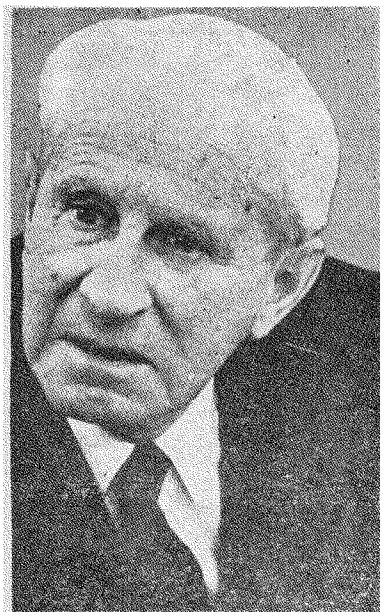

مقدمة لكتاب «الحب والحضارة»

ماركوز وحضارة القمع

بقلم مطاع صفدي

لم يخطر ببال احد* ان يخرج من اقصى العالم «الجديد» ـ اميركا ـ رجل يجمع تراث (كانت) و(هيجل) و(ماركس) وهوسرل وفرويد ويدمج اهم تيارات الفلسفة الحاكمة بعقل الحضارة الغربية الحديثة في موقف جذري واحد ، يهدف قطعا الى نسف مصادره ، في بنية هذه الحضارة بالذات . فحق ان الفلسفة لم تعد تستطيع مفارقة الموقف النقدي الذي شرعه (كانت) ، وتابعه كبار ممثلي المدرسة الالمانية، في مجالات الفلسفة والاجتماع والتحليل النفسي . ولكن توالي موجات هذا التيار ، كان يكامل ما بين النقد وجها لوجه مع التراث الانطولوجي ، الذي بدأه (كانت) ، وبين النقد التاريخي الفلسفي الذي ارسى دعائمه الاولى (هيجل) ، وبين النقد الاجتماعي المادي ، الذي كرسه ماركس ، وبين النقد النفسي البيولوجي الذي اثاره (فرويد). كان ذلك التكامل يبدو ناقصا باستمرار لان كل واحد من هذه المواقف النقدية كان يحاول ان يعمم اطلاقيته الخاصة ويمتص حدود بقية المواقف ، وينميها بحسب منهجه الخاص ، ومن خلال رؤياه الخاصة.

ذلك ان (كانت) الذي نقل الاهتمام الفلسفي من حدود الانطولوجيا التقليدية الى حدود البحث عن معايير المعرفة ومعايير العمل ، اي الى نطاق التجربة الانسانية المباشرة ، كان بذلك ، انما ينزل الفكر من حدود المنطق المجرد ، الى حدود منطق الاحداث وصلتها بعقل الانسان من جهة ، وبعمله من جهة اخرى . فمنذ ان اطلق شعاره الثلاثي: ماذا يمكنني ان اعلم ، ماذا يمكنني ان اعتقد ، ماذا يمكنني ان افعل ، كان يقلب اساس التقليد الفلسفي كله ، اذ ينقل التفلسف من مهمة ادعاء الكشف عن الحقيقة ، والحقيقة المطلقة ، الى مهمة التساؤل الاساسي عن معيار كل حقيقة ، والحقيقة المطلقة ذاتها ، ان كان لها ثمة وجود ، وعن معيار العمل (الاخلاق والسياسة) ، الذي يرتكز هو بدوره على حدود المعرفة من ناحية ، وحدود الاعتقاد من ناحية ثانية.

غير ان (كانت) الذي وعى مهمته في البحث عن الشكل منذ الاصل ، كان في الوقت ذاته يتمنى ان يقدم المضمون كذلك . فمن حيث ان الهدف التقليدي للفلسفة هو « اكتشاف الحقيقة » ، وكان لها وجودا مستقلا عن العقل والانسان ، اراد (كانت) ان يكشف عن «الشكل» الذي به يمكن ان تتم المعرفة ، وعن قوانين هذا الشكل . فهذا اذن كان يهدم ادعاء عزيزا على الفلاسفه منذ قديم الزمان ، بامكان بلوغ حقيقة مفصولة عن الفعل ، ويبني بديلا عنه فيما سوف يسمى مستقبلا «نظرية المعرفة» . لقد حاول (كانت) جادا ان يقيم اذن سلطة المعيار الشكل ، مقابل سلطة المطلق ، المضمون . وبذلك فتح الطريق واسعا امام العلم من جهة لبناء مضامين جزئية ، حقائق نسبية ، وأمام الفلسفة الجديدة من ناحية اخرى لتتنازل عن حق امتلاك المطلق ، والتراجع نحو اصول المشكلات المعرفية والسلوكية ، دون تورط بمضامينها الخاصة . ولقد كان جهد (كانت) اذن ينصب بالدرجة الاولى على عملية تحرير اولى ، للفلسفة من طغيان اللاهوت الديني من ناحية، وطغيان المطلق الفلسفي من ناحية اخرى ، وان كان يصعب التمييز بينهما عندما نواجه الفلسفات الوثوقية السابقة على (كانت) . لقد كانت اذن بداية رحلة الموقف النقدي هي في هذا التحرير الذي بدونه ما كان لطريق النقد ان يشرع ابوابه امام الحضارة الغربية لتحقيق مرحلتها الانطلاقية نحو العلم والتجربة .

لقد اسقط (كانت) اساسية البحث عن اصل الوجود فيما يتجاوز الوجود الحسي ذاته وقضى على مشروعية هذا المدخل لكل نوع من التفلسف او البحث العقلي . فحين استطاع ان يبرهن على بطلان كل اثبات او نفي فيما يتعلق بموضوعات الميتافيزيقا التقليدية ـ خلال نقائضه المشهورة ـ فهو لم يكن يريد ان يقول بقلب حركة الفكر فحسب ، (البدء من التجربة بدلا من المنطق) ، ولكنه كان يريد ان يقيم للمرة الاخيرة حدود المعرفة الانسانية فيما لا يتجاوز حقا طاقة العقل من ناحية ، وامكانيات الحواس من ناحية ثانية ، ونسبية المعطيات التجريبية ، من ناحية ثالثة . وهي تلك الاطراف الثلاثة التي تؤلف واقع الفلسفة والعلم نظريا ، وواقع التجربة الوجودية عمليا .

---

* مقدمة لكتاب «الحب والحضارة» لهربرت ماركوز ، ترجمة مطاع صفدي ، يصدر هذا الشهر عن دار الآداب .

لقد كان العقل قبل (كانت) في حال انسلاب ، بلغة (ماركس) ، امام المطلق ، وفي حال فمع من قبل اللاهوت وسلطانه ، بلغة (هربرت ماركوز) . غير ان العقل الذي فاز بحريته لاول مرة ، واستخفته لذة الانتصارات المتتابعة على الطبيعة ، وتحقق الانقلاب التاريخي الكبير على يده ، تحول بالتدريج الى لاهوت جديد في يد الطبقة الجديدة الصاعدة ، بعد اضمحلال النظام الاقطاعي اللاهوتي القديم . فالانقلاب الصناعي الذي اقام دولة العقل لحساب الانتاج الآلي ، انجز اكبر تحويل في صيغة علاقات الانتاج ، وانعكاساتها الاجتماعية والفكرية .

ولقد كان هيجل الذي هو اول من طبق شكلية المعرفة على تحليل التجربة الانسانية كتاريخ واجتماع وفكر وفن ودين ، قد افاد ولا شك من الثورة الكانتية ، فتعمق في هذه الشكلية حتى استطاع ان يكتشف حركيتها ، فجسدها في ذلك الكشف الانطافي الاكبر في تاريخ الفكر والاجتماع معا ، الا وهو الجدل .

