M/100.073
17/175

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة 8 ماي 1945

كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

رقم التسجيل..02.....

الرقم التسلسلي .....

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر تخصص فلسفة اجتماعية بعنوان :

الانسان في الفكر الغربي المعاصر

هربرت ماركيوز نموذجا

من اعداد الطالبة :

بدة فوزية

اعضاء لجنة المناقشة :

المشرف	الرئيس	المناقش
د . بلواهم عبد الحليم	أ . حاج علي كمال	أ . شرماط فائزة

السنة الجامعية : 1435 - 1436 ه / 2016 - 2017 م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و عرفان

اتوجه بجزيل الشكر الى استاذي المشرف " بلواهم عبد الحليم " الذي لم يبخل علي بالنصائح و التوجيهات رغم التزاماته

اتوجه ايضا بالشكر الى جميع اساتذة قسم الفلسفة لمساعدتهم لي في جمع المادة المعرفية و اخص بالذكر الاستاذة "شرماط فائزة "

كما اشكر ايضا الدكتور " محمد مدين " على ارشاداته القيمة و الدكتور " ماهر عبد المحسن " و الدكتور " حسن حماد " من جامعة القاهرة على تفانيهم في مساعدتي لإنجاز هذا العمل

الإهداء

إلى كل من كلله الله بالهيبة و الوقار...

إلى من علمني العطاء بدون انتظار...

إلى من احمل اسمه بكل افتخار والدي العزيز

إليك أنت يا نبض الحياة و منبع الحنان

إلى التي حملتني بحبها... و أثرتني بدعائها ، وكان سؤالها الدؤوب دافعا لإنجاز

هذا العمل أمي الحبيبة

إلى سندي و قوتي و ملاذي بعد الله ... إلى من أثروني على نفسهم...

إخوتي

إلى كل فرد من عائلتي

إلى كل زملاء الدفعة ...خاصة صديقتاي حنان و هناء

إلى الذين أحبهم قلبي و نسيهم قلمي

إلى من زرعوا التفاؤل في دربنا و قدموا لنا المساعدات و الأفكار

والمعلومات ...أساتذة الفلسفة

إليكم جميعا أهدي هذا العمل

خطة البحث

مدخل

الفصل الاول : مكانة الانسان في الفكر الغربي المعاصر

اولا / مفهوم الانسان :

أ – لغة :

ب – اصطلاحا

ثانيا/ مقاربات مفاهيمية حول الانسان المعاصر

أ – الانسان عند ماركس

ب – الانسان عند فرويد

ج – الانسان عند هيدجر

د – الانسان عند مدرسة فرانكفورت

ثالثا/ اشكالية موت الانسان في الفكر الغربي المعاصر

أ – كلود ليفي ستراوس

ب – ميشيل فوكو

ج – لويس التوسير

الفصل الثاني : الانسان عند هربرت ماركيوز

اولا / الانسان و التسلط التكنولوجي

أ – الاغتراب

ب – التشيؤ

ج – القمع

ثانيا/ من العقلانية الاداتية الى العقلانية النقدية

أ – العقلانية الاداتية

ب – العقلانية النقدية

ثالثا/ اليات تحرر الانسان :

أ – النقد

ب – البعد الجمالي و الخيال

ج – اللوغوس و الايروس

الفصل الثالث : الانسان الماركيوزي في الكتابات العربية

اولا / الانسان الماركيوزي عند فؤاد زكريا

ثانيا/ الانسان الماركيوزي عند كمال بومنير

ثالثا/ الانسان الماركيوزي عند قيس الهادي احمد

رابعا/ نقد و تقييم

نتائج الدراسة

قائمة المصادر و المراجع

فهارس البحث

أ / فهرس الاعلام

ب / فهرس الموضوعات

مدخل

مدخل :

يعد الانسان من بين اهم الموضوعات التي اهتمت بها الفلسفة المعاصرة ، محاولة بذلك الاحاطة بهذا الكائن الذي شغل الفكر عبر التاريخ من كل الزوايا سواء من الناحية الاخلاقية القيمية او من الناحية المعرفية الوجودية ، فالفلسفة المعاصرة قد اعادت النظر مرة اخرى او من جديد ان صح التعبير في ماهية الانسان ، حيث كانت المحاولة الاولى مع كانط الذي يعد اول من تساءل عن ماهية الانسان في الفكر المعاصر عندما قال " ما هو الانسان ؟ " ، فاتحا بذلك المجال امام غيره من الفلاسفة و المفكرين للبحث في هوية هذا الكائن .

ان اهتمام الفلسفة المعاصرة بالإنسان لا يلغي فكرة ان هذا الانسان لم تكن له اي مكانة في الفلسفة السابقة بل قد حظي باهتمام اكبر مع الفلسفة الحديثة من خلال ظهور ما يعرف بالنزعة الانسانية التي ظهرت مع مطلع القرن الثامن عشر كرد فعل اتجاه الكنيسة و التعاليم الدينية التي قهرت الانسان ، فكانت ظالمة في حق العقل الانساني مكبلة له ،الا ان النزعة الانسانية مجدت الانسان و اعلت من مكانته و اعطت للعقل الحرية في التفكير و البحث و الابداع ، و اكدت على حرية هذا الانسان الذي لا يمكن ان يفكر الا في جو من الحرية فاصبح الانسان بفعل هذه النزعة كائن حر توجهه سلطة العقل لا سلطة الكنيسة .

ان الفلسفة الحديثة عامة و النزعة الانسانية خاصة قد حصرت ماهية الانسان في الحرية و العقل ، فالإنسان بالاستناد الى هذين الخاصيتين بدأ يفكر و يعمل و يصنع في مصيره بنفسه ، من اجل الوصول الى حياة افضل في جميع المستويات خاصة في المجال العلمي و الاقتصادي و السياسي من اجل فرض سلطته على الكون و ارضاء طموحاته التي ليس لها حدود .

ان دعوة الفلسفة الحديثة الى تحرير الانسان و القول بسلطة العقل قد جعل الفلسفة المعاصرة تأخذ موقف مغاير بل و معارض لها ذلك لان الفلسفة الحديثة قد خرجت عن الاهداف الحقيقية التي كانت تدور حولها النزعة الانسانية

، فهذا العقل و الحرية التي كانت تتغنى بهما قد اوقعا الانسان المعاصر في ازمات تكاد تعصف بكيانه و تهدد وجوده فباتت خطر يتربص بالإنسان سالبا ماهيته اولا فوقع الانسان بذلك في ازمة هوية و معنى و سالبا حريته ثانيا مما ادى الى ظهور نوع جديد من العبودية .

ان اعطاء السلطة للعقل قد ساهم ايضا في تحقيق تطور علمي مذهل و الذي ادى بدوره الى ظهور ما يعرف بالتقنية لتبرز بذلك ازمة الانسان المعاصر و هي الازمة التي نالت اهتمام الفلاسفة في القرن العشرين لأنها مست اول شيء ماهية الانسان و اصبحت تؤثر فيه بشكل مستمر حيث كانت تساندها في ذلك الانظمة السياسية و الاقتصادية ، فكانت مدرسة فرانكفورت من بين المهتمين بهذه المسالة ، فلم تتمكن من الحديث عن ازمة انسان معاصر قبل تحديد هويته لأنه عادة يتبادر الى ذهن بعض الباحثين ان مدرسة فرانكفورت هي مدرسة تدور فلسفتها حول ازمة الانسان المعاصر لكن هي في الحقيقة حددت ماهية الانسان ثم شخصت ازمته وهو ما نجده في كتابات كل من ادورنو ، هوركهايمر ، اريك فروم ، ماركيوز ...الخ.

لقد كان هربرت ماركيوز[1] من بين ابرز فلاسفة مدرسة فرانكفورت فدراسته منصبة حول الانسان المعاصر حيث تطرق الى ماهية الانسان و قام بدراسة شاملة للوضع الذي يعيشه هذا الانسان في ظل نظامين متصارعين هما

---

[1] هربرت ماركيوز ولد في برلين سنة 1898 ، و مات في سنة 1989 ، عايش الانتفاضة السبارتكية التي اعقبت انهيار المانيا في الحرب العالمية الاولى ، غادر سنة 1920 برلين الى فرايبورغ – ام – فراسيغو حيث كان يدرس هيدجر . نشر اطروحته عن هيجل سنة 1932 ، هاجر الى عدة بلدان بفعل الاضطهاد النازي كسويسرا و فرنسا و اخرها كانت الولايات المتحدة الامريكية التي استقر بها و عمل في جامعاتها الى غاية وفاته . كانت تنحصر مصادر فكره في هيجل ، ماركس ، فرويد ، نيتشه ، هيدجر ، شيلر ، عرف عن ماركيوز بانتمائه لمدرسة فرانكفورت حيث شارك مع ادورنو في كتابة مقال بعنوان : دراسات في السلطة و الاسرة ، و كانت له ايضا مؤلفاته الخاصة مثل : – العقل و الثورة : هيجل و صعود النظرية الاجتماعية سنة 1941 .
– ايروس و الحضارة : فحص فلسفي عن مذهب فرويد سنة 1955 .
– الماركسية السوفياتية سنة 1958 .
– الانسان ذو البعد الواحد سنة 1964 .
– البعد الجمالي ، نحو نقد الجمالية الماركسية. (جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة (الفلاسفة – المناطقة – المتكلمون – اللاهوتيون – المتصوفون) ، ط 3 ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، 2006 ، ص ص 623 – 624) .

* يرى فؤاد زكريا ان كيفية كتابة اسم هذا الفيلسوف ايضا مثيرة للجدل فمادام من اصل الماني فان النطق الصحيح لاسمه هو " ماركوزى " لكن عندما انتقل الى العيش في الولايات المتحدة الامريكية فانه اصبح يكتب ماركيوز (انظر كتاب هربرت ماركيوز ، العقل و الثورة ، ترجمة : فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر ، 1970 ، ص 15) .

النظام الرأسمالي و النظام الاشتراكي و في ظل تطور علمي و تقني قلب الموازين فبدلا من ان يكون منتوج انساني خاضع لإرادة المنتج اصبح سيدا على المنتج ذاته .

