعد الواحد".[2]

عموما يمكن القول أنه من أهم الأفكار الفلسفية لهربرت ماركيوز:

- رفض الواقع المعاش ورسم معالم لمجتمع جديد.
- التفكير السلبي والجدل الهيجيلي.
- نقد الوضعية واعتبارها فلسفة رجعية تتناقض مع منهج النظرية ومع ماركيوز مما يشكل تعارض الغايات باستثناء هابرماس نقول هنا.

  نقد الماركسية والتعرض لمختلف مفاهيمها كالتشيؤ والاغتراب.
- ولقد تأسست لديه أفكار كثيرة انطلاقا من هيدغر في مسألة التقنية، وشيلر في الفن.

- **هابرماس: أبرز ممثلي الجيل الثاني.**

[1] فيصل عباس: موسوعة الفلاسفة، دار الفكر العربي، بيروت، 1996، ط1، ص255.

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

ولد في مدينة دوسلدورف عام 1929، ودرس في جامعتها وحصل على درجة الدكتوراه عام 1953 حول الصراع بين المطلق والتاريخ في فكر شلينج، وهو موضوع ألزمه بدراسة الفلسفة المثالية الألمانية من كانط حتى هولباخ وهيغل وبقية مفكري حركة التنوير، وأصبح بين عامي 1956–1959 مساعدا لأستاذ أدورنو في معهد البحوث الاجتماعية بجامعة فرانكفورت ثم أستاذا للفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة هايدلبرج بين عامي 1961–1964 ثم في جامعة فرانكفورت بين عامي 1964–1971 قبل انتقاله عام 1972 إلى معهد ماكس بلانك في شارنبرج كأستاذ ثم كمدير للمعهد، ليعود مؤخرا إلى جامعة فرانكفورت،[1] وبالتالي هو أحد من أهم المنظرين الاجتماعيين وأوسعهم انتشارا في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية وكتباته النظرية مؤثرة في مناخ عدة من الإنسانيات والعلوم الاجتماعية.[2]

فلقد دأب مؤرخوا الفلسفة الألمانية المعاصرة في القرن العشرين على تقييم مراحل تطور النظرية النقدية لمرحلتين أساسيتين: المرحلة الأولى وهي التي تأسست فيها النظرية النقدية على يد كل من هوركهايمر وأدورنو ثم ماركيوز والمرحلة الثانية يمثلها هابرماس بشكل أساسي فقد أمد مدرسة فرانكفورت بدماء جديدة نتيجة تأثره بمصادر فلسفية معاصرة أخرى وإطلاعه الجيد على المناحي الفلسفية المعاصرة في فرنسا ممثلة بفلسفات الاختلاف خصوصا مع ميشال فوكو، وجاك دريدا،[3] إذ أن الدارسين للتاريخ الخاص لهذه النظرية والباحثين في الفلسفة الألمانية المعاصرة يعتبرون أن هذا المفكر الفيلسوف يشكل بكل امتياز للنظرية النقدية أو يمثل الجيل الثاني في تطورها وصيرورتها، فإن هذا الفيلسوف بقدر ما كان يتحاور مع النصوص الفلسفية ويناقش مقوماتها النظرية ويجادل في أبعادها التاريخية

[1] توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ص160.

[2] جيمس جوردن فينليسون : يورغن هابرماس "مقدمة قصيرة جدا " ، ص09.

[3] سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت–لبنان، تموز (يوليو)، 1999، ط1، ص79.

والإيديولوجية بقدر ما كان ينصت لتفاصيل التحولات التي طرأت على التاريخ الألماني المعاصر.[1]

من أهم كتبه (التحول البنيوي للمجال العام 1962) والنظرية والممارسة 1963)، وكتاب حول منطق العلوم الاجتماعية 1970، والمعرفة والاهتمامات الانسانية 1971، حاول هابرماس في هذه الكتب الكشف عن سقوط أو فشل حركة التنوير الأولى، بحيث اتهم هابرماس في هذه الكتب الفلسفة الوضعية التي ارتبطت بالعلم الحديث وتفسير تطوره في الغرب أنها تتجاهل الاهتمامات النظرية للعلم كأداة لتحقيق تحرير الإنسان من ضرورات الطبيعة والبنية الاجتماعية كتابه حول (أزمة الشرعية 1973) رأى فيه أن مجتمع المستقبل الإنساني، سوف يضمن لعمليات وقنوات الاتصال أن تتحرر من كل أنواع السيطرة وفي كتابه (الاتصال ونشوء المجتمع 1976) أكمل صياغة فكرته عن الاتصال بأنواعه كوسيلة لبناء المعرفة في عام 1981 أصدر (في كتابه الاتصال ونشوء المجتمع 1976)، والمجلدين الكبيرين (نظرية الفعل الاتصالي) حيث أعاد للقيم والمعايير الاجتماعية أهميتها وفي عام 1985 بدأ هابرماس بنقد الحداثة التاريخية وتحدث عن تحول عقلانية التنوير إلى حالة مرضية.[2]

وعليه فلقد شكل هابرماس تطورا ملحوظا يستحق الذكر إذ أن بحوثه ودراساته أغنت الفكر الألماني ومكتبة فرانكفورت وضربت أفكاره في أوج النظام في حد ذاته وإذا قلت هنا أن إسهامات هابرماس شكلت تطورا توسعا للنظرية، فهذا لا ينفي بتاتا أن أفكاره لم تتقاطع مع الجيل الأول للمدرسة مثلا نجده يختلف معهم في مسألة الوضعية، كما أن هابرماس من أهم الناقدين لماركيوز في مسألة "السيطرة".

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة " نموذج هابرماس "، ص07.

[2] توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ص.ص 162-163.

المبحث الثاني: المصادر الفكرية للنظرية النقدية.

إنه ومما لا شك فيه أن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تأسست إنطلاقا من النقد بحيث جعلت منه المنطلق في تقديم أطروحاتها ومن ثمة الأساس الذي انبنت على أنقاذه النظرية النقدية كنظرية قائمة بذاتها وسوءا كان النقد الذي مارسته النظرية إنطلاقا من تجاوز فلاسفة آخرين أم من نصوص فلسفية فلقد أخذ أصحاب النظرية النقدية على عاتقهم متابعة المشروع النقدي الذي أرساه كانط ولكن من منظور جديد يقوم على تجذير النقد أي القيام بنقد جذري وكامل للفكر والحضارة الغربيين .[1]

وعليه فمن المصادر الفكرية للنظرية تجدر الإشارة إلى فلسفات كيركيجور وديلتي ونيتشه مؤلف لوكاتش [2](1885–1971) التاريخ والوعي الطبقي 1923 –ففي هذا الكتاب عالج لوكاتش الفجوة بين الكيفة التي يفكر بها الناس في الواقع وما كان يحدث حقا للأزمات الإبستمولوجية للعلاقة بين "الذات" و"الموضوع" ويسعى لوكاتش إلى فهم الكيفية التي تؤدي بها الرأسمالية الحديثة نفسها إلى إنفصام الذات /الموضوع، وذلك من خلال دمجه بين جوانب التساؤل لدى هيجل عن ثنائية الذات والموضوع ونظرية السلعة لدى ماركس .[3]

ولماكس فيبر دور واضح في المناقشات التي تناولت فلسفة علم الإجتماع بألمانيا مطلع القرن الحالي عبر مفاهيمه حول الفعل التفسيري والموضوعي ومثلت أعماله التي قيل: عنها أنها كانت تتحاور مع شبح ماركس أساس معظم مداخل غير ماركسية في علم الإجتماع مما عرضه إلى إنتقادات مفكري مدرسة فرانكفورت بالرغم من إحترامهم له. [4]

---

[1] جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز في تاريخ الفلسفة، ص 718.

[2] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت " من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث "، ص 25.

[3] أندروو بووي، الفلسفة الألمانية "مقدمة قصيرة جدا "، ترجمة محمد عبد الرحمان سلامة ،مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2015،ط1 ،ص 106.

[4] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص52.

وبالنسبة لفرويد فلقد إنخرط أعلام المدرسة النقدية في بلورة علم النفس الإجتماعي يفسر مفهوم التسلط والهيمنة وآليات السيطرة قام به كل من المحلل النفسي إيرك فروم في الثلاثينات والفيلسوف هربرت ماركيوز في الستينات إستبدت مقاربته النظرية إلى دمج أصيل بين الماركسية والفرويدية. [1]

بحيث نجد في هذا الصدد إيريك فروم يطرح عمليا الفرويدية في مواجهة الماركسية إن كان يعلن أن بوده الجمع بينهما وهو يؤول الماركسية بطريقته الخاصة فيقترح تكميلها بالسيكولوجيا الإجتماعية الفرويدية المنحنى وبمذاهب أخرى وغيرها .[2]

كما لا يمكننا غض النظر عن نظرية ماركيوز في الحضارة التي جاءت مشبعة بالافكار الفرويدية ففي مؤلف ماركوز " الجنس والحضارة"1955 " الإنسان ذو البعد الواحد " 1964 يتكشف ميل ماركوز للجمع بين الماركسية والفرويدية. [3]

وعليه يمكن القول أن النظرية تأسست مما سبق لنا وذكرناه لكن ينبغي لنا أن نختص بالذكر كل من الهيجلية والماركسية على حد سواء بالإضافة إلى كل من نقد الوضعية التجريبية والحديثة ثم نقد الإيديولوجيا وذلك لإعتبار أن هذه المرجعيات أثرت بقوة في صميم أصحاب النظرية النقدية وبالتالي تأسست معظم أفكارهم إن لم نقل كلها إنطلاق من تلك المصادر بصفة خاصة وعليه حددنا في خطة المبحث الموالية أربع نقاط تتمثل في نقد الهيجلية ثم الماركسية ثم الوضعية وموقف النظرية منها وأخيرا نقد الإيديولوجيا مع العلم أن هذه المرجعيات لا تتوقف كمرجع للنظرية إنما كموضوع أيضا.

المطلب الأول: في نقد الهيجلية.

---

[1] حسن مصدق ، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت "النظرية النقدية التواصلية"، ص 49.

[2] جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز في تاريخ الفلسفة ، ص 723.

[3] المرجع نفسه، ص 720.

على حد تعبير الدكتور عبد الرحمان بدوي في كتابه عن شيلنج بصدد الكلام عن فلسفة هيجل.

- **هيجل:**

وعندما قال الدكتور بدوي أن فلسفة هيجل تتألف من ثلاثة معاني رئيسية كان شديد الدقة في التعبير والفهم لهذه الفلسفة لأنه لم يعزل جوانب هذه الفلسفة في صورة أقسام وإنما جمع بينها في صورة أو معان فمذهب هيجل، يتألف من ثلاثة معاني رئيسية هي الفكرة – الطبيعة والروح،[1] وكل هذه المعاني تجتمع في معنى واحد هو الفكرة، بمعنى أن هذه الفكرة هي المطلق عند هيجل هو الذات الكلية التي تنظم كل شيء،[2] وكما أن فلسفة هيجل عن الروح بوصفها ذاتية تتحقق في بناءات تاريخية تعطي إيحاءات مستمرة ويبدو أن ظاهرة الروح وفلسفة الحق ومحاضراته عن تاريخ العالم كانت أجزاء من عمله العام الذي يريد أن يقول شيئا جوهريا حتى الصغير ينظر نظرة شك إلى المثالية.[3]

كما يعتبر الجدل تجربة من صميم الفلسفة الهيجلية بوصفها فلسفة فوق ميتافيزيقية، وهي تجربة يتحقق من خلالها بواسطها الانتقال من فكرة لأخرى،[4] فالفكرة في نظر هيجل كما هو واضح هنا يفترض التناقض كما يفترض للتناقض الهوية أو أن يكون الشر هو–هو ولا يغيب عنا وأن الجدل حركة من صميم الفلسفة الهيجيلية يستعين بها على استنباط المقولات من المقولة الأولى وهي الوجود،[5] ولاعتبار أن الجدل بأكمله مرتبط بالفكرة القائلة بأن هناك سلبية أساسية تتغلغل في كل أشكال الوجود وحركتها وعلينا أن نلاحظ أن الجدل يسير في اتجاه مضاد للفلسفة التجريبية أو الوضعية ذلك لأن المبدأ الذي ظلت هذه الفلسفة

---

[1] عبد الفتاح الديدي: فلسفة هيجل: مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970. ص86

[2] المرجع نفسه، ص17.

[3] روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ، ص222.

[4] عبد الفتاح الديدي: فلسفة هيجل، ص28.

[5] عبد الفتاح الديدي: فلسفة هيجل، ص86.

ترتكز عليه منذ هيوم، حتى الوضعية المنطقية في عصرنا الحاضر هو السلطة المطلقة للواقع.[1]

فإذا كان هيجل قد استطاع أن يجعل من العقل قوة ثورية بفضل قدرته على السلب والرفض فإن الوضعية قد جعلت منه قوة محافظة لأنها تصورت أن مهمته الأولى هي تحليل ما هو موجود على ما هو عليه وقبول الواقع واتخاذ موقف ايجابي منه، بل إن اسم الوضعية ذاته يعني في الوقت نفسه الايجابية أي استبعاد كل اتجاه فكري رافض سالب،[2] وإن الواقع الحاضر بالغا ما بلغ قدره فهو يحمل في باطنه قدرا من الإمكانات أكثر ثراء وخصوبة مما هو قائم بالفعل وهي إمكانات تسعى حثيثا إلى التحقق وإلى أن يحل محل هذا الواقع، ومن هنا كان الواقع ينطوي على (سلبية) سلب لوضعه المباشر، بحيث يكون هذا السلب هو طبيعته الباطنة وليست الإمكانات التي يحملها الواقع خيالات يخلقها ذهن عابث وإنما هي هذا الواقع نفسه منظور إليه على أنه شرط لواقع آخر.[3]

ومادام أن السلب هو جوهر الفلسفة الهيجلية والمحرك للفكر في حد ذاته ومن ثمة كان الأداة ولقد أكد هيجل في الوقت ذاته أن كل وضع لعالم التجربة يكون فيه ذلك العالم متناقضا مع العقل إنما هو وضع مؤقت ومن ثمة يتعين رفضه وتجاوره، وهكذا لكون المثالية الهيجلية، كما فسرها ماركيوز مرتبطة على نحو أساسي بنزعة الرفض والسلب رفض للوضع القائم في لا معقوليته والسعى إلى إقرار حكم العقل في عالم التجربة،[4] ولقد استعمل لفظ جدل كثير في مدرسة فرانكفورت اكتشاف لهيجل فيلسوف الاجتماع والسياسة،[5] فنقد أدورنو

---

[1] هيجل: العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول من محاضرات فلسفة التاريخ ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ط3 ، ص.ص 3-8.

[2] فؤاد زكريا: هربرت ماركوز، ص30.

[3] هيجل: العقل في التاريخ، ص07.

[4] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص.ص 26-27.

[5] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص394.

الانطولوجيا المعاصرة في الفلسفة الوجودية خاصة فلسفة هيدغر وما يقال عن الأصالة التي تخفي وراءها البعد الاجتماعي، وذلك في كتابيه الجدل السلبي ولغوا الأصالة وكذلك فعل ماركوز لبيان نشأة النظرية الاجتماعية عند هيجل في "علم المنطق" وتحويل السلب إلى رفض ونفي وثورة، كما بين الافتراضات الاجتماعية وراء "الوجود والعدم"، ومفهوم الماهية ذلك في كتابه العقل والثورة، وأيضا في "وجودية سارتر 1948 إحدى المحاضرات الخمسة وأيضا "الوجود والعدم"، "مفهوم الماهية" في "مظاهر النفي".[1]

ويفسر أصحاب النظرية النقدية ديالكتيك هيجل على أنه نفي كلي، وفي كتاب "الانطولوجيا الهيجلية وأسس نظرية السببية" 1933 يؤول ماركيوز أنطولوجيا هيجل بروح "فلسفة الحياة" اللاعقلانية،[2] وفي كتابه "العقل والثورة عن هيجل 1941، ستخدم ماركوز على نطاق واسع نظرية الاغتراب الهيجلية الذي أخذها لوكاتش في المراحل الأولى من فكره،[3] ويحول ماركوز "العقل الهيجيلي" إلى رمز نفي الكلي لكل ما هو قائم في حين يعلن "الفهم الهيجلي" أساسا منهجيا للنزعة الكونفورمية (التكيفية)، وفي المؤتمر الهيجلي السادس (براغ 1966) بعنوان "حول مفهوم النفي في الديالكتيكي" يعلن ماركوز أن الديالكتيك المادي لا يزال يرسف في أصفاد العقل المثالي، وهو في إيجابيته إلى أن أخلّ بنظرية التقدم القائلة بأن المستقبل يكمن دوما في الحاضر يعتبر أدورنو من أبرز ممثلي الفهم الفرانكفورتي للديالكتيك الذي يحوي كتابه "الديالكتيك السلبي" 1966 صميم آرائه هنا يحاول أدورنو إثبات أن الديالكتيك الحقيقي ينبغي أن يتحول بل ضد ذاته أيضا بحيث لا يبقى بعده على شيء.[4]

---

[1] المرجع نفسه ، ص394.

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

[3] المرجع نفسه، ص718.

[4] جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز في تاريخ الفلسفة، ص721.

ولقد جعل هيجل من استقرار الفلسفة في عالم الفكر تعريفا جوهريا، إن الفلسفة بالرغم من أنها توفق بين الأضداد في العقل، إلا أنها تزودنا بتوفيق لا في الواقع بل في عالم الأفكار،[1] وعليه نجد أدورنو في كتابه الجدلية السلبية Dialectique négative يعارض فكرة لوضع خلاصة نظرية شاملة كل محاولة للتعبير عن العالم على شكل مجموع هي بالنسبة لأدورنو علامة على توحيد ينفي الفردية والاختلافات يمكن قراءة الجدلية السلبية على أنه محاولة تنظيرية مقاومة لنظام أو نسق اجتماعي مهيمن يبقى إلغاء الاختلافات وإدارة المجتمع وفق قانون موحد.[2]

وعليه نقول أن أصحاب النظرية النقدية جعلوا من الفلسفة الهيجلية محور نقدهم لكل فلسفة، صحيح أنهم من خلال نقدهم لهيجل يرجعون إلى كانط ويتحفظون على ما آلت إليه الماركسية، ولكن قوة نقدهم على هذا الصعيد تمثلت في دحض القول الهيجلي الذي يؤكد على اعتبار كل معرفة هي معرفة بالذات للذات اللامتناهية أو لاعتبار أن هناك هوية بين الذات والموضوع مؤسسة على أولوية الذات المطلقة، في حين أنهم يرون أن ليس هناك تفكر هكذا بشكل إطلاقي، بل هو تفكر خصوصي لبشر عينيين متجذرين في الزمان والمكان ويتحركون على الدوام، كما أنه ليس هناك "الكائن بشكل مطلق بل يوجد هو الموجود المتعدد".[3]

وفي الأخير نقول أن لنقد الهيجلية عند هربرت ماركيوز بعد تجلى في تغيير مكامن الفكر الماركوزي، ففي الثلاثينيات عندما وجّه ماركيوز نقده لهيجل أحس بأنه من خلال هذا النقد قد برهن أن النظام الليبرالي، إنما هو نظام لا يمكن الدفاع عنه، فالتقاليد الليبرالية في

---

[1] هربرت ماركيوز، فلسفات النفي " دراسات في النظرية النقدية" ، ص55.

[2] جان فرانسو دورتييه: فلسفات عصرنا " تياراتها ، مذاهبها ، أعلامها ، وقضاياها " ، ترجمة : ابراهيم الصحراوي ، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1430هـ- 2009 ،ط1، ص174.

[3] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس " ، ص27.

رأيه ما هي في الحقيقة الأمر إلا أوج ثمار المثالية الألمانية وهي لا تمثل في الواقع دستورا للحرية بقدر ما تشوّه جانبا معينا من جوانب التاريخ الذي يتسم بالتطور الدائم.[1]

المطلب الثاني: في نقد الماركسية.

كارل ماكس "1818–1883" مؤسس الشيوعية العلمية وفلسفة المادية الجدلية والمادية التاريخية والاقتصاد السياسي العلمي،[2] والماركسية اللاتينية تمثل النظرية الثورية لماركس وانجلز ولينين التي تمثل نسقا متكاملا ومتناغما من الآراء الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وقد تولدت الماركسية عن النضال التحرري للطبقة العاملة في أربعينيات القرن التاسع عشر وأصبحت التعبير النظري عن المصالح الأساسية لتلك الطبقة وبرنامج نظامها من أجل الاشتراكية والشيوعية،[3] وعليه يجب الإلمام بقوة على طابع الماركسية السامي فهي ليست أسطورة ولا وحيا ولا نظاما بين سائر النظم الفلسفية بل هي علم،[4]

بحيث نجد أن الماركسية قامت على ثلاث مصادر أساسية، ويكمن أول مصدر في الفلسفة الألمانية بحيث كانت ألمانيا في مطلع القرن التاسع عشر مصدر للماركسية فأراد هيجل القيام بثورة في ميدان الأفكار تشبه ما قامت به الثورة الفرنسية في ميدان الوقائع،[5] وثاني مصدر يكمن في الاقتصاد والسياسي الانجليزي حيث كانت انجلترا متقدمة في الاقتصاد حيث حرص ماركس هنا على معرفة طبيعة قيمة التبادل وبهذا تخطى ماركس حدود الاقتصاد السياسي الذي عجز عن تحليله الرأسمالية، لذلك ارتبطت نظرية المعرفة عند

---

[1] أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج ، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة وتقديم : نصار عبد الله ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر، 1988 ، ص33.

[2] وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، الموسوعة الفلسفية، ص438.

[3] المرجع نفسه، ص.ص 340–341.

[4] وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات، الموسوعة الفلسفية، ص718.

[5] المرجع نفسه، ص265.

هابرماس المصالح الإنسانية لبيان البعد الاجتماعي في نظرية المعرفة على ما هو معروف في علم الاجتماع، المعرفة عند ماركس شيلر وكارل مانهايم وجورج جيرفتش، ووجود هذا البعد مقسما في نظريات المعرفة التقليدية ابتداءا من كانط وفيشتة وهيجل وصريحا عند ماركس والوضعيين وفي العلوم الحياة عند دالتاي ونيتشة .[1]

وبهذا يمكننا القول أن نظرية المصلحة عند كارل ماركس إلى جانب ارتباطها بالمعرفة فهي تعبر بطريقة أو بأخرى عن مصلحة من أجل قيم خاصة وعدم قدرتها على تغيير ظهور مصلحة من أجل قيم كونية وهو ما حاول هابرماس الإجابة عنه لاحقا. كما تكمن الصعوبة في طبيعة التغيير المقدم للآثار الاجتماعية مادام يتبع في الواقع نموذجا يمكن أن نسميه بالنموذج الطبيعي، يمكنه من الإحاطة بها عبر سببية القاعدة الاقتصادية للمجتمع فالبيئة الاقتصادية تم وضعها في هذا الإطار كقاعدة علمية قادرة على تفسيره كليا.[2]

إضافة إلى ماركس فقد نقد فلاسفة التاريخ الحتميين ورفض تصور ماركس لما هو موضوعي للتاريخ وأن القيمة كلها مشروطة بالوضع الاجتماعي، فلا يمكن معالجة موضوع القيم مع التحرر من كل قيمة للقيم أسسها الأخلاقية والنفسية والاعتقادية، ولا يمكن رد الحرية والمسؤولية إلى ظروف اجتماعية.[3]

لهذا نقول أن ماركس قفز بالاقتصاد السياسي وهذا باكتشاف فائض القيمة،[4] والمصدر الثالث هو الاشتراكية والتي نشأ عنها العلمية في نزعة الفلاسفة الفرنسيين المادية بحيث

---

[1] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص.ص 399-400.

[2] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت " النظرية النقدية التواصلية " ، ص48.

[3] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص.ص 306-307.

[4] المرجع نفسه، ص267.

كانت نزعة حول طبيعة الإنسان الطبيعية وجبروت التجربة والعادة ولهذا لابد أن تكون الظروف المكونة للإنسان بصورة إنسانية.[1]

ولقد تطرق حسن مصدق في كتابه يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت إلى تبيان أسس الفلسفة الماركسية التي تتحدد بثلاث مستويات: المستوى الاقتصادي، والمستوى السياسي– القانوني، والمستوى الرمزي.

والمشكلة الرئيسية حسبه تتمحور في المستوى الثالث أي فيما يتعلق بأصناف الوعي الاجتماعي وأشكاله، فلقد قسم كارل ماركس أشكال المستوى الاجتماعي إلى مستويين أي إلى أشكال الوعي الإيديولوجي، وأشكال الوعي الموضوعي (العلوم، الفلسفة...) بحيث من هذا التقييم سيكون للنظرية النقدية رأي فيما يتعلق بأشكال الوعي العلمي والفلسفي عند كارل ماركس.[2]

فلقد أكد كارل ماركس أنه ليس هناك من معرفة دون مصلحة فأي معرفة سواءا كانت ايديولوجية أو علمية مشروطة أولا وأخيرا بمصلحة تدافع عنها ومن أجل قيم معينة ومحددة،[3] وهذا ما جعل الفرانكفورتيين يقولون في انتقادهم للماركسية على أنها ايديولوجية عملية، وشوهوا قول الماركسية بالمشروطية الاجتماعية للمعرفة والايديولوجيا، شكلا لانعكاس الواقع وسعى أصحاب نظرية المجتمع النقدية إلى طمس التعارض الجذري في الرأسمالية والاشتراكية، حيث أعلنوا أن النظامين الاجتماعيين كليهما شكلين مختلفين من مجتمع العقل الأداتي الذي يغرب كل ما هو إنساني.[4]

---

[1] م نفسه، ص268.

[2] حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت "النظرية النقدية التواصلية "، ص.ص 45-46-47.

[3] المرجع نفسه، ص.ص 47-48.

[4] جماعة من الأساتذة السوفيات: موجز في تاريخ الفلسفة، ص720.

نقول في الأخير كنقد الماركسية أن للمدرسة دور كبير في تطوير الفكر الماركسي خارج القراءة الأورثوكسية إلا أنها أيضا مرتبطة برهانات التحولات الغربية وما تعيشه من تحولات تشكل التحدي الذي تحاول المدرسة أن ترد على الصعيد السياسي والإعلامي والجمالي والمنهجي، ولعل هربرت ماركيوز (1898–1979) له الدور الأبرز في تطور هذا الفكر.[1] واعتبرت النظرية النقدية في ذات المرات أنها نظرية ماركسية.

المطلب الثالث: في نقد وضعية القرن التاسع عشر والوضعية المنطقية المعاصرة.