ان النقد الان ليس مجرد برهان على محدودية العقل ، وبالتالي الغاء المعرفة فيما يتجاوز اداتها وميدانها الواقعيين (الاشكال القبلية للمعرفة في بنية العقل ، ومادة المعرفة المستقاة من التجربة) ، كما هو الامر عند (كانت) ، ولكن النقد يوجه الان الى قصة الانسان بالذات. فكان هيجل بحق اول فيلسوف حاول تشريح تجربة الحضارة الانسانية كاملة ، على ضوء انتاجاتها المتداخلة ، وبحسب منطقها الجدلي الداخلي المتنامي . وبذلك فلقد كان هم هيجل الاول هو البرهان على ان حضارة الانسان تستوعب الكلي والجزئي ، وان المطلق بالتالي ، الذي امتنع علينا ادراكه او نفيه بعد (نقائض كانت)، انما هو الان متحقق من خلال سياق الشكل : الديالكتيك ، ومن خلال نمو المضمون: مراحل تكون المقولات التي بدلا من ان تبقى اشكالا قبلية فارغة في بنية العقل ، كما هي عند (كانت) ، فانها تمتلىء الان بمضامين لا تكف عن النمو والتحقق ، فيتولد عنها سياقات متجاورة متفاعلة باستمرار، كانظمة اجتماعية وسياسية وقانونية ، واحداث مصيرية (التاريخ) ، وتطلعات فكرية وروحية وفنية تتجسد داخل الانتاجات الاجتماعية والتاريخية ، وكشف عنها تحققاتها المتوالية ، بل انها لتكون كذلك اشبه بالاسباب الفاعلة الارسطية ، انما لا تنفصل عن نتائجها ، ولكنها تساوقها وتتنامى معها .

لقد اراد هيجل ان يثبت من خلال (فينومنولوجيا الروح) ان التاريخ والمطلق متحايثان متلاحمان ، ان لم يكونا وجهين لحقيقة واحدة . وقال شراح (هيجل) اليساريون ان هذه المطابقة انما حدثت لصالح بعث المطلق ثانية من خلال نقيضه وهو التاريخ ، او بمعنى معياري اخص : التجربة . ولكن بالرغم من مدى صحة هذا التفسير، فان هوس هيجل بالبرهان على (تحقق) المطلق عيانيا قد افاد من جهة ثانية ، في تثبيت صفة اطلاقية للديالكتيك ذاته ، الذي كان هو هيكل البناء ، وهو مفاصل حركة التاريخ . وبالتالي لم يبق الا ان يستخدم هذا الديالكتيك لصالحه الخاص ، بدلا من ان يفسر على تعليل ما يتخطاه (المطلق اللاهوتي القديم) . فكان نقد (ماركس) الذي حول هذا الديالكتيك من غاية في ذاته ، الى منهج استقراء وتحليل وكشف عن بنيات التغير التاريخي عبر الوجود الاجتماعي المتحقق دائما ، لا عبر رموز علمية او فلسفية او دينية او فنية ، كما فعل هيجل . لقد كانت خطوة ماركس هي الخطوة الاخيرة نحو الهدف ، فكانت هي الهدف اذن . فاذا بالفلسفة هي النقد . واذا بالنقد هو الديالكتيك ، واذا بالديالكتيك هو كذلك ، بقدر ما يحكم العقل والواقع معا ، الا انه اداة في يد هذا العقل والواقع معا ، عندما يتم تحقيق التحول بعد نضج ظروفه الموضوعية ، على ارض المجتمع ، ويتم معه وعي هذا التحول وظروفه ، فيتحقق عندئذ انعطاف جديد على طريق التقدم . ان وجود الديالكتيك كصيرورة تاريخية حتمية ملتحمة بالاحداث ، ووجوده كحقيقة الحقائق في الطبيعة المادية ذاتها ، لا يجعل منه مجرد منهج اختباري من ابتكار العقل . ولكن عندما يستطيع العقل ان يطابق فعلا بين الجدل كمنهج عقلي ، وبين الجدل كصيرورة تاريخية وحركة مادية في صميم الطبيعة ، تنتفي التناقضات الجذرية بين تلك الحدود الثلاثة الاساسية : العقل ، الطبيعة ، التاريخ .

وهي تلك التناقضات التي حددت مراحل الفكر والحضارة معا: ففي عهد الفلسفات قبل الكانتية كانت هذه الحدود الثلاثة كلها مندمجة وممتصة في المطلق الالهي ، او انها ذات وجود نسبي وعارض بالنسبة له . ثم اعاد (كانت) ترتيب العلاقة بين العقل والطبيعة ، محاولا اقامة دعامة التجربة على اساس توضيح (وظيفة) كل طرف بالنسبة للاخر ، دون التورط في (ماهية) كل طرف في ذاته ، وجعل ذلك من مهمة الميتافيزيقا .

وجاء هيجل فحاول ان يدخل هذه العلاقة بين العقل والطبيعة في سياق الزمان ، فكان التاريخ عنده هو الاساس ، على ان يشمل التاريخ المنهج (العقل) ، والتحقق العياني كمادة وأحداث انسانية ذات معنى واتجاه . ولكن تقلب المعنى عنده الى درجة تجريد التجربة الانسانية كلها ، ودمجها مرة اخرى في مطلق روحي جديد ، جعل التفوق على التناقضات الاخيرة الحاسمة منوطا بانتصارات فوقية غريبة عن الصيرورة التاريخية ، عندما وجد ان الاعتقاد السياسي (الدولة) والاعتقاد الديني في مرحلة تاريخية معينة (وهي مرحلة سيادة التحول الاقطاعي ـ البرجوازي للدولة الجرمانية في عصره) يؤلفان حقا نهاية استنفاد الصيرورة التاريخية ، ووصول العقل (الديالكتيك) الى تطابق تام مع الطبيعة والتاريخ معا ، اي مرحلة انتهاء كل شيء!

ذلك ما جعل الموقف الماركسي ينصب في جوهره على تحقيق المحاولة (الكانتية) الاولى وهي النظر الى هذه الحدود الثلاثة (العقل، الطبيعة ، التاريخ) من وجهة (الوظيفة) لكل حد بالنسبة للحدين الاخرين ، على ان يصبح التاريخ بصورة رئيسية هو الميدان الاولي لتحقق جدلية هذه الوظائف الثلاث من خلال اعظم عينة وافعية مباشرة ، الا وهي التحولات الاجتماعية ، التي كانت الحاصل الموضوعي للحركة الديالكتية ومركباتها المتنامية ، والتي أهمل شأنها باستمرار امام التجريدات الفوقية المتتابعة .