ان دراسة ماركيوز للإنسان المعاصر كانت دراسة نقدية ، فكان النقد هو الطابع الغالب على فلسفته ، و هو ايضا الذي جعله يصنف ضمن فلاسفة مدرسة فرانكفورت ، فانتمائه الى هذه المدرسة ساهم في بروز فلسفته مما اكسبها صدى و تأثير كبيرين . ان ماركيوز بالرغم من تكوينه نظرية اجتماعية الا ان هذا لا يلغي اهتمامه بالإنسان بل انطلق من دراسة الانسان الفرد نحو تكوين نظرية حول المجتمع الصناعي . تهدف الى تحرير الانسان و المجتمع من السيطرة التكنولوجية و من هيمنة النظم الاقتصادية و السياسية .

لقد كان هربرت ماركيوز هو العينة التي قمنا باختيارها كموضوع للدراسة و البحث من بين مجموعة من فلاسفة فرانكفورت و هذا الاختيار تكمن خلفه جملة من الاسباب منها ما هو ذاتي و منها ما هو موضوعي .

اما الاسباب الذاتية فتعود الى ميل و رغبة خاصة في دراسة الانسان و التعرف على موقف بعض الفلاسفة من هذا الكائن المحير وخاصة موقف هربرت ماركيوز و الكشف عن المقاربة النقدية التي قدمها حول الانسان المعاصر باعتباره انسان بات يعيش في ازمة هوية و يعاني من مشكلة الاغتراب و القمع .

فأما الاسباب الموضوعية فتتمثل في محاولة ربط ماهية الانسان المعاصر بالأزمة التي يعانيها هذا الانسان مع ابراز مكانة الانسان في فلسفة هربرت ماركيوز ، ذلك لان الدراسات التي عثرت عليها وجدت ان بعضها يتحدث عن مفهوم الانسان فقط دون التطرق الى الازمة التي اثرت في تغير المفهوم ، اما البعض الاخر فانه يتحدث عن ازمة الانسان المعاصر و ما خلفته التقنية دون تحديد مفهوم الانسان المعاصر مثل الدراسة التي قام بها كمال بومنير و قيس الهادي احمد فالاول تحدث عن ازمة العقلانية و الثاني تحدث عن وضع الانسان في ظل الانظمة الاقتصادية و السياسية .

ان طبيعة الموضوع قد اقتضت منا الاعتماد على المنهج التاريخي في تتبع تطور مفهوم الانسان من الفلسفة اليونانية وصولا الى الفلسفة المعاصرة ، و المنهج التحليلي الذي و ظفناه في تحليل بعض اقوال و افكار الفلاسفة ونقدها ، و بشكل دقيق موقف ماركيوز من الانسان المعاصر و المنهج المقارن اعتمدنا عليه في مقارنة موقف ماركيوز من الانسان مع غيره من مواقف الفلاسفة المعاصرين .

و قد انطلقنا في بحثنا هذا من طرح مشكلة اساسية تتمثل في ما موقف هربرت ماركيوز من الانسان المعاصر ؟ و التي تفرعت عنها مجموعة من التساؤلات و هي :

- ما مكانة الانسان في الفكر الغربي المعاصر ؟

- ما مفهوم الانسان عند هربرت ماركيوز ؟

- ما الاسباب التي دفعت ماركيوز للبحث في الانسان ؟

- ما هي ازمة الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ؟

- كيف ساهمت التقنية في خلق انسان ذو البعد الواحد ؟ و ماهي آليات تجاوز انسان البعد الواحد ؟

- ما مكانة الانسان الماركيوزي في الكتابات العربية ؟

و للإجابة عن المشكلة الرئيسية و التساؤلات الفرعية عالجنا موضوع البحث في خطة تتألف من مدخل و ثلاثة فصول و نتائج الدراسة .

مدخل : كان بمثابة نظرة عامة حول الموضوع حاولنا فيه تبيان ان الانسان المعاصر هو نتيجة حتمية عن انسان العصر الحديث ، مع طرحنا لجملة من التساؤلات نسعى جاهدين للإجابة عنها وفق خطة و مناهج معينة مع ذكرنا لأهم المصادر و المراجع المستعملة.

الفصل الاول : بعنوان " الانسان في الفكر الغربي المعاصر " يضم مجموعة من العناصر اولها مفهوم الانسان لغة و اصطلاحا و ثانيها بعض المقاربات المفاهيمية حول الانسان حيث اتخذنا من ماركس و فرويد و هيدجر و مدرسة فرانكفورت نماذج ، و ثالثها مشكلة موت الانسان في الفكر الغربي المعاصر حيث اتخذنا من فلاسفة البنيوية كلود ليفي ستراوس و ميشيل فوكو و لويس التوسير نماذج .

الفصل الثاني : تعرضنا فيه الى " الانسان عند هربرت ماركيوز " تناولنا فيه اربعة عناصر حيث حاولنا في العنصر الاول تبيين مفهوم الانسان عند هربرت مركيوز و في العنصر الثاني تحدثنا عن الانسان و التسلط التكنولوجي مع ابراز نتائج هذا التطور على الانسان كالاغتراب و القمع و التشيؤ ، اما العنصر الثالث فتطرقنا فيه الى العقلانية الاداتية و كيفية تجاوزها من خلال الاعتماد على العقلانية النقدية ، و في العنصر الاخير تحدثنا عن أليات تحرر الانسان النقد و البعد الجمالي و الخيال و اللوغوس و الايروس .

الفصل الثالث : عنوناه ب " الانسان الماركيوزي في الكتابات العربية " ، يحتوي على ثلاث نماذج من المفكرين العرب حيث تطرقنا الى الانسان الماركيوزي في كتابات فؤاد زكريا و الانسان الماركيوزي في كتابات كمال بومنير و الانسان الماركيوزي في كتابات قيس الهادي احمد و في الاخير قمنا بدراسة نقدية تقييمية للإنسان عند ماركيوز .

نتائج الدراسة : عبارة عن مجموعة من الاستنتاجات التي استخلصناها من بحثنا المعنون بالإنسان في الفكر الغربي المعاصر هربرت ماركيوز نموذجا .

و من اجل انجاز هذا العمل اعتمدنا على جملة من المصادر و المراجع ذات صلة بموضوعنا ، فمن بين اهم مؤلفات ماركيوز التي اعتمدنا عليها نذكر: " الانسان ذو البعد الواحد " و كتاب " العقل و الثورة " و " الحب و الحضارة " . كما اعتمدنا ايضا على بعض المصادر الثانوية للعديد من الفلاسفة امثال هيدجر ، ميشيل فوكو ، ادورنو و هوركهايمر ، اريك فروم ، هابرماس ...الخ .

بالإضافة إلى عدد قليل جدا من المؤلفات التي تناولت فلسفة ماركيوز مثل كتاب " النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز " لحسن حماد ، و كتاب " الفن و السياسة عند هربرت ماركوزة " لحنان مصطفى ، و كتاب " الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز " لقيس الهادي احمد .

كما اطلعنا على بعض الدراسات الأكاديمية التي عنيت بتوضيح بعض الجوانب الفلسفية من فكر هربرت ماركيوز و التي لها صلة بموضوعنا مثل " الانسان و الوعي عند هربرت ماركيوز " ، و هي اطروحة لنيل شهادة الماجستير لجسال براهمة .

الفصل الاول :مكانة الانسان في الفكر الغربي المعاصر

اولا / مفهوم الانسان :

أ – لغة :

ب – اصطلاحا

ثانيا/ مقاربات مفاهيمية حول الانسان المعاصر

أ – الانسان عند ماركس

ب – الانسان عند فرويد

ج – الانسان عند هيدجر

د – الانسان عند مدرسة فرانكفورت

ثالثا/ اشكالية موت الانسان في الفكر الغربي المعاصر

أ – كلود ليفي ستراوس

ب – ميشيل فوكو

ج – لويس التوسير

لقد ارتبط موضوع الانسان بالفلسفة منذ القدم ، فطرحت الفلسفة تساؤلات حول هذا الكائن تعلقت بماهيته و طبيعته من اجل ابراز مكانته في الوجود و الغاية من وجوده ، الا ان الانسان و بشكل دقيق لم يصبح موضوع للفلسفة الا مع عصر النهضة بدءا من القرن السابع عشر ، و هو العصر الذي جاء مناهضا للسلطة الدينية الكنسية التي لم تسيطر فقط على السياسة و الاقتصاد و العلم بل سيطرت ايضا على الانسان و حاولت ان تستولي عليه جاعلة من الانسان مخلوقا الاهيا ، يجب عليه الخضوع لخالقه الذي تمثل سلطته على الارض الكنيسة ، فهي التي دفعت بالفلاسفة الى رفض هذه السلطة و اخراج الانسان من هذه البوتقة الدينية التي ساهمت بشكل او باخر في تخلف الانسان ، الذي كان مسلوب الحرية و الارادة و القرار ، و هو الامر الذي يدعونا الى التساؤل عن الصورة التي شكلتها الفلسفة الحديثة عن الانسان منذ عصر النهضة ، فاذا كان الانسان الذي دافعت عنه هذه الفلسفة الحديثة و تشكلت حوله نزعة انسانية و مذاهب انسانية هو انسان صاحب حرية و فكر و وعي فان الفلسفة المعاصر ة كانت منذ الستينيات من القرن العشرين ضد هذا الانسان و فلسفة تدعو الى ميلاد تصور جديد للإنسان مما ادى الى ظهور ما يعرف بموت الانسان او اختفاء الانسان في الفكر الغربي المعاصر . و من هنا ما هو الانسان ؟ و ما مفهوم الفلاسفة المعاصرين للإنسان ؟ وما المقصود بموت الانسان في الفكر الغربي المعاصر ؟

اولا / مفهوم الانسان :

أ – لغة :

الانسان اصله انسيان لان العرب قاطبة قالوا في تصغيره انيسيان ،فدلت الياء الاخيرة على الياء في تكبيره . فهو اما افعلان من النسيان ، او فعليان من الانس و الالف فيه فاء الفعل . حتى انه قيل انه سمي انسانا لأنه عهد اليه فنسي [1]، و الانسان للذكر والانثى ويطلق على افراد الجنس البشري ، ومن اساليب القران انه اذا كان مقام التعبير عن الجمع يذكر الناس نحو: ان الله لذو فضل على الناس ، و اكثر ما اتى في القران باسم الانسان عند ذم و شر : قتل الانسان ما أكفره ، و كان الانسان عجولا . و النسبة الى الانسان انساني كالنفس الانسانية ، و العقل الانساني ، والصورة الإنسانية ، و القوى الانسانية ،و الاعمال الانسانية ...الخ .[2]

ويعرفه ايضا مراد وهبة : هو احد البشر رجلا كان او امرأة مشتق من الانس على وزن فعلان حيث لا قوام للبشر الا بأنس بعضهم ببعض .[3]

ب – اصطلاحا :

يعد مفهوم الانسان من بين المفاهيم التي يصعب تحديد مدلولاتها ، فليس من السهل الامساك بمفهوم واحد متفق عليه بين جميع الفلاسفة و المفكرين و لعل هذا ما يؤكده زكريا ابراهيم عندما قال : " **بان الانسان مشكلة لأنه الموجود المتناقض الذي حار في وصفه الفلاسفة فقالوا في تعريفه انه حيوان ناطق ، او حيوان صانع ،او حيوان مدني ، او حيوان متدين ، او حيوان ميتافيزيقي ، او حيوان الهي ، او حيوان مريض ، او حيوان**

---

[1] ابن منظور ، لسان العرب ، المجلد 6 ، دار صادر ، بيروت ، د.ت ، ص ص 10-11 .