أ/ في نقد الاتجاه الوضعي لأوغست كونت:

كلمة وضعي لغة Poutivism وهو مذهب أوغست كونت الذي يقرر أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعية المحسوسة وما بينهما من علاقات أو قوانين، وأن المثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية وأنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث في العلل والغايات ويدلل أوغست كونت على نسبة معارفنا بعرض تاريخ العقل فيقول إن العقل مرّ بثلاث حالات، حالة لاهوتية وحالة ميتافيزيقية وحالة وضعية وقد عرض كونت مذهبه في أربع كتب cours de philosophie, discours sur l'esprit posilif, coté chisme nositirssite, sisteme de la politique positive[2] وقد ذكر كونت بصراحة أن لفظ "وضعي" الذي كان يصف به فلسفاه الجديدة يتضمن تعليم الناس أن يتخذوا موقفا إيجابيا من الواقع السائد فالفلسفة الوضعية تستهدف تأكيد شرعية النظام القائم ضد أولئك الذين أكدوا الحاجة إلى نفيه.[3]

---

[1] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية المعاصرة "من الشموليات إلى السرديات الصغرى"، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، 2012، ط1، ص.ص 109–110.

[2] مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص686.

[3] هربرت ماركيوز: العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، 1970، ص342.

وعليه تعتبر الفلسفة الوضعية التي أسسها في فرنسا أوغست كونت (1798–1857) ويتبعه ج س مل (1806–1873) في انجلترا وأرنست لاس (1798–1857) ويودل (1848–1914) في ألمانيا، وقد رأى هؤلاء جميعا أن الفلسفة ليست إلا تجميعا لنتائج العلم،[1] ولهذا وجه الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت انتقاداته الحادة إلى النزعة العلمية المفرطة وأنساقها التي تحولت إلى إيديولوجيات تستند إلى يقين معرفي ومعتقدات ألمانية،[2] ومحاولة إيجاد منطق خاص للظاهرة الاجتماعية ونظرية خاصة للعلوم الإنسانية تتجاوز المثالية التقليدية، وفي نفس الوقت لا تقع في الوضعية الساذجة وكان أوضح مثال على ذلك مدرسة فرانكفورت التي أبرزت الحاجة إلى ماركسية نقدية وتضمنت رفضا للوضعية والمادية الفضة التي تدعي التجرد من حكم القيمة،[3] وعليه فإن النظرية النقدية للمجتمع تفرض من قبل تحلل العلم من هذا النظام وهكذا فإن الضمنية المميتة للعلم يجرى تجنبها هنا من ناحية المبدأ غير أن هذا لا يعفي النظرية من نقد دائم الأهداف والمناهج العلمية التي تدخل في اعتبارها كل موقف اجتماعي جديد، إن الموضوعية العلمية على هذا النحو ليست ضمانا كافيا للحقيقة، خاصة في موقف تتحدث فيه الحقيقة بشكل قوي ضد الوقائع وتكون مختلفة وراءها كما هو حادث اليوم،[4] فلقد اتخذ أصحاب مدرسة فرانكفورت موقفا مناهضا وانتقدها أدورنو لعجزها عن اكتشاف المصلحة الذاتية التي قد تسهم في تحقيق تقدم موضوعي، بسبب القصور الكامن في أسسها المنهجية وفلسفتها في إقامة صلة قوية بين المعرفة من ناحية والعمليات الاجتماعية الحقيقية من ناحية أخرى، لذلك انتقدها هايرماس بسبب طبيعتها

[1] إ.م يوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، سبتمبر، 1992، ص29.

[2] حسن مصدق: يورغن هابرماس، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص35.

[3] حسن مصدق: يورغن هابرماس، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص05.

[4] هربرت ماركيوز، فلسفات النفي "دراسات في النظرية النقدية"، ص163.

المحافظة وقصورها عن فهم العلاقة الخاصة بين علم الاجتماع والتاريخ انطلاقا من أن علم الاجتماع الوضعي لا يأخذ في اعتباره دور التحولات التاريخية في تشكيل المجتمعات.[1]

وقد يبدو ولأول وهلة أن المذاهب التجريبية تقترب من تحقيق هدف ماركيوز في إقامة الفلسفة على أساس عيني، ولكن حقيقة الأمر هي أن حرص هذه المذاهب على التقيد بالتجربة يجعلها تلتزم الواقع في صورته القائمة بالفعل، ولا تلقي بالا إلى أية إمكانات قد تكون كامنة في قلب هذا الواقع دون أن تظهر فيه ظهورا فعليا في حالته الراهنة، وذلك في رأي ماركيوز آفة من أشد الآفات التي لابد أن تصيب الفلسفة إذ أنها تحكم عليها بأنها تظل إلى الأبد حبيسة الوضع الراهن عاجزة على المشاركة في أي تصبيب في نقل ما هو ممكن وما يسعى جاهدا إلى تحقيق ذاته إلى مستوى الواقع الفعلي،[2] ولقد قدم هربرت ماركيوز نقد لوضعية أوغست كونت في كتابه "العقل والثورة" ويرى هوركهايمر أن الفلسفة الاجتماعية بكل أشكالها المعاصرة قد عارضت الاتجاه الوضعي الذي نزع إلى تجريد الإنسان من صفاته الإنسانية وإلى رؤية الحياة الإنسانية لمصلحات علمية وحسب.[3] وهو الأمر الذي يفتح المجال لدراسة الحياة الإنسانية بمصطلحات تتجاوز مصطلحات المنهج العلمي من جهة ومن جهة أخرى حتى لا تصبح حياة الإنسان في زل دراستها محتكرة ومتوقفة على منهج واحد.

---

[1] توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ص212.

[2] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص17.

[3] آلن هاو: النظرية النقدية، "مدرسة فرانكفورت"، ترجمة: ثائر ديب، دار العين للنشر، القاهرة، 1431هـ/2010م، ص37.

ب- في نقد الوضعية المنطقية المعاصرة:

الوضعية المنطقية حركة فلسفية تعرف باسم "حلقة فيينا" أنشأها موريس شليك عام 1924 وانتهت بموته عام 1936، من بين أعضائها كارتاب وفيجل وجوديل ونيرات تاريخيا تأثرت بثلاث تيارات.

أ. التجريبية التقليدية وبالذات هيوم ومل ماخ.

ب.منهج العلم التجريبي، كما طرحه العلماء منذ منتصف القرن التاسع عشر.

ت.المنطق الرمزي والتحليل المنطقي للغة عند فريجة.*

وهويتهد،** راسل،*** لودفيع فتجنشين.****

يطلق عليها الآن التجريبية المنطقية ومن ملامحها منطقيا التركيز على المنهج العلمي وتحليل اللغة، ووحده العلم وتجريبيا القول بأن المعرفة الواقعية تجريبية بالضرورة وصدقها، يعتمد على مبدأ التحقق،[1] وقد ظهرت المدرسة في المؤتمر الدولي للفلسفة في براغ عام 1934م باعتبارها واحدة من أولى المدارس الفلسفية، ومن أهم ممثلي الوضعية المنطقية المعاصرة كارناب (1891م) رئيسها نجد أيضا ريشنباخ أهم الممثلين أيضا شليك (1882-1936) عرف في الأخلاق، نوبرات (1945-1882) الذي كوّن فكرة العلم الموحد وهانزهان

---

* فريديرك لودفيع غوتلوب فريجة (1848): في بادكليتن بألمانيا رياضياتي ومنطقي وفيلسوف ألماني يعد من أشهر من اهتم بمنطق الرياضيات الحديثة والفلسفة التحليلية كان لعملة تأثير كبير في تأسيس فلسفة القرن العشرين وفي الدلاليات.

** ألفريد نورث وايتهد ALFRED: فيلسوف ورياضي إنجليزي، من فلاسفة الواقعية المحدثة ولد رامسغيت بجزيرة ثانت شرقي ساحل كنت بانجترا يقسم نشاطه الفكري إلى مرحلة الأبحاث الرياضية والمنطقية وفيها حاول وايتهد تنفيذ جزء من برنامج لايبنيس.

*** راسل: ولد في كليدون هول بمقاطعة مونموثشير الواحدة من الأسر السياسية العريقة في بريطانيا أصبح راسل فيلسوفا مبتكرا عظيما، غير أن السياسة كانت تجري في عروقه بالوراثة.

**** لودفيع فتجنشتين: ولد في فيينا في الاسادس والعشرين 1889 وتوفي في كمبردج في التاسع والعشرين من أبريل سنة 1951، كان مولعا بالسفر، أحسن بأن عمله الفلسفي يذتطلب العزلة وكرس وقته للبحث في المنطق.

[1] مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ط3، ص686.

(1880–1934)، ومن أهم الأفكار الرئيسية والخصائص والأسس التي تقوم عليها الوضعية المنطقية المعاصرة.[1]

والتي ترى أن الفلسفة ما هي إلا تحليل للغة العلم وأن منهج الفلسفة منهج علمي صارم معتبرين في البداية المنطق الجديد سلاحهم ضد كل المدارس الفلسفية الأخرى ولكنهم لم يستطيعوا أن يتفادوا من ذلك دراسة المشكلات الفلسفية التقليدية في المعرفة،[2] ولقد رأى فتجنشتين أن معرفنا هي نسخة من هذه الوقائع الفعلية وأن الجمل العامة هي جميعا دلالات حقيقية للجمل الجزئية أي أنها تتكون من هذه الجمل الجزئية عن طريق العلاقات المنطقية مثال "كل إنسان فإن مساوية تماما للجملة سقراط فان وأريسطو فان...".[3]

وعليه فإن طبيعة المنطق أنه تحصيل حاصل حيث أنه لا يقول شيئا عن الواقع ولأن الأحكام المنطقية فارغة من أي معنى ولا يستطيع أحوال عالم الواقع هو العلوم الطبيعية ونتيجة هذا كله أن الفلسفة لا يمكن أن تكون مذهبا يتكون من قضايا وإنما هي لا تزيد عن أن تكون مجرد نشاط.[4]

وعليه فلقد طعن أصحاب النظرية النقدية في الفرضية المسلم بها على نطاق واسع أنذاك والقائلة إن المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية هو المنهج الوحيد الصالح وعلى نقيض ما أسماه هوركهايمر "النظرية النقدية التي كانت تتضمن كل شيء بداية من الرياضيات والمنطق الصوري وفي العلوم الطبيعية كانت النظرية النقدية تأملية أولها وعي ذاتي متأصل فيها، فالنظرية النقدية تأملت السياق الاجتماعي الذي أدى إلى نشأتها

[1] إ.م بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة كتب ثقافية شهرية تصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، ص82.

[2] المرجع نفسه، ص84.

[3] إ.م بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص84.

[4] المرجع نفسه ، ص84.

ووظيفتها داخل هذا المجتمع وأغراض ممارسيها واهتمامهم، وما إلى ذلك وتآلفت هذه التأملات داخل النظرية.[1]

إضافة إلى تعدد جوانبها المعرفية كان من المفترض أن تكشف عن الطبيعة التأملية للنظرية النقدية القناع عما اعتبره منظروا مدرسة فرانكفورت الوهم "الوضعي" الذي يشوب النظريات التقليدية (كالعلوم الطبيعية) ألا وهو أن النظرية ليست سوى الانعكاس الصحيح لواقع مستقيل من الحقائق، ولقد شخصت هذه الصورة المزدوجة للمعرفة على الاعتقاد بأن الحقائق ثابتة ومسلم بها ومحال أن تتغير ومستقلة عن النظرية ورفض المنظرون النقديون هذه الصورة.[2]

وفيما يخص هربرت ماركيوز في ذلك فلقد اعتبر أن الوضعية التحليلية فلسفة لا يعترف بالعلو أو التجاوز هي فلسفة تعترف ضمنا بكل ما هو قائم وبكل ما هو بسيط هو أنها لا تقترب منه ولا تبذل أدنى جهد من أجل تغييره بل وتعد ذلك خروجا عن مهمة الفلسفة التي تقتصر في رأيها على تحليل عبارات اللغة واللغة العلمية بوجه خاص دون أن تتعرض لمضمون الفكر ولمشكلاته الفعلية من قريب أو من بعيد. [3]

ومعنى ذلك أن الوضعية تحتكر مهمة الفلسفة ذاتها بحيث أنها أي الوضعية، لا تخرج عن نطاق ما هو كائن، وبالتالي تتعارض تماما مع مصداقية مهمة الفلسفة كونها تتطرق للخارج دون الداخل.

ورغم ميل هابرماس إلى الوضعية المنطقية عند مدرسة فيينا بقدر أكبر مع أدورنو وهوركهايمر ظل هابرماس منتقدا لوجهة النظر القائلة بأن المعرفة كلها ولاسيما معرفة العالم

---

[1] جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس" مقدمة قصيرة جدا" ، ص35.

[2] جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس" مقدمة قصيرة جدا"، الصفحة نفسها.

[3] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص35.

الاجتماعي يجب أن تتسق وقوانين العلوم الطبيعية وفي نهاية المطاف استحدث هابرماس وجهة النظر القائلة بأن الأنواع المختلفة للمعرفة النظرية والعملية والنقدية، تتشكل في سياق أطر مختلفة تخدم مصالح بشرية مختلفة، والمعرفة النظرية تستند إلى اهتمام البشر بالسيطرة التقنية للبشر بفهم بعضهم البعض، بينما تستند النظرية الاجتماعية النقدية، والتحليل النفساني على الترتيب إلى الاهتمام الجمعي والفردي بالتحرر وبالتحلل من الأوهام وبالاستقلالية وتحقيق الحياة الصالحة،[1] وفيما يخص هايرماس نجده يختلف مع المفكرين الأوائل فيما يخص الوضعية إذ أنه قيل عنه أنه اتخذ موقف شبه ايجابي، بل الأمر يختلف تماما عن سابقيه ويختلف مع الوضعية في مسألة المعرفة.

المطلب الرابع: نقد الإيديولوجيا.

الايديولوجيا مشتقة من اللفظين اليونانيين EDEA بمعنى فكرة و Logos بمعنى علم أي أنها علم الأفكار وكان الفرنسي ديستون دوتراسا هو الذي صاغها في نهاية القرن الثامن عشر كمقابل للعالم المحسوس،[2] وهي نسق من الأفكار والآراء السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية والإيديولوجيا جزء من البناء الفوقي وهي بهذه الصفة تعكس في النهاية العلاقات الاقتصادية وقد تكون الايديولوجيا علمية وقد تكون غير علمية أي قد تكون انعكاسا صادقا أو زائفا للواقع لمصالح الطبقات "التقدمية" المرجعية تغذي إيديولوجية زائفة بينما مصالح الطبقات التقدمية الثورية تساعد إلى تشكيل إيديولوجية علمية.[3]

ولكنها تحولت لدى ماركس وانجلز في مؤلفاتها الأولى باعتبارها الوعي الخاطئ الذي ينجم عن الموقف الطبقي لأفراد أو مجموعة الأوهام والأفكار الزائفة التي تشكل صورة عقلية

---

[1] جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس: "مقدمة قصيرة جدا"، ص35.

[2] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص174.

[3] وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات، الموسوعة الفلسفية، ص68.

مشوهة للظروف المادية، الاجتماعية، وهي في نفس الوقت نظام للفكر تخلقه الطبقة الحاكمة.[1]

إضافة إلى علم الاجتماع الحديث بالنسبة لأدورنو يعتبر الايديولوجيا جوهر غير متحول ولا يتحول بدون أن نفهم بالتحديد ما هو القصد بكلمة الإيديولوجيا إذ رأى المنظرون منذ مقدم المجتمع البرجوازي على الإشارة إلى "الوعي الخاطئ" لكتابة لمفهوم الإيديولوجيا،[2] وبالتالي ما يجب الوقوف عنده تلك المنطلقات الأساسية المشتركة التي تجمع أطروحات النظرية النقدية الرئيسية، وتسمح لنا بالتحدث عن مدرسة واحدة المطابقة بين العلم والإيديولوجية، كما بين التكنولوجيا والسياسة والنظر إلى أية إيديولوجيا على أنها وعي زائف باطل،[3] لاعتبار أن النظرية النقدية زائف دعيت بالنظرية النقدية للمجتمع بسوسيولوجيا الفرانكفورتيين بنظرية المجتمع النقدية أو نظرية نقد الايديولوجيا.[4]

على عكس كارل مانهايم الملقب "سوسيولوجي المعرفة" من أشهر كتبه (ايديولوجيا ريوتوبيا) الذي يعد أحد المصادر الرئيسية في اجتماعية المعرفة[5] والذي يعتبر العلم والفكر نقيض الايديولوجيا التي بدى فيها وعيا باطلا مزيفا في المجتمع،[6] أما هوركهايمر وأدورنو فيعلنان الفكر العلمي ذاته ومعه ثماره لونا من إيديولوجيا المضطهاد الاجتماعي.[7]

---

[1] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص174.

[2] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت " النظرية النقدية التواصلية" ، ص50.

[3] جماعة من الأساتذة السوفيات: موجز في تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي للنشر، بيروت، أيار 1989، ط1، ص726.

[4] المرجع نفسه، ص719.

[5] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص199.

[6] جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص719.

[7] المرجع نفسه، ص719.

إذ أقر أدورنو بافتقار النقاش، حول مفهوم الإيديولوجيا لدى فلاسفة عصر الأنوار التيار الموسوعي، والتجريبيين وكونت ليصل أنها مرتبطة بالمجتمع البرجوازي،[1] اعتبار أن الموضوعية الزائفة للعلوم التي رفعت للعلوم إلى مصاف الأصنام والانتشار الذي يتخذ مظهر الديمقراطية لصناعة الثقافة وسفسطة الدعاية والإعلان ولا يقل عن ذلك الدفاع الخطابي عن حرية الفرد هذه جميعا أشكال للاغتراب والتنافر ليس من السير تشخيصها لأنها تتقدم على نحو يختلف تماما عن الأشكال الكلاسيكية التي ينطبق عليها التحليل الاجتماعي، الاقتصادي الشائع في ق 19 (التاسع عشر).[2]

كما يجب الوعي بخطورة نقد الإيديولوجيات الاستبدادية كون أن نقدها يعترض الوقوف عند حد رفض فقط مثال ذلك "النظام الستاليني" إذ أن الايديولوجيا كانت وسيلة للاضطهاد.

ولقد عبرت أزمنة المجتمع البرجوازي عن مفهوم الايديولوجيا كمفهوم تعقد فقد موضوعه لاعتبار العقل يحوي ناحيتين الأولى عقل حالم غير واقعي، يبقى التغيير في المجتمع الحالي ومن ناحية أخرى يتم النظر إليه كإرادة لها القدرة على التخطيط والبرمجية، وبالتالي تعتبر صناعة الثقافة التي ترجع جذورها إلى القرن الثامن عشر المولدة للايديولوجيا وهي غير منفصلة عن تاريخ المجتمع البرجوازي.[3]

على العموم يرى أدورنو أن علم الاجتماع يجب أن يهتم بالإيديولوجيا عن طريق أبحاثه في التواصل بوضعه جنبا إلى جنب المنتجين والمستهلكين لصناعة الثقافة الموضوعية بهدف إنتاج معارف محدودة وعقل محدود،[4] على عكس الثقافة المصنعة أي

---

[1] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت "النظرية النقدية التواصلية "، ص51.

[2] روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص247.

[3] حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ،" النظرية النقدية التواصلية" ، ص51.

[4] المرجع نفسه، ص52.

الثقافة المصطنعة التي ينتجها النظام إنتاجا وهي ثقافة زائفة تقف في مقابل الثقافة الشعبية الحقيقية الناتجة تلقائيا من تفاعل البشر ببعضهم البعض في إطار المجتمع.[1]

غير أن علم الاجتماع إذا أراد أن يصبح نقدا بالفعل للإيديولوجيا يجب عليه أن يحلل وسائط الاتصال العامة ويدرس سيناريوهات التي تعرف بثقافة الجماهير والتي تنصب بعناية بالغة في تبرير ما هو موجود والسيطرة المحكمة على الذوق والنقد على حد سواء.[2]

ومادام الأمر كذلك فهي تقر بما هو موجود على أرض الواقع وبالتالي فإنها لا تمتلك صفة المعيارية ما جعلها إذن ثقافة مصنعة أو مصطنعة حسب معتقد أودورنو.

لاعتبار الايديولوجيا في المقاربة الوضعية يصبح عقلا مرتبطا بشكل يبقى للصيرورة المادية، وفي المقابل يعتبر علم الاجتماع المعاصر الإيديولوجيا السوسيولوجيا المعرفة أي كوصف للتكوين الثقافي وتمتلك الشرائح الاجتماعية المختلفة بالإضافة إلى العلاقة بينهما وبين الوضع الاجتماعي والملاحظ غياب أي إشارة إلى فلسفة التاريخ، حيث ينظر علم الاجتماع المعرفة إلى معنى الحيلة الإنسانية من منظور الثقافة (القيم السائدة فيه).[3]

وعموما يمكن القول أن الجذور التاريخية والعقلية التي تغذت عليها النظرية النقدية ونمت في تربتها:

1-تراث الفلسفة المثالية الألمانية وفي مقدمته تراث جورج فيلهيلم فريدريك هيغل (1770-1831).

[1] أيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، ص302.

[2] حسن مصدق ، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت " النظرية النقدية التواصلية "، ص52.

[3] المرجع نفسه، ص105.

2-كتابات الشباب المبكر لكارل ماركس (1818-1883) وبخاصة المخطوطات الاقتصادية 1844 التي تمثل فيها فكرة الاغتراب الإنسان في ظل مجتمع علاقات الإنتاج الرأس مالي مكانة كبيرة.

3-الفلسفات الاجتماعية الألمانية وبخاصة عند ماركس فيبير.

4-فلسفة التحليل النفسي وفلسفة الحضارة عند فرويد.

5-الأفكار والتصورات الماركسسة والهيغيلية الجديدة التي عبر عنها فيلهيم فرايس وأريك فروم.[1]

إذن لقد قامت النظرية النقدية إنطلاقا من مرجعيات مثل نيتشه ومؤلف لوكاتش، فرويد كانط ، هيجل ، ماركس، والوضعية المنطقية...إلخ.

[1] عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، كلية الآداب، جامعة الكويت، 1413هـ/1993م، ص.ص 23-24.

خلاصة:

إذن لقد نشأت مدرسة فرانكفورت بعد الحربين العالميتين وجاءت كنظرية إجتماعية لتتجاوز الواقع الإجتماعي بكل صفاته لتطرح نظام كوني بديل ولقد تكونت من ثلاث أجيال ويعتبر ماركيوز من أهم رواد الجيل الأول ولقد إعتمدت النظرية من خلال نقد العقل الأداتي على العديد من المفكرين الكبار من أمثال كانط، هيجل، ماركس وغيرهم والذين كان لهم دور أساسي في قيام وأهمية النظرية النقدية كنظرية قائمة بذاتها.

الفصل الثاني

فلسفة هربرت ماركيوز

تمهيد:

انطلاقا من تأثر ماركيوز بكبار الفلاسفة والمفكرين أمثال هيدغر، كانط، هيجل، ماركس، فرويد، فتنجشتاين، شيلر...إلخ، وغيرهم شكّل الأمر لدى المفكر الماركوزي تنوع معرفي فلسفي محض ولكن هذا لا يعني على الإطلاق أن الأمر يقف على حدود تبرير عدم وجود استقلال الفكر الماركوزي كفكر قائم بذاته وذلك بما تتميز به هذه الفلسفة من أهمية بالغة كونها تتطرق لقضايا العصر، وعليه فإن من أهم القضايا الفلسفية التي وقت ماركيوز مسائلا إيّاها نقد الحضارة البرجوازية، فلقد تطرق إلى نقد المجتمع الصناعي كلا من الدولة الرأسمالية والدولة الاشتراكية كما توجه إلى نقد التطبيق السوفياتي للماركسية وتجاوز كلا من الجدل الماركسي والهيجلي وقدم قراءة للتحليل النفسي الفرويدي وبمحاولة تجاوزه للوضعية المنطقية نجده يبرّر أن الوضعية تتعارض مع غايته كونها تبرّر النظام في حين ماركيوز يرغب في التجاوز وهي اللحظة نفسها التي يحاول من خلالها البناء.

كما تطرق أيضا إلى الحديث عن سيطرة التقنية مبيّنا أن التكنولوجيا تحمل بعدين "انعتاق" و"تحرر" ومن أهم مواضيعه الفلسفية أيضا نجده ينقد بشدّة الجماليات الماركسية معتبرا أن للفن دورا في التحرر من النظام القائم بشقيه الرأسمالي والاشتراكي، وعليها في المبحث الموالي نحاول تقديم بعضا من هذه الأفكار موضحين قبل ذلك موقفه من الفلسفة.

المبحث الأول: ماركيوز والفلسفة.

بعد تبيان المنهج المأخوذة به لدى النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ولاعتبار أن النقد من أخطر وأهم الأدوات المعرفية من جهة، وكونه من جهة أخرى درء لا يتجزأ من الفلسفة نقول هل جعلت كلا من النظرية النقدية وماركيوز من النقد الركيزة الوحيدة والمحورية للتعبير عن رؤيتهم الفكرية أم تجاوز الأمر أداة النقد إلى أدوات أخرى ضمن النشاط الفلسفي بالتأكيد، وعليه سنجيب عنه من خلال موقف النظرية النقدية وماركيوز من الفلسفة وكل هذا يتلخص ويعبر في الوقت ذاته عن مهمة ووظيفة الفلسفة في ما تنحصر؟ وعليه خصصنا في هذا المبحث تحت عنوان ماركيوز والفلسفة والذي يحمل نقطتين، فأما الأول فيتمثل في موقف النظرية النقدية من الفلسفة وفيما تتحدد وظيفتها ثم بعد ذلك نتحدث في المطلب الثاني عن المدى الذي يمكن أن تصل إليه الفلسفة في نظر ماركوز وذلك بالتعبير عن غايتها القصوى في نظر هربرت ماركيوز .

المطلب الأول: النظرية النقدية والفلسفة.

يعتبر النقد أحد أهم الأدوات الذي تقوم عليها الفلسفة خاصة لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت والتي كان لها تأثير خاص على الفلسفة أو التفكير الفلسفي.

إذ يتميز التفكير الفلسفي في ألمانيا بموقفه الناقد لما يدور في زمانه، وهو موقف يتناقض بوضوح مع منحاه الأكاديمي، وبالفعل فإن المدارس التي تشعر بانتماءها إلى التقاليد الجامعية وتسعى إلى ممارسة شيء أشبه بالفلسفة المجردة سواء بتواصلها مع الأنطولوجيا.

مثل "السكولائية* المحدثة أونيقولاي هارتمان"** أو من خلال استعادة الفلسفة التأملية[1] وبالتالي، فلقد تميز النشاط الفلسفي آنذاك بالرفض القاطع للواقع المعاش والأفكار السائدة.