وفي الوقت الذي فرغ فيه (ماركس) من عمليات تفسيرات الفكر بانتاجاته التي شغل بها الفلاسفة والكتاب الهيجليون خلال النصف الاول ـ وما زالوا حتى اواخر النصف الثاني من القرن الحالي ـ مثلا (اشبنجلر) في «انهيار الغرب» ـ فلقد حاول ماركس ان يجد معيارا ماديا لتطور الحياة الانسانية في ذاتها . فكانت علاقات الانتاج هي اساس الاكتشاف الثوري الجديد ، وامتلأ الديالكتيك هذا بمضمون تاريخي اجتماعي، لا يمكن ان يفسر بمعزل عن الشكل المادي الذي ينعكس هو عنه . كان ماركس يجد ان مرحلة التوافق بين الحدود الثلاثة المشهورة: العقل ، الطبيعة ، التاريخ ، لا يمكن ان يتم الا عندما يتحقق التوافق بين الانسان كقيمة ، وبين مردود عمله كمادة ، اي عندما يتم الغاء انسلاب الانسان بالانسان . وبذلك يتم لقاء العقل والتاريخ من جهة ، (اي ان ما يراه العقل صوابا يتطابق مع التحقق التاريخي) ، ويتحد المبدأ بمضمونه وتصبح العلاقة الان بين طرفين لا بين ثلاثة : العقل والتاريخ من جهة والطبيعة من جهة ثانية . وعند ذلك يعود الديالكتيك الى سياقه الاصلي ، فبعد ان تم الغاء الاستغلال بين الفئات الانسانية ، فان امكانيات الخلق ستتحول كلها الى صراع مع الطبيعة ، يعود بالنفع على المجموع الانساني ، ويمهد الى قيام الحضارة «السعيدة» المحررة من اي شكل من اشكال الانسلاب داخل صيغها الانسانية والاجتماعية ، والمتجهة بكامل قواها نحو التقدم المتزايد ، اي نحو استخدام افضل للجهود الانسانية في تفاعلها مع المادة الطبيعية ، لبلوغ افضل مستويات الحياة السعيدة العادلة للجميع.

غير ان عالما ومفكرا من طراز خاص ، هو (سيجموند فرويد) كان يبحث عن تحقق تلك «السعادة» في القاعدة المادية الحيوية للانسان الفرد ، باعتباره قبل ان يكون انسانا مفكرا ، او انسانا اجتماعيا ،

التتمة على الصفحة ٨١

ماركوز وحضارة القمع

تتمة المنشور على الصفحة ١٤

او انسانا سياسيا ، انما هو كائن حيواني ـ بكل بساطة .

فمن اللاهوت (الفلسفات الاعتقادية التقليدية) الى العقل (كانت) الى التاريخ الى علاقات الانتاج (ماركس) ، كان ثمة حقيقة مباشرة بسيطة ، منسية دائما ، وهي ان الانسان ليس عقلا فحسب، بل قد لا يكون عقلا ابدا ، انه «حياة» والحياة هنا لا تؤخذ بمعنى شاعري ولا فلسفي ، ولا وصفي . ولكنها بمعنى وجود المادة الحية ذاتها .

ففي حين ان ماركس كان يهدف الى الامساك بالمعيار المادي الاول ، ووجده في «العمل» الانساني ، صيغه وعلاقاته ، واشتق منه بقية الفعاليات الانسانية ، فان فرويد كان اكثر التصاقا بالفرد . فالعمل يفترض قيام الجماعة وتعقد ممارستها . وأما الطبيعة الحيوية فتفترض وجود الجسم الحي . والجسم الحي يحمل الفرد «الانساني» .

والعمل الاجتماعي معاق اجتماعيا عند ماركس ، ولذلك تنعكس عنه مختلف اشكال الانسلاب : الانسلاب الديني والسياسي والثقافي، والانسلاب الاقتصادي الاجتماعي ، الذي يؤلف هو اساس هذه الاعاقة .

وعند فرويد فان الطبيعة الحيوية عند الفرد محبطة ، لا تستطيع ملاقاة اهدافها ، ولذلك فان (عملها) في الفرد ، وفي بيئة الحيوية والاجتماعية معاق كذلك . فالانسلاب عند ماركس ، والكبت عند فرويد، هل يتعارضان ، ام يتكاملان ؟

فلنسأل اولا : ماذا تريد ان تحقق الطبيعة الحيوية المكونة للجسم الحامل للفرد «الانساني» وما الذي يعيقها عن تحقيق ما تنزع اليه، ولماذا ، وكيف تحدث هذه الاعاقة ، وما نتائجها ؟

ان فرويد وجد ان الحيوية ليست سوى نزوع نحو تحقق ارتداء الحاجات . والحاجة في الاساس هي افتقار الحيوية الى ما ينقصها، وما ينقصها لا يكمن فيها ، وانما يقع خارجا عنها ، على مسافة منها. فتفترض الحاجة اذن وجود شيء يغايرها ، انه الذرات الحيوية الاخرى ، وانه المحيط المادي الطبيعي اولا ، الذي تضاعف ، عن طريق نمو الجماعة الابتدائية الى الجماعة المتحضرة ، بالمحيط الاجتماعي . فالصراع اذن كامن في صيغة تحرك الحيوية نحو تحقيق حاجاتها . ولو استطاعت هذه الحيوية ان تحقق حاجاتها ، ماذا كان يحدث ؟ في رأي فرويد ، ان الهدف النهائي للحيوية هو بلوغ «السكون» . ذلك ان الحاجة ان هي الا شعور بالافتقار الذي يولد توترا وقلقا ، انه فقدان توازن ـ والتوازن في الاصل حالة سكونية ـ ومن اجل العودة الى هذا التوازن ، لا بد من القضاء على التوتر بتسكينه ، اي بارواء الحاجة عن طريق تحصيلها لهدفها . فاذا ما حصلت الحاجة هذا الهدف احست الحيوية بالسعادة ، او اللذة ، اي هدأت وفارقت التوتر (المادي) والقلق (النفسي ، فيما بعد ، في مراحل الحضارة العليا) . غير ان المشكلة ناجمة في الاصل ، عن ان الكائن الانساني ، او الذرة الحيوية ـ بلغة النفسيين ـ ، يلقى مقاومة مختلفة متنوعة في الدرجة والشكل والقوة من قبل البيئة الخارجية . ولقد كانت هذه المقاومة ، ايام القبيل الابتدائي ، واضحة مجسدة في عقبات مادية وحيوية تملأ المجال امام كل ذرة . فالطعام والجنس (استمرار الفرد واستمرار النوع) يتصفان بالندرة. والذرات الحيوية (تعوزهما) ـ اي تفتقر اليهما ـ . فكان الصراع «الوحشي» الاولي . وكان القتل . وكان (الحرمان) يؤدي الى الموت ، تحت ظل قانون البقاء للاقوى . اي ان الحرمان ، في تلك المرحلة قبل التاريخية من تكون الانسان ، كان هو الاخر يجد ارتواءه ، كان ينتهي بقتل القوي الذي يفرض الحرمان ، للضعيف الذي فرضت عليه حيويته (العاجزة) ان يكون حظه من ارواء حاجاته اقل بكثير من حظ منافسه القوي ، فاما ان ينتهي الى موت او موت بطيء ، او الى القتل ان هو حاول ان (يقوم ـ عقبة) في وجه القوي .

هذه المرحلة كانت (المعركة الحيوية) خلالها على اوضح شكل ، وفي اوضح ميدان ، وبأوضح ادوات . ولذلك لم يكن ثمة (مجتمع) ولكن (قبيل) ابتدائي . ولم يكن ثمة افراد (متحضرون) ، ولكن ذرات حيوية . وفيها كان القوي يحصل على ارتواءاته ويبلغ لحظات التسكين للتوتر ، اي انه كان يحيا بحسب (مبدأ اللذة) . ولم يكن ثمة وجود بعد لشيء اسمه (مبدأ الواقع) .

ولكن تلك المرحلة ـ المجردة ، ربما لانها متصورة ، او ربما لانه لا يمكن قيام برهان تجريبي على تحققها كما يعترف فرويد نفسه ـ الذهبية ، من حيث وضوح الصراع بكل اطاره وجبهاته وأدواته ، لا تدوم طويلا ، ذلك ان الحاجة الى الارتواء لا تقنع بكم وكيف معينين ، ولكنها تطمع الى المزيد كما ونوعا . والوضع في المحيط الطبيعي لا يسمح بالوفرة ، فلا بد اذن ان يتحول الصراع الى ما بين الذرات الحيوية ذاتها للتنافس على (حصص) محدودة . وهنا كان لا بد من قيام سلطة » فالتفوق الآني ينبغي ان يتحول الى تفوق مستمر ، مشروع معترف به من قبل المتفوق عليهم بالدرجة الاولى .