[2] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي بالالفاظ العربية و الفرنسية و الانكليزية و اللاتينية ، الجزء 1 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1982 ، ص 155.

[3] مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار القباء الحديثة ، القاهرة ، 2007 ، ص 104 .

ضاحك ...وشاء قوم ان يرسموا له صورة قاتمة فقالوا انه ذئب لأخيه الانسان او انه حيوان مفترس ...الخ "[1]

. فنفهم من هذا ان الانسان كائن من غير الممكن حصره في مفهوم او تعريف واحد.

فاذا نظرنا الى لالاند سنجده يميز بين ثلاث انواع من الانسان او بالأحرى يقدم ثلاث تعريفات للإنسان ، فهو يعرف الانسان من حيث هو صانع فيقول: "**نعتقد ان من جوهر الانسان ان يخلق ماديا و معنويا ، ان يصنع الاشياء وان يصنع نفسه بنفسه** "[2] اي ان الانسان له القدرة في صنع الاشياء وفي ابداعها كما له ايضا القدرة في ايجاد نفسه و الارتقاء بها .

اما النوع الثاني الذي يقدمه لالاند فهو الإنسان الاقتصادي الذي ترتبط افعاله بمصالح اقتصادية بعيدة عن كل الدوافع الوجدانية و الاخلاقية و الدينية [3] ؛ وهذا ما تتسم به الماركسية التي تعطي قيمة و اهمية كبرى للجانب الاقتصادي وتعتبره المكون الاساسي لماهية الانسان حيث يقول ماركس (1818 – 1883 م) : " **ان مجمل ما يدعى بالتاريخ العلمي ليس الا عملية خلق الانسان بواسطة العمل** "[4] . اما النوع الاخير للإنسان عند لالاند فهو الانسان العالم او الانسان الذي يصطلح عليه ابراهيم مذكور بالإنسان العاقل " **من حيث انه تفكير ومعرفة و ارادة فينظر فيه الى الجانب السامي منه** "[5] ، فهذا الانسان هو الذي عرفه الجرجاني بقوله : " **الانسان حيوان ناطق** "[6] ، وهو ايضا الانسان الذي اهتم به المناطقة فالحيوان جنسه و الناطق نوعه ، و بالتالي فان العقل ميزة جوهرية وملكة انسانية استند اليها المناطقة في وضع مفهوم الانسان .

---

[1] زكريا ابراهيم ، مشكلة الانسان ، دار مصر للطباعة ، القاهرة ، [د.ت] ، ص 7 .

[2] اندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد 1 ، منشورات عويدات ، بيروت ، [د.ت]، ص 563 .

[3] اندريه لالاند ، المرجع نفسه .

[4] اريك فروم ، مفهوم الانسان عند ماركس ، ترجمة : محمد سيد رصاص ، ط 1 ، دار الحصاد للنشر و التوزيع ، دمشق ، 1998 ، ص 45 .

[5] ابراهيم مذكور ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية ، القاهرة ، 1983 ، ص 25 .

[6] الجرجاني ، معجم التعريفات ، دار الفضيلة للنشر و التوزيع و التصدير ، القاهرة ، 2004 ، ص 10 .

ان البحث في موضوع الانسان ليس بأمر جديد فلقد اهتم به الفلاسفة منذ القدم ، حيث نجد ان الفلاسفة الطبيعيون الاوائل بحثوا في الانسان و نظروا اليه في" **في اطار العالم الطبيعي ككل ، فالإنسان جزء من الطبيعة يخضع في تكوينه و نشأته الى نفس الاسباب و القوانين التي تولدت عنها الطبيعة** "[1] ، وبهذا فانهم قدموا تفسير مادي للإنسان انطلاقا من كونه جزء من الطبيعة ، اما سقراط (469 – 399 ق . م) فقد ذهب بالإنسان الى ابعد من ذلك انطلاقا من قوله " **اعرف نفسك بنفسك**[2] " فاتحا بذلك المجال للإنسان لكي يبحث في نفسه و يتعرف عليها من خلال التفكير و التأمل في ذاته و من هنا فان الانسان مع سقراط تحول الى موضوع للمعرفة ومع ذلك فانه لم يضع له تعريف مضبوط و ارجع معرفة الذات الى صاحبها .

و اعطى السفسطائيون اهمية كبيرة للإنسان فنقلوا الاهتمام بذلك من الطبيعة الى معرفة الانسان و وجوده فجعلوا الانسان مركز كل معرفة و اساس لكل ما هو موجود و عرفوا الانسان بانه مقياس كل شيء وهذا ما يتضح في قول بروتاغوراس (485 – 411 ق . م) في كتابه الحقيقة حيث يقول : " **الانسان مقياس الاشياء كلها مقياس وجود الموجود منها و مقياس لاوجود اللاموجود منها** "[3]

اما افلاطون (427 – 347 ق . م) ذهب الى القول بان الانسان ذو طبيعة ثنائية " **فهو بما له من نفس ينتمي للعالم العقلي الالهي الخالد و بما له من جسد فهو ينتمي للعالم الحسي الفاني ،ولكن حقيقة الانسان و جوهره هي النفس فهي من طبيعة الالهة الخالدة** "[4] . وبهذا فان ماهية الانسان عند افلاطون تكمن في النفس

---

[1] عبدالعال عبد الرحمن عبد العال ابراهيم ، الانسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهيللينى ، بحث اعد لنيل درجة الدكتوراه ، جامعة قناة سويس ، ص 37 .

[2] محمد الهلالي ، عزيز لزرق ، الشخص ، ط 1 ، دار توبقال ، المغرب ، 2010 ، ص 22 .

[3] عبد الوهاب مطاري ، فلسفة الذات بين العقلانية و اللاعقلانية الجذور التاريخية و الطرح الانثروبولوجي الفلسفي ، بحث اعد لنيل درجة الدكتوراه ، جامعة الجزائر ، كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية ، 2006/2005 ، ص 40 .

[4] عبد العال عبد الرحمن عبد العال ابراهيم ، المرجع السابق ، ص 174 .

لان مصدرها الاهي كما يعرفه ايضا افلاطون في محاورته فدون انه "**كائن حي فان يتكون من نفس و جسد**"[1] ، اما ارسطو (384 – 322 ق . م) فانه هو الاخر عرف الانسان انطلاقا من ثنائية الفكر و البدن حيث يقول في كتابه في النفس : " **فان الفكر لا يمكن ان يوجد كذلك بدون بدن** "[2] و بالرغم من اقرار ارسطو بهذه الثنائية الا انه جعل من الفكر السمة المميزة للإنسان عن سائر الكائنات الاخرى ، لذا فان " **الانسان حيوان مفكر اي كائن حي (وهذه هي النقطة المشتركة مع الحيوانات الاخرى)، بالتأكيد ، ولكن لديه زيادة عن ذلك (و هذا هو الاختلاف النوعي الخاص) ميزة خاصة القدرة على التفكير** "[3].

بالرغم من ان الارهاصات الاولى للاهتمام بالإنسان كانت مع اليونان الا ان هذا الاهتمام غاب نوعا ما في العصور الوسطى التي سيطر فيها التفكير اللاهوتي الى غاية ظهور النزعة الانسانية في عصر النهضة حيث اصبح " **يذكر اسم الانسان بصوت مرتفع وتثار قضية حقوقه وحريته في مجتمع تحكمه الكنيسة و الاقطاع ، وتباح فيه اشكال عديدة من انتهاك لكرامة الانسان باسم التفويض الالهي** "[4] ، اعتبرت النزعة الانسانية الانسان كائن حرا و مريدا وقادر على صنع مصيره بذاته بعيدا عن القيود التي كبلته بها الكنيسة لقرون عديدة ، حيث نجد ديكارت (1596 –1650 م) يعرف الانسان على انه كائن يتكون من روح و جسد يتميز بالحرية التي تعد جوهر ماهيته ،فهذه الاخيرة (الحرية) هي التي تمكن الانسان من ان يثبت ذاته و يحقق افكاره وتصوراته ذلك لان القدرة و الاستطاعة مرتبطة بالحرية وتقوم عليها وهذا ما يؤكده ديكارت عندما يقول " **انا ما استطيع** "[5] وبهذا فان الانا لا يمكن ان نتعرف عليها الا من خلال ما تستطيع فعله ، فالإنسان يكون حرا اولا ثم يسعى الى تحقيق وجوده

---

[1] عماري خيرة ، الانسان في فلسفة كانط دراسة تحليلية لتصور كانط للانسان ، بحث اعد لنيل درجة الماجستير ، جامعة الجزائر ، كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية ، 2006/2005 ، ص 10 .

[2] ارسطو طاليس ،كتاب النفس ، ترجمة : احمد فؤاد الاهواني ، ط 1، دار الاحياء الكتب العربية ،[د . م] ، 1949 ، ص 6 .

[3] لوك فيري ، تعلم الحياة (ساروي لك تاريخ الفلسفة) ، ترجمة : سعيد الوفي ، كلمة ، ابوظبي للثقافة و التراث ،[د . م] ،[د . ت] ، ص 167 .

[4] عبد الرزاق الدواي ، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر ، ستروس ، ميشل فوكو ، دار الطليعة ، بيروت ، [د . ت]، ص 190 .

[5] عماري خيرة ، المرجع السابق ، ص 24 .