* **السكولائية أو الفلسفة المدرسية:** اسم يطلق على " فلسفة المدرسة في العصور الوسطى التي كان أتباعها المدرسون يحاولون أن يقدموا برهانا نظريا للنظرة العامة الدينية للعالم وكانت الفلسفة المدرسية تعتمد على أفكار الفلسفة القديمة

وعليه فمنذ البداية والنظرية النقدية للمجتمع متضمنة دوما في المشكلات والمجادلات الفلسفية وكذلك الاجتماعية وفي زمن صدورها في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر كانت الفلسفة أشد أشكال الوعي تقدما وكانت الظروف الواقعية في ألمانيا مختلفة بمقارنتها بالفلسفة وهناك بدأ نقد النظام القائم كنقد لذلك الوعي وإلا كانت واجهته موضوعه في مرحلة تاريخه مبكرة وأقل تقدما من ذلك أحرز الواقع من قبل في البلدان خارج ألمانيا فإذا حدث أن أدركت النظرية مسؤولية الظروف الاقتصادية لكلية العالم،[2] وبالتالي يتمظهر النشاط الفلسفي من خلال نقد الوعي والنظام القائم وذلك بتعدد مجالاته الاجتماعية منها والاقتصادية على حد سواء.

بهذا نقول أن الفلسفة عند أصحاب النظرية النقدية لا تتغي اكتساح تفاصيل الهوية من هنا ابتعادها عن فلسفة الذات والوعي ولا تستهدف تشييد تسق، لهذا عملوا على تفجير نسق كانط، هيجل، من داخلهما إلى الاحتماء بسلطة، لأن السلطة تنزع عن الفكر حريته وتتحايل على النقد لكي تقصيه ولا تريد التصالح مع الواقع، لأن النزعة الوضعية المحتمية بكل أشكال التسلط تتخذ من الواقع منطقها ومرماها.[3]

(أفلاطون وخاصة أرسطو اللذان كانت الفلسفة المدرسية تكيّف آرائها مع أغراضها الخاصة، وقد كان النزاع حول الكليات بارزا في الفلسفة المدرسية وتنقسم تاريخيا إلى عدة فترات الفلسفة المدرسية المبكرة (من القرن9 إلى13م) وكانت تحدث تأثير الأفلاطونية المحدثة والفلسفة المدرسية الكلاسيكية في القرنين14و15م(روزنتال يودين، ص350).

** **نيقولاي هارتمان:** فيلسوف ألماني منشئ لأنطولوجيا واقعية (ولأنطولوجيا) ولد في ريجا في لتفيا من دور بحر البلطيق في فبراير سنة 1882، وتوفي في ألمانيا الغربية في 1950، توزع إنتاج نيقولاي بين تاريخ الفلسفة وبخاصة الألمانية وبمؤلفاته الخاصة التي أودع فيها مذهبه وقد بدأ حياته الفلسفية بالتأثر بالفلسفة السائدة في عصره آنذاك أواخر القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين والموقف الرئيسي في فلسفة هرتمن هو الكشف عن قوانين تركيب العالم الواقعي (عبد الرحمان بدوي، ص528).

[1] يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ط1، ص19.

[2] هربرت ماركيوز، فلسفات النفي "دراسات في النظرية النقدية"، ص143.

[3] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة "نموذج هابرماس "، ص26.

ولاعتبار أن أصحاب النظرية النقدية لا يريدون التضحية بالفلسفة أمام هجوم النزعة الوضعية بل انطلقوا من ضرورة نقدها ومحاسبة مفاهيمها ولم يقبلوا التخلي عن السؤال أمام انساق الأجوبة الجاهزة، لهذا انتقدوا الوضعية وعملوا على تفكيك مكونات النسق الفلسفي ولاسيما الهيجلي.[1]

وبهذا المعنى نجد أن النظرية النقدية جعلت من الفلسفة نقطة تجاوز الحد الفاصل بين مفاهيم الوضعيين والهيجليين، فأما الوضعية التي تجعل من ما هو موجود أي الواقع "المنطلق" والمرمى أي "النهاية"، فلقد برزت أهمية الفلسفة عند أصحاب النظرية النقدية انطلاقا من رفض الوضعية ومنهجها –أي الانطلاق من ما هو موضوع والرجوع إليه–.

من جهة أخرى فإن الفلسفة تواجه كل أشكال المحاكاة سواء من طرف العلوم الوضعية أو العلوم الإنسانية أو الدين أو السياسة ذلك أن طبيعة مفاهيمها التجريدية ونزوعها الدائم نحو إعادة النظر في الموجود والمألوف وميلها المستمر نحو السؤال.[2]

أي أن الفلسفة تحاول أن تتصدى لكل سبل المحاكاة مهما كانت طبيعتها وفي مختلف المجالات وهذا لكونها ذات طابع تجريدي يبدأ بمشكلة وينتهي بوجود مشكلة أخرى ومادامت الفلسفة وليدة زمانها كما قال هيجل فإنها بقدر ما تسعى إلى إلتقاط تفاصيل اللحظة بقدر ما ترتبط بالنصوص، لذلك فإن ما يميز فلسفة أخرى هو نمط سؤالها وقدرتها على إبداع المفاهيم أو على الأقل الاستعمال المبدع لها.[3]

---

[1] المرجع نفسه، ص30.

[2] م نفسه، ص18.

[3] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة "نموذج هابرماس "، ص19.

أي أن الفلسفة تسعى دائما إلى ربط زمن اللحظة وتفاصيلها بالنصوص إذ أن ما يجعلنا نميز بين فلسفة وأخرى هو طابع السؤال الذي تحاول دائما أن تجيب عنه في مسار بحثها ومدى توليدها للمفاهيم والمصطلحات الفلسفية المختلفة.

فالفلسفة إذن كانت تتميز بقدرتها على التساؤل عن مكونات الفكر ومنطق التاريخ ومفاصل السلطة وتستفيد وتتفاعل مع نتاج العلوم التجريبية والإنسانية وإذ كان تفكيرها يفترض إنتاج أو استعمال مفاهيم في علاقاتها المتوترة مع الواقع واللحظة المعاشة أو أنها من أجل هذا الإنتاج أو ذلك الاستعمال تحتاج إلى نوع من الانسجام أو النسقية برمتها، فإن هذه الفلسفة لا يمكنها أن تنتج نصا فلسفيا كليا بدون السقوط في الانغلاق النسقي فإن كل فلسفة تعاند النسق وتقاوم قدرته على الإستيعاب والاحتواء تكون فلسفة متعددة المستويات تتخذ من النقد والسلب أفقا جوهرية للتفكير وتتيح نصا متعدد الموضوعات.[1]

ومعنى هذا أنه يبقى هدف الفلسفة الأول والأخير وبالتالي الوحيد هو القدرة على طرح الأسئلة بما يحتويه هذا الفكر وهذا ضمن تفاعل مستمر مع مختلف العلوم الإنسانية، هذا الفكر الذي يلزمها على اعتماد مفاهيم تتوافق والواقع، واستنادها أيضا إلى النسقية والتناغم، إذ يستحيل على الفلسفة أن تعطي لنا نصوص فلسفية إلا من خلال اعتمادها على أسلوب نسقي لتكون بهذا المعنى متعددة تحتوي على مجالات تعتمد على النقد كأسلوب رئيسي كطريقة للتفكير.

من جهة أخرى فإن الفلسفة عند أصحاب النظرية النقدية لا تنفصل كثيرا عن أسئلة العلوم الإنسانية لأن هذه الفلسفة تحكم كونها نقدية وتسعى إلى صياغة نظرية في المجتمع فإنها تتفاعل عطاءاتها العلوم الاجتماعية، لكن دون التسليم بكامل نتائجها لأن النظرية

[1] المرجع نفسه، ص20.

النقدية تطعن في مصداقية السوسيولوجيا المسيطرة باعتبارها غير قادرة على تقديم تصور كلي لا يغرق في الشروح التجريدية أو المنطقية الاستنتاجية.[1]

وبالتالي فحسب دعاة النظرية النقدية تضم كل العلوم وهذا لاعتبارها تتخذ من النقد كشرط أساسي لها ودعامة لابد منها، وهذا من أجل تكوين نظرية اجتماعية يؤدي بها إلى ضرورة الإرتباط والتفاعل مع العلوم الاجتماعية، وهو ما يفسر نقطة الاتفاق بين كل من الفلسفة والعلوم الاجتماعية وهو الأمر الذي يفسر كذلك علاقة الجزء من الكل.

ولهذا نجد أن النظرية النقدية لا تنفصل بين السوسيولوجيا والعلوم الاجتماعية عامة والفلسفة لدرجة اعتبروا فيها أنها نظرية للمجتمع انبثقت من الفلسفة ولذلك نجد بعض منهم يمارس الفلسفة على طريقة السوسيولوجيا ويكتب فيها بالأسلوب الفلسفي، أي أنهم في نظريتهم النقدية تجاوزوا حدود الفلسفة التي لا حدود لها.[2]

لهذا نجد الكثير من الفلاسفة في تعاملهم مع الفلسفة على أنها من ضمن العلوم الاجتماعية أو السوسيولوجيا وحرية الفلسفة في عملية تفكيرها في نظر أودرنو ليست أكثر من القدرة على توفير التعبير عن راحتها، ذلك أن لحظة التعبير إذا تقدمت بوصفها شيئا زائدا فإنها تتحول إلى رؤية العالم وذلك بقوله، حيث تتنازل الفلسفة عن التعبير وعن واجب العرض فإنها تستوعب من طرف العلم.[3]

وعليه نقول أنه حسب أودورنو أن حرية الفلسفة مشروطة بالقدرة عن التعبير، إذ أنه يمكن لنا أن نعتبرها رؤية العالم في حال تقدمها وبالتالي يكون باستطاعة النظرية النقدية حسبه بواسطة النشاط الفلسفي من تحريك الواقع من حالته الساكنة إلى حالة حركية جديدة.

---

[1] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة "نموذج هابرماس "، ص23.

[2] المرجع نفسه، ص ص22-23.

[3] م نفسه، ص24.

وبالإضافة إلى التبرم المبدئي من كل نزعة وضعية فإن فلاسفة النظرية النقدية ولاسيما أدورنو جعل الإشكالية الفلسفية تدور بين نسقي كانط وهيغل لقد حاوروا كل الفلاسفة الألمان لكن كانط وهيغل شكلا أهم منن فلسفي انطلقت منه النظرية النقدية لتجربة وممارسة نقدها.[1]

من هنا يتبين لنا أن الإشكالية الفلسفية تقوم على ثنائية التفكير الكانطي والهيجلي اللذان يعتبران من أهم الفلاسفة والذي تم على أساسهما النظرية النقدية.

هذا فالنظرية النقدية وهي أول نظرية اجتماعية فلسفية وجهت نقدها للعقل الشمولي وتلخيصه من الهيمنة التي فرضتها الفلسفة وعلم الاجتماع الوضعي الإمبريقي، فقد تجاوز النقد عندها إلى جميع فروع المعرفة الإنسانية الاجتماعية والطبيعية وخاصة الفلسفة وعلم الاجتماع والنفس، حيث انطلقت محاولة الكشف عن مكامن القوة والضعف في النفس الإنسانية وتطوير عقل نقدي واع يرسخ ثقافة التساؤل والإبداع، أما محرك النقد فهو الشك.[2]

حيث كانت النظرية النقدية تستهدف تقويض الثقافة البرجوازية الرأسمالية الاستهلاكية، وعليه نقول أن هدفها هو تغيير المجتمع في جميع الأصعدة والمستويات وتحقيق التحرر البشري والمؤالفة بين النظرية النقدية والممارسة والتوفيق بين العقل النظري والعمل العلمي، والمزاوجة بين الحقيقة والقيمة، كما احتفظت النظرية النقدية الجديدة لما بعد الحداثة باهتمامها الخاص بسوسيولوجيا ونقد الإيديولوجيا، حيث كانت تهدف إلى نقد النظام الهيجلي ونقد الاقتصاد السياسي والنقد الجدلي وإقامة نظرية اجتماعية متعددة المصادر والمنطلقات

[1] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة "نموذج هابرماس "، ص25.

[2] إبراهيم الحيدري، النظرية النقدية لمدرسة فرانكبورت، جريدة المدى – جريدة سياسية قومية، عدد القراءات 8616، العدد 2930، 2013/11/03. 21:01 مساءا www.maheuwar.org

كالاستعانة بالماركسية والتحليل النفسي والاعتماد على البحوث التجريبية، فهي إذن تتجاوز النظرية الكانطية والمثالية الهيجلية والجدلية الماركسية ونقد المجتمع بطريقة إيجابية سلبية.[1]

وبهذا تصبح الفلسفة تفكير بالسلب تستمد شرعيتها من راهنية السؤال ومن فشل الجدل في شكليه الهيجلي والماركسي، تستفيد من علم اجتماعي لصياغة نص متعدد وجمعي يسعى إلى التحرر في كل أبعاده الجسدية والسياسية والاجتماعية والفكرية يقوم به الفرد اعتمادا على عقل لا يكف عن مراجعة مكوناته وعن نقد عقلانيته وأشكال حداثته.[2]

أي أن الفلسفة حسبهم تتحدد من خلال منطلقات النظرية النقدية في حد ذاتها وتتخذ الفلسفة طابع السلب من الواقع ومن ثم تتضح الرؤية المعيارية للمجتمع والواقع ككل وهي رؤية ايجابية مثالية وإذا قلنا أن الفلسفة تبدأ عندما ينتهي كلا من الجدل الهيجلي والماركسي وهو الأمر الذي يعبّر عن طبيعة المنهج لا أكثر ولا أقل.

كما أن هؤلاء الفلاسفة لم ينظروا إلى الفلسفة في علاقتها بمصير طبقة اجتماعية محدّدة بقدر ما أكدوا على دور الفرد في ممارسة الفلسفة لأن الفرد العيني، هو الذي يعطي للفلسفة معناها ولكن دون أن تنحصر فيما هو فردي، إذ أن لكل فرد أن يقوم بإعطاء معنى للفلسفة من خلال الانصهار والتجذر في وجود كل فرد على حدى واعتبار أن النظرية النقدية تتخذ من النقد قاعدة جوهرية فإنها تتبرم من إدارة كليانية ومن كل نزعة وهذا لكونها تستلهم نهجا جدليا مفتوحا ذا منطلق مادي.[3]

وبالتالي ما يمكن أن نقوله في الأخير أن أصحاب النظرية النقدية ينظرون إلى الفلسفة باعتبارها تقوم بالدرجة الأولى بوظيفة التحرر ولهذا السبب حاولوا القيام بممارسة مغايرة

---

[1] د.جميل حمداوي، النظرية النقدية أو مدرسة فرانكفورت، شبكة الألوكة الثانية، رقم المقالات، الأدب اللغة والنقد 1437، 2016. 18:25 www.alukah.net

[2] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، ص26.

[3] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، ص. ص22– 23.

للفلسفة من منطلقة أبعادها وانتزاعها من مؤسستين يعملان دوما على استبعادها وهما الدولة والحزب.[1]

إن هذه النظرة للفلسفة في حقيقة الأمر إنما هي تجعل من الفلسفة أداة نحو الهدف إنه التحرر هنا هو تحرر اقتصادي سياسي واجتماعي وثقافي...إلخ.

بحيث كتب ماركوز في مقال عنوانه الفلسفة والنظرية النقدية على النظرية النقدية أن تعتني إلى حد غير معروف حتى الآن بالماضي تماما كما أنها معنية بالمستقبل.[2]

وهو ما يبرز الدور المزدوج للفلسفة، بحيث أجاب الفكر اليهودي الصوفي عن هذا السؤال: ما الفائدة من الفلسفة؟ جواب على طريقته على أن الفلسفة ليست دعوة إلى الاقتداء بل للتأمل والتبصر،[3] مما يبرز أن الفلسفة لا تتحدد على حدود التأمل بل تتجاوز هذه الرؤية إلى بناء واقع جديد.

المطلب الثاني: ماركيوز والفلسفة.

يتجلى موقف ماركيوز من الفلسفة على اتجاهين رئيسيين أولهما الاتجاه إلى الكشف عن الأساس العيني* المستمد من تجربة المجتمع الفعلية للمعاني والأفكار الرئيسية التي تحكمت في مسار الفكر الفلسفي، وثانيتهما هو الاتجاه المقابل الذي لا يكتفي في تحليله لأية حركة اجتماعية بالوصف المباشر بل بمعنى في التحليل حتى يكتشف لها أسس فلسفية عميقة،[4] ومعنى ذلك أن ماركيوز في فهمه وتحليله للمفاهيم والمذاهب الفلسفية من عملية

---

[1] المرجع نفسه ، ص25.

[2] هربرت ماركيوز، فلسفات النفي "دارسات في النظرية النقدية"، ص11.

[3] يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ص09.

* العيني: ما دلّ على الشاخص أي على الموجود بالفعل لا على كيفية من كيفياته فقط والوجود العيني هو الوجود الخارجي المقابل للوجود الذهني والأعيان الثابتة هي صور العالم (جميل صليبا، ج2، ص115).

[4] د. فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص13.

فكرية ذات اتجاه مزدوج، فأما الأول يكون لأشد المفاهيم تجريدا، أما الاتجاه الثاني فهو الكشف عن الأسس الفلسفية للحركات والتيارات الاجتماعية في عصرنا الحديث.[1]

ومن الجلي أن الاتجاه الأول يبدو وكأنه يقضي على الطابع المميز للفلسفة إذ أنه لا يعترف بالاستقلال الذاتي للمفاهيم الكبرى في الفلسفة، وإنما يربطها على الدوام بسياق هو سياق العلاقات الاجتماعية التي تكتسب هذه المفاهيم معناه الحقيقي ومن ثمة هو ينكر أن يكون للفلسفة تطور تلقائي مستقل وإنما يجعل تطورها جزءا من التطور الأعم الذي مرت به المجتمعات البشرية في كفاحها من أجل حياة تسودها علاقات متحررة من الظلم والاستغلال.[2]

غير أن الاتجاه الثاني يعوض تأثير الأول، ويعيد تأكيد هذا الطابع المميز للفلسفة بل أنه يجعل الفكر الفلسفي النظري في أكثر حركات التاريخ عينية وأقواها تأثيرا في حياة الناس العملية، ومن ثم فإن الفلسفة تصبح في هذه الحالة هي التيار الخفي الذي يتحكم في كل ما يظهر فوق السطح من اتجاهات.[3]

ومن ذلك أن إضفاء الطابع العيني على الفلسفة لا يتم عند ماركيوز على حساب الفلسفة ذاتها وهو في ذلك يتميز عن الكثيرين ممن يستهويهم هدف القضاء على عزلة الفلسفة في إعطائها وظيفة عملية من نوع ما،[4] ومعنى ذلك فإن هذا الاتجاه يحيل بأهمية ومكانة أو قيمة الفلسفة عند هربرت ماركيوز.

---

[1] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ص15.

[2] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص14.

[3] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص14.

[4] المرجع نفسه، ص14.

وبالتالي، نقول أن ماركيوز حاول إقامة فلسفة عيانية تنظيرا مباشرا للواقع وإحساسا الحدة واعتمادا على فيورباخ في أن الثورة على الأوضاع تحل الشكوك التي لا تستطيع النظر حلها.[1]

بحيث يعتقد ماركيوز أن مهمة الفكر هي الخلق الأصيل على غير منوال سابق ويستشهد بعبارة لفيورباخ من كتابه "دروس في تاريخ الفلسفة الحديثة" سنة 1835 ويجعلها عنوانا للفلسفة والثورة "عندما تريد الإنسانية وضع أسس لعصر جديد يجب قطع باتا، كما يجب قطع صلاتها بالماضي قطعا باتا أن يكون مبدؤها هو أن ما وجد حتى الآن لا يساوي شيئا وعلى هذا النحو يستطيع أن تجد القوة من أجل اكتشاف آفاق جديدة تسعد بها فإذا أرادت التقيد بما هو موجود فإنها توقف من انطلاق طاقتها لذلك يجب عليها من حين لآخر أن تقذف بالطفل مع الماء كما يجب عليها أن تكون ظالمة ومتحيّزة، فالعدل فعل نقدي، والنقد يقتصر على متابعة الفعل، ولا يتجاوزه إلى خلق الفعل.[2]

وغاية ماركيوز تكمن هنا بالرفض العميق، وهذا الرفض هو ضرورة وواجب تجاوزه، بحيث الانفتاح أمام ما ينبغي أن يكون عليه الواقع بل إن الفلسفة في حد ذاتها يجب أن يكون من أهم مبادئها بل وأهم خصائصها أن تجعل من الواقع لا شيء وكأنه غير موجود على الإطلاق ولأن قبولها هذا الشيء الغير الموجود في الواقع كبت لطاقة الفلسفة وظلم في حقها، بحيث يجب أن يكون للفلسفة طابع الرفض، التحيّز والابتعاد عن ما هو واقع لتأسيس الشيء المطلوب الذي يعتبر غاية ماركيوز قوامه العام الفلسفة وقوامه الخاص الرفض ولاعتبار أن هذه العملية أي القوام الخاص جزء من القوام العام.

---

[1] حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، 1410 هـ -1990، بيروت، ط4، ص397.

[2] المرجع نفسه، ص420.

ومما يمكن إضافته هنا هو أن ماركيوز قد وضع الفلسفة العيانية في مقابل الفينومولوجيا عند هوسرل والأنطولوجيا عند هيدغر يعني بما يمكن أن يتحقق، فالفلسفة إذن هي ما يمكن أن يتم تحقيقه وهنا ارتبط النظر بالعمل،[1] فلقد أراد ماركيوز أن تكون مهمة التفكير الفلسفي النقدي الجمع بين النظرية والممارسة لضمان تطور سليم لحركة الحضارة، حيث الفلسفة النقدية موجه ومصحح.[2] ومعنى هذا أن الفلسفة عند ماركيوز لا تقف عند حدود التأمل بل تتجاوز الأمر إلى الممارسة والتطبيق وبالتالي الجمع بين النظر والتطبيق "اتصال".

ولاعتبار أن الفلسفة العيانية عند ماركيوز هي التي تؤدي إلى ثورة فتلك مهمة الفكر، تحريك الواقع وتغييره وكل فكرة لا ينتج عنه تعبير في الواقع هو فكر مجرد بهذا المعنى تصبح الفلسفة العيانية نشاطا إنسانيا عاما وتتكون من خلاله وبفضله النشاط الفلسفي هو أسلوب الحياة أو نمط للوجود الإنساني لأنه تساؤل عن معنى الوجود،[3] وبالتالي تعدي دور النشاط الفلسفي عند هربرت ماركيوز إلى التعبير عن معنى الوجود بل الوجود ذاتي أي معرفته.

ومنه يمكن تعريف النشاط الفلسفي تعريفا قبليا على أنه انكشاف الحقيقة، وهنا يتفق ماركيوز مع هيدغر في تعريف حقيقة الوجود،[4] بحيث أقر ماركيوز في كتابه فلسفه النفي على أن "العقل هو المقولة الرئيسية للفكر الفلسفي إنه المقولة الوحيدة التي ربط بها نفسه بالمصير الإنساني"، إن الفلسفة تريد أن تكشف الأسس القصوى والأكثر عمومية للوجود.[5]

---

[1] حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص420.

[2] م نفسه، ص نفسها.

[3] أوليفريمان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة: مصطفى محمود محمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2004، ص144.

[4] أوليفريمان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ص144.

[5] هربرت ماركيوز، فلسفات النفي "دراسات في النظرية النقدية"، ص144.

وبالتالي، تتعدى وظيفة الفلسفة عند ماركيوز الواقع إلى أهم قضايا الواقع ألا وهو الوجود والبحث عن أسسه وأبعاده الكامنة التي تحرك الطابع الفلسفي، إلى أهم قضايا الواقع ألا وهو الوجود والبحث في أسسه البعيدة، وبالتالي ليست مهمة الفلسفة وضع قوانين شاملة للوجود أو للعقل بل إشباع الحاجة الوجودية مهمتها التوجه نحو الوجود حتى يتعرف على إمكانيات انتمائه إلى الحقيقة والعودة إليها ومهمة الفلسفة هي تحويل الوجود الزائف إلى الوجود الصحيح خاصة في المجتمع الرأسمالي الذي حدث فيه هذا القلب من الوجود الصحيح إلى الوجود الزائف، من هنا يمكن القول أن مهمة النشاط الفلسفي ومساره هي عملية تحويل الفلسفة إلى عيان مباشر،[1] فلما كانت الفلسفة ضرورية للوجود العياني، من حيث هو حاجة وجودية يمكن للفلسفة إشباعها كان النشاط الفلسفي نشاطا مساعد ومشاركا في الوجود يتجه النشاط الفلسفي نحو الوجود المعاصر المحدد نحو حقيقة الوجود دون أن تفرض عليه بل تدرك الحقائق من الوجود بذاته تتعرف الفلسفة على حاجات الوجود لتوجيهه نحو الحقيقة، ولما كانت الفلسفة العيانية علما للسلوك والفعل بل إنها تصبح فلسفة جماهيرية، وبالتالي تكمن مهمتها في التوجه إلى المجتمع المعاصر في لحظة تاريخية معينة، وهي إذا طليعة الفكر وجدت لتوجيه المجتمع المقهور نحو الحرية والجماعة المستعبدة نحو التحرر...إلخ.[2]

نقول هي تلك غاية هربرت ماركيوز بحيث من هذا المنطلق

ويتحدد تأثر ماركيوز بالفلسفة الماركسية والتي تقضي بأن تغيير الواقع سواء كان الطبيعة أو المجتمع فإنه علينا أن نعرف هذا الواقع، يعرف الإنسان العالم بواسطة العلوم المختلفة ولا توافق العمال في نضالهم من أجل حياة أفضل إلا نظرة علمية للعالم هذه النظرة

[1] حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص423.

[2] حسن حنفي، الفكر الغربي المعاصر، ص424.

العلمية هي الفلسفة الماركسية أو المادية الجدلية،[1] فلقد أقر لينين أنه ليس من حركة ثورية بدون فلسفة ثورية، كما تصبح أيضا في النضال من أجل الحريات الديمقراطية من أجل الخبز أو من أجل السلام يجب علينا أن ندرس الفلسفة لضرورة عملية، فلنرى الآن عن قرب ما هي الفلسفة التي تتيح لنا فهم العالم والنضال من أجل تغييره.[2]

وبالتالي يتضح لنا على أن الفلسفة عند ماركيوز هي "نقد اجتماعي اقتصادي" وهي "مسلمة ماركسية" في نقد النظام الليبرالي أو كمجتمع قائم على القمع والاستغلال ومحاولة فهم آليات الليبرالية في تجاوز أزماتها حسب القراءة الماركسية. ويمكن القول أن وظيفة الفلسفة عند ماركس تتجلى أيضا عند ماركيوز وذلك لاعتبار أن وظيفة الفلسفة التغيير كما أن المنطلق ذاته ألا وهو نقد المجتمع ومحاولة فهم آلياته.