ان القوي عابرا سيكون هو المتسلط الشرعي في مرحلة شبه الاستقرار للعلاقات الاسروية . فكان الصراع « الابتدائي » يقدم نموذج القوي من خلال (الاب) ، القوي الشرعي .لانه هو (المنتج) ـ حيويا ـ للاضعف ، للابن ، وهوحامي طفولته الاولى ، وهو المقنن للطعام ، ثم للجنس (عن طريق التحريم لبعض النساء كالام ، والسماح بغيرها). فالاب « المتسلط » المشروع ، والمشرع لنظام التابو الجنسي (والسحري ـ الديني فيما بعد) ، والمقنن للعوز ، يجد اول فاعلية احباط مستمرة تجاه الابناء وحاجاتهم الحيوية . فان حتمية « العوز » اذن ـ اي قدرة الطعام والجنس (ربما) كذلك ـ ولدت حتمية الاحباط : وبدأت حدود المعركة تنسحب من التجسيد الصراعي الحيوي ـ المادي المباشر ،الى داخل الحيوية المحيطة وتكونت بذلك « نظامية » الكبت . وتدعمت عن طريق رفعها الى مستويات القيم ، التي سميت فيما بعد بالدين والاخلاق .

غير ان فرويد كان يعترف من حين الى اخر بانه لولا نظامية الكبت التي سوف يسميها (مركوز) بعقلنة القمع ، لما جاءت « هذه » الحضارة . فهي اذن حضارة لم تتحقق الا عندما جردت عوامل الاحباط المادية الاولى ، ثم استنبطتها داخل الحيوية ، وخلفت ماسمي « بالشعور الشقي » او « شقاء الوجدان » في الحضارة الغربية ،وهكذا كونت الازدواجية ما بين مبدأ اللذة ، ومبدأ الواقع . ان مبدأ اللذة الذي تم احباطه منذ ايام التبدل الابتدائي ، واضطر الى الانتكاس الى اعماق الذرة الحيوية لم يبطل وجوده ، ولم تبطل فاعليته . ولكنه استمر ما وراء الحرمان ، في النمو ،وفي التعبير عن ذاته خلال مختلف الاشكال السلبية : (الانحرافات « الاخلاقية » والجريمة ، والامراض النفسية والعصاب ، والفاعلية التدميرية الجماعية : المجاز والحروب ، الاستغلال الفردي والطبقي الخ ..»

وخلال مختلف الاشكال الايجابية « الحضارية » :(الانتاج الفني والادبي والفلسفي ، والاصلاحات الاجتماعية ، والثورات العفوية والمبرمجة .. الخ) . ذلك ان مبدأ اللذة (ابيروس) ما كان ليكف عن مصارعة مبدأ الواقع . ففي حين يندفع مبدأ الواقع الى تنظيم وتقنين الحاجات وطرق ارتوائها ، فان مبدأ اللذة يظل يصارع في سبيل ان يجد وسائل طبيعية او غير طبيعية لنوع من الارتواء .

ولكن في حين يعترف فرويد ان اطلاق (حرية) الارتواء للحاجات يعني في النهاية امتناع قيام الحضارة ، فان (مركوز) يعلل موقف فرويد هذا بموقفه من الانتماء الطبقي ، ويقول لو تحرر فرويد من تبعيته لمبدأ الواقع ، لاستطاع ان يكشف ان (حرية) الارتواء لا تنتفي مع الحضارة ، وان كانت تتعارض مع هذه ـ الحضارة ـ القائمة .

لقد حاول (مركوز) اذن ان يبني فلسفة حضارية جديدة ، تؤلف منعطفا ، لعله اخطر مالاقته الماركسية بالذات ، والفرودية بالذات ، وما وراءهما من التراث الكانتي ـ الهيجلي .

★★★

ان هذا الانعطاف يقوم اساسه اولا على ايجاد المركب الموضوعي الذي تتلاقى عنده الحتمية التاريخية ، والحتمية البيولوجية ، ليتولد من لقائهما حرية الانسان . وعلى الرغم مما في هذه الصياغة من تناقض ظاهر ، الا انها هي في الواقع المهمة التي ندب نفسه لها هذا الفيلسوف الذي عاش معظم حياته الفكرية والواقعية ، في الظل او شبه الظل .

انه يريد أن يوجد بين ماركس وفرويد ، وان يتجاوزهما معا الى ما يجعل فلسفتيهما تؤديان الى اعطاء احدث تعليل لازمة الحضارة الحالية ، وتلك المهمة على الرغم مما تبدو عليه من صعوبة « منطقية »للوهلة الاولى، الا ان كتاب هربرت مركوز ـ ايروس ـ (الحب والحضارة) قد اعطى صورة معاكسة تماما لهذه الصعوبة المنطقية . وذلك بالرغم من ان هذا الفيلسوف الكبير لم يكتب كلمة واحدة، ولم يأت على ذكر فكرة واحدة تتعلق بماركس نفسه . وانما اكتفى باعادة صياغة السيكولوجيا الفرويدية من خلال ما دعاه هو بما ورائية السيكولوجيا الفرويدية . وبقي مستغرقا بحثه في حدود قراءة جديدة لافكار (فرويد) الاساسية الموجهة لثوريته الشاملة في ميدان التحليل النفسي .

ومع ذلك فلقد كانت هذه القراءة الجديدة منبثقة اساسا عن موقف ماركسي ، بل ثوري شامل . ولكنه بدلا من ان يسلك في تحليله المسلك التقليدي الماركسي ، في الكشف عن التناقضات الاجتماعية من خلال المعايير الاقتصادية ، فانه حاول ان يكشف عن اساس جديد لهذه التناقضات ، وهو صراع الحيوية في الفرد مع مبدأ القمع الذي تمارسه ارقى حضارة عصرية ، وهي حضارة التكنولوجيا المعاصرة ، كما في نموذجها الاول : المجتمع الاميركي خاصة .

ذلك ان الاستغلال الاقتصادي ذانه انما يسير متوازيا ، ومنذ البدء ، مع القمع الحيوي . ودون ان نضيع في البحث ان كان الاول هو سبب الثاني او بالعكس ، فان (مركوز) افترض من البداية، وله الحق في ذلك ، ان الاستغلال الطبقي والقمع الحيوي قد تعاونا دائما على اقامة مجتمع القمع الشمولي . وبقدر ما حاول (ماركس) فيما مضى ان يحلل الصيغ الثقافية والسياسية والدينية العليا للمجتمع الطبقي ، وان يبرهن على صلتها ، كنتيجة وكعامل دعم وتأييد ، بالوضع الطبقي القائم ، فان (مركوز) يحاول ، عبر موقفه الفلسفي الجديد ، ان يبرهن على ان هذه الصيغ العليا بالذات ، هي ما يؤسس البنية القمعية الداخلية المبطنة لجميع مظاهر الحضارة الاستهلاكية المعاصرة . وهو يريد من ذلك الوصول الى جملة نتائج هامة في آن واحد :

اولا : ان الجدلية المادية التاريخية التي انصب تحليلها على نشوء وتطور علاقات الانتاج عبر تغيرات ادوات الانتاج ذاتها ، قد رافقتها دائما جدلية بيولوجية ، كان الصراع فيها سجالا بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع داخل ساحة سرية غامضة ، في اعماق اللاشعور الفردي . وانه بقدر ما كانت تتقدم وسائل الاستغلال الطبقي ، بقدر ما كانت تتوغل هذه المعركة عمقا داخل اللاشعور الفردي ، وتزيد في شقاء الانسان الانسلابي خارجيا ، بذلك القمع الداخلي المتبطن لمختلف فعالياتها الظاهرة والمستترة .