كما اراد ايضا ديكارت من خلال قوله " **انا افكر فانا اذن موجود** "[1] ان يثبت ان الذات او الانا المفكرة هي قبل كل شيء قوامها الفكر الذي يمكنها من ادراك نفسها بنفسها " **وبهذه الانا المفكرة يستطيع ان يبرهن على كل موجود اخر مما يقوم على وجوده برهان عقلي** "[2] ،

و هو نفس ما ذهب اليه جان جاك روسو (1712 – 1778 م) عندما نظر الى الانسان على انه ارادة وحرية يتألف من جسد و روح (نفس) فالجسد شيء مادي قابل للانحلال اما النفس فلا يمكنها ان تكون قابلة للفساد حيث يقول روسو " **انا موجود و وجودي يتضح في شكل كائن ذي احساس وتفكير و ارادة** "[3]. الا ان كانط (1724 – 1804 م) كان اول من تساءل عن ماهية الانسان انطلاقا من سؤاله " **ما هو الانسان ؟** "[4] جاعلا بذلك من الانسان موضوع لابد من معرفته و البحث فيه من خلال قوله " **تشجع وتجرا على التفكير بنفسك** "[5] وهو ما سبقه اليه من قبل سقراط عندما قال " **اعرف نفسك بنفسك** " ، فكانط يرى ان الانسان لابد ان يكون حرا فوضع الحرية كشرط في معرفة الانسان لذاته ، لان معرفة الذات تنطلق من داخل الانسان وليس من خارجه ذلك لان " **الانسان ميدان يلاحظ و يستبر حتى يظهر متحرجا (منزعجا) ؛ حيث سيكون من المستحيل عليه ان يبين كما هو ، او هو سوف يتخفى ، ولن يريد في حال كهذا ان يعرف كما هو** "[6] وفي هذا الصدد ايضا يقول الكسيس كاريل في كتابه الانسان ذلك المجهول "**ان الانسان كل لا يتجزأ كما انه في غاية التعقيد ومن غير الميسور الحصول على عرض بسيط له وليس هناك طريقة لفهمه في مجموعه ، او في**

---

[1] زكي نجيب محمود ، نافذة على فلسفة العصر ، كتاب العربي ،[د . م] ، 1990 ، ص 48 .

[2] المرجع نفسه ، ص 49 .

[3] عماري خيرة ، الانسان في فلسفة كانط ، المرجع السابق ، ص 26 .

[4] فتحي المسكيني ، الزياحات الهوية الحديثة او تاويلية الانسان الاخير (كانط ، نيتشه ، هيدغر) ، مؤمنون بلا حدود ، 2016 .

[5] عماري خيرة ، المرجع السابق ، ص 33 .

[6] فتحي المسكيني ، المرجع السابق .

اجزائه في وقت واحد "[1] فالإنسان يبقى دائما ذلك الكائن المجهول المعقد غير القابل للمعرفة ، اي ان الانسان هو الموجود الوحيد الذي لا يمكن ان نقبض على ماهيته وذلك يرجع الى الطبيعة البشرية المتقلبة وايضا الجانب الواعي منه ، لان الانسان اذا عرف بانه موضوع للمعرفة فانه يغير من سلوكياته و تصرفاته مما يجعله غير قابل للفهم .

اذا كان ديكارت وغيره من الفلاسفة العقليين يرجعون ماهية الانسان الى الفكر او العقل اي مادام الانسان يفكر فانه موجود كما حدد هذا ديكارت فان الفلاسفة الوجوديين اتجهوا في اتجاه معاكس فالإنسان يوجد اولا ثم يسعى الى تحقيق ماهيته لذا يعرفه سارتر (1905 – 1980 م) في قوله : " **الانسان ليس الا مشروع الوجود الذي يتصوره و وجوده هو مجموع ما حققه ، وهو نفسه ليس الا مجموع افعاله و مجموع افعاله هي حياته ، فهو مجموع افعاله وهو حياته** "[2] وفي نفس المسار الذي سلكه غيره من الوجوديين امثال هيدجر و ميرلوبونتي ، غابرييل مارسيل و البير كامو* (1913 – 1980 م) الذي قال هو الاخر بفكرة الانسان المتمرد و هو الانسان الذي " **يقول : لا ولكن رفض ، فانه لا يتخلى ، فهو ايضا انسان يقول نعم ، منذ اول بادرة تصدر عنه ان العبد الذي الف تلقي الاوامر طيلة حياته يرى فجأة ان الامر الجديد الصادر اليه غير مقبول** "[3] ، وبهذا فان ماهية الانسان عند كاميو تكمن في الرفض و التمرد ، فالإنسان المتمرد هو الانسان الذي يعي وجوده ويعي ايضا الوضع الذي يعيشه وانه لابد من تجاوزه بحرية تامة و باختيار ذاتي .

اما ادغار موران * فقد جاء تعريف جامع لأغلب التعاريف السابقة ، فنظر الى الانسان على انه كائن مركب

---

[1] الكسيس كاريل ، الانسان ذلك المجهول ، ترجمة : عادل شفيق ، الدار القومية للطباعة و النشر ، [د .م]،[د.ت]، ص 12 .

[2] جان بول سارتر ، الوجودية مذهب انساني ، ترجمة : عبد المنعم الحفني ، ط 1 ، مطبعة الدار المصرية ، القاهرة ، 1964 ، ص ص 38 39 .

* روائي وفيلسوف فرنسي ولد و نشا في الجزائر ، كانت علاقته بالوجودية رغم اشتهار اتصاله بها متوترة ، من اشهر مؤلفاته الغريب ، اسطورة سيزيف ، الانسان المتمرد كما عرفت ايضا فلسفته ايضا بفلسفة العبث .(انظر جورج طرابيشي : معجم الفلاسفة ، ص 513 .)

[3] البيرتو كامو ، الانسان المتمرد ، الحرية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، [د . ت] ، ص 15 .

* فيلسوف و عالم اجتماع فرنسي معاصر ، ولد سنة 1921 ، من اهم مؤلفاته الانسان و الموت ، المنهج ، النقد الذاتي ... الخ عرف بالفكر المركب (جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة ، ص 645) .

حيث يقول في كتابه النهج انسانية البشرية : " **اذا كان الانسان عاقلا و مجنونا وعاطفيا و مولعا باللعب و خياليا وشاعرا وناثرا ، واذا كان حيوانا هستيريا ، هواجسه احلامه فانه مع ذلك قادر على ان يكون موضوعيا وعقلانيا ومتحسبا ، وهذا يعني انه انسان معقد التركيب** " [1] وبهذا فان الانسان متعدد السمات و الخصائص و لا يمكن ان يعرف بسمة واحدة بل لابد من ان تجتمع كل الخصائص في تحديد ماهيته .

[1] ادغار موران ، النهج انسانية البشرية الهوية البشرية ، ترجمة : هناء صبحي ، ط 1 ، هيئة ابوظبي للثقافة و التراث ، كلمة ، ابوظبي ، 2009 ، ص 171 .

ثانيا / مقاربات مفاهيمية حول الانسان المعاصر :

لقد كان الاهتمام بالإنسان يمثل عمق و لب الفلسفة المعاصرة ، فاختلفت نظرة الفلاسفة الى الانسان حيث بلغ هذا الاهتمام ذروته مع ماركس و فرويد و هيدجر و خاصة مدرسة فرانكفورت التي سعت الى ضرورة اعادة النظر في الانسان الذي اصبح يعيش في ازمة خطيرة تهدد كيانه و وجوده ، وعليه فما موقف هؤلاء الفلاسفة من الانسان المعاصر ؟ و هل الانسان المعاصر في نظرهم هو عبارة عن تجاوز لإنسان العصور الاخرى و خاصة العصر الحديث أم هو امتداد له ؟

أ – الانسان عند ماركس :

يعتبر الانسان من بين اهم القضايا التي اهتم واشتغل عليها ماركس ، فبالرغم من اهتمامه بالاقتصاد و السياسة الا انه لم يطمس الانسان بل ربط مفهوم الانسان بالاقتصاد واعطاه بعد مادي ودرسه في اطار علاقته بالجماعة ، التي لا يمكن ان يكون له وجود من دونها حيث يقول : " **جوهر الانسان ليس تجريديا كامنا في كل فرد واحد. انما هو في حقيقته جماع العلاقات الاجتماعية** "[1] :، ويعني ان الانسان كائن اجتماعي مما يجعل ماهية الانسان تذوب في اطار الجماعة وبالتالي لاوجود الا للمجتمع والطبقات التي تحكمها القوانين اما الانسان فمهما بلغت قدراته وامكانياته فانه سيفشل ولن يتمكن من تحقيق اي شيء .[2]

ومن هنا فان الانسان عند ماركس محكوم بالعلاقات الاجتماعية و بالبعد التاريخي باعتبار ان الانسان في اطار الجماعة هو الذي يصنع التاريخ من خلال العمل و الانتاج ، اي " **ان مجمل ما يدعى بالتاريخ العالمي ليس الا**

---

[1] يسار سينا ، موسوعة الماركسية مفاهيم و مصطلحات ، ص 7، http : // www.marxists.org/arabic/index.htm

[2] امام عبد الفتاح امام ، تطور الجدل بعد هيجل – جدل الانسان ، ط 3 ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، 2007 ، ص 63 .

عملية خلق الانسان بواسطة العمل، وعملية انبثاق الطبيعة للإنسان ، ان الانسان يملك ، اليوم ، برهانا بين وغير قابل للدحض عن عملية خلقه الذاتي، عن اصل ذاته "[1].

وبالتالي فان ماهية الانسان مرهونة بطبيعة العمل اي ان العمل يعكس شخصية صاحبه ، و من خلاله يعبر الانسان عن وجوده و يتمكن من ضمان علاقته بالطبيعة و ببني جنسه " **وعلى هذا النحو يوحد العمل الخلاق بين الانسان و بين ذاته ، وبينه و بين سائر الانسانية** "[2] ، الا ان الانسان العامل عند ماركس يعيش حالة من الاغتراب في ظل النظام الرأسمالي بسبب استغلال صاحب العمل له فيتحول الانسان الى الة تقوم بأداء وظائف معينة من غير ان تشعر باي شيء اتجاه هذا العمل ، وبهذا يغترب الانسان عن ذاته و عن المجتمع وعن عمله و منتوجاته ، وهو السبب الذي جعل ماركس ينتقد النظام الرأسمالي الذي يسلب الانسان جهده و وقته، فهو ثار ضد هذا النظام بهدف تحرير الانسان من فكرة تقسيم العمل لان هذا الاخير " **يصيب الانسان بالضمور و الهزال ، لان الافراط في التخصص في العمل يحكم على الانسان بالاقتصار على نشاط واحد ، بينما الانسان السوي يشعر بحاجة الى التعبير عن ذاته بطرائق و اشكال مختلفة** ."[3]

ان الانسان لا يمكن ان يحقق وجوده الا بانعتاقه من النظام الرأسمالي وتبنيه للنظام الاشتراكي ، فالاشتراكية هي التي تكفل للإنسان تحقيق ذاته وتطوير شخصيته و التعبير عنها بالعمل الحر بعيدا عن العمل الذي يقوم به من اجل حفظ بقاءه. [4]

---

[1] اريك فروم ، مفهوم الانسان عند ماركس ، المرجع السابق، ص 45 .