[1] جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين: أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات: منشورات المكتبة العصرية، ج1، بيروت، ص13.

[2] المرجع نفسه، ص12.

المبحث الثاني: أهم أفكاره الفلسفية.

ما يمكن أن نشير إليه هو أن تأثير أفكار هربرت ماركيوز كانت في مرحلة متأخرة بالرغم من أنها جاءت في مرحلة متقدمة ولعل من أهم القضايا التي كان لها تأثير بارز أولا ودور في الواقع الاجتماعي ثانيا ما سنتطرق إليه فيما يلي:

المطلب الأول: التفكير السلبي هو محرك الفكر الجدلي عند هيجل.

يعرف هيجل بأنه أرسطو العصر الحديث فالواقع فإن مذهبه هو نسق الأكثر اكتمالا، كما أنه بلا شك أعمق نسق توصل فيلسوف إلى وضعه فهو يحيط بجميع ميادين العلم بواسطة دياليكتيكية حتى لا تبقى جوانبه مستورة،[1] على هذا الأساس فإن الهيجلية فلسفة صعبة المقاربة كان لها تأثير في القرن التاسع عشر إلا أنها احتلت الصدارة وهذا لاقترانها بتيارات شديدة التعارض أحيانا.[2]

ولعل أشهر موضوعات الهيجلية ما يعرف بالجدل الهيجلي*، فمن جهتهم الفرانكفورتيين يفسرون الدياليكتيك الهيجيلي على أنه نفي كلي (Total) في كتاب الأنطولوجيا الهيجيلية وأسس نظرية السببية (1933) ويؤول ماركيوز أنطولوجيا هيجل بـ "روح فلسفة الحياة اللاعقلانية".[3]

---

[1] روينيه سرو، هيجل والهيجلية، ترجمة: أدونيس العكرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ط1، ص05.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* الجدل عند هيجل، هو التطور المنطقي الذي يوجب ائتلاف القضيتين المتناقضتين واجتماعهما في قضية ثالثة، ولهذا التطور الذي هو تطور الفكر والوجود معا، ثلاثة أركان: الأول هو الدعوى أو الإيجاب، والثاني نقيض الدعوى أو السلب، والثالث التركيب، هو التأليف بين الرأيين المتناقضين والجمع بينهما في رأي واحد أعلى منهما (جميل صليبا، ج1، ص393).

[3] هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية الأمانة للتأليف والنشر، مصر، 1970، ص718.

من هنا نقول أن الديالكتيك في معناه الحقيقي نفي كلي لكل الحقائق التي تدفعنا لإعمال العقل والتفكير بطريقة السلب وبالتالي النفي.

بمعنى أن التفكير السلبي يحمل في طياته النفي للواقع، بل هو ذاته كما وأنه للنفي معنيان: الأول، نفي المقولات الثابتة والجامدة للحس المشترك والثاني، نفي العالم ورفض مزدوج للفكر الزائف والواقع المجردة التي لا معنى لها أي أن النفي رفض لخطأ العصر الحديث وتصور مثالي في ناحيته والواقعي في ناحية أخرى، النفي جزء من حركة الواقع لأنه لا يوجد شيء في صورته المعطاة.[1]

وهذا معناه أن النفي هو رفض تام وضرورة تفرضها حركة المجتمع لأن كل ما هو موجود لا يعبر عن حقيقة الفعلية أو الظاهرة كما تبدو لنا وبالتالي فإن الجدل يتطلب النفي في التفكير حول الظواهر الاجتماعية

فموضوع الفكر الذي نواجهه يتناوله الدياليكتيك* أولا من وجهته المباشر وإذ يظهر بوجه مناقض للأول ثم يتناوله أخيرا من حيث أنه هوية العينة لهذه الأوجه المتعارضة وهكذا يتقدم كل شيء في الأشياء، كما في الروح من خلال تناقضات تحل في كل مرة بتأليفات تنبثق منها تناقضات جديدة هذه الحركة الدياليكتيكية هي تطور يجعل الكائن يمر من حالة رثة ومجددة إلى حالة أكثر غنى فكل فكرة في ذاتها نفيها الخاص الذي يجعلها تتحول إلى فكرة أخرى تنفي ذاتها هي أيضا وهنا تكون هاتين الفكرتين هما لحظتين لفكرة ثالثة تحتوي

[1] حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص397.

* الديالكتيك الماركوزي: يضفي ماركيوز إلى الديالكتيك سلبية ما بعدها سلبية وبماهية باللاعقلانية التي (تتسم أصلا بنزعة علمية إلى إفناء الذات) ويحاكيه بالعقل الذي هو (جوهرة تناقص، ومعارضة، ونفي) ليحول التناقض في الديالكتين إلى تركيب صناعي تكنولوجي، أي الديالكتيك البنيوي إلى ديالكتيك تركيبي، تراصي تلاصقي.

على الأولويين بحيث ترفعهما إلى وحدة عليا. وهكذا يتحقق التقدم الدياليكتيكي ما يسميه هيجل بالسالب فالسالب هو النقيضة والتأليف.[1]

فالسلب يكون متعينا إذا كان يرد الأوضاع القائمة إلى العوامل والقوى البيئية التي تعمل على هدم وعلى إيجاد الحلول البديلة الممكنة خارج نطاق الوضع الراهن وهذه العوامل والقوى هي في حالة الواقع الإنساني هي عوامل وقوى تاريخية ويصبح السلب المعين الآخر الأمر سلبا سياسيا وهو بهذا الوصف قد يجد التغيير الأصيل عنه في اللغة غير السياسية ولاسيما إذا أصبح البعد السياسي جزءا لا يتجزأ من الوضع القائم.[2]

فالنفي إذن نقيض التبرير فإذا كان النفي هو رفض للواقع فالتبرير هو إثبات له وإذا كان النفي جهد عقلي أصيل فالتبرير هو تخلي عن العقل وتحويله عن شيء منعزل.[3]

فالجدل في شأنه إذن ثورة على الأوضاع ورفض للوضع القائم، الجدل هو النفي.[4] ولقد أقر هربرت ماركيوز أن الفكر الجدلي يبدأ بالتجربة التي ندرك فيها أن العالم غير حر أي أن الإنسان وطبيعته يوجدان في أحوال اغتراب ويوجدان على خلاف مما عليه، وكل طريقة في التفكير تستبعد هذا التناقض من منطقها إنما هي منطق باطل...فالفكر لا يطابق الواقع إلا بقدر ما يحول الواقع أو يبدله عن طريق فهم بنائه المتناقض...وهنا يؤدي مبدأ الجدل إلى دفع الفكر إلى ما وراء حدود الفلسفة ذلك أن فهم الواقع الحقيقي يعني فهم ما تكون عليه الأشياء في حقيقتها.[5]

---

[1] رونييه سرو، هيجل والهيجلية ، ص14.

[2] هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ص22.

[3] حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص398.

[4] المرجع نفسه، ص395.

[5] هربرت ماركيوز، العقل والثورة "هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية "، ص19-20.

ولذلك شرح ماركيوز "علم المنطق وينتهي إلى أن صلبه هو النفي الذي هو السبيل الوحيد للقضاء على ثنائية العصر الحديث بين العقلي والتجريبي أوجه المثالي والواقعي التي سارت منذ ديكارت حتى الآن، النفي هو صفة العقل الجدلي وأول خطوة نحو تحقيق الفكرة أي النفي هو الجدل الحقيقي.[1]

وعليه نقول أن وظيفة العقل هو النفي ومهمة الفكر هي الرفض، ليست الحقيقة على ما يقول العقليون تطابق الفكر مع الواقع بل رفض الفكر للواقع الفكر هو النفي للأشياء ومن ثم ينفي ماركيوز الاتهام الذي ألصق بفلسفة هيجل من أنها تبرير لكل شيء، تبرير لمحاكم التفتيش ومعسكرات الإبادة وغرف الغاز والتجارب النووية، إذن فلسفة هيجل تقوم على نفي والنفي هو رفض كل شيء وكسر من حدة الواقع والقضاء على سلطان الأشياء،[2] وهو الأمر الذي يتوافق مع نقد ماركيوز للوضعية وبالتالي، فقد اعتبر هربرت ماركيوز أن وظيفة السلب في الفكر الفلسفي من حيث هو قوة تعمل على تحديد يستبعد ما ليس بموجود وبذلك يبتعد إمكاناته الخاصة ومن ثمة فإن التغيير كما هو موجود وتعريفه من خلال ما هو فيه فحسب إنما هو تشويه وتزييف للواقع[3] وليس تزييفا للواقع فحسب وإنما هو أمر لا يتوافق مع هدف هربرت ماركيوز.

فلقد أقر ماركيوز بدور السلب في الفكر الفلسفي كقوة تعمل على انعتاق وتحرر الفكر للتعبير عن الرؤية المناقضة للواقع الموجود الذي اعتبره مريضا، بل ليس له وجود، كما اعتبر ماركيوز في العقل والثورة أن: "القدرة على التفكير السلبي هو القوة الدافعة للفكر

---

[1] حسن حنفي، الفكر الغربي المعاصر، ص397.

[2] المرجع نفسه، ص398.

[3] هربرت ماركيوز، العقل والثورة "هيجل ونشأة النظرية الجتماعية "، ص21.

الجدلي".[1] بمعنى أن السلب يوجد الجدل والجدل نتيجة حتمية تولدت انطلاقا من التفكير السلبي ذاته.

المطلب الثاني: ثورة الماركسية ضد الرأسمالية وثورة مضادة ووقائية للرأسمالية من الماركسية.

من المعروف أن ماركس قدم نقد حاد للرأسمالية واعتبر أنها زائلة، وستحل محلها الاشتراكية كنتيجة حتمية وذلك من خلال تنبؤه بسقوط النظام الرأسمالي، من خلال تعبيره على أنه يحمل في طياته بذور فناءه.

وحسب كارل ماركس أن الرأسمالية تكوين اقتصادي واجتماعي يقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، واستغلال العمل المأجور واستخلاص أساسي في الرأسمالية بين الطبيعة الاجتماعية للعمل والشكل الرأسمالي الخاص للتملك في التطابق بين الطبقتين الأساسيتين في المجتمع الرأسمالي، وهما البروليتاريا والبرجوازية وقد حدد ماركس بصورة دقيقة خواص هذه السمات وحاول أن يبني الطبيعة الاستغلالية لهذا التكوين ذلك من خلال نظريته عن نمط الإنتاج.[2]

وهذا يعني أن الملكية الخاصة لا تعبر عن المبدأ فقط، وإنما عبرت عن الصراع الذي سيكون بين الطبقة العاملة والذي اصطلح عليها ماركس بالبروليتاريا والطبقة البرجوازية وهو الأمر الذي تتحدد ضمن نمط الإنتاج الذي تحدث عنه ماركس.

بحيث بين ماركس أن الإنتاج في هذا النظام يركز اهتمامه على السلعة المنتجة، من حيث أنها حصيلة عمل مبذول وأدوات إنتاجية وبالتالي تصبح قيمتها كلمة في سعرها أو ما

---

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة "هيجل ونشأة النظرية الجتماعية "، ص18.

[2] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص184.

يسمى بالقيمة التبادلية وليس في قيمتها الاستخدامية وهو الشيء الذي وصفة بالتشيؤ السلمي.[1]

ولقد وصف ماركس التشيؤ الذي يطول بها المجتمع الرأسمالي كل العلاقات الشخصية بين الأفراد إلى علاقات موضوعية بين الأشياء ويسمى ذلك بالفيتشية السلعية* أي أن السلع المتبادلة هي التي تحدد العلاقات ومعيشهم، وعليه يرى ماركيوز أن مارس يرفض هذه النظرية الاقتصادية وأنه يحدد العلاقات الاقتصادية على أنها علاقات وجودية بين الأفراد،[2] بمعنى أبعد بين ذلك أن النظام جعل من الإنسان وعلاقاته مجرد شيء أو أشياء.

ولقد حاول ماركيوز إبراز الجانب الفردي في فكر ماركس في معارضة الفكر التقليدي الذي ينحو نحو العام ويجعل من ماركس مفكر وجودي لا فرق بينه في كثير أو في قليل وبين كيركجاد وكان هدف ماركيوز هو القضاء على المجتمع من أجل الفرد وعلى الحتمية من أجل الحرية وعلى الملكية العامة من أجل الملكية الخاصة ومن ثم ينتسب ماركيوز إلى هؤلاء المفكرين الغربيين الذين وجهوا همهم إلى نقد النظم الشمولية وإلى الإعلاء من شأن الفرد والحرية الفردية من أمثال كارل ياسبرز ومارسل وبرد رائيف وأونامونو.[3]

ويشير ماركس إلى العمل كواقعة تاريخية يظهر فيها الطابع المادي للنظام الاجتماعي القائم أو تشريع الاقتصاد للعلاقات الإنسانية وهذا هو معنى الموقع المادي وهو يتضمن في نفس الوقت نظرة نقدية ويبين أن العلاقة بين الشعور والوجود الاجتماعي علاقة زائفة، يجب

---

[1] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص177.

* الفيتشية السلعية: هي المنفعة التي تقدمها السلعة، إلى مجرد امتلاك السلعة نفسها حتى تتحكم السلعة في الإنسان وتصبح السلعة ذات قيمة محورية في حياة الإنسان تتجاوز قيمتها الاقتصادية وغرضها الاستعمالي لكل هذا تصبح السلعة مثل الوثن.

[2] حسن حنفي، الفكر الغربي المعاصر، ص411.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تجاوزها حتى تظهر العلاقة الحقيقية فمادية ماركس ترجع إلى مادية المجتمع الذي يحلله وتكون حقيقة الدعوى المادية في نفسها تصبح العامل أكثر فقرا كلما أنتج سلعا أكثر.[1]

فلقد كان لديه قناعة أساسية تتمثل في أن المجتمع المعاصر يشهد تحولا من الرأسمالية إلى الاشتراكية ومن ثم نجده من الناحية المنهجية يؤكد على التفسير المادي للتاريخ، فالظواهر المجتمعية ليست لديه إلى انعكاسا للحياة الاقتصادية وأن عمليات إنتاج الحياة المادية هي التي تحدد عمليات الحياة العقلية والسياسية والاجتماعية.[2] وعليه تتصور النظرية الماركسية الكلاسيكية الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية في شكل ثورة سياسية فالبروليتاريا تدمر الجهاز السياسي للرأسمالية ولكنها تحافظ على جهازها التكنولوجي وتخضعه للتشريك إن لفي الثورة استمرارا.[3]

وقد عبر ماركيوز عن هذه الفكرة في كتابه الإنسان ذو البعد الواحد بقوله تظل البرجوازية والبروليتاريا هما الطبقتان الأساسيتان في المجتمع الرأسمالي ومع ذلك فإن التطور الرأسمالي غير بنية ووظيفة هاتين الطبقتين على نحو يبدوان معه أنهما لم يعودا عاملين لتحول تاريخي، فالمصلحة المهيمنة في بقاء وتحسن وضع مؤسستي راهن يوحد الخصمين السابقين في المجالات الأكثر تقدما للمجتمع المعاصر.[4]

فلقد أكد ماركس بأن تحرر الطبقة العاملة يجب أن يكون من صنع الطبقة العاملة نفسها والإشتراكية يجب أن تصبح حقيقة واقعة من الفعل الأول للثورة لأنها يجب أن تكون جاهزة في عمل أولئك الذين يصنعون الثورة وفي وعيهم وضميرهم[5] فالبروليتاري في نظر

---

[1] حسن حنفي، الفكر الغربي المعاصر، الصفحة نفسها.

[2] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص196.

[3] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج الطرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، 1988، ط3، ص58.

[4] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص76.

[5] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص76.

ماركس هو قبل كل شيء يدوي يتفق ويستهلك قوته الفيزيائية أثناء العمل حتى ولو كان يعمل على الآلات وكان الرأسماليون الطامعون في امتلاك فضل القيمة يسترون ويستخدمون القوة الإنسانية في شروط تحت إنسانية وهذا ما كان يضفي على الاستغلال مظاهره اللاإنسانية الباعثة على الاشمئزاز، فلقد فضح ماركس التعب الجسدي بؤس العمل الفيزيائي ذاك هو العنصر المادي الملموس في عبودية الأجراء واستلابهم ذاك هو البعد الفيزيولوجي والبيولوجي للرأسمالية الكلاسيكسية.[1]

لأنه عند ماركس البروليتاريا هي التي تقوم بهذه الثورة الشاملة ولكن ماركيوز لا يعتبر البروليتاريا طبقة بل نفى لكل الطبقات فمصالح الطبقات متجهة نحو غاية واحدة وهي الاستغلال، في حين أن مصلحة البروليتاريا شاملة هي لا تمتلك شيئا ولا تحصل على فائدة ولا تهدف إلا إلى تغيير طريقة الإنتاج القائمة وتمثل مصلحة المجتمع ككل ولكن شمول البروليتاريا شمول ناف لأن العمل المغترب يؤدي إلى هدم البروليتاريا ونفي إيجابي،[2] لأنه يجعل البروليتاريا تتجاوز النظام نفسه في الثورة الشاملة وهكذا ينفي ماركيوز عن البروليتاريا صفة الطبقة ويجعلها مجرد نفي للأوضاع ونفي لاغتراب العمل ورجوع البروليتاريا إلى الإنسان.[3]

وعليه فإن فكرة زوال العمل التي رفضها ماركس نفسه فيما بعد ووراء كل الجوانب اللاإنسانية للذاتية، كما تنظم في ظل الرأسمالية تبدو إمكاناتها الحقيقية تولد عالم تكنولوجي يستطيع الإنسان أن ينسحب منه نهائيا ويجلو ويراقب جهاز عمليه لكي يشتغل له بحرية،

---

[1] المرجع نفسه، ص60.

[2] حسن حنفي، الفكر الغربي المعاصر، ص412.

[3] المرجع نفسه، ص413.

ومهما تبدو أيضا بالنسبة لإخفاء المدى الذي تسرمد فيه البؤس القائم والعوز الموجود على يد المصالح التي تحكم الوضع القائم.[1]

فهل ما قالت به الماركسية توافق مع بنية النظام الرأسمالي؟

بمعنى هل استطاعت النظرية الماركسية القضاء على النظام الرأسمالي من خلال الإعلان عن الدور البروليتاري وهو الأمر الذي يجعل من ماركيوز يرفض ذلك وإن لفرض ماركيوز هو الذي يحدد الثورة المضادة والوقائية من الرأسمالية ضد الماركسية وهو الأمر الذي تتحدد على لسان هربرت ماركيوز.

لكن نقول وحسب ماركيوز أن هذه التغيرات الطارئة على مظهر العمل وأدوات الإنتاج تبدل موقف الشغيلة ووعيهم والبرهان على ذلك اندماج الطبقة العاملة الاجتماعي والثقافي بالمجتمع الرأسمالي وهو البرهان الذي طالما فرض نفسه على المناقشات مؤخرا ولكن هل نحن أمام مجرد تبدل في الوعي، إن جواب الماركسيين الإيجابي على هذا السؤال في غالب الأحيان يفتقد الكثير من صلابة المنطق.[2]

إذ هل يمكن فهم تبدل الوعي إلى هذا الحد إذا لم يلحظ في الوقت نفسه تبدل من سب "الواقع اجتماع" إذا افترضنا أن العلاقات بين هذا التبدل وبين تحول الصيرورة الإنتاجية ليست مرتبطة ارتباطا بالإديولوجية فإنها تعارض مثل ذلك التأويل فما تجانس الحاجات والصبوات ومستوى الحياة والنشاطات وأوقات الفراغ والنشاطات السياسية إلا كنتيجة الاندماج لصيرورة الإنتاج المادية داخل المصنع بالذات.[3]

---

[1] هربرت ماركيوز ، فلسفات النفي" دراسات في النظرية النقدية" ص14.

[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص65.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بمعنى أن النظرية الماركسية حسب ماركيوز لم تعد تعبر عن الواقع الاجتماعي وأن تأويلها لهذا المجتمع لا يتوافق مع حركات ذلك المجتمع للنظام الرأسمالي وهو الأمر الذي يثبته الواقع.

فالبلاد الرأسمالية الكبرى لم تزد فيها حدة التناقض بين الطبقتين الرئيسيتين، ومن ثم فقد أخذت تتباعد عن تحقيق الظروف المئوية إلى قيام الثورة. والبلاد التي قامت فيها تجارب اشتراكية مرتكزة، من حيث المبدأ على النظرية الماركسية، قد ابتعدت في سلوكها الفعلي ابتعادا شبه تام عن أصول هذه النظرية ومبادئها ولم تحاول تطويرها على النحو الكفيل لمواجهة واقع دائم التغير وهكذا فإن الواقع قد تجاوز النظرية الماركسية التقليدية سواء في المجتمعات التي أنكرتها أو في تلك التي اعترفت بها، ومن هنا كان من الضروري في رأي ماركيوز القيام بمراجعة لهذه النظرية في ضوء الظروف الراهنة.[1]

كما أن الوضع الذي تفرضه الماركسية في صورتها حول الطبقة العاملة نقول أنه منذ مطلع القرن 20 أدى إلى إدخال تغيير جذري على الطبقة العاملة وموقفها من النظام الرأسمالي القائم وكان من أهم هذه الأسباب أولهما قدرة هذا النظام على تحقيق نوع من الاستقرار يجنبه الأزمات والتقلبات المفاجئة وكان ذلك واضحا منذ دخول الرأسمالية المرحلة الاحتكارية...أي حيث انتقلت الرأسمالية من مرحلة المشروع الفردي المعاصر إلى مرحلة النظام المستقر الذي يسيطر عن طريق الاقتصاد على كافة مرافق المجتمع، وأما العامل الثاني فهو التكنولوجيا الحديثة التي أدخلت على العمليات الإنتاجية تحسينات في الكم والكيف.[2]

كما أن ماركس حينها وقف على اعتبار أنه إذا ما تولى المنتجون المباشرون بأنفسهم تنظيم الجهاز الإنتاجي...فإن الأمر يستوجب التغيير النوعي تغيرا في البنية التكنولوجية

[1] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص42.

[2] المرجع نفسه، ص52-53.

بالذات وحتى يتم مثل هذا التغير لابد أن تكون الطبقات الكادحة "أجنبية" في وجودها بالذات عن ذلك العالم لابد أن تتجلى لها استحالة الاستمرار في الحياة في ذلك العالم لابد أن تكون الحاجة إلى تغير نوعي مسألة حياة أو موت بالنسبة إليها وهكذا فإن النفي يجب أن يوجد قبل التغير وما فكرة ضرورة تطور المجتمع القائم إلا حجر الزاوية في النظرية الماركسية،[1] وهو الأمر الذي يعبر عن تأثر ماركيوز عهنا بالجدل الهيجلي بمعنى أكثر أدق أنه يعبر عن فشل النظرية الماركسية بالنفي الهيجلي بغض النظر عن موقفه من ذلك النفي – الهيجلي–.

كما أن قول ماركيوز بالتغير النوعي للطبقات الكادحة إنما يعبر عن قوى النفي أو قوى التحرر وهنا يبرز رأيه من خلال تجاوز الماركسية وقولها البيروليتاريا كأدلة تحرر.

وبالتالي، هو الأمر الذي يفسر الثورة المعتادة ضد الماركسية بحيث أن العمال أصبحوا وسيلة لدعم النظام وأصبحت عملية الإنتاج التي ترفع مستوى معيشتهم هي نفسها العملية التي تعمل على زيادة اندماجهم في هذا النظام،[2] من هنا كان هذا المجتمع مجتمعا أحادي بعد مجتمعا يحيلك باستمرار إلى ذاته ويجرد من المعنى كل محاولة لنا وأنه ومعارضته ونفيه وهدمه مادام يلبي حاجات الناس ويرفع مستوى حياتهم باستمرار.[3]

بمعنى أن العمال أصبحوا أداة لقيام النظام وأصبحت حياتهم مرهونة بعملية الإنتاج وهو الأمر الذي يعبر عن قيام البعد الواحد وخلق تبعية محضة يستحيل التخلص منها، إذ أن هذه التبعية "لازمة وملزمة" في آن واحد فلا مفر من النظام فهو الذي يضمن المعيشة – وبالتالي وجب تقبله إكراها–

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص59.

[2] فؤاد زكريا، هربرت ماركوز، ص53.

[3] هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص12.

وكونهم لهم مصلحة في بقاء النظام ومن ثمة فقد تم بطريقة سلمية بحتة تقليم أظافرهم الثورية والقضاء على روح التمرد والثورة فيهم.[1]

لاعتبار أن الرأسمالية الآن تعيد نفسها لتفادي مخاطر الثورة، الثورة الجذرية، الثورة التاريخية العالمية، أما الثورة المضادة للرأسمالية فهي ثورة وقائية لا تحميها من الانقراض لأنها ليست ثورة،[2] وهو الأمر الذي يجيب عنه ماركيوز بأن النظرية الماركسية في محاربتها للرأسمالية إنما لم تعبر بتاتا على الواقع كما هو بحيث أن الواقع تجاوز النظرية الماركسية ولهذا كان له من الضروري القيام لمراجعته لها في ظل الظروف الراهنة، ولكن حصيلتها النهائية لم تكن تعديلا للنظرية بل تغييرا شاملا والاستعاضة عنها بنظرية خاصة به نعتقد أنها أكثر ملائمة لواقع العالم المعاصر.[3]

وعليه نقول أن فرضية "النظام الرأسمالي" يحمل في طياته بذور فتانة إنما هي نظرية لم تتحقق وهذا ما يثبته الواقع ولربما يرجع الأمر إلى أن النظرية الماركسية لم تتحقق أطروحاتها لأنها ركزت على سلبيات وعيوب ونقائص النظام ولم تنظر أبدا إلى الأهداف، فهدف الرأسماليين إنما هو تحقيق عامل التوحد في امتلاك العالم وخلق استراتيجيات قمعية سلمية في آن واحد، وبالتالي تحقيق وخلق سياسة إدماج التي تطرح سياسة البعد الواحد، أما الأبعاد الأخرى فلقد ارتقت كدعائم للنظام الرأسمالي وأصبح البعد الاستهلاكي أداة لعب في يد النظام الرأسمالي والممتلك الوحيد والمتبقي الذي بات يملكه العامل.

ولعل "أغرب مهارات المجتمع الصناعي المتقدم تكمن في العراقيل التي يضعها أمام التغير الاجتماعي".[4]

---

[1] فؤاد زكريا، هربرت ماركوز، ص53.