ثانيا : ان نمو الحضارة نحو التقدم في اختراع ادوات الانتاج وتنويعها ، وزيادة سلطة الانسان على الطبيعة كان يعاكس دائما وعود هذه الحضارة بزيادة فرص سعادة الانسان وازدهاره الشخصي الحقيقي ، حتى وصل الامر اخيرا بالحضارة التكنولوجية المعاصرة الى محاولة القضاء على تلك الوعود بتزييفها نهائيا واغراقها باللذات الاستهلاكية السطحية ، وانتزاع الايمان بامكانية تحقق سعادة فردية حرة ، وعدالة اجتماعية حرة . ولقد ساهمت الايدلوجية الخلفية للسيكلوجيا الاميركية وتطبيقها في التحليل النفسي والتربية ، في تدعيم هذا التحويل ، بارقى وسائل التوجيه الفكري والاعلامي والتخطيط التربوي المدروس . وان هذه الايدلوجية القمعية التي تبطن مختلف الجهود الثقافية والاجتماعية ، في ظل تلك الحضارة ، انما تحاول ان تكرس نهائيا سيادة مبدأ المردود ، الذي تجد فيه مبدأ الواقع القديم ، كأساس معياري لمختلف الفعاليات الفردية والاجتماعية. وبالتالي فقد اعتبر كل موقف يناهض هذه الايدلوجية ، وكل سلوك يخالف هذا الاساس المعياري ، انما هو تصرف منحرف ، مرضي ، ينبغي علاجه في عيادة التحليل النفسي . حتى اصبحت وظيفة التحليل النفسي ، كثقافة نظرية وممارسة عيادية ، هي تثبيت التكيف مع متطلبات الوجود القمعي ، ومحاربة الخروج عنه ، اما باعادة (التكيف) للمريض مع بيئته (الشعار المقدس لدى مدارس التحليل النفسي المعاصرة الغربية) وارجاعه الى (دوره) السابق في هذه البيئة بعد (شفائه) ، واما بعزله نهائيا سواء بتهمة المرض والجنون ، ان كان المريض لا يعي سبب (مرضه الحقيقي) ، او بوصفه بالمخرب الطوباني، ان كان يرفض الاندماج مع معقولية المجتمع القائم ، وبالتالي القاء حجر (سياسي) عليه . ومتابعة اضطهاده باشكال اشد سفورا ووضوحا ومباشرة من وسائل القمع المتبطنة داخل لاشعوره عن طريق الصيغ العليا الاجتماعية (الاخلاق والدين والتربية) ووسائل التوجيه العقلي (الاعلان ، والسينما والتلفزيون والصحافة).

ثالثا ـ لقد رأى (هربرت مركوز) ان ثمة تكاملا « تاريخيا » بين تطور القمع الحيوي ، وتطور القمع الاجتماعي : فان « الاب » المتسلط القديم ، والموزع لحصص الطعام والمقيد للتصرف الجنسي ، قد فرض معركة حفظ البقاء كنتيجة لندرة موضوعات الارتواء في الطبيعة ، وفي الجنس الاخر ، ما دام . ان (الاب) هو كذلك المحرم والمحلل . وان تمرد الابناء لم يكن الا ليلغي سيطرة الواحد ، لتستبدل بسيطرة الفئة ، ثم تحل ثانية الى (اب) جديد ،اخترعته فلسفات الكبت انطلاقا من السحر ، الى الدين ، الى الفلسفة (المحض) ، الى ايدلوجية المجتمع الاستهلاكي المعاصر ، غير ان ما فعلته هذه الايدلوجية اخيرا هو انها قامت (بتجريد) الابوة، وجعلت التسلط غير مجسد في هدف معين ، او قطب مجدد ، واستطاعت بذلك ان تأمن لشمولية القمع ، ولاستبطانه النهائي داخل كل فرد ، او كل ذرة حيوية .

رابعا : ان انتشار ظاهرة التحليل النفسي ، وتعميم (يدلوجيتها) المحرفة عن ما ورائية علم النفس الفرويدي ، ان هو الا دليل تعاظم الهوة ما بين مبدأ اللذة المكبوت ، وبين مبدأ المردود الآخذة به حضارة القمع كاساس لاستمرار سيطرة (الانسان بالانسان على الانسان) . انها تنبيء على الاقل عن عدم قدرة هذه الايدلوجية في استمرار تقنين الغرائز الحيوية ، وقسرها على التنازل المستمر عن ارتوائها الاساسي ، ولذلك فان ثورة الجنس المعاصرة ، مهما حاولت ايدلوجية القمع ان تحولها الى اداة تصريف للكبت الحضاري العام . واداة تستثمر استهلاكيا ، وتنتج بضائع لتزجية اوقات الفراغ ، وان اشكال العصاب الفردي المتفاقمة كما وكيفا ، وان مظاهر التمرد الجماعي ، والعصيان ، كل ذلك ينبيء عن ان التحويل القسري للبيبيدو (ينبوع الطاقة الحيوية الهادفة الى تحقيق مبدأ

اللذة بحسب فرويد ومركوز معا) اخذ يتحول الى التفجير التهديمي الذي هو النتيجة المحتومة (بيولوجيا) لسيادة القمع المنظم وآليته وايدلوجيته .

خامسا ـ ولكن ، في هذه المرحلة من وصول الصراع الليبيدي (المنحرف) ضد القمع الى درجة التهديد بنسف اسس القمع ذاته. هل يمكن القول بان ثمة « تزامنا » بين الصراع الليبيدي ـ القمعي ، وبين مرحلة نضج الصراع الطبقي بحسب الجدلية المادية التاريخية . وبعبارة اخرى ، هل ان نسف حضارة القمع سيتحقق في آن واحد بحسب الجدلية الحيوية ، والجدلية التاريخية ؟

للجواب على هذا التساؤل ننتقل الى المنعطف الآتي من هذا البحث

***

لقد حاول «هربرت مركوز» في كتابة «الحضارة» ان يدلل منذ البدء على ان مقولات علم النفس ، لم تعد مقولات علم منعزل ، ولكنها هي ذاتها مقولات « سياسية » . ذلك ان « الأنا الاعلى يقسر الفرد على الخضوع الى اوامر الواقع ، ولكنه يفسره كذلك على الخضوع الى اوامر واقع «ماض» . فان النمو العقلي ، بفضل آليانه اللاشعورية ، يبقى متخلفا عن نمو الواقع ، او (لان الاول هو ذاته عامل مسبب للآخر) فانه يؤخر النمو الواقعي ، وينفي امكانياته باسم الماضي . وبذلك يكشف الماضي عن وظيفته المزدوجة في تكوين كل من الفرد والمجتمع ، و«ان مبدأ الواقع يحافظ على العضوية من العالم الخارجي . وفي حالة العضوية الانسانية ، فان هذا العالم الخارجي بالنسبة ، هو عالم (تاريخي) » . غير ان (مركوز) لا يقصد من صفة (التاريخي) هذه تطور علاقات الانتاج ، ولكن تطور الصراع بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع ، وميل الحضارة الى الانتصار لهذا المبدأ الثاني ضد المبدأ الاول ، لانه هو بالضبط سبب وجودها . ولذلك يستدعي مركوز هذه الاعادة لقراءة وتقييم وتفسير المفاهيم الفرويدية ، عن آليات هذا الصراع الحيوي . ويجهد (مركوز) للربط دائما بين مراحل نمو (الانا الاعلى) الممثل لماضي سيادة مبدأ اللذة ، ولأوامر القسر الاجتماعي الخارجية في آن واحد الحاضرة ، وبين مراحل تطور مبدأ الواقع وصولا الى مبدأ المردود في حضارة القمع الاستهلاكية الراهنة .