[2] عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، الجزء 2 ، ط 1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1984 ، ص 420 .

[3] المرجع نفسه ، ص 421 .

[4] اريك فروم ، مفهوم الانسان عن ماركس ، المرجع السابق ، ص54 .

ب – الانسان عند فرويد :

لقد حاول فرويد (1856 – 1939 م) من خلال اكتشافه للجانب الخفي من الحياة النفسية للإنسان و هو اللاشعور ، الى اعطاء تصور و مفهوم جديد للإنسان، فنقل مفهوم الانسان من كونه حيوان عاقل الى انه " **كائن او حيوان فسيولوجي ذو مظاهر نفسية وهو ذو طبيعة ثابتة ... الانسان اداة و الة فسيولوجية مغلقة على نفسها بصورة مونادية ، تحركها قوتان هما الحفاظ على الذات و الحب** "[1] ، وبهذا فان فرويد اراد رد الاعتبار لهذا الجانب المهمش في حياة الانسان وان يفتح له المجال للظهور لان ماهية الانسان الحقيقية كامنة في هذا الجانب الوجداني الذي يختفي من وراء العقل اي " **ان هذا الجانب القوي في الانسان ، الجانب الوجداني ، يتخذ لنفسه قشرة رقيقة من العقل ، وان هي الا مضامين لاشعورية مكبوتة تكتسي مضامين طلاء عقليا** "[2].

ان الحياة النفسية عند فرويد تنقسم الى شعورية ولا شعورية ، الا ان " **الشعور لا يعد جوهر الحياة النفسية ، فانه ليس الا مظهرا منها** "[3] على عكس اللاشعور الذي هو جوهرها ، و يميز فرويد بين نوعين من اللاشعور هناك اللاشعور الوصفي و اللاشعور الديناميكي ، فالأول هو الشيء الكامن قبل الشعور ولا يستطيع ان يظهر بسهولة في الشعور الا اذا توفرت شروط معينة ، اما الثاني وهو الشيء المكبوت الذي يجد مقاومة تمنعه من الظهور في الشعور [4].

ان الانسان عند فرويد يعيش حالة صراع بين رغباته من جهة و بين المجتمع من جهة اخرى ، و هو الامر الذي جعل فرويد ينتهي الى تقسيم الجهاز النفسي الى ثلاث " الهو " و " الانا الاعلى " و " الانا " . ف"الهو " هو مركز

---

[1] محمد سبيلا ، مدارات الحداثة ، ط 1، الشبكة العربية للابحاث و النشر ، بيروت ، 2009 ، ص 15 .

[2] المرجع نفسه ، ص 19 .

[3] اميل برييه ، اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة : محمود قاسم ، دار الكشاف للنشر و الطباعة و التوزيع ، 1956 ، ص 47 .

[4] سيجموند فرويد ، الانا والهو ، ترجمة : محمد عثمان نجاتي ، ط 4 ، دار الشروق ، بيروت ، 1982 ، ص 28 .

الغرائز الجنسية ينشد دائما تحقيق رغباته ، اما " الانا الاعلى " يتكون مع الانسان منذ الطفولة ويتمثل في القيم الخلقية و الدينية التي يكتسبها الانسان عن طريق التربية . فأما " الانا " فهو الذي يضبط النفس ويحاول ان يحقق نوع من الاتزان بين " الانا الاعلى " و متطلبات " الهو" من اجل ان يجنب الانسان الوقوع في صراع و نزاع مع المحيط الخارجي ، حيث يقول عنه فرويد : " **هو ذلك القسم من الهو الذي طرا عليه التعديل نتيجة تأثير جهاز الادراك الحسي الذي يقوم بتشكيل العالم الخارجي الواقعي في العقل** "[1].

ومن هنا فان الغرائز و الدوافع الجنسية عند فرويد هي التي تحدد علاقة الانسان بمجتمعه فتدخله في حالة صراع ، غير ان الانسان له جملة من الدوافع و الرغبات ترد الى غريزتين غريزة الليبدو وغريزة العدوان ، فعن الليبدو يقول فرويد : " **لتفسير الحاجات الجنسية لدى الانسان والحيوان نستعين في علم الحياة بفرض وجود غريزة جنسية ، كما نفرض غريزة التغذية لتفسير الجوع . غير ان ليس في اللغة الدارجة ، فيما يتعلق بالحاجة الجنسية ، ما يقابل كلمة جوع ، لذلك يستخدم العلم كلمة ليبدو** "[2]، وبهذا فان الغريزة الجنسية هي مصدر كل حب و حنان وعاطفة يولد الطفل مزودا بها ولا تقتصر على التناسل و التكاثر فحسب بل هي تشمل جميع مظاهر اللذة الحسية و العاطفية .

ان فرويد من خلال قوله بالليبدو قد رد الاعتبار الى جانب مهم في حياة الانسان الذي اعتبره غالبية الفلاسفة و الاخلاقيين " **بمثابة عوامل تربط الانسان بحالة الحيوانية و طرحوا بانه لم يكن الوصول الى شكل معين من الحضارة ممكنا لولا مواجهة هذه الغرائز بلا هوادة ، لأنها ارواح حيوانية فعلا** "[3] ، لذا فان الحياة الجنسية تعبر

---

[1] سيجموند فرويد ، الانا والهو ، المرجع السابق ، ص 46 .

[2] سيجموند فرويد ، الموجز في التحليل النفسي ، ترجمة : سامي محمود علي ، عبد السلام القفاش ، مكتبة الاسرة ، [د.م]، [د.ت] ، ص 150 .

[3] ادغار ريش ، فكر فرويد ، ترجمة : جوزيف عبد الله ، ط 1 ، المؤسسة الجامعة للدراسات و النشر و التوزيع ، [د.م] ، 1986 ، ص 72 .

في جوهرها عن انسانية الانسان لا حيوانيته وبالتالي لا يجب عند فرويد قمع هذه الغرائز لما لها من اثار قد تنعكس سلبا على بناء حضارة الانسان .

اما الغريزة العدوانية و التي تعرف بغريزة الموت او الحفاظ على الحياة فهي تتمثل في تلك السلوكيات العنيفة و المخربة و المهدمة التي يقوم بها الانسان ضد نفسه او ضد الاخرين ، و هو ما جعل فرويد يقول بالماهية العدوانية والشريرة للإنسان حيث يقول : " **ليس الانسان كائنا طيبا وضعيفا ، ذا قلب متعطش للحب ، انسانا نقول انه يدافع عن نفسه حين يهاجم . بل على العكس من ذلك ، هو كائن تحتوي معطياته الغريزية على قدر لابأس به من العدوانية** "[1] ومن هنا نجد ان الانسان بالنسبة لأخيه الانسان لا يمثل موضوع جنسي فحسب بل ايضا موضوع للاعتداء وذلك من اجل ان يشبع حاجاته من العدوان والى ارضاء الجزء الاناني منه وهو ما دفع فرويد الى وصف الانسان بانه ذئب لأخيه الانسان .

و هذا فان فرويد لم يعتمد على التحليل النفسي في تفسير الحياة النفسية للإنسان فقط بل اعتمد عليه ايضا في دراسة حضارة الانسان ، فالغريزة الجنسية و العدوانية لهما امتداد وتأثير على الحضارة الانسانية ، فالعدوان مثلا " **يشكل العامل الرئيسي للخلل في علاقاتنا بمقربينا ، و هو الذي يفرض على الحضارة عبئ جهود كثيرة ، ويفعل هذه العدوانية الابتدائية التي تؤلب بني الانسان بعضهم على بعضهم الاخر ، يجد المجتمع المتحضر نفسه مهددا باستمرار بالانهيار و الدمار ...فالأهواء الغريزية اقوى من الاهتمامات العقلية** "[2] ، اي ان الغرائز لا تؤثر على الانسان فحسب و تظهر على شكل امراض نفسية عنده بل لها تأثير ايضا على العلاقات الاجتماعية التي بدورها تؤثر على بناء حضارته .

---

[1] محمد سيبلا ، مدارات الحداثة ، المرجع السابق، ص 17 .

[2] سيغموند فرويد ، قلق في الحضارة ، ترجمة : جورج طرابيشي ، ط 4 ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، 1996 ، ص 73 .

ج – الانسان عند هيدجر :

يعد مارتن هيدجر (1889 – 1976 م) من ابرز الفلاسفة المعاصرين ، تميز بقدرته على مساءلة الفكر الاوروبي وبحراته في تقويض اسس الميتافيزيقا ،و برفضه للنزعة الانسانية رغم محاولتها ان تحافظ على الانسان داخل الوجود و تحريره من كل القيود و تكوين حياته وتحديد مصيره ، الا انها وقعت في شباك الميتافيزيقا ذلك " **لان كل نزعة انسانية تقوم على اساس ميتافيزيقي او تكون نفسها على هذا الاساس وكل تحديد لماهية الانسان يفترض مسبقا ، بوعي منه او بدون وعي تأويلا للموجود دون ان يطرح السؤال بصدد حقيقة الوجود يكون عبارة عن ميتافيزيقا** "[1] .

ان النزعة الانسانية اهملت مسالة الوجود ،فأصبحت هذه الاخيرة في طي النسيان وهو الامر الذي جعل من السؤال الفلسفي سؤال ميتافيزيقي يقدم تأويلات ميتافيزيقية لماهية الانسان من دون النظر الى حقيقة الوجود التي تعد جوهر تقوم عليه الماهية الانسانية وهو ما دفع هيدجر الى القول " **انه وجود الانسان وجودنا نحن هو الذي ينبغي ان نبدأ به البحث ، اذ لا توجد نقطة ارتكاز اخرى اقوم من الانسان ، و لكي نفهم جيدا هذا الوجود وجب علينا ان نسلك تحليل انطولوجي للوجود الانساني** "[2] وبهذا فان وجود الانسان يرتبط بمسالة الوجود التي ظلت طيلة التاريخ الانسانية مهمشة ، فنتج عن ذلك ان كان اكبر خطأ وقعت فيه الانسانية هو الايمان بفكرة ان الانسان حيوان عاقل لأنها ركزت على حيوانية الانسان بدلا من انسانيته " **فماهية الانسان لا تكمن ابدا في كونها مجرد جهاز عضوي حيواني ،وهذا القصور الماهوي للإنسان لا يمكن استبعاده او اختزاله بمجرد ان نخلع على**

---

[1] مارتن هيدجر ، رسالة في النزعة الانسانية ، ترجمة : عبد الهادي مفتاح ، متاح على الخط ، http://www.aljabriabed.net/n11_11miftah.htm

[2] ابراهيم احمد ، اشكالية الوجود و التقنية عند مارتن هيدجر ، ط 1 ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، لبنان ، الجزائر ، 2006 ، ص 71 .