[2] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص401.

[3] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص42.

[4] هربرت ماركيوز ، الإنسان ذو البعد الواحد، ص28.

المطلب الثالث: سيطرة التقنية على فعاليات الإنسان ودور الرقابة الاجتماعية في سلوك الفرد.

انطلاقا من قول ماركيوز بأن التكنولوجيا سياسة قبل أنة تكون أي شيء آخر هي أولا سياسية لأن منطقها السيطرة...[1]

فهذا يعني أن التقدم التقني أصبح يشكل أداة تحكم وقوة على المجتمع وذلك انطلاقا من أن التكنولوجيا في هذه المجتمعات تعزز وتطور أشكالا جديدة ومبتكرة من الرقابة الاجتماعية التي ستحقق الإنسان كلية وتحرمه من حريته وتسفر هذه الأشكال القمعية عن تحويل الإنسان إلى حيوان منتج مستهلك بالدرجة الأولى.[2]

إن التكنولوجيا تكبت حرية الفرد من خلال خلق رقابات اجتماعية مما يؤثر على سلوك الفرد إزاء المساس بحريته (وهذا الواقع يعكس قول مار) وهذا القول يتوافق مع قول ماركيوز بأن "التقنية تفسح المجال لتأسيس أشكال من الرقابة والتلاحم الاجتماعي جديدة وأكثر فاعلية ونعومة واستطابة".[3]

أي أن الإنسان أصبح متشيئا ذا بعد واحد هو البعد المتمثل المتكيف والمتصالح مع الواقع لأنه يفقد قدرته على المعارضة وحتى على مجرد إحساسه بالاغتراب فيما يفكر"،[4] وذلك على حد تغيير ماركيوز في البعد الواحد بقوله "الرفاه، الفعالية، افتقاد الحرية في إطار ديمقراطي، ذلكم هو ما يميز الحضارة الصناعية المتقدمة"، ويشهد على التقدم التقني،[5] فلقد قام ماركيوز بفضح وسائل السيطرة والهيمنة الجديدة داخل المجتمعات الصناعية المتقدمة

---

[1] المرجع نفسه، ص19.

[2] توم بوتومور ، مدرسة فرانكفورت، ص171.

[3] هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص32.

[4] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص172.

[5] هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص37.

يستوي في ذلك كلا من النظامين الرأسمالي والاشتراكي كاشفا عن العقلانية التي تجسدها هذه المجتمعات باعتبارهما وهما يخفي لاعقلانية مستترة تستخدم القمع وسيلة لتقنين حرية الإنسان والجماعة والفرد،[1] وما ينبغي الإشارة إليه تأثر ماركيوز بأستاذه هيدغر مسألة التقنية فلقد أكد ماركيوز على الطابع الاجتماعي والتاريخي في معالجة مسألة التقنية وضرورة تجاوز الطرح الأنطولوجي الذي بقي هيدغر سجينا له، ذلك أن ما كان يهدف إليه ماركيوز هو إبراز وكشف آليات السيطرة التي تنم في ظل هيمنة التقنية التي أصبحت في عصرنا تحدد مسار التطور التاريخي للمجتمعات القائمة والتي عرفت تقدما مذهلا في هذا المجال غير أن الكشف عن هذه الآليات مرهون بضرورة الارتكاز على الواقع الملموس الذي تعيشه المجتمعات،[2] فماهية التقنية عند هيدغر لا تتمثل في ما تمنحه من أشياء وأدوا وأجهزة ووسائل إذ أن هذه الأخيرة ما هي سوى مظاهرها إن ماهية التقنية في نظره ميتافيزيقا أي نمط من العلاقة بين الإنسان والوجود،[3] بحيث يرى هيدغر أن تجاوز الميتافيزيقا هو فير الوقت نفسه تجاوز السيطرة التقنية وهذا بالذات ما يرفضه ماركيوز وينتقده بشدة إذ أن مسألة الانقلاب والانعتاق من السيطرة التقنية التي أصبح الإنسان المعاصر مكبلا في كل مكان بقيودها لا يتم تحقيقه على المستوى الميتافيزيقي أو الأنطولوجي.[4]

وعليه يمكن القول عموما أن تأثر ماركيوز بأستاذه بخصوص هذا الموضوع إنما يتحدد في الفكرة القائلة بأن التقنية أصبحت تمثل في المجتمعات المعاصرة نوعا من السيطرة الكلية على الإنسان وأن الطابع الشمولي يجعل منها في ظل الشروط التاريخية القائمة قوة تتحكم

---

[1] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص. ص22-23.

[2] كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت ، ص15.

[3] كمال بومنير، النظرية النقدية من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ص.ص53-54.

[4] المرجع نفسه، ص61.

في جميع النشاطات الإنسانية وكانت أمام مشروع للسيطرة،[1] مما يبرر تأثره الملم به في هذه المسألة.

وعليه نقول إن الآلية التي تربط الفرد بمجتمعه قد تبدلت هي نفسها والرقابة الاجتماعية تحتل مكانتها في قلب الحاجات الجديدة التي ولدتها.[2] بمعنى أن الرقابة التي خلقتها التكنولوجيا نجحدها هي بدورها خلقت نمطية غيرت حاجبات الأفراد في علاقته. فالأشكال السائدة من الرقابة الاجتماعية هي أشكال تكنولوجية بمعنى جديد، ومما لا ريب فيه أن البنية التقنية وفعالية جهاز التدمير والإنتاج قد ساهمنا في المرحلة الحديثة الراهنة فغي إخضاع السكان لتقسيم العمل الحالي ولكن الرقابات التقنية غدت اليوم تعبيرا عن ذات العقل الذي أصبح خادما لكل الجماعات ولكل المصالح الاجتماعية، بحيث كل تناقض يبدو عقلانيا وكل معارضة مستحيلة.[3]

بمعنى أن هذه الرقابات المتولدة عن التكنولوجيا أصبحت تمتلك العقل. يتبين إذن أن التقنية عند ماركيوز هي "منطق أو وضع" وموقف فلسفي أو ايديولوجي، ليست آلات وأدوات ووسائل عمل في يد الإنسان بل إنها أدوات ووسائل تكسب منطق السيطرة وتكشف عصر التقدم التقني، وايديولوجيا النظام التكنولوجي.[4]

وللتحرر من منطق السيطرة التي تسببه التكنولوجيا والتقدم التقني يقول ماركيوز: "إن الإنسان لن يتحرر من التكنولوجيا إلا بواسطة التكنولوجيا وعن طريف تحرير التكنولوجيا".[5] وهذا يجعله لأول وهلة يجعل من التكنولوجيا أداة سيطرة وتحكم وأداة تحرر في آن واحد، يجيب ماركيوز في كتابه نحو ثورة جديدة "فإن العلم والتكنولوجيا كي يصبح في مقدورهما أن

---

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ص58.

[2] هربرت ماركيوز ، الإنسان ذو البعد الواحد، ص45.

[3] المصدر نفسه، ص45.

[4] سالم يفوت، المناحي الجديدة في الفكر الغربي المعاصر، ص09.

[5] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص19.

يكونا عاملي تحرير عليهما أن يبدلا اتجاههما وأغراضهما الراهنة عليها أن يتحدد طبقا لحساسية جديدة، أي طبقا لأوامر النبضات في الحياة الجديدة ومقتضياتها الملزمة وعند ذلك وحده يمكن الحديث عن تكنولوجيا تحرير.[1]

المطلب الرابع: قراءة ماركيوز لخطاب التحليل النفسي الفرويدي.

تجدر الإشارة إلى أن ماركيوز لم يهتم كثيرا بمؤلفات فرويد التي تعرض نظرياته العلاجية بل كان اهتمامه مركزا على كتابات فرويد ذات الطابع الحضاري.[2]

وفي حقيقة الأمر أن ماركيوز أخذ من فرويد مع ما يتوافق باهتماماته الفكرية وما يخدم للتأسيس الحضاري، فلقد اقتصر اهتمامه لما يبرز نظرته الحضارية المؤجلة. وبالأخص عملا على قراءة نصوص فرويد حول الثقافة على وجه الخصوص في كتابه "قلق في الحضارة" ليفهم الاستيلاب الحاصل للرغبات والاحتواء الذي تمارسيه التطورات الحاصلة في الأنظمة الاجتماعية ذات التصاعد التكنولوجي، وانحصارها داخل نظم وقيود جديدة ومتحدثة ثم القمع[3] الذي تفرضه الثقافة عند إلغائها التصاعدي في تطورها المدني على الرغبات الطبيعية ومن ضمنها وبوجه خاص الرغبة الجنسية فيدرس ماركيوز انطلاقا من هذه المواصفات الفرويدية وجود ثقافة غير مقترنة بقمع.[4]

وذلك لأن فرويد يقر بأنه لا حضارة بدون كبت أو قمع وبأن من المستحيل فقيام حضارة بدون كبت[5] وهذا ما يعبر عليه ماركيوز، بحيث يقول فرويد في عصر الحضارة "أن البنية الاقتصادية للمجتمع تؤثر هي أيضا فيما تبقي من حرية جنسية ونحن نعلم أن

---

[1] هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ترجمة: عبد الطيف شرارة، دار العودة للنشر، بيروت، ايلول، 1971، ص41.

[2] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص177.

[3] علاء صاهر،مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، ص74.

[4] المرجع نفسه، ص75.

[5] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص70.

الحضارة توضح في هذه النقطة للضرورات الاقتصادية مادام يترتب عليها أن تحرم من الجنسية، وقد تكشف حضارتنا الأوروبية الغربية على أنها قطعت مدى كبيرا في هذا التطور،[1] ومعنى ذلك أن الحضارة تفرض على الإنسان ألوانا من القهر وأنواعا من التحريمات أي أن التحضر هو في أساسه تغيير لطبيعة الإنسان الأصلية وطرح مبدأ اللذة المباشرة في سبيل الخضوع للأمر الواقع، وكلما ازدادت الحضارة نموا انتصر مبدأ الواقع على مبدأ اللذة وازداد التحكم في الغرائز الطبيعية عن طريق النظم والقوانين ومع ذلك فإن مبدأ اللذة لا يختفي تماما وإنما يظل يفصح عن نفسه في صور غير مباشرة تحاول فيها التخلص من سيطرة مبدأ الواقع كالحلم والخلق، والخيال...[2] وهي صور ينبثق منها المكبوت ويفصح عن نفسه والمهم في الأمر أن الكبت هو الثمن الذي يدفعه الإنسان لقاء تقدمه الحضاري.[3]

وعليه مادام القمع ضرورة يبقى الكبت هو الذي لزم على الإنسان أن يدفعه لقاء تقدمه الحضاري.

فلقد رفض ماركيوز القول بأن الكبت ضروري من أجل خلق الحضارة والحفاظ على بقاءها، أي أن مبدأ المتعة يجب إخضاعه لمبدأ الواقع ووفقا لرأي ماركيوز فإن الكبت طوال تاريخ المجتمع البشري كان في المقام الأول فائض الكبت Surplmus repression استهدف الحفاظ على بقاء أشكال معينة من التسلط الاجتماعي في ظروف الندرة الاقتصادية،[4] ومع انتهاء هذه الندرة يمكن إنهاء هذا الفائض من الكبت وعندئذ فإن الحرية الجنسية الشهوانية ستحول جميع العلاقات الاجتماعية الأخرى، ولا يشير ماركيوز بالضبط

---

[1] نقلا عن كمال بومنير، جدل العقلانية، "في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت" ، منشورات الاختلاف ،الجزائر، 1431هـ-2010م، ط1 ، ص102.

[2] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص69.

[3] المرجع نفسه، ص 69-70.

[4] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص93.

إلى الكيفية التي سيحدث لها هذا التحول بينما توحي خبرة الإباحية الجنسية الأكبر في مجتمعات حديثة بأنها تنسجم بسهولة من التسلط الاقتصادي والطبقي المستمر،[1] لاعتبار أن ماركيوز اعتبر أن تجاوز الندرة المادية... الاجتماعية. كما يرى ماركيوز أن تصور فرويد عن الواقع الحضاري أن الواقع حسب ماركيوز لم يعد يتيح للإنسان استقلال الإرادة الفردية ما كان يتصوره فرويد. لقد تحول البشر إلى أجزاء في جهاز ضخم فيدورون معه داخل نسق آلي من المكافآت والعقوبات وسائر الوسائل البديلة التي تكفل استمرار هذا الجهاز في الدوران بشكل مستقل وهكذا أصبح الوضع السيكولوجية الغوغاء من انحسار الذات الفردية، حيث تنسحب هذه الذات لحساب الواقع التكنولوجي، وهي تخفي روح الإحساس لكن الذي حدث في تاريخنا المعاصر هو أن الإنتاج الوفير لم يستغل للقضاء على القمع بل زيادته،[2] ولقد وضح ماركيوز أن امتداد وحدود القمع الطاغي على الحضارة المعاصرة ينبغي لنا أن نصفه بالاستناد إلى مبدأ الواقع الخاص الذي كان قد تحكم بأصول ونمو هذه الحضارة بمبدأ المردود.[3]

وهذا المبدأ أي مبدأ المردود هو الشكل الخاص لمبدأ الواقع في المجتمع الصناعي المقدم وحضارته القائمة على التنظيم العقلاني التكنولوجي الذي يوجه نحو الإنتاج الوفير والمنافسة والربح والاستهلاك.[4] لكن الذي حدث في تاريخنا المعاصر هو أن الإنتاج الوفير لم يشغل القضاء على القمع بل لزيادته.[5]

---

[1] المرجع نفسه، ص94.

[2] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص71.

[3] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية المعاصرة "من الشموليات إلى السرديات"، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، 2012، ط1، ص130.

[4] كمال بومنير، جدل العقلانية "في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت" ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 1431هـ-2010م ، ط1 ، ص108.

[5] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص71.

بحيث يترتب على ذلك فائض من العمل المغترب الغير الضروري كما يترتب عليه كبت زائد للغرائز والواقع أن هذا القهر يزداد كلما ازدادت بسائر التحرر ظهورا ولكنه في الوقت نفسه يكشف بوضوح عن التناقض الصارخ الذي يمزق حضارتنا الحديثة،[1] وبالتالي فحسب فرويد قارن المجتمع التكنولوجي بإضعافه الإيروسية وتقويته الطاقة الجسنية يقيم حدودا للتصعيد على مستوى الجهاز يبدو التوتر بين ما هو مرغوب ومشتهي وبين ما هو مسموع أضعف بكثير، كما يبدو أن مبدأ الواقع ما عاد يتطلب تحويلا عنيفا ومؤلما للحاجات الغريزية وعلى الفرد أن يتكيف مع عالم يبدو وكأنه يطلب منه استنكافا عن حاجاته العميقة عالم ليس في جوهره معاديا.[2]

ولقد سعى ماركيوز إلى دراسة تصورات فرويد للذات وآليات تكونها يحلل نمو النظرية وما أصابها من تأويلات لاحقة إلا أنه يبقى همّه الأول محاولة البحث عن حضارة غير قمعية لهذا يبحث عند فرويد على خط نمو القمع في مستوى البنية الغريزية للفرد.[3]

فمصير الحرية والسعادة الإنسانيتين إنما يتقرر نتيجة لصراع الغرائز، إلا أن فرويد أكد على القوى الثنائية من اللاشعورية والشعورية من خلال حديثه عن الهو، الأنا، وما فوق الأنا، فلقد اعتبر ماركيوز أن الأول هو عامل بتكوين الثاني يعرقل النمو الواقعي، ويسلبه إمكانياته باسم الماضي ويكشف الماضي بذلك عن وظيفة المزدوجة في تربية الفرد وإعداده وتربية المجتمع،[4] كما ذكر في الإنسان ذو البعد الواحد إن الأنا العليا بمراقبتها اللاشعور ويفرضها نفسها على أنها هي الشعور والوعي تراقب أيضا الرقيب لأن الوعي المقيم عندما

---

[1] المرجع نفسه، ص72.

[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص110.

[3] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية المعاصرة "من الشموليات إلى السرديات الصغرى"، ص128.

[4] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية المعاصرة "من الشموليات إلى السرديات الصغرى"، ص130.

يكبت الفعل الشيء والمحظور يسجل هذا الفعل على مستوى المجتمع لا على مستوى الفرد وحده.[1]

ولقد أكد فرويد من جهة أخرى أن الجريمة الابتدائية والشعور بالذنب المرتبط به يتولدان ثانية أشكال متحولة طيلة التاريخ البشري وقد صاغها فرويد في سيكولوجية الدين وفي كتابيه "موسى والوحدانية" و"مستقبل وهم".[2]

فحسب ماركيوز أن فرويد جعل من مهد الجرائم البشرية في نفسية الفرد، كما استخلص من الحالات الشخصية والتاريخية تاريخ مجمل المجتمع، وقد ألغيت اليوم هذه الرابطة التنبؤية فأولئك الذين يوجدون أنفسهم مع الكلية القائمة أولئك الذين يمسكون بأيديهم بزمام القيادة والدفاع يمكنهم أن يرتكبوا الأخطاء ولكنهم لا يستطيعون اقتراف الجريمة.[3]

فلقد كانت غاية ماركيوز عند دراسته للظاهرة القمعية في المجتمع إيصال البعد التاريخي بالتشاؤم الفرويدي الصادر عن رؤية فرويد لتراجع الرغبات عن مساراتها أمام التطور الحضاري والتقني العام،[4] وبالتالي نقول أن النظرية الفرويدية أفادت ماركيوز من الناحية الوظيفية للتأسيس لنظام حضاري.

---

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص112.

[2] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية المعاصرة، ص132-133.

[3] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص120.

[4] علاء صاهر، مدرسة فرانكفورت، ص79.

خلاصة:

تميزت أفكار ماركيوز بأهمية بالغة بالرغم من أنها إنتشرت في فترة متأخرة لكن هذا لم يمنع على الإطلاق من تراجعها فلقد بقيت أهميتها مصاحبة حتى الوقت الراهن وذلك لكونها فلسفة تتطرق لقضايا العصر وعليه من خلال أفكاره حاول ماركيوز تجاوز الواقع الإجتماعي والسياسي من خلال حركة سياسية ترفض الواقع المعاش وتتجاوزه وتحتج عليه وتتمرد عليه عن طريق الثورة وتلك غاية ودور الفلسفة كما يحددها ماركيوز.

الفصل الثالث

التغيير السياسي

بين المنهج والأبعاد

تمهيد:

في ظل رفض آليات المجتمع الصناعي المتقدم الذي بات محور رفض يطرح ماركيوز –الثورة –ليس كمفهوم وإنما على أمل إمكان التحقيق وعليه فلقد حدد ماركيوز قوى للتحرر لتغيير النظام السياسي للمجتمع الصناعي هو الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن إمكانية نجاح ماركيوز بفعل القوى التحررية والإستراتيجية التي قال بها في إحداث تغيير فهل كللت أفكاره بالنجاح ؟

ومن خلال قول ماركيوز بالثورة نقول ما هي الأبعاد السياسية الناتجة من منهجية التغيير السياسي؟ وعليه ما هي مقومات الحضارة الناجمة عن الحساسية الجديدة؟ ومنه إلى التساؤل عن النظام الأمثل لماركيوز.

المبحث الأول: منهجية التغيير السياسي لهربرت ماركيوز

المطلب الأول: نفي المفهوم التقليدي للثورة.

يتعلق الأمر هنا يتجاوز النظرة الماركسية لقيام الثورة، بحيث نجد ماركيوز يتوقف عند مسألة جوهرية حين يطرح تساؤلا هاما عن طبيعة القوى الاجتماعية الراهنة المؤهلة للقيام بالثورة، وهو يجيب على هذا التساؤل برفض المقولة الماركسية التي ترى أن طبقة العمال الصناعيين من خلال تنظيماتهم التي تنمو نموا مستمرا هم المؤهلون للقيام بالتغيير الثوري.[1]

وهو الأمر الذي يحدد موقف ماركيوز في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد والذي اعتبر أن: "طريق الثورة ليس مسدودا فحسب في بلدان الغرب المتقدمة صناعيا بل هو أيضا يزداد انسدادا ويبدو أكثر فأكثر لا معقوليا ولا واقعيا، ومادمنا نفترض سلفا بأن طريق الثورة هو طريق الطبقة العاملة فإننا نستطيع بكل اطمئنان أن نؤكد أن مساهمته في نظرية تسلط المزيد من الضوء لظاهرة ذلك الانسداد".[2]

ومعنى ذلك أنه من المستحيل الإقرار بالبروليتاريا كعامل أساسي ومحوري لقيام الثورة، ولقد اعتبر ماركيوز أن القول بذلك يتنافى مع المبدأ الواقعي ويتناقض مع منطق العقل، كما أضاف إلى ذلك أن الطبقة العاملة تزيد من حدة إمكانية القيام بتغيير ثوري، بل أعلن ماركيوز "أن إيديولوجيا الطبقة العاملة ستقف خارج معسكر الثورة بالذات وتزداد نأيا عنه إذا لم تحاول مخلصة أن تدمج بها كل المساهمات النظرية التي تعمل على تقريب المسافة التي تزداد بعدا بين الثورة والايديولوجيا".[3]

---

[1] أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1988،ص25.

[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص22.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهو الأمر الذي يبيّن أن الثورة لا تحتاج بتاتا لدور الطبقة العاملة وكأن ماركيوز هنا ينفي تماما أن يكون لها دور في القيام بالثورة والتغيير السياسي.

وبالتالي فإن ماركيوز لا يعتبر البروليتاريا طبقة بل نفي لكل الطبقات، فمصالح الطبقات متجهة نحو غاية واحدة وهي الاستغلال في حين أن مصلحة البروليتاريا شاملة وهي لا تمتلك شيئا ولا يحصل على فائدة ولا يهدف إلا إلى تغيير طريقة الإنتاج القائمة ونمثل مصلحة المجتمع ككل، ولكن شمول البروليتاريا شمول ناف لأن العمل المغترب يؤدي إلى هدم البروليتاريا، وينفي وجوده ويمنعه من كل ازدهار ولكنه نفي إيجابي[1] لأنه يجعل البروليتاري يتجاوز النظام نفسه في الثورة الشاملة، وهكذا يخفي ماركيوز عن البروليتاري صفة الطبقة ويجعلها مجرد نفي للأوضاع ونفي الإغتراب العمل ورجوع البروليتاري إلى الإنسان.[2]

ومعنى ذلك عند ماركيوز أن دور الطبقة العاملة يتوقف في حدود استقلاليتها، أن الطبقة العاملة لا أقل ولا أكثر من ذلك، بحيث من أن استيلاب هذه الطبقة واغترابها يجعلها تتجه على نحو تحقيق إنسانية مما يبرز انحصار دورها حول تحقيق ماهيتها الذاتية في ظل غيابها في المجتمع الصناعي.

بحيث يقول في فلسفات النفي: "إنّ المجتمع الرأسمالي لم يكشف بعد كل قوته وكل عقلانيته ومصير الحركة العمالية لا يزال غير مؤكد"،[3] مما يجعلنا نقول أن الطبقة العاملة عاجزة أمام عقلانية المجتمع الصناعي، وهي بالتالي بعيدة كل البعد عن إمكانية التحرر السياسي في ظل النظام القائم.

---

[1] حسن حنفي، الفكر الغربي المعاصر، ص412.

[2] المرجع نفسه، ص413.

[3] هربرت ماركيوز، فلسفات النفي" دراسات في النظرية النقدية" ، ص07.

ولقد اعتبر ماركيوز أن مكننة العمل وتأليله أبطلا مفعول الرفض والنفي الذي كانت تمثله الطبقة العاملة الكادحة ودفعا بهذه الطبقة إلى الإندماج بالنظام القائم فصار مطلبها الأول المساهمة في تسيير مشاريع لا لتغيير النظام الذي يوفر لها نسبيا رغد العيش.[1]

ومعنى ذلك أن النظام امتلك الطبقة العاملة في ظل التكنولوجيا، وهو ما أجاب عليه في الإنسان ذو البعد الواحد بقوله: "إن الموقف السلبي للطبقة العاملة يضعف ويتراخى في عالم العمل التكنولوجي الجديد ولا تعود الطبقة العامل تمثل ذلك النقض الحي للمجتمع القائم".[2] ولكن من هو عامل هذا الانقلاب السياسي؟ هنا بالتحديد يبرز موقف ماركيوز المتشاؤم والمنفصل عن النظرية الماركسية، فماركيوز لا يكتفي بأن يعلن أن الطبقة العاملة لم تعد عامل التغير الاجتماعي بل يضيف بأن هذا العامل لا وجود له في المجتمع المعاصر".[3] مما يجعلنا نقول أن ماركيوز لم يتوقف عند حدود رفض النظرة الماركسية إنما الأمر كان أبعد بكثير من ذلك ولاعتباره أنه أقر بفشلها. بل يظهر هنا بجلاء النظرة التشاؤمية في الشخصية الماركوزية والتي تكمن بعدم الإيمان بتغير بمعنى إقراره بعدم إمكانية إيجاد عامل التغيير والتجاوز في المجتمع المعاصر الذي هو بصدد الوقوف في ظل تجاوز مركزيته وعقلانيته الصناعية.

---

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

[2] المصدر نفسه، ص67.

[3] م نفسه، ص20.

المطلب الثاني: القوى الجديدة للنفي عند هربرت ماركيوز.

أو ما يعرف بقوى التحرر التي يأمل ماركيوز في إمكانية أن تحدث تغيير، فهل هذا الأمر ممكن في ظل النظام القائم؟ بحيث نجد ماركيوز يبرّر عملية النفي في هذه القوى أي قوى التحرر.

بحيث أن النفي هنا عملية تحرر إذ لا تتحقق الحرية إلا من خلال الجدل والتحرر ليس مجرد عملية ذاتية بل عملية أنطولوجية يعتبر الفكر الجدلي أن العالم ليس حرا وأن الإنسان والطبيعة كليهما مغترب ومن ثم وجب التحرر إذ لا يتم التحرر إلا بالنفي.[1]

مما يبرّر القول بقول ماركيوز بضرورة النفي كبعد في التحرر، بمعنى أن التحرر يتطلب النفي وأن النفي يولد التحرر، فالعملية الأولى ضرورية والثانية نتيجة حتمية تكمن في الحرية. وعليه يمكن أن نذكر هذه القوى والتي حدّدها ماركيوز فيما يلي:

فتضم الفئة الأولى الجماعات المحرومة بين الامتيازات،[2] وهو الأمر الذي قال به في الإنسان ذو البعد الواحد بقوله: "والطبقات المستغلة والمضطهدة والعاطلون عن العمل والعاجزون عنه"، ثم يقول: "إن هؤلاء الناس يقفون خارج الصيرورة الديمقراطية وحياتهم تعبّر عن الحاجة الملحة والمباشرة والواقفة إلى وضع حد للشروط والمؤسسات التي لا تطاق أو تحتمل إن معارضهم ثورية حتى وإن لم يكن وعيهم ثوريا إن معارضهم تسدّد الضربات إلى النظام من الخارج، ومن هنا كان عجزه عن دمجه به إنها قوة بدائية تحرق قوانين اللعبة مظهرة، بالتالي أنها لعبة زائفة".[3]

---

[1] حسن حنفي، الفكر الغربي المعاصر، ص397.