ولكن ماذا يقصد (مركوز) بالتحديد من تحليل هذا الصراع الحيوي ـ التاريخي بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع ؟ يقول (مركوز) ـ وهو في ذلك منطابق تماما مع نظرية فرويد ـ ان العضوية ما هي الا قلق بسبب من انفصال وجودها عن سبب وجودها . او بعبارة نفسية تحليلية ، ان العضوية هي قلق لانها محتاجة دائما لتستمر الى عضوية تغايرها (وقد تشمل هذه العضوية المغايرة الذرات الحيوية الاخرى ، الافراد ، والطعام وموضوعات الارتواء المادية الاخرى) . معنى هذا انها انما هي في (حنين) دائم الى اي شيء ، الى (الحالة الاصلية) التي كانت عليها . وما هي هذه الحالة الاصلية ، انها ولا شك التطابق بين وجودها وسبب وجودها ، ولا يمكن ان يتحقق ذلك الا في المادة اللاعضوية . فهذا القلق اذن ليس تاريخيا من حيث انه يعود الى المرحلة الابتدائية ، ولكنه يعود الى اسباب (جيولوجية) ، اي الى اللحظة التي تولدت فيها العضوية الحية عن المادة الجامدة .

ولعل (صدمة الميلاد) تصور هذا التكوين ، او تعيد تمثيله على مستوى حيوي مباشر . فالجنين الذي وجدوه وسبب وجوده (داخل رحم امه) متطابقان ، انما هو في حال توازن ذاتي . وما ان ينفصل عن الرحم ، ويخرج ذرة مفتقرة الى اصلها دائما ، حتى تحل (صدمة الميلاد) هذه ، وتستمر في اعماق لاشعور الطائر الحي . ويبدأ بمعاناة الانفصال ما بين حاجاته وموضوعات ارتوائها .

وان موضوعات الارتواء هذه انما تقدم له حالات تسكين للتوتر الناجم عن الشعور بالانفصام الجيولوجي ـ الوراثي ـ التكويني ، وصولا الى الانفصام الفردي ـ الاجتماعي .

ان ارواء الحاجة هو عودة «موقتة» الى حال «السكون» . وستظل آليات الكبت واللاشعور كلها تسعى باستمرار الى تكوين هذه الحالة: اما واقعيا ، فيكون ذلك سيادة لمبدأ اللذة ، او تحويليا وانحرافيا ، ويكون ذلك سيادة لمبدأ الواقع . غير ن النظرية الفرويدية تصل اخيرا الى نهاية طريقها المسدود . ذلك انه بالرغم من كل ما قدمته من حقائق ، هي اشبه بفضائح ، عن تشريح اسطورة الحضارة الغربية ، كما يرى مركوز ، الا انها لم تستطع ان (تحرر) مبدأ اللذة من اتهامات هذه الحضارة له ،وجعله مرذولا مقبحا ، غير معترف به ، باسم «القيم السامية» التي حفظت دائما تكونات اشكال السيطرة والتسلط الفوقي، للانسان بالانسان وعلى الانسان : اي ان فرويد بقي يدرس ويحلل هذا المبدأ ، وكأنه يتمنى لو استطاعت (حضارته) الغربية ، و(طبقته) البرجوازية ، ان تنتهي منه مرة والى الابد . ولذلك كان ابتكاره لمبدأ «العيادة» النفسية ، الذي يهدف الى «التخفيف» من الشقاء الانساني ، دون ان يستطيع حقا ان يكتشف اصل العلة ، لا في حتمية عبثية الارتواء الحيوي ، وبلوغ الحالة السكونية الاصلية ، ولكن في امكانية « اعادة النظر » في اصل المشكلة كلها . ان مركوز يبدأ مشروع فلسفته الخاصة بهذا التساؤل : ان كان اصل الكبت ناجما عن محدودية الخيرات ، عن ندرة الغذاء ، وصعوبة (الحصول) على الجنس الاخر ، اي العوز في الطبيعة و«التحريم» في المجتمع الابوي ، افلا يمكن ازالة هذا العوز ، والغاء هذا التحريم ؟

ان الحضارة الصناعية الحالية استطاعت ولا شك ان تضاعف من انتاج المادة الخام والمادة المصنوعة ، فهي اذن قد تغلبت على حتمية العوز والندرة «علميا» ، ولكنها لم تتغلب عليها «نظاميا» ، اي من داخل بنيتها القائمة في الاساس على التسلط والقمع .

ذلك ان مكننة الانتاج قد ضاعفت من الكم آلاف المرات ، ولكنها، بسبب من نظام احتكارية ادوات الانتاج بالذات ـ اي بسبب مبدأ التسلط ذاته ـ بدلا من ان تحرر الانسان من الكد ، جعلت منه هو بالذات اداة للكد ولاستمرار ايدلوجيته وممارسته العملية في آن واحد .

فالندرة في موضوعات الحاجة لم تعد حتمية «طبيعية» ، في ظل مكننة الانتاج ، وهي بالضبط لا تستمر باعتبارها ندرة كاشياء ، يقابلها عوز لها لدى الجماعات، الا لان هذه الجماعات بالذات ما زالت متاخرة في نموها ، كنظام اجتماعي ـ اقتصادي ، وكحقيقة عضوية غير معترف بها حتى الان ، عن تقدم الطابع التكنولوجي لادوات الانتاج المعاصرة ، وايدلوجيتها الكامنة والمضغوطة تحت عقائد المجتمع الابوي وآلياته القمعية المحولة والمحرفة بأساليب شتى ، قد توازي خطورة التحدي ، على ان (تتمثل) هذا التحدي ، ونحوله الى طاقة تجديدية لقواها التسلطية القديمة .

ان مركوز يعتقد اذن بان «تسويق» الانسان ، كشيء من اشياء بضاعة الاستهلاك في حضارة القمع الراهنة ، لا يمكن معالجته بتبني الحلول «العلمية» المزيفة التي تقدمها ثقافة هذه الحضارة ، وخاصة عن طريق التحليل النفسي الاميركي حديثا ، وعن طريق نظريات الفن، والتحرر ـ بالفن ، والعيش ـ بحب ـ الفن ، التي سادت سابقا ، وخلال القرن الماضي ، ومطلع القرن الحاضر خاصة ، عن طريق ازدهار النظريات الجمالية . فلقد حلل مركوز هذه المواقف الجمالية ، ثم مواقف التحليل النفسي ، فرأى فيها نزعة مثالية او خيالية .

بالرغم عن جملة نظريات «ثورية» قد تضمنتها ، وبخاصة تلك التي توهجت لدى بعض الفنانين والمفكرين المتمردين الكبار من امثال (بودلير) و(نيتشه) ، وقبلهما الفيلسوف (كانت) نفسه ، الذي لم يجد من وسيلة لعملية التطابق بين الاشكال القبلية للمعرفة (في القوة الفاهمة) وبين معطيات التجربة ، الا بادخال وسيط جمالي الى حد كبير ، يساعد «الحساسية» على تكوين الحدس الذي يختار والشكل القبلي) المناسب للمادة الحسية المناسبة .