الانسان روحا خالدة او ملكة عقلية او خاصية تجعل منه شخصا ، ذلك اننا في جميع هذه الحالات نكون قد انجزنا الى جانب الماهية ، و لكن من منطلق نفس المشروع الميتافيزيقي " .[1]

ان هيدجر يعيب على التعريف الكلاسيكي انه لم يتجاوز الميتافيزيقا ، فبدلا من ان يبحث في حقيقة الوجود فانه يبحث فيما هو موجود ، وغيب حقيقة تعلق ماهية الانسان بحقيقة الوجود ، فبدا هيدجر بتقويض التعريف الكلاسيكي الانسان حيوان عاقل وبدا بصفة الحيوانية فيقول " **ان كينونة الحيوان بما هي كينونة قائمة هنا امامنا ملقاة معروضة منطرحة Etre-la-devant وهذا تصور لا يناسب حتما كينونة الانسان لان من شأنه انه مشروع يبنى و ينمى لا مجرد «شيء» ملقى به منطرح** "[2] ومن هنا فان التعريف الكلاسيكي ميتافيزيقي فكر في حيوانية الانسان بدلا من بشرية الانسان .

اعترض هيدجر على صفة العقل التي ارتبطت بالحيوانية و رأى ان الاصل في التعريف هو اللوغوس الا ان هذا المصطلح لم يستعمل فيما بعد بالمعنى اليوناني حيث كان المقصود منه " **الكائن الذي من طبيعته ان يبين ، وهو اذ يبين فانه انما يبين عن العالم وعن ذاته** "[3] وبهذا فان الابانة هي الاصل و ليس النطق او العقل وهي التي تعبر عن انسانية الانسان وجعلته يتميز عن بقية الحيوانات الفاقدة لهذه الميزة وبهذا فان هيدجر يرفض ما آل اليه التعريف في اللسان الغربي .

ان الفكر الغربي حدد مفهوم الانسان انطلاقا من الحيوانية وهي صفة مشتركة بين الكائنات الحية ، ثم نسب له العقل كخاصية تميزه عن غيره من الكائنات الاخرى التي تفتقد لهذه السمة ، كما انتقد هيدجر ايضا تعريف الانسان

---

[1] مارتن هيدجر ، رسالة في النزعة الانسانية ، المرجع السابق .

[2] محمد الشيخ ، نقد الحداثة في فكر هايدجر ، ط 1 ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، 2008 ، ص 81 .

[3] المرجع نفسه ، ص 83 .

بكونه حيوان سالب عند هيجل وماركس ، و تعريف الانسان حيوان مقوم عند نيتشه واعتبرهما تابعين للمفهوم الكلاسيكي انطلاقا من صفة الحيوانية ويؤكدان في نهاية المطاف على صفة العقلانية ، مع اهمالهما لفعل الكينونة .[1]

يرى هيدجر ان الوضع الذي ال اليه الانسان في القرن السابع عشر و الثامن عشر كان بفعل النزعة المادية " **التي قتلت الانسان عندما جردته من احاسيسه ومشاعره وجعلته عبدا للمادة ، ومن ثم ابتعد عن انشغاله بالوجود** "[2]. و هو الامر الذي جعله يدعو الى ضرورة البحث في ماهية الانسان بدءا من الوجود الذي غرب عبر تاريخ الفلسفة الذي سيطرت عليه الميتافيزيقا ، حيث" **انه لا يمكن ادراك فكرة الوجود الا عن طريق البعد اللغوي ، فاللغة ليس كافية في قدرة الانسان لان الانسان لا يفكر بداخلها وانما هي تفكر بداخله، و في ثنايا اللغة يجب البحث عن علاقة الانسان الخاصة بالوجود** "[3]. فاللغة تعبر عن الوجود الانساني بل هي حسب هيدجر سكن الوجود ، ومن هنا يدعو الى اعادة صياغة السؤال الذي يبحث في ماهية الانسان من التساؤل الكانطي ما هو الانسان ؟ الى السؤال من هو الانسان ؟ [4]

ويجيب هيدجر ان الانسان هو كائن حي متكلم يوجد يصنع ماهيته من خلال انفتاحه على نفسه و على العالم فعن الكلام يقول : " **الانسان هو ذاك الكائن الحي الذي خص بالكلام تخصيصا** "[5]وبهذا فان الكلام يميز الانسان عن باقي الكائنات الاخرى الموجودة في العالم فالحجر مثلا يوجد و لا يتكلم وكذلك بقية الحيوانات الاخرى ، اما في صفة الوجود فان الانسان هو الذي يوجد نفسه في العالم ويصنع مصيره ، فجميع الكائنات موجودة لكنها لا تدرك معنى وجودها باستثناء الانسان الذي يسعى الى تحقيق ماهيته في الوجود في حين نجد ان "**الموجودات غير الانسانية توجد ايضا او تكون لكنها لا توجد وجودا ماهويا ولا يمكن الوقوف في الانفتاح**

---

[1] محمد الشيخ ، نقد الحداثة في فكر هايدجر ، المرجع السابق ، ص 90 .

[2] فريدة غبوة ، اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة ،دار الهدى للطباعة و النشر و التوزيع ، الجزائر ، 76 .

[3] مارتن هايدجر ، اصل العمل الفني ، ترجمة : ابو العيد دودو ، ط 1 ، منشورات الجمل ، 2003 ، ص 23 .

[4] فتحي المسكيني ، انزياحات الهوية الحديثة او تاويلية الانسان الاخير (كانط ، نيتشه ، هيدجر) ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، 2016 .

[5] محمد الشيخ ، نقد الحداثة في فكر هايدجر ، مرجع سابق ، ص 98 .

الوجود ، فالشجر و الفرس وغيرها من الموجودات الكائنة لكنها لا توجد وجودا ماهويا ولا يمكنها التعرض لانفتاح الوجود ".[1]

ومن هنا فان الوجود الماهوي يعبر عن حقيقة الانسان التي تنفتح دائما على العالم فماهية الانسان مشروع غير مكتمل ينشد دائما التحقق وهو الامر الذي يجعله متغير و متجدد باستمرار ، ان الانوجاد او ما يعرف بالدازين يمثل ماهية الانسان الحقة حيث يقول هيدجر " **ان ماهية الانسان تكمن في الانوجاد و الانوجاد هو المهم بالأساس** " [2] ، فالموجود وجودا اصيلا هو الذي يحقق انوجاده في العالم و الا فانه يصبح موجود زائف " **ففهم الوجود يتطلب الغوص فيه وانتزاعه من الوجود الزائف وهذه العملية تستلزم الشعور بالقلق ، الذي يعبر عن حقيقة الحياة الانسانية و الوجود بصفة عامة ، لأنه يكشف اغتراب الدازين في العالم** " [3] و هو الامر الذي يدفعه الى البحث عن ذاته و تجاوز هذا الاغتراب و التخلص منه ، فالقلق يعبر عن الشعور بالنقص مما يدفع الانسان نحو تحقيق وجوده و ماهيته .

د – الانسان عند مدرسة فرانكفورت :

تعد مدرسة فرانكفورت من بين اهم المدارس الفلسفية ، اتسمت بطابعها النقدي في معالجة القضايا الانسانية و الاجتماعية وذلك من خلال ربط الوقائع الاجتماعية بالفلسفات الهيجلية و الماركسية و كذلك الوضعية التي انتقدتها فرانكفورت بشدة بسبب عدم قدرتها على الوصول الى الفهم حقيقي للحياة الاجتماعية ،كما انها " **ترتبط بشكل حميمي مع ابقاء او انتاج شكل جديد من الهيمنة هي الهيمنة التقنية** "[4] ، كما اتخذت من فرويد و اراءه

---

[1] حياة خلفاوي ، مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدجر ، ، جامعة منتوري ،كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية ، قسنطينة ، 2005-2006 ، ص 53 .

[2] مارتن هيدجر ، رسالة في النزعة الانسانية ،المرجع السابق .

[3] فريدة غيوة ، اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة ، المرجع السابق ، ص 78 .

[4] توم بوتومور ، مدرسة فرانكفورت ، ترجمة : سعد هجرس ، ط 2 ، دار اويا ،[د . م]، 2004 ، ص 60 .

في علم النفس مرجعية لها و هذا ما يتضح في كتابات روادها وبخاصة ماركيوز و اريك فروم وايضا نيتشه (1844 – 1900 م) الذي اهم " **رواد مدرسة فرانكفورت بإحيائه للذاتية و منهجه المنظوري و اسهاماته في الحداثة ونقده اللاذع للاتجاه المعادي للثقافة** "[1] .

ان المدرسة النقدية بالرغم من ان ظهورها كان بين الحربين العالميتين الاولى و الثانية ، ورغم تطورها عبر الاجيال الا انها لا تزال قائمة مع هابرماس و تلميذه اكسل هونت " **فهي في شكلها المفاهيمي و في كل مراحل تطورها ركزت عن وعي منها على التنظيم العقلاني للنشاط البشري الذي يتولى مهمة التنوير واضفاء الشرعية ، فهذه النظرية ليست معنية فقط بالأهداف التي تفرضها طرق الحياة الحالية علينا بالفعل ، بل كذلك بالبشر وكل امكاناتهم** "[2] .

ان هذه النظرية بالرغم انها ذات طابع اجتماعي الا انها لا تلغي الاهتمام بالفرد ، فقد اهتمت بالإنسان و اعطت له قيمة كبيرة وذلك على اعتبار ان الانسان او الفرد هو المكون الحقيقي للمجتمع وهو الذي يكون به المجتمع اي ان " **الذات ابن المجتمع و المجتمع موضوع الذات** "[3] اي ان مقولة الفرد او الذات او الانسان داخل مدرسة فرانكفورت مقابلة لمقولة المجتمع فلا يمكن الحديث عن المجتمع دون الحديث عن افراده و ان وجود الافراد هو الذي يكون المجتمع " **فالمجتمع بالذات وبسبب شكل التبادل السائد فيه بين متعاقدين فرديين ليس**

---

[1] ستيفن اريك برونر ، النظرية النقدية مقدمة قصيرة جدا ، ترجمة : سارة عادل ، ط 1 ، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، [د . م] ، 2016 ، ص 35 .