[2] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ص206.

[3] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص267.

وهو ما تطرّق إليه كذلك في فلسفات النفي بقوله أننا: "نجد أن تبرم المضطهدين يحدث من خلال الإدارة الكلية لقوى الإنتاج والإشباع المتزايد للاحتياجات الذين نحو أن المجتمع ضد تغييره الضروري".[1]

فبالنسبة لهذه الفئة وقدرتها على التغيير السياسي الجذري فإنها حسب ماركيوز لا ترقى إلى ذلك الحد حتى تحدث تغيير لأنه اعتبرها قوة بدائية فقط وهو بذلك "يعلق على القوى التي لم يتمكن المجتمع القائم من دمجها به: المنبوذين على مختلف أنواعهم واللامنتمين والعاطلين عن العمل والطبقات والألوان الأخرى المستغلة ولكن هذه القوى قوى بدائية وقد يختلف أو لا يختلف حصارها للحضارة المعاصرة عن حصار المد البربري للحضارة العابرة.[2]

من هنا يمكن القول أن هذه الفئة المحرومة من الامتيازات المتمثلة في المنبوذين والمضطهدين والعاجزين عن العمل، إنما هي فئة تنتمي إلى داخل النظام ولكنها خارج الصيرورة الديمقراطية للنظام الرأسمالي، وهي تنقسم إلى شريحتين:

فأما الأولى: هي ما يطلق عليها الطبقة العاملة الجديدة والتي غالبا ما تتكون من الفنيين والمهندسين والمتخصصين والعلميين الذين يرتبطون بالعملية الإنتاجية.[3]

ويتجلى موقفه من هذه الفئة بقوله: "فبالنظر إلى نسبة الفنيين المتعاظمة، فإن اتخاذ موقف سياسي جذري لن يتحقق هذا إذا تحقق إلا في أوساط هؤلاء الفنيين الذين سيكون لهم

---

[1] هربرت ماركيوز، فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية"، ص11.

[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص21.

[3] نقلا عن حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ، 1993، ط1، ص207.

في هذه الحال عمل ووعي سياسيان مشتغلان والحال أن مثل هذا التطور الضعيف الاحتمال للغاية".[1]

يتجلى لأول وهلة أمل ماركيوز في تحقيق التغيير الجذري وذلك بامتلاك هذه الفئة الوعي والعمل السياسي على وجه خاص كعاملين قائمين لذاتها لكن سرعان ما يتراخى الأمل، مما يضعف احتمال القيام بالتعبير وبقوله: "ولقد تولت النقابات الجماهيرية تدريجيا تنظيم الأعداد المتعاظمة من أولئك العينيين لتطور دعمهم في أحسن الحالات وعي نقابي لا يرتفع أبدا إلى مستوى الموقف السياسي الجذري.[2]

وبالتالي يظهر بجلاء فقدان ماركيوز الأمل في هذه الفئة من إمكانية أن يرتقي دورها في امتلاك موقف سياسي يتعرض للنظام من الأساس، وأما الفئة الثانية فتكمن في الطلبه والشباب مثل الهيبز بحيث: "إن الحركات الطلابية تأثرت إلى حد كبير أو صغير بتأملات ماركيوز لم يتكلم موضع من كتاباته عن الحركة الطلابية ولم يتنبأ بها كل ما هنالك أن الطلاب والشباب اكتشفوا ماركيوز صيغة ايديولوجية لما يحسون به من تبرم واستياء واجتياح".[3]

فهؤلاء الطلبة الهامشيون بالنسبة له الأصل للمعارضة التابعة في طيات المستقبل القريب والتي تعم العالم ضد شمولية البعد الواحد ضمن هؤلاء الشباب سينطلق ما يسمى بالرفض الكبير الذي سيتجسد حلم التحرّر التابع في المخيلة التي لم يستوعبها الواقع كليا.[4]

---

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص73.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] م نفسه، ص نفسها، ص24.

[4] علاء الصاهر، مدرسة فرانكفورت، ص 76-77.

يظهر أصل ماركيوز وإيمانه الكبير في فئة الطلبة والشباب في المعارضة ضد شمولية المجتمع الاستهلاكي، ولقد اعتبر أن السلاح الأول لهذه الشريحة هو الرفض الكبير وبالتالي النفي والتجاوز للواقع المعاش والذي سيحقق بالفعل الحلم الذي يأمله ماركيوز.

"وعليه فإن الفتيان المناضلين سيعرفون أو يشعرون أن حياتهم المنهرجة في الساحة بكل بساطة، حياة الكائنات البشرية التي أصبحت لعبة في أيدي السياسيين، ورجال الأعمال وقادة الجيوش وهم يريدون بتمردهم أن ينتزعوها من تلك الأيدي ليجعلوها أخيرا أهلا لأن تعاش وهم يعرفون أيضا أن ذلك اليوم لا يزال ممكن ولكن الكفاح اللازم لبلوغ هذا الهدف لا يمكن بعد أن يخضع للقوانين والقواعد التي زينت بها الديمقراطية في العالم الحر".[1]

ومن هنا يظهر إقرار ماركيوز بضرورة وعي هذه الفئة وقيامها بالتغيير الجذري للنظام.

- **فهل تحقق أمل ماركيوز؟**

نقول لقد بدأ الطلاب بأوربا الغربية تضامنهم العملي إلى درجة إرسالهم مجموعات منهم للمشاركة بالأحداث وقد حققت هذه الحركة في فرنسا بعض الإصلاحات الجامعية ومطالب عمالية شملت ارتفاعا في الأجور إلا أنها فشلت في تغيير النظام لأسباب كثيرة منها قوة ديغول وقوة الطبقة الوسطى وتحالفه معها وموقف الحزب الشيوعي الفرنسي المعادي للثورة والملتزم بالتغيير البرلماني.[2]

إذن يبدو بداية أنه كان هناك موقف إيجابي بل كانت لأفكار تأثير إيجابي مؤقت، فلقد أثارت أفكاره استجابة سريعة لدى حرمة الطلبة الأمريكية في أواخر الستينات بمعارضتها للنظام ولدى حركات طلابية أخرى في أوربا شيء إلى حدّ ما لكن الحركات الاجتماعية في

[1] هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ص15.

[2] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص182.

ذلك الوقت كانت جميعها واقعة تحت تأثيرات متنوعة عن البنية الطبقية المتغيرة وعن مغزى التكنولوجية والبيروقراطية.[1]

وعليه نقول أن أفكار ماركيوز انطفأت في وقت لاحق لأنها لم تتمكن عن طريق هذه الحركة –الحركة الطلابية– من خلق التكيف مع الواقع المعاش وإيجاد الحلول عن طريق تجاوزه. أما الفئة الثانية لقوى النفي فتكمن في دول العالم الثالث أو الدول النامية.

من هنا ربط ماركيوز بين حركات الطلاب وثورات العالم الثالث فقال "ينبغي أن تنجح معارضة الطلاب وثورات العالم الثالث، ومن ممارساته الثورية قاعدتها الجماهيرية الخاصة"، وعبّر عن أمله في البلاد المتخلفة بقوله "إن البلاد المتخلفة هي النفي الإنساني الحي للنظام القائم".[2]

بحيث يتبيّن هنا موقف ماركيوز الإيجابي من ثورات العالم الثالث، فهل هو موقف مبدئي أم نهائي بخصوص هذه الفئة؟

لكن سرعان ما يقول أن "الكثيرون يعتقدون أن تقدم هذه البلدان يمكن أن يغيّر آفاق البلدان الصناعية المتقدمة وأنه قد يشكل بقوة ثالثة، تتمتع بإمكانيات النمو على أساس من الاستقلال النسبي".[3]

نجد هربرت ماركيوز يتساءل عن إمكانية نجاح البلدان المتخلفة في تحقيق الغاية القصوى للواقع المعاش، من خلاله قوله: "فهل يمكننا أن نتوقع نجاح البلدان المتخلفة في التغلب على هذه المقاومة وهل يمكننا الاعتقاد أن هذه البلدان ستفلح في تنفيذ القفزة التاريخية من المجتمع ما قبل التكنولوجي إلى المجتمع ما قبل التكنولوجي الذي سيكون الجهاز

---

[1] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص83.

[2] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص106.

[3] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص80.

التكنولوجي المروض أساسا لديمقراطية أصيلة"،[1] لكن نجد هربرت ماركيوز وإن نادى بعدد لك بأن حركات التحرير في العالم المتخلف هي التي ستنقذ العالم المترف ذاته من عيوبه، كان نداؤه هذا منطويا على قدر غير قليل من المغالطة بل من النفاق".[2]

فهل هذا يبرّر أن ماركيوز يعلن أن تكون الدول المتخلفة بمثابة الفداء لعيوب النظام الرأسمالي؟

وذلك لاعتبار أن ماركيوز يطالب الدول المتخلفة بأن يكون المبيح الذي يفتدي خطايا الآخرين وهو يقطر دما على صليبة.[3]

نقول لقد حدّد ماركيوز شروط مسبقة لبلوغ الهدف الثوري للدول المتخلفة والتي تكمن في الثورة الاجتماعية والإصلاح الزراعي والنضال ضد انفجار السكان، لا التصنيع حسب نموذج المجتمعات المتقدمة.[4]

بحيث نجد ماركيوز يلمس النقطة المحورية في تقدم الدول المتخلفة، ولعل من أبرزها تلك الجملة الأخيرة التي تبرر التقليد الشامل للبلدان الصناعية المتقدمة.

فحسب ماركيوز حتى وإن تحقق هذا التطور للدول المتخلفة فإن هذا لا يكتفي ويبرّر ذلك في الإنسان ذو البعد الواحد، بقوله: "لا يمكن أن يوجد شكل من التقدم متلائم مع طبيعة البلاد إلا إذا حدث تغير في سياسة الكتلتين الصناعيتين الكبيرتين اللتين تصنعان

---

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص82.

[2] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص111.

[3] المرجع نفسه، ص112.

[4] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص83.

العالم اليوم بالصورة التي تشاءان واعي بهذا التغيّر التخلي عن الاستعمال الجديد بمختلف أشكاله هناك في الوقت الحاضر أي بارقة أمل يسمح لنا يتوقع حدوث تغير كهذا".[1]

إذن ليست حركات التحرر في البلاد المتخلفة هي التي تحقق التغيير السياسي الجذري، فماركيوز يقول بالمستحيل ويعترف له في الوقت ذاته وذلك من خلال استحالة حدوث تغير في سياسة الكتلتين وهو أمر لن يحدث على الإطلاق، وهو ما يعبّر عن الموقف التشاؤمي وغياب الأمل الماركوزي.

المطلب الثالث: الإستراتيجية الماركوزية للثورة

يميل ماركيوز إلى تسمية قوى النفي الجديدة داخل النظام الرأسمالي، باسم "حركة اليسار الجديد" تمييزا لها عن اليسار القديم، وهو يرى أن هناك عدة اختلافات جوهرية تميّز بين حركة اليسار الجديد واليسار القديم، ويمكن لنا إجمال هذه الاختلافات وذلك كونها غير متجانسة ولا تمثل طبقة محدّدة من جهة ومن جهة أخرى تتسم بطابع فوضوي ولا أرثوكسي،[2] وهي صفات ومميزات تمتاز بها حركة اليسار الجديد.

وعليه تتحدّد الإستراتيجية الماركوزية للثورة انطلاقا من رفض ماركيوز للنظرة التقليدية أي الماركسية التي جعلت من البروليتاريا العامل الأساسي بل الوحيد في التغيير الجذري للنظام.

---

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص83.

[2] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ص.ص 410-411.

وعليه فعندما ينتقل ماركيوز إلى الحديث عن الثورة يحرص حرصا واضحا على استخدام تعبير الثورة الحقيقية، والثورة في رأيه تكون جديرة بهذه الصفة عندما لا تكون مجرد في نفي للأوضاع الشرعية القائمة ولكنها نظام بأسره يقف في مقابل النظام الراهن.[1]

وبالتالي تتحدد أهمية الثورة عند ماركيوز والتي تحدّد البعد الفلسفي لفكره وبالتالي يمكن القول أن الإستراتيجية الثورية الماركوزية تقوم على عدة محاور هي:

1-تحرير الوعي، وبزوغ ذات تاريخية جديدة.
2-القطيعة التامة مع الأنظمة القائمة أو مبدأ الرفض العظيم
3-الدور التنويري للأنتجنتسيا.[2]

وفيما يخص النقطة الأولى فلقد اشترط ماركيوز شروطا معينة للثورة التي قال بها. بحيث اعتبر أن الوظيفة الراهنة للمعارضة هي تطوير الوعي بحيث يمكن له يوما أن يتحول إلى قوة باعثة لحركة ثورية وأن يتكامل مع هذه الحركة،[3] وهو ما أقره في كتابه الثورة والثورة المضادة، بحيث يقول "إن تحرير الوعي يظل المهمة الأولى وبدونه يبقى كل تحرير وكل فعالية جذرية أعميين، مقضيا عليها بالفشل، والممارسة السياسية ما تزال مرهونة بالنظرية والتربية والإقناع والعقل.[4]

وهو الأمر الذي يجعلنا نقول أن ماركيوز جعل من مكانه الوعي الشرط المحوري لتحقيق العامل الثوري –الثورة– من جهة أخرى فلقد اعتبر ماركيوز أن هؤلاء أن يتكلموا لغة جديدة وأن تكون لديهم إشارات وميول مختلفة كما يتوجب أن يكونوا قد أتموا في أنفسهم

[1] أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة المعاصرة، ص29.
[2] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، 213.
[3] أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة المعاصرة، ص23.
[4] نقلا عن: كمال بومنير، جدل العقلانية، ص211.

حاجزا غريزيا ضد الوحشية والقسوة والبشاعة وهذا التحول الغريزي لن يقوم بدوره كعامل تغير اجتماعي إلا إذا أثر أيضا في التوزيع الاجتماعي للعمل وعلاقات الإنتاج.[1]

فاللغة الجديدة هي لغة مغايرة عن المجتمع القائم أو المجتمع المضاد عن المجتمع المستقبلي الذي يجب أن تكون لغة مختلفة.

فلقد أقر أن الحساسية الجديدة والوجدان الجديد يحتاجان إلى لغة جديدة تمكنها من تعريف القيم الجديدة ونقلها إلى الآخرين بلغة أوسع بمعنى الكلمة تشتمل الألفاظ والصور والإشارات والنبرات،[2] وهو الأمر الذي يعبّر عن الحاجة الماسة إلى لغة فالنفي الجذري للنظام القائم يتوقف عند لغة خاصة لقوله: "أن النفي الجذري للنظام القائم ونقل الوعي الجديد يتوقفان على وجود لغة خاصة بهما وذلك على نحو يزداد تحتما بمقدار ما هي قضايا التواصل قيد احتكار المجتمع ذي البعد الواحد وتحت رقابته.[3]

وبالتالي فإن الوعي واللغة بالنسبة للثورة التي يقوم بها ماركيوز هما بمثابة متطلبات للثورة وعاملان ضروريان لا يمكن الاستغناء عنهما بتاتا.

بالنسبة للمحور الثاني والمتمثل في القطيعة التامة مع الأنظمة القائمة أو مبدأ الرفض العظيم، بحيث أنه اعتبر ماركيوز أن الحضارة الصناعية المتقدمة مجتمعا واحدا له طبيعة متجانسة هي طبيعة البعد الواحد الشمولي مجتمعا محصنا تماما ضد النقد، ضد التمرد، ضد الثورة، مجتمع يحاصره التشيؤ من كل جانب.[4]

---

[1] هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ص.ص 44-45.

[2] المصدر نفسه، ص61.

[3] م نفسه، ص63.

[4] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ص415.

وبالتالي وصف ماركيوز مجتمع الحضارة الصناعية في صفته الشاملة والكلية كمجتمع جامعا لما يريد ومانعا لما لا يريد.

وتظهر القطيعة التامة للمجتمع القائم بقوله "وعلى الثورة التي من شأنها أن تنشئ مجتمعا حذرا إذن أن تكون مسبقة وهي لاحقة بانقطاع عن ذلك الاستمرار المحافظ ولكن هذا الانقطاع يدوره مما لا يمكن تصوره خارج ثورة معينة وهي الثورة التي تنبثق عن الحاجة الحيوية التي انتقلت من مجتمع الاستغلال المدمرة من الحمول والعتة الذي يبعث عليهما وتلك هي الثورة التي يكون بوسعها عن طريق أساسها الحيوي.[1]

بمعنى التحرر من الاستغلال والاستلاب والتشيؤ والتخلص من تبعيته وتحقيق بعد استقلالي بدلا من أحادي وغيرها من عوامل الظلم الذي بات المجتمع الصناعي يقوم عليها والتخلص إذن من قيوده.

فالهدف الثوري هو انعتاق المجتمع من مجتمع الرفاه ومن إنتاجيته المدمرة وتبعيته والانقياد له.[2]

وفيما يخص المحور الأخير والمتمثل في: البعد التنويري الأنتجنتسيا –الطبقة المثقفة– وبالتالي فإن ماركيوز ينظر إلى المعارضة الطلابية على أساس أنها عامل تغيير للمجتمعات الصناعية ولقد أعلن أن الراديكالية الجديدة إنما ترفض تنظيمات النظم وذلك عن طريق التنوير والتربية والممارسة السياسية.[3]

---

[1] هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ص40.

[2] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عن د هربرت ماركيوز، ص218.

[3] المرجع نفسه، ص218.

وعموما يمكن القول أن الدور الأنتلجنسيا إنما هو دور ابتدائي وتمهيدي لإمكانية التحول الراديكالي.[1]

وبالتالي فإن المهمة الأساسية في ممارسة العمل السياسي الرافض إنما هي التنوير بأخلاقيات الثورة وتعميق الفهم للمجتمع الراهن وبدائيته الممكنة وأن أولئك الذين يتصدون للعمل السياسي ينبغي عليهم أن يعملوا جاهدين على خلق حساسية جديدة من شأنها أن تحدث تعيير جذري، والواقع أن الطابع التعليمي للعمل السياسي يحول مهمة المشتغلين بالسياسة أشبه ما تكون بمهمة فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر.[2]

ومن ثمة فإن الإستراتيجية الماركوزية للثورة إنما هي تعبر عن ضرورة الثورة مما يبرز أن هذا المفهوم –أي الثورة– كمفهوم ايجابي وضروري.

وانطلاقا من المحاور التي تقوم عليها الثورة تتحدد متطلبات الثورة كاللغة الجديدة، والوعي التي يجب أن تحتكم إليه اليسار الجديد في إمكانية القيام بتحول راديكالي يتمثل في الدور التنويري التعليمي.

المطلب الرابع: البعد الفني أفقا في التحرر.

ليست ثمة شك في أن الفلسفة الغربية المعاصرة في القرن العشرين قد أولت اهتماما كبيرا للحقل الفني والجمالي، وإذا كانت أهم ملامح هذا القرن هو ما شهده من ثورات علمية وتقنية أثرت في مجرى التاريخ الإنساني برمته فإنه شهد أيضا ثورة في الحقل الجمالي.[3]

---

[1] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عن د هربرت ماركيوز، ص219.

[2] أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة المعاصرة، ص33.

[3] كمال بومنبير، قضايا الجمالية من أصولها القديمة إلى دلالاتها المعاصرة، منتدى للمعارف، بيروت، 2013، ط1، ص11.

ولاعتبار أنه كان للفن دور في العصور الوسطى، فلقد اعتبر بمثابة رفع الستار لظلام العصور الوسطى، بحيث عبّر الفن إلى جانب النزعات الإنسانية التي كانت تنادي بإنسانية الإنسان، والتي كان أبرز ممثليها إيراسموس نجد أنه كان للفن بوجه عام والرسم كجزء من ذلك بمثابة اللوحة التي رسمت الواقع الإنساني وعبرت عن الإنسان وكان أبرز تلك المظاهر لوحة ليوناردو دي فانشي والتي كانت أول لوحة عبّرت عن الإنسان.

ولاعتبار أن النظرية النقدية تنتمي إلى الفلسفة الغربية فلقد احتل الفن والأدب مكانة متميزة في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت باعتبارها المجال الوحيد الذي تتكشف فيه الثقافة في تجاذبها وفي مقاومتها لهيمنة النظم الشمولية.[1]

وذلك كون الفن يتخذ طابعا مغايرا على خلاف العوامل الأخرى التي تستخدم بغرض التصدي لطغيان وظلام النظم بوجه عام. فالفن في أثار هؤلاء له وظيفة راديكالية لابتعاده الشاسع عن حدود الواقع المحتواة داخل جمودية ما هو قائم من ثقافة تعبر عن وجهة النظر الرسمية بشكل مباشر أو غير خاضع للمباشرة بل مندمج في التيار السائد الذي يخططه وتوجهه المؤسسة ومنفعتها، وبالتالي فالفن دور تحرري لما هو واقع.[2]

من هنا بين ماركيوز الطابع الإيجابي للثقافة وقدرتها على الفعل التاريخي والتأثير عليها وأنها ليست انعكاس للأوضاع الاقتصادية، كما أنه يبين أن الماركسية التقليدية لم تهتم بما فيه الكفاية للجمال في دراية المجتمع وذلك في "البعد الجمالي" ونحو نقد لعلم الجمال الماركسي والثورة المضادة للثورة وبالتالي أسس ماركيوز للفن انطلاق من تجاوز حدود الفن لدى الماركسية.[3]

---

[1] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص.ص188-189.

[2] علاء صاهر، مدرسة فرانكفورت، ص71.

[3] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص397.

وهنا يضع ماركيوز الفن والجمال في قلب النظرية النقدية، فالفن يؤدي وظيفة التوازن في الشعور في بحثه عن اللذة والسعادة، كما يؤكدان أن حرية الإنسان لا تظهر في باقي التجارب الإنسانية الأخرى وغالبا ما ينجح الفن حيث تفشل الفلسفة ويفشل الدين،[1] ومعنى ذلك أنه للفن والجمال دور لا يتوقف عند حدود تحقيق التوازن في الوعي الإنساني بل إن الفن يشكل أسبقية عن نماذج عديدة مثل الفلسفة والدين.

ومن هذا إذن لا يجب حصر الجمالية في إطار طبقي محدود أو ما يسمى بالتصور البروليتاري للعالم، كما أن ما ذهبت إليه الماركسية الأرثوكسية لم يعد يطابق الوضع الاجتماعي الجديد السائد في المجتمعات المعاصرة وخاصة المتقدمة منها، حيث أصبحت الطبقة العاملة مندمجة وبالتالي فإن الجمالية الماركسية مطالبة بإعادة النظر في موقعها من العقل الفني نفسه.[2]

فلقد أصبحت الجمالية الماركسية تقوم على تصور واعتقاد واحد حيث وجه العمل الفن أو الفن وانحصر عند الجانب البروليتاري، وبالتالي نجد ماركيوز يقدم العديد من الانتقادات للجمالية الماركسية انطلاقا من ها التصور وهذه النقطة.

ولهذا كان ماركيوز حريصا على إبراز دور الذاتية في مقاربته الجمالية الذي يمكن أن تحرر الإنسان من ظاهرة التشيؤ التي أدت إلى استلابه وفقدانه لحرية واستقلاله الذاتي، حيث أصبح تابعا لقوى خارجة عن إرادته ولهذا نادى بضرورة إعادة الاعتبار للذاتية.[3]

وبهذا المعنى نجد ماركيوز يدافع عن البعد الدانس في البعد الجمالي، الذي يبقى بمثابة الأمل في التحرر من التشيؤ والاستلاب والاغتراب وغير ذلك بحيث يفتقد الإنسان كل

---

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص398.

[2] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ص84.

[3] كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص74.

أبعاده فيبقى بعد التبعية والذي اصطلح عليه ماركيوز بالبعد الاستهلاكي الذي يعبّر عن الإنسان ذو البعد الواحد.

كما أنه اعتبر أن البعد الفني والجمالي عنده هو ما يسمح بالتعبير عن هذه الذاتية التي تم التعليل من شأنها من طرف الماركسية الأرثوركسية التي لم تلتزم بموقف ماركس نفسه وراحت تطالب الفنان بالوقوف في وصف طبقة البروليتاريا وفي التعبير عن أهدافها في حين أن الذاتية في العمل الفني يكون متحرّرة.[1]

ومعنى هذا أن الفن والجمال عند ماركيوز يخلق حرية أمام البعد الذاتي للإنسان لاعتبار أن حريته تلك حرية لازمة ومطلوب في العامل الفني عند ماركيوز.

وعليه يؤكد ماركيوز أن الوظيفة الأساسية للجمالية تقوم على نقد ما هو قائم داخل المؤسسات السياسية التي تكرّس السيطرة وقصد تجاوز الوضع اللاإنساني، وخلق وضع جديد يحقّق فيه البشر حريتهم وسعادتهم وبذلك تكون الجمالية الجديدة ثورية مادام أنها تمارس عملية النقد والاحتجاج على ما هو قائم داخل المؤسسات السياسي التي تكرّس السيطرة قصد تجاوز الوضع اللاإنساني وخلق وضع جديد يحقق فيه البشر حريتهم وسعادتهم وبهذا لكون الجمالية الجديدة ثورية مادام أنها تمارس عملية النقد والاحتجاج على ما هو واقع وترسم صورة للتحرّر الإنساني.[2]

وبالتالي يبرز ماركيوز من ذلك أن للفن دور في تجاوز القمع الذي يمارسه النظام السياسي الذي يحتكر إنسانية الإنسان، وبالتالي فبالفن يمكن أن يحدث تغيير للقمع والظلم السياسي الذي يحتكر كل الأبعاد الإنسانية ويخلق بعد التحكم الإنساني، غير أن هذا لا ينطبق بتاتا على الجمالية الماركسية التي دافعت عن الواقعية الاشتراكية واعتبرت العمل

[1] كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص75.

[2] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ص83.

الفني الأصيل هو العمل النابع من طبقة البروليتاريا وأن من واجب الفنان الملتزم أن يعبر من خلاله أن عمله الفني عن مصالح هذه الطبقة، وحاجاتها كما يرى "جدانوف" وأن يشارك في الصراع الطبقي من خلال إسهامه في تطوير الوعي السياسي وتأييد نضال الطبقة البروليتارية،[1] وهو الأمر الذي أشرنا إليه سابقا.