غير ان (مركوز) الذي لم يعط قيمة تحريرية من القمع للفلسفات

الجمالية ، كما تجسدت خاصة عند (ماكس شلر) ، لم يهمل التراث الميثولوجي الذي استعان هو بكثير من رموزه «الالهية» لمعالجة خصائص السيطرة وطرق الصدام معها على الطريقة الرمزية الميثولوجية. فقد شرح نموذج (اورفيد) و(نرسيس) باعتبارهما من دعاة مبدأ اللذة، الاول يدعو الى اعادة تلذيذ الجسد ، وتحرير اللذة من التخصيص بالعضو وبالعلاقة «المعترف بهما» اجتماعيا واخلاقيا ، والاخر ـ وهو نرسيس ـ الذي رفض العلاقة بالجنس الاخر كتعبير (وحيد) عن الحب والارتواء ونشر كمال الارتواء في التغلب على التغير (جريان المياه المستمر في الغدير) محاولا «تثبيت» صورة الجمال فوق كل تحول ـ النيرفانا الجمالية ـ .

الا ان مركوز كما رأى في هيجل المجسد الاكبر لايدلوجية السيطرة في الحضارة الغربية عن طريق سيادة العقل ـ المطلق ـ التاريخ ، كذلك رأى في نيتشه الداعية الاول لانتصار اللذة . فان مركوز قد خصص فصلا غنيا من كتابه «الحب والحضارة» لتحديد معالم تطور الفلسفة الغربية «التي تكشف عن الحدود التاريخية لمذهبها في العقل ، وعن النزعات الساعية الى تجاوز هذا المذهب . ولقد تكشف الصراع عن التناقض القائم بين الصيرورة والوجود ، بين المنحى الصاعد والدائرة المغلقة ، بين التقدم والعود الابدي ، بين التجاوز والسكون في الارتواء . فهو الصراع ما بين منطق السيطرة وبين ارادة الارتواء . وكلاهما يؤكد ان حقوقهما في تحديد مبدأ الواقع . وبذلك تلاقي الانطولوجيا «علم الوجود بما هو وجود» التقليدية نفسها وقد اعترض عليها : فلقد قام ضد تصور الوجود من خلال حدود العقل (LDOGOS بالمعنى اليوناني للعقل) تصور الوجود من خلال حدود ايروس : اي ارادة الفرح . وقد تضمنت هذه النزعة المعاكسة تكوين (لوغوس) خاص بها : انه منطق الارتواء» .

ولقد رأى (مركوز) ان فرويد يشارك في كثير من مواقفه في هذه الحركة الفلسفية . فعلل ان ما ورائية علم النفس عنده انما تنزع الى تحديد جوهر الوجود باعتباره (ايروس) ، وذلك على عكس التحديد التقليدي باعتباره (لوغوس) . وكما حاولت الفلسفة دائما ان تبرز التناقض ثم الصراع ثم الجدلية بين الوجود واللاوجود ، كذلك فان فرويد قد حدد صراع الغضوية الحية بين ايروس وغريزة الموت. ذلك ان غريزة الموت التي هي الميل نحو السكون ، والسكون لا يتحقق الا في الارتواء ، والارتواء عابر وموقت ، ان لم يكن محولا ومنحرفا ، غير ان الليبيدو عند فرويد قد اخذ دائما من خلال نزوع شامل نحو ما سمي بالصراع على الوجود. ولقد انطلقت الحضارة مبدئيا بالاستناد الى هذا الصراع . غير ان هذا الصراع على الوجود لم يلبث ان تحول الى مصلحة مبدأ السيطرة .

تبدأ اصالة الموقف الانعطافي عند «مركوز» ما ان يحاول البرهان من خلال تراث التحليل النفسي والفلسفة والعلوم الاجتماعية وعلم الجمال ، على ان ذلك «الاجماع على ضرورة مراقبة غرائز الحياة ، وتقييد الليبيدو ، و(تصعيد) نزعاته ، انما كان دائما تعبيرا عن القمع، ولمصلحة ارادة السيطرة ، كما كان اداة كذلك لاستمرار القمع والسيطرة .

وامام هذه الصورة يبدو مركوز وكانه داعية الى «الاباحية» في الاخلاق ، و«الفوضوية» في الاجتماع ، و«العدمية» في الفلسفة .

ولكن هذه الاتهامات انما يمكن ان توجه اليه اذا ما اتخذنا موقفنا من (داخل) حضارة القمع والسيطرة بالذات ، وقبلنا بعقلية الكبت والاضطهاد وصنفنا الغرائز الى «خيرة» و«شريرة» . واعتبرنا ان هناك قيما «عليا» وقيما «دنيا» ، وبكلمة واحدة اذا ما تبنينا، كما فعلت الحضارة دائما بمدينة افلاطون ، القائمة على «تصعيد» غرائز الحس ، كنموذج دائم عن كل حضارة انسانية ، وهو ما فعلته حضارة الغرب حتى في مراحلها التكنولوجية العليا .

الا ان (مركوز) الذي ربط وضع القمع دائما بمبدأ السيطرة ، وبرهن على ان السيطرة الخارجية كانت حليفتها دائما السيطرة النفسية والعقلية المستبطنة داخل بنية الفرد ، حاول في النهاية ان يقرن التحرر الغريزي بالتحرر الاجتماعي ، وان قوى التدمير في ميدان الغرائز ، مساعدة اساسية لقوى الثورة المنظمة اجتماعيا . ذلك ان ما سيبعث على الثورة ليست مثل العدالة فحسب ، ولا المصالح الطبقية ، ولكن «نشدان السعادة» كذلك . ذلك الهدف الاصيل الملتحم ببنية الموجود الانساني ، في مختلف اطوار نموه الحيوي ، وتطوره التاريخي والاجتماعي . وبدلا من الاحتجاج بالعوز وندرة موضوعات الارتواء لتقنين هذه العادة ، ثم لكبتها ، ثم لقمع النزوع الحيوي كله ، وتشويه الوجود الانساني عن طريق اشكال الاستعباد التاريخية ، وصولا الى اعلى هذه الاشكال تماسكا ووعيا بذاتها وتنظيما لمناهجها وبناء لايدلوجيتها في «حضارة القمع» المعاصرة، فان (هربرت مركوز) يريد ان يقلب (بديهيات) هذه الحضارة ، الفكرية والاخلاقية والاجتماعية .

انه يرفض التراث الفلسفي الغربي القائم على تمجيد الانتصار والغلبة سواء باسم العقل ، او باسم ارادة القوة ، او باسم التقدم .

وهو يرفض كذلك ، في ميدان الاخلاق ، احتكار الذات الدنيا، ويعكس الآية فيعتبر ان حيوية الفرد انما تكمن اولا في عضويته ، وان مطالبة هذه العضوية بحق الارتواء الكامل هو اصل السعادة ، واصل الحرية ، واصل التقدم .

وهو يرفض ، في ميدان الاجتماع، تصعيد هذه الغرائز، وبالتالي كبت فعاليتها ، ولا يرى في التحليل النفسي الحديث سوى طريقة للاقرار بمشروعية هذا الكبت ، وتبرير المرض والانحراف ، كمتنفس او كصمام امان لنظام القمع القائم ، ونظام تسويق الانسان وحاجاته ونوازعه الحيوية العميقة ، وتحويلها الى قيم تداولية في ظل المجتمع الاستهلاكي .

وهو لا يكتفي بالرفض والاحتجاج المثالي ، ولكنه يبرهن «علميا» على كون ان حضارة القمع مثلما تملك قواها لكيانها كذلك تحمل بذور تدميرها من داخلها . وهو هنا يبدو (مركوز) الماركسي ، وقد قبل بحتمية انهيار حضارة القمع بسبب من جدليتها الداخلية ، وان كان سلك الى ذلك طريقا ومنهجا آخرين ، يؤلفان وجها اخر لصفحة الجدلية المادية التاريخية . انها جدلية مادية ولكن حيوية .