[2] توم بوتومور ، مدرسة فرانكفورت ، المرجع السابق ، ص 25 .

[3] فيل سليتر ، مدرسة فرانكفورت نشاتها و مغزاها – وجهة نظر ماركسية ، ترجمة : خايل كاظم ، ط 2 ، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة ، 2004 ، ص 8 .

الا مجتمعا فرديا "[1] . فاذا كان الانسان يعد محور اهتمام النظرية النقدية فمن هو الانسان ؟ و ما موقف رواد مدرسة فرانكفورت من الحال الذي آل اليه الانسان المعاصر ؟

لقد حاول كل من ادرونو * و هوركهايمر في كتابهما جدل التنوير تعريف الانسان انطلاقا من كونه حيوان عاقل حيث يقولان : "**في التاريخ الاوروبي كان التعبير عن فكرة الانسان يصاغ بالطريقة التي نميزه فيها عن الحيوان ، فنقص العقل في الحيوان كان برهانا على الكرامة الانسانية** "[2] وبالتالي فان السمة التي يجب ان يعرف بها الانسان هي العقل، و هو الامر نفسه الذي اكده ماركيوز عندما حصر ماهية الانسان في الفكر حيث يقول " **انني استنتج بيقين ان ماهيتي تتالف تماما في كوني شيئا يفكر او جوهرا ماهيته او طبيعته هي ان يفكر فقط**"[3]، ويذهب اريك فروم في كتابه ثورة الامل الى عرض جملة من التعريفات المختلفة للإنسان ساردا في ذلك تعريفات الفلاسفة حيث يرى ان هناك من يعرف الانسان بانه الصانع للأدوات و الآلات ، و هناك من ذهب الى ان الانسان كائن بيولوجي غير ان هذا التعريف في نظر فروم ينطبق على الحيوانات الاخرى ، و هناك ايضا من يعرف الانسان باللاعب ، و التعريف الذي يعتبره اقرب الى الصواب هو الانسان حيوان عاقل و يضيف ايضا تعريفان فالأول الانسان الرافض و الثاني هو الانسان الآمل ، وبهذا يكون التعريف الاول شرط في تحقيق الثاني .[4]

من خلال ما سبق نخلص الى القول ان اهم اعلام مدرسة فرانكفورت يتفقون على ان الانسان حيوان عاقل له القدرة على التفكير و على الرفض و الاختيار و ان يضع لنفسه امل ينشد تحقيقه ، غير ان هذا العقل الذي يمثل

---

[1] تيودور فون ادرنو ، محاضرات في علم الاجتماع ، ترجمة : جورج كتورة ، مركز الانماء القومي ، [د . م]، [د . ت]، ص 96 .

* فيلسوف و عالم اجتماع و عالم موسيقي المّاني شارك في اعمال معهد الابحاث الاجتماعية ، ارتبط اسمه بمدرسة فرانكفورت من مؤلفاته جدل التنوير كتبه برفقة هوركهايمر و المجتمع ، نقد الثقافة ... الخ . (جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة ، ص 47).

[2] ماركس هوركهايمر ، ثيودوروف ادونو ، جدل التنوير شذرات فلسفية ، ترجمة : جورج كتوره ، ط 1 ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، لبنان ، 2006 ، ص 298 .

[3] هربرت ماركيوز ، فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ط 1 ، دار الكلمة للطباعة و النشر ، القاهرة ، ص 64 .

[4] اريك فروم ، ثورة الامل نحو تكنولوجيا مؤنسنة ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ط 1 ، مكتبة دار الكلمة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 2010 ، ص96 .

جوهر الانسان و الذي يعد عضو" **للإدراك و التمييز بين الطبيعة و الحقيقة لواقعنا و بين تحديد المبادئ المتحكمة بحياتنا ينحدر تدريجيا نحو الاضمحلال** "[1] ومن هنا فان الازمة التي مست الانسان المعاصر تكمن في تحول عقله الى عقل اداتي و هو الامر الذي دفع بمدرسة فرانكفورت الى نقد الوضع الذي آل اليه العقل ، فيذهب ادورنو الى ان العقل الذي كان " **يهدف الى تحرير الانسان من الخوف من الطبيعة و ضمان استقلالية الذات البشرية بوصفها غاية في حد ذاتها ، تم تحويل العقل الى اداة للهيمنة على الطبيعة و على البشر** "[2] فالعقل البشري باكتشافه و تطويره للتقنية لم يعد بإمكانه التحكم فيها مما جعله تحت سيطرتها ، فاضحت العلاقات الانسانية تحت تصرفها و اصبحت تتحكم في الانسان و توجهه وتسيطر على عقله وهذا ما وضحه هربرت ماركيوز في كتابه الانسان ذو البعد الواحد ، و كذلك جدل التنوير لادورنو و هوركهايمر وقد ترتب عن هذا ان تضاءلت جوانب هامة لا غنى عنها في حياة الانسان ، وتمت التسوية بين الفروق الاساسية ، و التضييق على امكانات الحرية و التعبير الحر التي لا تستقيم الحياة بغيرها .

لم يتوقف تأثير التقنية في تحول العقل البشري الى عقل اداتي بل جعلت الانسان يعيش حالة من التشيؤ و الاغتراب ، بحيث اصبح كلاهما يعبر عن وجود ازمة انسانية تفرض نفسها في الزمن الراهن ، وتحاول ان تبحث عن ماهية الانسان الحقة وان تعيد للإنسان انسانيته التي سلبت منه ، ذلك ان الانسان " **اذ اصبح شيئا ، فانه سيموت على الرغم من انه حي فيزيولوجيا ، واذا مات الانسان نفسيا على الرغم من انه يحيا جسديا فانه يقاد الى السقوط و يصبح خطيرا على نفسه و على الاخرين** " [3].

---

[1] علاء الطاهر ، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر الى هابرماز ، ط 1 ، منشورات مركز الانماء القومي ، بيروت ، [د . ت] ، ص 6 .

[2] علي محمود المحمداوي ، موسوعة الابحاث الفلسفية للرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة الى التشفير المزدوج ، تقديم : علي حرب ، ط 1 ، منشورات ضفاف ، منشورات الاختلاف ، الجزائر، 2013 ، ص 532.

[3] ايريك فروم ، الانسان للمستلب و افاق تحرره ، ترجمة : حميد لشهب ، فيديرانت ، شركة نداكوم للطباعة و النشر ، الرباط ، [د . ت] ، ص 47 .

فالسؤال الذي يمكن ان يطرح في هذه الحالة كيف يصبح الانسان شيئا ؟ يجيب رواد مدرسة فرانكفورت بان الرأسمالية تعد اول من مهد لهذه الحالة حيث جعلت من الانسان مجرد سلعة مما حول الانسان من منتج للسلع الى شيء ، و تحولت هذه المنتوجات الى ذات حية لما تحققه من ارباح وبهذا يمكن القول ان : " **الرأسمالية تجرد البشر من انسانيتهم على نحو متزايد** " [1] كما ان كما ان تشيؤ الانسان يعود الى التطور التقني التكنولوجي الذي ادى الى جعل الانسان العامل كالألة وظيفته هي الانتاج و هو ما ادى بالإنسان الى الاغتراب عن ذاته وعن المجتمع و قيمه .

[1] ستيفن اريك بروتز ، النظرية النقدية مقدمة قصيرة جدا ، مرجع سابق ، ص 45 .

ثالثا / موت الانسان في الفكر الغربي المعاصر :

ان التصور الذي شكلته النزعة الانسانية حول الانسان منذ عصر النهضة المتمثل في كونه كائن واع وحر و مريد قادر على تحديد مصيره واتخاذ قراراته بنفسه منح للإنسان السلطة سلطة على نفسه من جهة و سلطة على الطبيعة من جهة اخرى وبالتالي اصبح الانسان مركزية اي اصبح الانسان مركز العالم و سيدا على الطبيعة بتعبير ديكارت و كذلك صانع للمعنى ،غير ان هذا التصور لم يدم طويلا فسرعان ما تم زعزعة ثقة الانسان بنفسه و اطاحته من مملكته التي دامت لمدة قرنين من الزمان ، حيث ظهرت فلسفة موت الانسان التي مهد لها كل من داروين و نيتشه و فرويد ، و اسس لها و دافع عنها كل من ستروس و التوسير و فوكو و انصار البنيوية بصفة عامة " **فالإنسان لم يعد المرجع الاساس و الوحيد للمعرفة و الموضوع الكلي الشامل الذي ينبثق عنه المعنى او المصدر الملهم للدلالات و التحولات التي يمكنها تغيير مجرى الحياة و الاحداث** "[1] و من هنا تم اعلان موت الانسان و اختفاء مركزيته مع الصورة التي شكلتها له فلسفة الحداثة .

لقد ارجع روجيه غارودي بداية اختفاء الانسان و موته الى كوبر نيكس ، حيث يعد اول من افقد الانسان مكانته التي وضعته فيها النظرة التقليدية للإنسان ، فكان الانسان يعيش بثقة منذ عصر بطليموس على ان الارض هي مركز الكون الى غاية ظهور كوبر نيكس و قوله بدوران الارض و مركزية الشمس ، فكان هذا الاكتشاف بمثابة زلزال عصف بثقة الانسان وبمكانته داخل هذا الكون، اما ثاني هزيمة الحقت بالإنسان و جعلته يفقد مركزه كانت في علم الحياة مع داروين الذي بحث في اصل الانسان منتهيا الى وجود قرابة بين القرد و الانسان وبالتالي كشف عن الاصول الاولى للإنسان الذي يتباهى اصل على الكائنات الاخرى .[2]

---

[1] عمر مهيبل ، من النسق الى الذات ، ط 1 ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر ، بيروت ، 2007 ، ص 24 .

[2] روجيه غارودي ، نظرات حول الانسان ، ترجمة : يحي هويدى ، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة ، 1983 ، ص 293 .