وبالتالي فإن الفن يكون ثوريا حسب ماركيوز عندما يحتج على الواقع ويرسم صورة للتحرّر الإنساني وبنقده وثورته على الواقع يمكن أن يفتح أبعادا جديدة للوجود يكون فيها الإنسانة حرّا من أشكال السيطرة بحيث لا يعود فيه الوجود خاضعا لمبدأ الواقع القائم ومؤسساته القمعية.[2]

ومن هنا فالفن عند ماركيوز يتخذ طابع التظاهر والاحتجاج على الواقع فلا يكتفي الفن إذن عند ماركيوز ويقف على حدود النظر أو الرفض وإنما يعبّر الأمر هنا على عامل التجاوز "الاحتجاج" والتصدي لهيمنة المؤسسات السياسية منها والاقتصادية على حدّ سواء.

وبالتالي فإن العمل الفني يعمل على نقد الواقع وتغييره من خلال خلق صور أخرى تمثل واقعا إنسانيا آخر مغايرا نوعيا لما هو قائم غير أنه يجب التأكيد على أن العمل الفني يعمل على نقد الواقع وتغييره من خلال خلق صور أخرى تمثل واقعا إنسانيا آخر مغاير نوعيا لما هو قائم غير أنه يجب التأكيد هنا أنه لا يمكن أن يكون للعمل الفني وللجمالية من دور سياسي إيجابي يخدم الإنسان ويخرجه من الضياع إلا بوصفه علما مستقلا بذاته.[3]

ومعنى هذا حتى يكون للفن دور سياسي تحرري ينبغي أن يتمثل الفن كعلم قائم بذاته حتى يستطيع أن يحدث دور الجاني في التعبير السياسي، ولقد أقر ماركيوز: "أن الصور

---

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث ، ص84.

[2] كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص69.

[3] كمال بومنير، النظرية النقدية من ماركس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ص88.

الخيالية المتضمنة في الجمالية حسب ماركيوز إنما تستهدف بالدرجة الأولى نقد ما هو قائم والاحتجاج عليه وهذا ما سيفتح بعدا جديدا في الواقع القائم الذي يمكن أن يحقق فيه الإنسان حريته وسعادته وهذا لا يتم بصورة مباشرة، لأن علاقة الفن بتغيير الواقع هي بالضرورة غير مباشرة، إنه يسهم في تغيير هذا الواقع من خلال رسم صورة التحرر الإنساني وهذا لا يمنع بتاتا من تأثر هربرت ماركيوز بفرويد في هذا المجال.

فلقد اعترف فرويد بالدور الذي يلعبه الخيال في حياة الإنسان على اعتبار أنه يختزن الصور المتخيلة والتي تبقى تؤثر في سلوكه علما أن هذه الصور لا تنفصل عن حقل اللاوعي، غير أن ما يؤكد عليه ماركيوز هو ضرورة تفعيل هذه الصورة المختزنة في الماضي، وأن تتوجه نحو المستقبل، ومن هنا أهمية التخيل ووظيفته النقدية للواقع القائم، فالتخيل عنده يمثل قوة ذهنية متحررة من القوانين العقلية ومن مقتضيات اللوغوس ويخرج عن هيمنة العقل المتحكم في نظام الواقع ولهذا فالتخيل ينفي الواقع ويتمرّد عليه وبصفة موضع اتهام وذلك بما يستحضره من صور أخرى مغايرة لما هو سائد.[1]

وهذا ما يجعل الفن يتسم بالطابع السياسي، غير أن طاقة الفن السياسية تكمن فقط في بعده التجاوزي الخيالي وعلاقته بالواقع.[2]

ومعنى ذلك أنه الخيال هو العنصر الفاعل في الجمالية الذي سيحقق الاحتجاج على الواقع وبالتالي تجاوزه ويتمظهر دور الخيال كون أن الفن بدوره الاحتجاجي يشكل قفزة يمكن أن يطلق عليه "مثالية خيالية" وتبقى باعتبارها حركة في إمكان التحقق ! وذلك لاعتبار أن التخيل يعتبر ملكة مركزية للفكر وأن الجمال هو الشرط الضروري للإنسانية لأن هذه الملكة لا تزال إلى حد بعيد متحفظة لحريّتها واستقلالها تجاه مبدأ الواقع السائد والتي

[1] كمال بومنير، مقاربات في الخطاب النقدي مدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى هارتمون روزا، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان–الأردن، 2015، ص85.

[2] كمال بومنير، النظرية النقدية من ماركس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ص85.

تخرج عن نطاق سيطرة العقل ولهذا السبب كان للتخيّل مكانة بارزة في الفلسفة المركزية وهي لا تقوم بدور فحسب بل دورا أسياسيا لأن التخيّل هو القدرة الذهنية الوحيدة التي لا تزال تحتفظ بحريّتها واستقلالها تجاه الواقع القائم.[1]

ومعنى ذلك أن ملكة الخيال هي تمكّن الفن من أن للعب دور أساسي وذلك كون أن الخيال متحرّر في ذاته من جهة وكونه من جهة أخرى كونه يمتلك استقلالية وبالتالي الأمر الذي يجعل من الفن عن طريق الخيال، فالحرية التي تمكنه من التجاوز وهنا يتمثل التجاوز الخيالي ومن ناحية أخرى بعد المستقل الذي يمكن الفن من تبني رؤية موضوعية مختلفة تماما عما هو موجود.

ولكي يحقق الفن وظيفة النقدية التحرّرية، ينبغي أن يكون جذور الحاجة إلى التحرر وتغيير ما هو قائم كامنة في ذاتية الأفراد في دوافعهم الغريزية وانفعالاتهم وأحاسيسهم وخيالهم المقموعة من طرف العقل التي ستمكن الأفراد من الإنسحاب من شبكة العلاقات القائمة على السيطرة في الواقع القائم، بحيث يمكنهم من الانتقال إلى بعد آخر وفي مجال أرحب لبا يتقيد فيه فيما هو موجود بل يتجاوزه.[2]

وبالتالي حتى يتمكن الفن من تحقيق غايته، فإنه لابد من توفر أسباب وحاجات للانعتاق من الواقع نابعة من ذاتية الأفراد.

وهربرت ماركيوز من الفلاسفة الذين تأثروا بالفيلسوف والشاعر الألماني الكبير فريديرك شيلر (1759–1805) والذي كانت أعماله الفلسفية تدور حول مسألة البحث عن سبل تحرير الإنسان من الظروف اللاإنسانية التي بدأ يعرفها في الأزمنة الحديثة ضمن السياق

[1] كمال بومنير، مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص84.

[2] كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص72.

الحضاري الغربي منذ بداية القرن الثامن عشر، حيث غدت الآلية والمادية والأداتية مفاهيم مهيمنة على المجال المعرفي وكذلك مرجعها الأساسي.[1]

وبالتالي فلقد وجد ماركيوز في فلسفة شيلر محاولة أصيلة وجادة لإمكانه قيام حضارة غير قمعية يكون قوامها الإستناد إلى البعد التحرري للعمل الفني والجمالي، وذلك قصد إخراج الإنسان من الوضع اللاإنساني الذي أصبح يعيشه في الحضارة الغربية وأكد على أن ذلك يستوجب الإستناد إلى الفن والجمال ولذلك فقد نظر شيلر إلى العمل الفني والجمالي لاعتباره عملا يتضمن إمكانيته تحقيق مجتمع متوازن لا تكون فيه الغلبة للعقل وحده.[2]

وعموما نقول: أن الفن يأخذ على عاتقه الدور الاحتجاجي والنقدي وهو دور أساسي غير أن تأثير العمل الفني السياسي ليس مباشرا بل يتم بصورة مباشرة عبر عمليات شكلية وهذا يعني أن حقيقة العمل الفني لا تقاس بالمضمون الايديولوجي أو السياسي الذي يحمله بل بالإيداع أو الابتكار الشكلي القادر على رفض الوضع القائم وهو ما جعل ماركيوز يعارض بشدة رد العمل الفني إلى مجرد انعكاس ايديولوجي للواقع من دون أن يتخلى عن الواقع نفسه.[3]

لكن نجد ماركيوز يقول في آخر كتاب له:[4] "أن الفن لا يستطيع أن يغيّر العالم لكنّه يستطيع الإسهام في تغيير وعي وغرائز الرجال والنساء الذين يمكن لهم أن يعتروا العالم، فهل هذا يجعلنا بصدد التساؤل فنقول:

- **هل أقر ماركيوز بأن يكون للمرأة دور في تحقيق التغيير الجذري للنظام السياسي؟**

---

[1] كمال بومنير، مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص75.

[2] المرجع نفسه، ص82.

[3] كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص.ص 76-77.

[4] نقلا عن: كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، 1433هـ-2012م، الجزائر، ط1، ص83.

المبحث الثاني: الأبعاد السياسية لفلسفة ماركيوز السياسية.

المطلب الأول: نقد الرأسمالية من منظور اقتصادي ليدافع عن قيمة الحرية.

لقد حلل ماركيوز المجتمع الرأسمالي متأثرا بمشاهداته للمجتمع الأمريكي، محاولا استكشاف الحلقة الجديدة في استغلال الإنسان، فأسس لمفهوم الهيمنة لتوضيح كيفية استبعاد الإنسان في مجتمع التقنية والعقلانية والأدائية، حيث الإنسان مستلب لصالح فيض إنتاجي استهلاكي (ماركس) وستبعد من قبل لاشعور (فرويد) ذاخر بأمراض مجتمع التقنية الأداتي فركز ماركيوز في تحليله على النسق الثقافي والإعلامي لتوضيح كيفية السيطرة على الإنسان، بحيث تغدو الديمقراطية قمعا مموها.[1]

وذلك حين انتقال الرأسمالية من مرحلة المشروع الفردي المغامر إلى مرحلة النظام المستقر الذي يسيطر عن طريق الاقتصاد على كافة مرافق المجتمع، وأما العامل الثاني فهو تأثير التكنولوجيا الحديثة التي أدخلت على العمليات الإنتاجية تحسينات في الكم والكيف،[2] ومن هنا حملت اللاإنتاجية الدمار داخلها وحولت التكنولوجيا من وسيلة تحرر إلى وسيلة عبودية جديدة،[3] وهذا يعني أن للتقدم التقني والتكنولوجي دور في خلق عبودية الإنسان.

وانطلاقا من أن قلعة الاقتصاد الرأسمالي المنيعة الراسخة في الظاهر أخذت تظهر عليها في الوقت نفسه أمارات الوهن، يبدو أن ومن نفسها لا تستطيع أن تصرف بضائعها، كالنابلم والتلفزيون الملون إلى ما لا نهاية ومن المحتمل كثيرا أن يصبح ساكنوا الأحياء

---

[1] عمار عكاشة، قراءة في كتاب الإنسان ذو البعد الواحد لهربرت ماركيوز من القمع السافر إلى الهيمنة، الحوار المتمدن، العدد 2062، بتاريخ 2007/10/08/ h 23: 12 111417-aid? art.asp-show/debat/org.ahewar www.

[2] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص53.

[3] هربرت ماركيوز، فلسفات النفي" دراسات في النظرية النقدية "، ص310.

الفقيرة في المستقبل، الدعامة الأولى للجماهير إن لم يكن بالتأكيد لثورة أو لعصيان على الأقل.[1] وانطلاقا من ذلك يقر ماركيوز "بأن التحرر هو الشرط السابق لبناء مجتمع حر".[2]

وبالتالي، فإن التحرر لازم من أجل التأسيس لنظام يقوم على الحرية وذلك لاعتبار أن النظام الرأسمالي بفعل نقد الاقتصاد بصفة عامة والإنتاج بصفة خاصة من ذلك، ومن خلال عملية الإدماج يجد الإنسان أو العامل نفسه مصلحة في استمرار النظام لأنه مضطر، ويمكن القول أن الحرية التي يملكها الفرد هي حرية مزيفة قدمت له وأخذت الأخرى ذاتها ولكنها أصلية وبقيت ملكا للنظام.

إذ يشعر الناس بأن النظام يكفل الحرية للجميع وبأن لديه الشجاعة على النقد الذاتي، وهو شعور يؤدي في نهاية الأمر إلى دعم النظام.[3]

وعليه فإن المجتمع الصناعي الحديث يسيطر على الإنسان بنفس أساليب الإدارة المحكمة التي يسيطر بها على عملية الإنتاج، وتترتب على هذه السيطرة أنواع من الاغتراب العقلي والثقافي تشكل دعامة أساسية للسيطرة الاقتصادية في نفس الوقت الذي يعد نتيجة لها.[4]

فالفرد سيتحرر من عمل يفرض عليه حاجات ومشاريع استلابية وسيستعيد معنى حياته ولو كان في الإمكان تنظم الجهاز الإنتاجي وتوجيهه وفق متطلبات الحاجات الحيوية الأمكن بسهولة مركز مراقبته وسيرت هذه المراقبة الاستقلال الذاتي الفردي بدلا من أن تعرقله.[5]

---

[1] هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ص12.

[2] المصدر نفسه، ص13.

[3] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص124.

[4] المرجع نفسه، ص45.

[5] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص39.

وعليه فلقد اعتبر ماركيوز أن الاقتصاد الرأسمالي يخلق مفاهيم كالاغتراب والاستلاب، وحتى يتحرر الإنسان من هذه المفاهيم لابد من توجيه العمل بحسب متطلبات الطبيعة الإنسانية.

وعلى هذا فإن امتلاك الحرية الاقتصادية، يجب أن يعني التحرر من الاقتصاد ومن الإكراه الذي تمارسه القوى والعلاقات الاقتصادية، التحرر من النضال اليومي في سبيل الحياة.[1]

فماركيوز هنا يتعارض مع المبدأ الأول للنظام الاقتصادي، فالحرية الاقتصادية في نظره يجب أن تعبّر عن التحرر من الاقتصاد ذاته.

وامتلاك الحرية السياسية يجب أن يعني بالنسبة إلى الأفراد أنهم قد تحرّر من السياسية التي ليس لهم عليها من رقابة فعلية وامتلاك الحرية الفكرية يجب أن يعني إحياء الفكر الفردي الغارق حاليا في وسائل الاتصال الجماهيري.[2]

بمعنى أن الحرية السياسية تقتضي كذلك التحرر من السياسة وامتلاك الحرية الفكرية يعني قيام الفكر كفكر قائم بذاته لا يمت بأي صلة للفكر الفردي القديم.

وعليه يمكن القول، أن العمل في ظل التكنولوجيا خلق نوع جديد من الحرية خارجة عن الحرية المألوفة وهي تتنافى مع الطبيعة الحيوية للطابع الإنساني.

ففي الثلاثينيات عندما وجه ماركيوز نقده لهيجل أحس بأنه من خلال هذا النقد قد برهن أن النظام الليبرالي إنما هو نظام لا يمكن الدفاع عنه، فالتقاليد الليبرالية في رأيه ما

---

[1] المصدر نفسه، ص40.

[2] م نفسه، الصفحة نفسها.

هي في حقيقة الأمر إلى أوج ثمار المثالية الألمانية وهي لا تمثل في الواقع دستور للحرية بقدر ما تشوّه جانبا معينا من جوانب التاريخ الذي يتسم بالتطور الدائم.[1]

المعنى أن النظام الليبرالي حسب ماركيوز إنه هو نظام لا يمكن الإقرار به وذلك كونه يعتريه نقص يتمثل في غياب الحرية الحقيقية بل لا يعبر عنها على الإطلاق.

المطلب الثاني: نقد الاشتراكية من الجانب الاقتصادي ليدافع عن قيمة الحرية.

فلم يكتف هربرت ماركيوز بنقده لاقتصاد النظام الرأسمالي من أجل استرجاع قيمة الحرية والدفاع عنه، فلقد تطرق إلى الاقتصاد الاشتراكي ليدافع عن نفس المبدأ وما اصطلح عليه فالمجتمع الصناعي المتقدم، ["فأما المجتمع الاشتراكي في نظره إنما هو مجتمع يصبح فيه هؤلاء المنتجين أنفسهم الذين كانوا في السابق مجرد عناصر مهمتها الأولى هي الإنتاج يصبحون أفرادا إنسانيين... فلأول مرة يسهل البشر بحرية وبصورة جماعية ضد الضرورة التي تقلص حريتهم وتحد من أنانيتهم وأنذاك يشغلوا كل اضطهاد تفرضه الضرورة ضرورة مقبولة بحرية"].[2]

وهنا فإن الإنسان ما يزال مقضيا عليه من قبل أدوات عمله بأن يكون عبدا في إطار تعقيل ناجح حافل بالوعود.[3] وهذا معناه أنه لا تزال الحرية في هذا المجتمع من جانب الاقتصاد الاشتراكي مقموعة ولكن وإن كانت حرية جماعية تختلف عن الحرية العددية في الاقتصاد الاشتراكي إلا أنها لا تزال هنا محلا محتكر ضمن الإنتاج الاقتصادي العامل في المجتمع الاشتراكي.

---

[1] أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة المعاصرة، ص117.

[2] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص77.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فالحرية هناك إنما تعني أسلوب الحياة في ظل النظام الشيوعي ولكل شكل متعال من أشكال الحرية واحد من ثلاثة إما رأسمالية وإما تحريضية وإما تعصب وفي كلا المعسكرين تعتبر الأفكار اللاعاملية هدامة ولا امتثالية بعد أن أقيمت في وجه حركة الفكر سدود وحواجز تبدو كأنها العقل بالذات.[1]

وهذا يعني أن ماركيوز اعتبر الحرية كشرط أساسي تقوم عليه الحياة في النظام الشيوعي اعتبر في نفس الوقت الأفكار اللاعملية بأنها لا تخدم الفكر وهذا بعد أن كانت وقفت كحاجز أمامه، "من جهة أخرى فإن الاشتراكية لن تلفي مجال الضرورة ولن يكون الإنسان حيا إلا خارج دائرة العمل الضروري اجتماعيا وماركس يرفض الفكرة القائلة بأن العمل يمكن أن يغدو يوما من الأيام لعبا سيقبل الانحراف بفضل التخطيط التدريجي لساعات العمل، غير أن فكر العمل سيزل مع ذلك فكر عبودية عقلانيا ولكن غير حر إلا أن تنامي القوة الإنتاجية.[2]

وبالتالي فإن الاشتراكية ترى أن الإنسان لا يمكن له أن يكون حرا حرية مطلقة إلا في حالة ما إذا كان يشتغل في إطار العمل الضروري كما أن للتخطيط لساعات العمل إذ يمكنه أن يغير من صفة العامل وسيظل يوصف بالعبودية.

وبالتالي يعلن هربرت ماركيوز أن العد وهو القاسم المشترك يشكل ما يفعل وما لا يفعل ولا يمكن القول أن العد وهو الشيوعية الراهنة أو الرأسمالية الراهنة فالعدو في كلتا الحالتين إنما هو في الحقيقة شبح التحرر.[3]

---

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص50.

[2] هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ص43.

[3] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص87.

من هنا يبرز ماركيوز أن نقطة الاتفاق بقي المجتمع الصناعي بشقيه الرأسمالي والاشتراكي مشكلة الحرية التي باتت وهمية وزائفة فسواءا فردية أو جماعية إنما ستظل تعبر عن حقيقة واحدة أنها مجرد وهم مزيف بعيد عن إمكان التحقق.

المطلب الثالث: نفي النظام القائم وتجاوزه من الجذور –إيروس والحضارة–

يتجلى لنا تبين ماركيوز للحضارة الإيروسية الجديدة والتي تتصدى للنظام القائم من الأساس وتجعل ماركيوز يقول بالإيروس محلا لذلك.

- **فما هي قيم الحضارة الجديدة عند ماركيوز؟**

لاعتبار أن الأسس التي ترتكز عليها الحضارة الحديثة هي زيادة الإنتاجية والتقدم التقني.[1] نجد ماركيوز يتصور المجتمع "الإيروسي" الجديدة على أنه مجتمع مؤلف من مجموعات صغيرة من الأشخاص الأحرار يعيشون في مدن خلت من قبح التصنيع الرأسمالي يستعان فيها بالتكنولوجيا وبالقدرات الجمالية لدى الإنسان من أجل تغيير وجه العالم، بحيث يغدو ملائما لحياة قائمة على السعادة الحقة، السعادة التي لا تشتري وزلا تمنح لقاء ربح هذه القيم الجديدة تدور كلها حول محور واحد هو المحور الجمالي.[2]

يمكن القول إذن أن ماركيوز بإقراره حضارة الإيروس فهو بذلك يرفض القمع والكبت والاستغلال والظلم ويقوم بإحلال الحب والسلام والهدوء، وبالتالي فإن حضارة الإيروس لا تتوقف عند حدود عنصر الجنس وإنما هذه الحضارة إنما هي حضارة تسعى إلى تحقيق الإنسجام والتناغم والتوازن، لتحقيق التكيف الإنساني على وجه خاص، وعليه وبالتالي ليس تحقيق التوازن بين المتناقضين، فمثلا على سبيل المثال نجد ماركيوز يرفض القمع وإنما

[1] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص64.

[2] المرجع نفسه، ص79.

يرفض القمع الزائد ويحل محله السلام–أي في مقابل القمع الزائد– كذلك ولاعتبار ماركيوز يقرّ بالانسجام بين الغرائز والعقل.[1]

ولكنّه من جهة أخرى طغيان الواحدة عن الأخرى ويقر بذلك بانتصار العاطفة ليس أمام العقل وإنما أمام طغيان العقل.

وهو الأمر الذي يعبّر عن البديل الحضاري وهو الانسجام الذي يحقق إنسانية الإنسان، وهو بمثابة الحل لمسألة الحرية الإنسانية التي اعتبرت أساس منهجه السياسي والذي سعى من خلاله إلى تعويض النظام الناري والنظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي، يتجاوز كل ألوان القهر الاجتماعي والسياسي وإحلال حضارة الايروس.

المطلب الرابع: بناء مجتمع معياري وحل مسألة الحرية – النظام الأمثل عند ماركيوز.

في ظل النظام النازي الذي اتخذه ماركيوز في البداية نموذجا لسيطرة الدولة،[2] ويتبين لنا بجلاء رفض ماركيوز للنظام النازي معتبرا إياه مثلا لسيطرة واستغلال للنظام الدولي، ولئن كانت النظم السياسية الراهنة تتخذ الشكل الديمقراطي فإن هذا لا يؤخر ولا يقدم شيئا بالنسبة لموقفها الأساسي فما الديمقراطية إلا واجهة تحكم من ورائها صفوة ما لحساب مصالح معينة، وما هي في الحقيقة إلا نوع من الطغيان الذي يتزيّا بالزي الديمقراطي من خلال الأغلبية وما الإلتزام بالقرار الديمقراطي إلا نوع من الالتزام الزائف ذلك أن الالتزام الحقيقي لا يمكن أن ينبع من إرادة تم تخزينها والسيطرة عليها.[3]

ومعنى ذلك أن الدول التي تجعل من الديمقراطية نظاما لها فإنها تعبر عن مظهر خارجي، عرضي يحمل في طياته بعدين فأما الأول فهو التحكم والسيطرة ومن جهة أخرى

---

[1] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، ص.ص 76–77.

[2] كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص84.

[3] أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة المعاصرة، ص31.

فإن القول بالديمقراطية إنما يعبر عن خدمة ومصلحة خاصة وبالتالي على حساب العامة من الشعب وهذا أمر مرفوض عند ماركيوز لأنه يعتبر الشعب وحده الدائم إن الشعب هو الطبيعة نفسها كبناء تحتي للتاريخ كجوهر أبدي إنه اللحظة الدائمة في التدفق المستمر للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية وهذه العلاقات في مقابل الشعب عرضية وزائلة وبلا معنى،[1] وبالتالي انطلاقا من رفض ماركيوز أن تكون الديمقراطية مظهر خارجي فحسب، يعتبر عن استغلال الأغلبية يتبين لنا أن الأغلبية أي الشعب هو المساس في العملية الديمقراطية وهو الأمر الذي يتقاطع مع تلك الدول التي تتخذ منها رمزا يحمل شعار الحرية فقط ولا يعبر عن حقيقة موجودة بالفعل.

ذلك بأنه لن يكون للمجتمعات القائمة مهما كانت سيطرتها محققة ومعقولة أن تبني عالم الحرية والإنسانية لأنها تولد حاجات ومسارات وقيما ليس من شأنها إلا أن تعبد توالد العبودية في الوجود الإنساني.[2] وهو الأمر الذي يعبر عن التناقض الداخلي، لتلك المجتمعات التي هي عاجزة تماما أن تطرح الحرية الاجتماعية والإنسانية ذلك أنها تجعل من التحكم الوسيلة التي تبنى بها عالما مزيفا يسمى الحرية، إلا أنه في الحقيقة عبودية محضة، وهو الأمر الذي جعل ماركيوز يقول في الإنسان ذو البعد الواحد. "إنّ كل تحرّر ينطوي على ضرورة وعي العبودية".[3]

وبالتالي إن كلمات الحريّة والامتلاك الكبيرة التي يلفظها الزعماء والسياسيون في حملاتهم على الشاشات والموجات وفوق المنابر، لا معنى لها إلا في سياق الدعاية

---

[1] هربرت ماركيوز، فلسفات النفي " دراسات في النظرية النقدية" ، ص38.

[2] هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ص21.

[3] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص43.

والأعمال والانضباط والترويج عن النفس وخارج هذا السياق تصبح أصوات لا دلالة لها،[1] وهذا ما يجعل الحريّة رمزا زائفا تستعمل لأغراض مصلحية لا أكثر ولا أقل من ذلك.

وهو الأمر الذي يؤدي بنا إلى القول أن المجتمع التسلطي الشمولي يحمل عالم الحرية إلى ما وراء عالم الضرورة تحت إرادته ويشكّله حسب صورته وفي تناقض تام مع هذا المستقبل، فالذاتية التي تكون فوق الجهاز التكنولوجي هي الحرية في عالم الضرورة وعلى أي حال هذا يعني أن الحرية تكون ممكنة فحسب كتحقق لما يسمى اليوم طويوية،[2] وبالتالي فالحرية ضرب من الخيال في مجتمع كهذا.