ان مركوز يبرهن بوضوح على انه اذا ما اعيد تنظيم السلطة عن طريق التشريك السياسي الكامل ، اي اذا ما ازيل التسلط ، فانه ليس ثمة حاجة الى (تقنين) الحاجات ، وبالتالي كبت الحيوية، وقهر سعادة الانسان . فالحضارة التكنولوجية اذا ما حررت من يد الاستغلال الطبقي ، استطاعت ان تتيح للانسان ، لكل انسان ، مجالا رحبا لارواء حاجاته الحيوية . وتحول مبدأ الصراع على الوجود ، من دفاع الانسان ضد الانسان بالحرب والقهر والعبودية وردود الفعل العدوانية والانحرافية ، او الثورية والتجردية ، الى تنمية (تصعيد ذاتي) من نوع جديد ، تصبح فيه المراقبة القسرية على حرية تحقق الغرائز ، مراقبة شعورية لمنع قيام نظام من السيطرة والقمع الفردي والاجتماعي جديد .

وهكذا يبني مركوز تفاؤليته على اساس حتمية انقلاب حضارة القمع من داخل بنيتها بالذات .

* * *

وليس من شك في ان الآراء التي يقدمها هذا الفيلسوف ، لم يحن اوان النضج في دراستها واستخلاص نتائجها في المستويات الفلسفية والاجتماعية ، وفيما يتعلق بالايدلوجيات الثورية ذاتها . فقبل ان يكتشفه بعض زعماء الثورة الطالبية في اوربا ـ مع العلم انه

يعيش في اميركا ـ ، كان يبدو انه ينابع حياة اكاديمية خالصة ، وانه لم يرتبط باية فعالية سياسية معينة . ولكن منذ ان غدا فيلسوف الثورة (الجديدة) ، التي يشترك فيها جيل من طلاب الغرب الاوربي والاميركي ، الى جانب بعض نزعات الهيبيين ، والاضواء تسلط عليه من كل طرف . وهو ما يزال يرفض بعناد ان يبرح دائرته الاكاديمية الخاصة . ومع ذلك فانه وهو قد ناف على السبعين من عمره ، يتابع الكتابة ويطور من افكاره بما يمكن ان ينقلها تدريجيا من حقل الرأي الفلسفي الموجه الى المختصين بالدرجة الاولى ، الى حقل التعبير عن مواقف قريبة من مشكلات الحياة اليومية .

ولقد يختلف معه الكثيرون من الماركسيين الحرفيين ، كما حدث بالفعل ، وكما حدث ان اتفق معه ، ولو من بعيد ، بعض المفكرين المنتمين الى الثورة الماركسية بصورة عامة . ولكن لا تزال آراؤه الجديدة في ميدان الفلسفة الحضارية ، وما ورائية علم النفس ، والتطبيق الاجتماعي ، محتاجة الى تحليل وتقييم لم تثر بعد الاهتمام الكافي في اوساط الناقدين والدارسين ، او ان الوقت لم يحن لمثل هذا التقييم .

ولكن يبقى ان الشعور بضرورة تطوير الفكر الثوري على صعيده النظري ليواجه مشكلات الحضارة المعاصرة ، هو من اكبر الدوافع التي جعلت طلائع الشبيبة تهتم بهذا الفيلسوف وتخرج كتاباته من خزائن الجامعات ، الى الشارع والمقهى والى ميدان الحياة اليومية الثورية .

يبقى السؤال الاخير : وما هي امكانية الافادة من آراء هذا الفيلسوف بالنسبة لهموم الفكر الثوري العربي وقضاياه الخاصة ؟ لمحاولة استيعاب هذا السؤال لا بد من بحث مستفيض آخر . ولكن يمكن الاشارة في هذا المجال الى بعض اشارات تنبه الى آفاق واسعة، لا تخص مشكلة الثورية العربية وحدها ، ولكنها تتعلق في الواقع بدور ثورية العالم الثالث كله . ومن هذه الاشارات :

ـ ما يتعلق اولا بتحليل حضارة القمع وآليات القسر فيها ، ذلك ان هذه الحضارة لا تخص اممها فحسب ، ولكنها فضلا عن انها تمد نموذجها الى كل بقعة في الارض ، وتحاول امتصاص مبادهات الامم الاخرى ، وتحويلها الى مجالات حيوية لممارسة قوانينها القمعية ، فهي كذلك تعمل على «اقناع» شعوب العالم الثالث باطلاقية مفاهيمها وأيدلوجيتها وممارستها المختلفة .

ـ ان حضارات شعوب العالم الثالث «المتخلفة» توارثت من قديم نموذجها القمعي الخاص . وهو النموذج الذي يقف على اعتاب الانتقال من المرحلة الابوية اللاهونية ، الى المرحلة شبه الصناعية. وعندما انتقلت طلائع هذه الشعوب الى اعتناق الفلسفات الثورية ، وعلى رأسها الماركسية «السياسية» ، فقد اهملت دائما البحث في بنيتها التاريخية والنفسية والمادية الخاصة . وشرعت تكافح بالافكار الثورية الشريفة ، وهي تتغافل عن (علمية) ثوريتها ، وتتغاضى عن «اشياء» واقعها الخاص .

ـ ان مشكلة المجتمع العربي ، وكثير من شعوب الشرق معه ، ان «عراقة» القمع في تاريخه وبالالتحام مع ظروفه النشوئية الخاصة به ، كادت تصبح (البطانة) الداخلية اللاشعورية ، التي تكون الوجه الثاني المظلم لمختلف بنياته الثبوتية القديمة ، وبنياته الجديدة المتحركة .

فالحاجة اذن الى الاستفادة من ملفات حضارة القمع ونقائضها كما تبدو اليوم عند (مركوز) ليست هي حاجة لمعرفة ولاطلاع على قضايا عالم مختلف عنا . ففضلا عن اننا نسير جميعا نحو عالم واحد ، فاننا حتى الان نشكل الطرف الاخر ، الذي لا يزال يدفع افدح الاثمان لقاء امراض وسيطرات الطرف الاول .

مطاع صفدي

صدر حديثا عن

دار الحقيقة

الامبراطورية الاميركية — كلود جوليان
التخلف والتنمية في العالم الثالث — ج.م. البرتيني
ثورة اوكتوبر في نصف قرن — دويتشر ، سويزي ، دوب ، هيوبرمان ، وغيرهم
في الفكر اللينيني — لوكاكش ، بوخارين ، غارودي .
نظرية الحزب عند لينين
الموقف العربي الراهن — الياس مرقص
التجارب الاشتراكية امام مشاكل التنمية — رينيه دومون ، مارسيل مازواييه
الاممية الشيوعية والثورة العربية — ترجمها وقدم لها : الياس مرقص
الماركسية اللينينية والتطور العالمي والعربي
في برنامج الحزب الشيوعي اللبناني — الياس مرقص
وفي نقدنا لهذا البرنامج
العالم الثالث او — ايف لاكوست
جغرافية التخلف
الماركسية اللينينية امام مشاكل الثورة — ستيوارت شرام
في العالم غير الاوروبي

قيد الطبع :

نقد الفكر المقاوم — الياس مرقص
الايديولوجية العربية المعاصرة — عبدالله العروي
الامبريالية عام ١٩٧٠. — بييرجاليه

دار الحقيقة للطباعة والنشر والتوزيع

البناية المركزية ـ شارع الام جيلاس ، بيروت ص . ب ٨١٤٧