ويبرز ماركيوز الجدل المشهور بين السيد والعبد الذي تحدث عنه هيجل في فلسفة القانون يصبح الفرد فردا بفضل آخر فهو موجود من أجل الآخر، ولكن هذه الصلة ليست صلة تعاون وتضامن بل "صراع حتى الموت" أي صراع بين السيد والعبد وهذا الصراع هو الوسيلة الوحيدة التي يصبح بها الإنسان واعيا بإمكانياته وبحريته فالوعي بالذات يتم في نحن "أنا نحن ونحن أنا"، وهو الذي يبرر أن ماركيوز يقول بنظام تتحقق فيه ذاتية الفرد مع إقراره أن الصراع بين السيد والعبد إنما هو الصراع ضروري لتحقق حرية وذاتية الفرد من خلال الأفراد الآخرين.[3]

كما أن قدرة المرء على اختيار سادته بحرية لا تلغي لا السادة ولا العبيد والاختيار بحرية بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات لا يعني أن والمرء الذي يختار هو كائن حر مادامت الرقابات الاجتماعية تلقي بوظائفها على حياته الكادحة القلقة، ومادام هو نفسه مستلبا.[4]

---

[1] المصدر نفسه، ص93.

[2] هربرت ماركيوز، فلسفات النفي" دراسات في النظرية النقدية"، ص16.

[3] حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص402.

[4] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص43-44.

ومعنى ذلك أن حرية اختيار الحاكم في جدلية السيد والعبد إنما لا تتجاوز إمكانية أن تتحقق الحرية الذاتية فهذه الحرية إنما هي حرية منفتحة ومنغلقة في الوقت ذاته، ["فإذا كان الفرد يحدد تلقائيا الحاجات المفروضة عليه فهذا لا يعني أنه سيّد نفسه"].[1] وهو الأمر الذي يعبّر عن مقولة الإنسان ذو البعد الواحد بقوله: "وما الإنسان ذو البعد الواحد إلا ذاك الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية إذا كان هذا الإنسان يتوهم أنه حر لمجرد أنه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يكفلها له المجتمع لتلبية "حاجاته" فما أشبه هذه الزاوية بالعبد الذي يتوهم بأنه حر لمجرد أنه منحت له حرية اختيار ساداته"]،[2] كما اعتبر أن تلك الحرية المتولدة عن ذلك المجتمع أي حرية اختيار سادته هي حرية تقع في إمكان التحول إلى سيطرة تتنافى مع ذلك الاختيار الذي أتيح له.

"فالحرية المنظمة من قبل مجتمع اضطهادي، يمكن أن تصبح أداة سيطرة قوية، فالحرية الإنسانية لا تقاس تبعا للاختيار المتاح للفرد وإنما العامل الحاسم الوحيد في تحديدها، هو ما يستطيع الفرد اختياره وما يختاره".[3]

ويمكن القول إذن أن ماركيوز انتقل من أسس فلسفة هيجل في الجزء الأول من العقل والثورة إلى النظرية الاجتماعية موضوع الجزء الثاني فلم تكن فلسفة نظرية فقط بل تولدت عنها نظرية اجتماعية ولم يكن مذهبا فلسفيا فحسب بل خرج منه نظام للدولة.[4]

ومن خلال حديثه عن نظام الدولة فهو "لا يحتفظ إلا بفكرة الحرية والتحرر والتحرير".[5]

فماذا كان يريد ماركيوز من خلال دفاعه عن الحريّة؟

---

[1] المصدر نفسه، ص44.

[2] م نفسه، ص12.

[3] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص43.

[4] حسن حنفي، الفكر الغربي المعاصر، ص405.

[5] هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ص09.

مع العلم أنه كان واقعي في النقد لتلك الأنظمة!!!

فكيف ينتقد ماركيوز نظام ديمقراطي ويدافع عن مبدأ الحرية من جهة أخرى؟ فهل نحن أمام تناقض في فلسفة ماركيوز السياسية نقل: انطلاقا من قراءتنا حول الأفكار الماركوزية فيما يتعلق الأمر بنقد المجتمع الصناعي بشقيه الرأسمالي واللارأسمالي يتجلى لنا أن مسألة الحرية في حقيقة الأمر طغت على الأبعاد السياسية لفكره السياسي، أو فيما يخص الرؤية السياسية في تحديد النظام السياسي الأمثل مما يتجلى لنا أن هناك حرية موجودة وحرية يجب أن توجد، فأما الأولى، حسب ماركيوز إنما هي مزيفة هي عامل قدم وانتهك أي أعطي وأخذ في الوقت ذاته هو موجود وغير موجود. وهو الأمر الذي يرجح قوله بالنظام الديمقراطي.

- فأي حريّة يريد ماركيوز في ظل نظام ديمقراطي؟

يريد ماركيوز "الحرية المثلى" التي تلغي من الأساس جدلية السيد والعبد، فماركيوز لا يريد أن يكون العبد عبدا بالنسبة للسيد ولا السيد سيدا على عبده لأن إن كان الأمر كذلك فإن هذا سيتنافى حتما مع الطبيعة الإنسانية ذاتها، وهو الأمر الذي يبرز أن الفلسفة السياسية الماركوزية إنما هي فلسفة معيارية أي كما تتطلبها الطبيعة الإنسانية، بحسب ما ينبغي أن تكون عليه.

وأخيرا نقول، أن ماركيوز ناقش مسألة الحرية انطلاقا من النظام الديمقراطي القائم وبين وجود العبد فما الأمر هنا بالنسبة لماركيوز أنه يحيل بشكل غير مصرّح به إلى الديمقراطية. ولكنها الديمقراطية الحقيقية.

خلاصة:

إنطلاقا من تجاوز ماركيوز الطرح الماركسي والذي يقضي بالعامل البروليتاري في تحقيق التغيير السياسي حدد ماركيوز قوى لتحقيق ذلك تمثلت في المنبوذين والمهمشين والمظطهدين والطلبة...إلخ نقول أن أفكار ماركيوز أثرت في فترة معينة لكن سرعان ما إنطفأت وبالتالي فإن هذه المنهجية لم تنجح وهذا ما يثبته الواقع ولكن هذا لا يقلل أبدا من أهميته بل إن ماركيوز يقر في آخر كتابه بدور الفن في تعبير غرائز الرجال والنساء الذين يمكن أن يغيروا العالم وهو الأمر الذي يبرز ترك مجال مفتوح على باب الأمل في حصول تغيير .

ومن هنا نستنتج أن هذه المنهجية إنصبت في حدود الدفاع عن مسألة الحرية للمجتمع الصناعي المتقدم من جانب الإقتصاد الرأسمالي والإشتراكي بحيث أن ماركيوز إستهدف بذلك رد الإعتبار للحرية التي باتت محرفة في ظل الإنتاج الرأسمالي والإشتراكي محددا بذلك البديل في كتابه إيروس والحضارة وبالتالي القضاء على القهر والقمع والإستبداد .

وبالتالي ينتج من ذلك أن ماركيوز إنطلاقا من نقده للديمقراطية الحاصلة في حدود كبت الحرية أنه يدافع عن الحرية في ظل نظام ديموقراطي .

وعليه نقول من خلال رفضه للنظام النازي وإعتباره مثالا للسيطرة والقمع والقهر ومن خلال دفاعه عن الحرية في الإقتصاد الرأسمالي والإشتراكي من جهة ومن خلال رفضه للقمع والسيطرة والإستبداد فإنه يريد نظام تتحقق فيه حرية الفرد وهو الأمر الذي يرجع قوله بالديمقراطية المثلى وبالتالي فإن إستراتيجية ماركيوز للثورة تقوم على أمل تحقيق نظام شامل أساسه الخاص الحرية وبناءه العام الديمقراطية .

خاتمة

نستنتج في الأخير من خلال دراستنا ما يلي :

– لقد كانت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وليدة لظروف سياسية وإقتصادية، وبالتالي فلم تكن محلا للصدفة وإنما هي نتيجة للواقع الألماني في القرن التاسع عشر .

–ومن ثمة جاءت النظرية النقدية حسب ماركيوز كنظرية إجتماعية تتعرض للواقع الإجتماعي في صورته العامة .

–وذلك عن طريق النقد كمنهج تبناه أعضاء المدرسة بحيث أن المنهج يظهر بجلاء إنطلاق من تسمية النظرية بالنظرية النقدية

–فلقد جعلت من النقد الأداة والمنطلق وبالتالي تبنت النظرية النقدية أهم وأخطر الأدوات المعرفية في التشخيص وتقديم العلاج في آن واحد .

وعليه يعتبر هربرت ماركيوز من أهم المؤسسين الأوائل وممثلي الجيل الأول لمدرسة فراكفورت الذين كان لهم دور فعال في إثراء المدرسة إلى جانب كلا من هوركهايمر وثيودور أدورنو ...إلخ بالإضافة إلى أهم ممثلي الجيل الثاني يورغن هابرماس والذي كانت له أهمية في إتساع المدرسة فكريا .

–كل هذا من خلال الإستناد إلى جملة من الأنماط الفكرية تجسدت من كبار الفلاسفة أمثال هيجل، ماركس ،...إلخ .

فمن الهيجلية تحددت أحد منطلقات وبدايات النظرية بحيث نجد ماركيوز يحول السلب الهيجلي إلى نفي ورفض ثوري إلى الوضع القائم .

كذلك فلقد جاءت المدرسة بالإعتماد على القراءة الماركسية الجدلية والإستعانة بالمادية التاريخية .

–لقد تجاوزت النظرية النقدية الفكر الوضعي لأوغست كونت (القرن19) في البعد اللغوي وتجاوزت الوضعية المنطقية المعاصرة في بعدها السيسيولوجي .

–أما ماركيوز فلقد إعتبر الفلسفة الوضعية فلسفة أحادية البعد وهي فلسفة إيجابية تتعارض مع هدفه إذن لإعتبار تبرر الوضع القائم وتجعله البداية والنهاية.

–إضافة إلى ذلك نجد هربرت ماركيوز يتخذ موقف من الفلسفة بحيث نلاحظ أن موقف النظرية من الفلسفة إنما يجعل من الفلسفة تتخذ طابع السلب وتمتلك وظيفة تحررية ولا تقف عند حدود التأمل بل تتخذ الطابع التجاوزي للواقع، فالفلسفة إذن تتحقق غاية وموضوع النظرية بفعل فلسفي.

–أما ماركيوز فنجده يرفض سكون الفلسفة معتبرا إياها عاملا من عوامل الثورة لأنها ذات طابع التحرري ومن ثمة سياسي.

إذن تتخذ الفلسفة عند ماركيوز مهمة سياسية تحقق ماينبغي أن يكون عليه الواقع السياسي وإجتماعي وتصبح بذلك فلسفة حقيقية.

وفيما يخص أفكاره الفلسفية:

–فلقد وجد ماركيوز في الفلسفة الهيجلية البعد النافي والجمع بين: الفلسفة والثورة –العقل والثورة – هنا يحدد بفضل الفلسفة الهيجلية في حدود السلب كعامل لمنطلق الثورة بصفة عامة ونفي لحركة المجتمع وعليه إستقى ماركيوز عامل النفي من الجدل الهيجلي.

–من خلال قراءة ماركيوز لموقف ماركس من الرأسمالية فهو لا يختلف تمام الإختلاف معه بل إن كلاهما يتوجهان ضد الآليات الليبرالية ، فقط الإختلاف هنا في عامل التغير بين

ماركس وماركيوز والثورة المضادة والوقائية تبرز الفشل الماركسي من جهة وتحدد الرؤية والموقف الماركوزي من الرأسمالية .

ولقد كان لماركيوز موقف من العقلانية التكنولوجية بحيث عرف في هذا الصدد بعدائه الشديد للسيطرة التكنولوجية التي جعلت من الإنسان آلة إنتاجية ليس إلا وبالتالي حرفت حرية الإنسان وفتحت مجالا لتأسيس أشكال من الرقابة والتي غيرت نمطية حاجيات الأفراد

هنا تتخذ التكنولوجيا طابع السيطرة ولكن نجد ماركيوز يشترط بوجوب توجه التكنولوجيا بحسب الوقت المعاصر وأغراضه أي وفق للحساسية الجديدة حى تتخذ الطابع التحرري .

-كما نجده من خلال موقفه في هذه المسألة متأثرا بأستاذه هيدغر متجاوزا الطرح الأنطولوجي في هذه المسألة .

-أما بالنسبة لدور فرويد في الفكر الماركوزي نجد ماركيوز يبدأ من حيث إنتهى فرويد فلقد سعى ماركيوز إلى قراءة الأفكار ذات الطابع الحضاري فلقد سعى إلى دراسة تصورات فرويد للذات وتكونها ولقد كان التأثر بفرويد تأثر وظيفي بصفة خاصة .

-ومن خلال نقد ماركيوز للنظرة التقليدية الماركسية تجاوز العامل البروليتاريا وحصر وظيفتها في نفي للأوضاع معتبرا أن طريق الطبقة العاملة مسدود وفي الوقت الراهن لأن التكنولوجيا حسبه أبطلت الرفض الثوري البروليتاري من جهة ومن جهة أخرى دفعت للإندماج فصار مطلبها الأساسي المساهمة في تسيير مشاريع النظام لا التمرد عليه .

-وبالتالي فمن خلال رفض هذه النظرة حدد ماركيوز إستراتيجية للثورة تتلخص وفقا لمتطلبات تتطلبها الحساسية الجديدة وتتقاطع بالرفض مع الواقع المعاش وتتخذ بإقراره وجود لغة ووعي جديدين محددا بذلك أن الدور المحوري لليبسار الجديد إنما هو دور تنويري تعليمي أي الممهد للثورة .

–وعليه نجد ماركيوز حدد قوى التحرر كالمنبوذين والمظطهدين والعاجزين عن العمل وحركات التحرر في العالم الثالث، لكن نجده سرعان ما فقد أمله في هذه الفئات معتبرا إياها لا يمكن أن تقوم بالتغيير الجذري ورغم أن ماركيوز إستهدف نقطة محورية إلا أن النزعة التشاؤمية بقيت حبيسة الفكر الماركوزي .

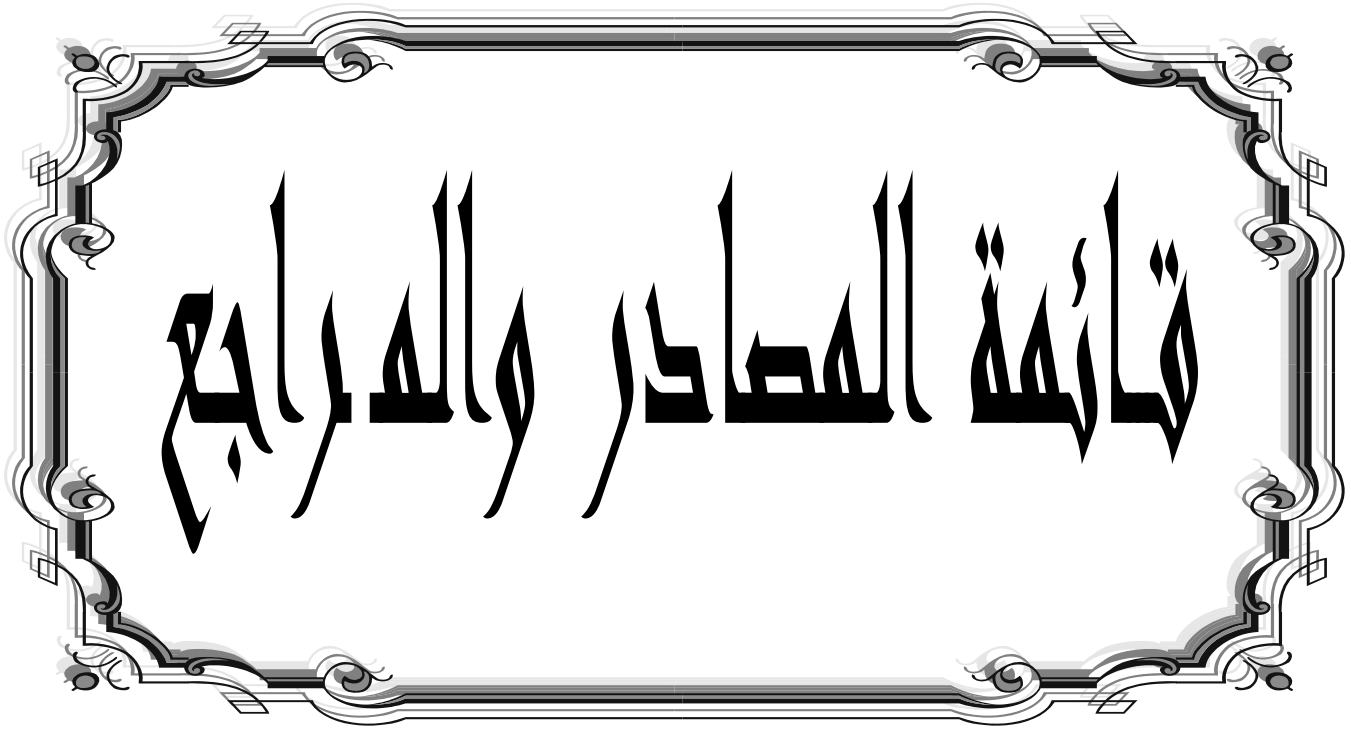
كما يمكن للفن أن يحقق تغيير سياسي جذري إنطلاقا من نقده لجماليات الماركسية مبرزا دور الذاتية وعدم حصر الجمالية في إطار طبقي محدد ومن ثمة فإن ماركيوز رفع من شأن الفن معتبرا إياه ذات وظيفة تحررية متأثر بذلك بشيلر ويتخذ الفن عند ماركيوز طابع الإحتجاج والنقد والتجاوز الوضع القائم عن طريق ملكة الخيال التي تضفى على الفن أثناء القيام بدوره وتمكنه من أن يلعب دور سياسي .

لكن نجده في الأخير يحصر وظيفة الفن في حدود تغيير غرائز الرجال والنساء الذين يمكن أن يغيروا العالم على حد تعبيره في البعد الجمالي .

أما فيما يخص الأبعاد السياسية لفلسفة ماركيوز السياسية فنجده من خلال نقده للمجتمع الصناعي المتقدم عامة والنظام السياسي يقف في حدود مسألة الحرية من جانب الإقتصاد سواء كانت فردية أم جماعية فهي حرية في الإقتصاد الرأسمالي أم الإقتصاد الإشتراكي يريد ماركيوز نظام أساسه الحرية والقضاء على الإضطهاد والقمع والتسلط تلك إذن هي مميزات الحضارة المحتملة ولكن الحرية تجعل من النظام الديموقراطي مجرد واجهة لا أكثر ولا أقل .

نقول من خلال دفاعه عن الحرية في ظل نظام ديموقراطي فهو يتبناها في إطار ديموقراطية مثلى .

فهو إذن يقول بحكم الشعب نفسه بنفسه كونه يعتبر أنه أساس العملية الديموقراطية فهو يريد نظام سياسي تتحقق فيه ذاتية الفرد بحيث لا يكون العبد عبدا لسيده ولا يكون السيد سيدا على عبده وكل هذا يرجح قوله بالنظام الديموقراطي وبالتالي يشكل الأمر ديموقراطية مضادة لديموقراطية أخرى وعليه فإن مفهومه حول الديموقراطية يتوافق مع مفهوم الديموقراطية لمالك ابن نبي في كتابه الإسلام والديموقراطية بقوله "إن الديموقراطية ليست تحولات تاريخية خاصة بمجتمع نفسه ولكنها أساسا موقف سيكولوجي هو الحرية ".


قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

1. هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج البيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط3، 1988.
2. هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة: الدكتور فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
3. هربرت ماركيوز، فلسفات النفي، دراسات في النظرية النقدية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 2012.
4. هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ترجمة: عبد اللطيف شرارة، دار العودة، بيروت، لبنان، أيلول، ط1، 1971.

المراجع:

1. إ.م بوشتسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
2. آلن هاور، النظرية النقدية "مدرسة فرانكفورت"، ترجمة: ثائر ديب، دار العين للنشر، القاهرة، ط1، 1431هـ/2010م.
3. أندروبووي، الفلسفة الألمانية "مقدمة قصيرة جدا"، ترجمة: عبد الرحمان سلامة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2015.
4. أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دون طبعة، 1988.
5. أوليفر ليمان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة: مصطفى محمود محمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2004.
6. أيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هايرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني الثقافي والفنون والآداب، الكويت، أبريل، 1999.
7. توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ليبيا، ط2، 2004.

8. جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز في تاريخ الفلسفة، ترجمة وتقديم: توفيق سلوم، دار الغرابي، بيروت–لبنان، ط1، 1989.
9. جورج بوليتزروجي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، ج1، بيروت.
10. جيمس جوردن، فينليسون، يورغن هابرماس، "مقدمة قصيرة"، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2015.
11. جان فرانسو دورتييه، فلسفات عصرنا "تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها"، ترجمة: إبراهيم الصحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1430هـ/2009م.
12. حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1410هـ/1990م.
13. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2009.
14. حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993.
15. حسن مصدق، يورغن هايرماس، مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، دار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.
16. روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
17. رينيه سترو، هيغل والهيغيلية، ترجمة: أدونيس العكرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993.
18. سالم يقوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت–لبنان، تموز أيلول، ط1، 1999.
19. عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، كلية الآداب، جامعة الكويت، 1413هـ/1993.
20. عبد الفتاح الديدي، فلسفة هيغل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970.
21. علاء الصاهر، مدرسة فرانكفورت "من هوركهايمر إلى هابرماس"، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، طبعة1، 1995.

22. علي عبد المحمداوي، الفلسفة السياسية المعاصرة "الشموليات إلى السرديات"، مراجعة: إسماعيل مهنانة ومحمد شوقي الزين، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية نشارون، بيروت، ط1، 2012.
23. فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع، القاهرة، أغسطس، ط2، 1978.
24. فيل سيلتر، مدرسة فرانكفورت (نشأتها ومغزاها) من وجهة نظر ماركسية، ترجمة: خليل كلفت، المشروع القومي، ترجمة: لبنان، ط2، 2004.
25. كما بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الجماعة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1433هـ/2010م.
26. كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط1، 1431هـ/2010م.
27. كمال بومنير، جدل العقلانية في الفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت، نموذج هربرت ماركيوز، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت–لبنان، ط1، 1431هـ/2010م.
28. كمال بومنير، قضايا الجمالية من أصولها القديمة إلى دلالتها المعاصرة، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2013.
29. كمال بومنير، مقاربات في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى هارتموت روزا، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان–الأردن، 2015.
30. ماكس هوركهايمر، ثيوأدورتو، جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ط1، 2006.
31. محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هايرماس، افريقيا الشرق، بيروت–لبنان، ط2، 1998.
32. هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007.
33. يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، طبعة1، 1995.

المعاجم والموسوعات:

I- المعاجم:

1. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1403هـ/1983م.
2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت–لبنان، 1982.
3. مراد و هيتة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007.

الموسوعات:

1. عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، من ش إلى ي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة1، 1984.
2. فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، ص1996.
3. وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين بإشراف روزنتال بودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

قائمة المقالات من الانترنت:

1. إبراهيم الحيدري، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، "جديدة المدى"، جريدة سياسية قومية، عدد القراءات 6818، العدد 2930، 2013/11/03، (21:01 مساءا) www.Mahewor.org
2. د. جميل حمداوي، النظرية النقدية أو مدرسة فرانكفورت، شبكة الألوكة الثانية، رقم المقالات، الآداب اللغة والنقد، 2016/1437 (18:25) www.alukah.net
3. عمار عكاشة، قراءة في كتاب الإنسان ذو البعد الواحد، هربرت ماركيوز، من القمع السافر إلى الهيمنة، الحوار المتمدن، العدد 2062 بتاريخ 2007/10/08. www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid:111417

فهرس المحتويات

فهـرس

شكر وتقدير.

إهداء.

فهرس المحتويات .

مقدمة:.....أ

الفصل الأول : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت

• **تمهيد:**.....06

➢ **المبحث الأول: النظرية النقدية نشأتها، تعريفها، منهجها وأهم المؤسسين والأتباع**.....07

✓ المطلب الأول : نشأة مدرسة فرانكفورت.....07

✓ المطلب الثاني: تعريف النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت.....11

✓ المطلب الثالث: منهجها.....14

✓ المطلب الرابع: أهم مؤسسي النظرية النقدية وأبرز ممثليها.....16

➢ **المبحث الثاني: أهم المصادر الفكرية للنظرية النقدية**.....26

✓ المطلب الأول: في نقد الهيغيلية.....28

✓ المطلب الثاني: في نقد الماركسية.....32

✓ المطلب الثالث: في نقد وضعية القرن التاسع عشر والوضعية المنطقية.....36

▪ أ- في نقد الاتجاه الوضعي أوغست كونت.....36

▪ ب- في نقد الوضعية المنطقية المعاصرة.....38

✓ المطلب الرابع: في نقد الإيديولوجيا.....41

• **خلاصة:**.....46

الفصل الثاني: فلسفة هربرت ماركيوز

• **تمهيد:**.....48

➢ **المبحث الأول: ماركيوز والفلسفة**.....49

✓ المطلب الأول: النظرية النقدية والفلسفة.....49

✓ المطلب الثاني: ماركيوز والفلسفة.....57

- **المبحث الثاني: أهم أفكاره الفلسفية**.....62
- ✓ المطلب الأول: التفكير السلبي هو محرك الفكر الجدلي عند هيجل.....62
- ✓ المطلب الثاني: ثورة الماركسية ضد الرأسمالية وثورة مضادة ووقائية للرأسمالية من الماركسية.....66
- ✓ المطلب الثالث: سيطرة التقنية على فعاليات الإنسان ودور الرقابة الاجتماعية في سلوك الفرد.....74
- ✓ المطلب الرابع: قراءة ماركيوز لخطاب التحليل النفسي الفرويدي.....77
- **خلاصة**:.....82

الفصل الثالث: التغيير السياسي بين المنهج والأبعاد

- **تمهيد**:.....84
- **المبحث الأول: منهجية التغيير السياسي لهربرت ماركيوز**.....85
- ✓ المطلب الأول: نفي المفهوم التقليدي للثورة.....85
- ✓ المطلب الثاني: القوى الجديدة للنفي.....88
- ✓ المطلب الثالث: الإستراتيجية الماركيوزية للثورة.....94
- ✓ المطلب الرابع: البعد الفني أفقا في التحرر.....98
- **المبحث الثاني: الأبعاد السياسية لفلسفة ماكيوز السياسية**.....107
- ✓ المطلب الأول: نقد الرأسمالية من منظور اقتصادي ليدافع عن قيمة الحرية.....107
- ✓ المطلب الثاني: نقد الاشتراكية من منظور اقتصادي ليدافع عن قيمة الحرية....110
- ✓ المطلب الثالث: نفي النظام القائم وتحويله من الجذور إيروسي والحضارة....112
- ✓ المطلب الرابع: بناء مجتمع معياري وحل مسألة الحرية النظام الأمثل عند هربرت ماركيوز.....113
- **خلاصة**:.....118

- **خاتمة**.....120
- **قائمة المراجع.**