الا ان الاكتشاف الذي يعتبر اكثر خطورة و الذي فتح المجال وكان بمثابة الاساس الذي تعتمد عليه البنيوية كان مع فرويد استندت اليه وبنت عليه فلسفة موت الانسان حيث " **اوضح فرويد ان الانسان العقلاني و الاخلاقي بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة ، الانسان المسؤول عن افكاره و افعاله ليس الا مجرد وهم** " [1]، فاستبدل بذلك مقولة الوعي و الشعور بمقولة اللاوعي و اللاشعور ورد الاعتبار لهذا الجانب المهمش في الانسان و الذي تم تغييبه منذ القدم بسبب سلطة العقل ، فاللاشعور كان بمثابة ضربة كبيرة للتصور الديكارتي للإنسان ، فلا يمكن الشك في وجوده يتصرف بإرادته و بحرية فالإنسان يعبر عن نفسه من خلال الرفض و القبول ؛ فان فرويد يعتبر هذا بمثابة وهم ذلك لان الانسان خاضع لما يعرف باللاشعور الذي تختفي خلفه الماهية الحقيقية للإنسان .

انطلقت البنيوية في تأسيس موقفها من الانسان من فكرة اللاشعور الذي كان مناقض لموقف النزعة الانسانية منه ، فاذا كانت هذه الاخيرة (النزعة الانسانية) تقر بذات حرة و واعية فان البنيوية ترى انها ذات مقهورة ، مرتبطة بنسق تتحرك داخله ولا يمكن ان توجد خارجه ، كما انه لا يوجد وعي بل يوجد لاشعور .

أ – كلود ليفي ستروس :

يعد كلود ليفي ستروس من ابرز البنيويين ، نقل اللاشعور من علم النفس الى مجال الأنثروبولوجيا ، غير ان " **هذا اللاشعور لا بالمعنى الفرويدي لهذه الكلمة (من حيث ان اللاشعور عند فرويد يعج بالرغبات بل بالمعنى الكانطي) باعتبار ان قوامه مجموعة من المقولات لكن بدون ان يحيلنا الى أي ذات مفكرة او انا افكر** "[2] ، و هو الامر الذي أكده ايضا بول ريكور من خلال دراسته لبنائية كلود ليفي ستروس حيث راى بنائها بنائية تقوم على الثنائيات و كأنها تصنع مفارقات حيث " **يحصي بول ريكور على الاقل ثلاث فلسفات متداخلة في اساس مؤلفي : فلسفة نقدية من دون متعالية ، مادية بيولوجية ، و مادية ممارسة باعتبارها وسيطا بين البنائين التحتي**

[1] روجيه غارودي ، نظرات حول الانسان ، المرجع السابق ، ص 294 .

[2] روجيه غارودي ، نظرات حول الانسان ، المرجع السابق ، ص 312.

و الفوقي "[1] ، و عليه فان ستروس قد جرد الانسان من كل ما يميزه ككائن تاريخي و ثقافي و اجتماعي اي ان الانسان الذي يتحدث عنه ستروس هو انسان بالمعنى المجرد اي غض النظر " **عمدا عن الانسان كذات لها كيان واقعي يملك مقومات الوعي و الارادة و القدرة النسبية على المبادرة و الابداع** "[2].

تعتبر فكرة الذاتية من ابرز الافكار التي تقوم عليها النزعة الانسانية حيث نجد كانط يعتبر الذات بمثابة مصدر لكل معارفنا وانها الاساس الذي نستند منه كل معرفة ، غير ان الذاتية ليس لها اي اهمية داخل الدراسات الانتروبولوجية بل تعرقل هذه الدراسة التي تسعى الى بلوغ العلمية " **فمن اجل الوصول الى تحقيق الصرامة العلمية و الموضوعية يجب التضحية بالذات ، من اجل بلوغ الحقيقة اي يجب حذف الوعي من اجل اللاوعي** "[3] . حيث يصبح الانسان يدرس مثله مثل الظواهر المادية من خلال تجريده من الذاتية و الوعي .

ان الانسان الذي تتحدث عن أنتروبولوجيا ستروس هو انسان بالمفهوم الكانطي المتعالي اي انه يتحدث عن الانسان بصفة عامة لذا نجده يعتبر الانسان البدائي هو نفسه الانسان الحالي فالإنسان واحد على مر التاريخ و بالتالي " **هناك هوية واحدة للعقل البشري ، ثابتة عبر العصور و المجتمعات هي التي تجعل الجنس البشري واحدا و متساويا من حيث الامكانيات العقلية مهما تعددت و اختلفت اشكال الثقافة** "[4] ، و هذا الامر هو الذي جعل جون بول سارتر الفيلسوف الوجودي الفرنسي يثور ضد ستراوس حيث يرى انه لا يوجد انسان بالمفهوم الكلي بل الذي يوجد هم افراد لهم وجود واقعي حقيقي فالبنية في نظره " **تجعل من الانسان مجرد رقم في معادلة رياضية و في احسن الحالات رمزا لغويا في جملة غير مفيدة** "[5] ، فالبنية لا يكن ان توجد من عدم ذلك لان

---

[1] سايمون كلارك ، اسس البنيوية نقد ليفي ستراوس و الحركة البنيوية ، ترجمة : سعيد العميمي ، ط 1 ، دار بدائل للطبع و النشر و التوزيع ، مصر ، 2015 ، ص 197 .

[2] عبد الرزاق الداوي ، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر ، مرجع سابق ص 111 .

[3] بشير بوغازي ، فلسفة عصر التنوير ، ط 1 ، مكتبة المجتمع العربي للنشر و التوزيع ، الاردن ، 2016 ، ص 74 .

[4] عبد الرزاق الداوي ، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر ، المرجع السابق ، ص 122 .

[5] بشير بوغازي ، فلسفة عصر التنوير ، المرجع السابق ، ص 65 .

الانسان هو الذي يصنع هذه البنية و بالتالي فلا يمكن ان تكون ثابتة على مر العصور بل تتغير لان الانسان ينتجها باستمرار .

يرى كلود ليفي ستروس ان الانسان لا وجود له فالذي يوجد هو البنية ، و الانسان لا يمكن ان يرتبط بالفكر لان " **الفكر بدا قبل الانسان و بان الواقع و الظواهر البشرية ماهي الا تعابير سطحية لبنيات لاشعورية ، تعود بدورها الى ظواهر بيولوجية ، تؤول هي ذاتها في نهاية المطاف الى ظواهر فيزيائية و كيميائية** "[1] ان الهدف من النظر الى الانسان على انه ظاهرة فيزيائية و كيميائية ذلك من اجل تحقيق دراسة علمية موضوعية للإنسان ، فالعلوم الانسانية ان ارادت تحقيق الموضوعية فانه لا بد من ان " **لا تبدا من نفسها ، بل تضع العالم قبل الحياة ، و الحياة قبل الانسان ، و احترام الاخرين قبل حب الذات** "[2] . وعليه فان الذات عند ستراوس ترتكز على تفكير لا شعوري هو الذي يحكم العلاقات الاجتماعية مما يجعل الحقيقة تتجاوز نطاق الانسان فيصبح الانسان جزء منها كما انها في الوقت نفسه موضوع من بين المواضيع التي يبحث فيها الانسان

ب – ميشيل فوكو :

وفي نفس هذا الاتجاه ايضا سار ميشيل فوكو (1926 – 1984) فانطلق من اللاشعور الفرويدي ، و نظر الى الانسان على انه " **اختراع حديث العهد ، صورة لا يتجاوز عمرها مئتي سنة ،انه مجرد انعطاف في معرفتنا ، و سيختفي عندما تتخذ المعرفة شكلا اخر جديد** "[3] و بهذا فان موضوع الانسان الذي اكتسب اهمية مع النزعة الانسانية سرعان ما تعرض للنقد و التجريح ، فكانت المحاولة الاولى مع فريدريك نيتشه الذي اعلن موت الاله و

[1] عبد الرزاق الدلوي ، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر ، المرجع السابق ، ص 115.
[2] المرجع نفسه ، ص 118 .
[3] المرجع نفسه ، ص 128 .

ظهور الانسان الاعلى الا " **ان الوعد بالإنسان الاسمى يعني اولا و قبل كل شيء حتمية موت الانسان الوشيك** "[1] ، وهكذا فان نيتشه اعتقد ان موت الانسان يفتح المجال للتفكير في الانسان من جديد .

ان فوكو تأثر بفلسفة نيتشه خاصة في موقفه من الانسان او بشكل دقيق من النزعة الانسانية القائمة على مفهوم الذات و من هنا فان فوكو استمد نقده للذاتية من نيتشه مما يجعل " **الذات عند نيتشه كما هي عند فوكو ليست هي الا وهم نحوي ناتج عن الفعل الذي يفترض وجود الفاعل مسبقا** "[2]

يعتقد فوكو ان الانسان لم يكن له اي وجود وان وجوده قد ارتبط بظهور علوم الحياة و اللغة و العمل ، ذلك ان الانسان " **ان لم يكن اللغة التي يتكلمها او العمل الذي يقوم به او الحياة الموجودة في اعماقه ، فماذا يكون في النهاية انه شيء غير متعقل و لا يمكن التعبير عنه بالقول** "[3] .

غير ان هذا الانسان الذي كونته الحياة و اللغة و العمل فقد قيمته و اضحى عبارة عن جثة بسبب " **توزعه بين فروع مختلفة من المعرفة الا وهي علم النفس، و علم الاجتماع ، و الأنثروبولوجيا و التحليل النفسي و هي تلك المعارف التي تتقاسم فيما بينها رفاته زاعما كل منها لنفسه ان الجثة التي بين يديه هي الحقيقة بعينها** "[4] ، فهذه العلوم تندرج تحت العلوم الانسانية التي تسعى الى دراسة الانسان دراسة علمية من خلال تطبيق المنهج التجريبي عليه .

الانسان في نظر فوكو هو انسان مزدوج الماهية اي من خلال " **ازدواجية تجريبية – متعالية اذ بدا بوصفه ذاتا و موضوعا للمعرفة في ان واحد ، و بعد ان اصبح الانسان موضوع العلوم الانسانية بدا الانسان يختفي**

---

[1] ميشيل فوكو ، الكلمات و الاشياء ، ترجمة : مطاع الصفدي و اخرون ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، 1989 – 1990 ، ص 281 .

[2] عبد الرزاق بلعقروز ، في استمداد فوكو من نيتشه تجنب اسقاط المعنى على المعرفة التاريخية ، اوراق فلسفية ، الفلسفة الفرنسية الراهنة ، العدد 33 ، القاهرة ، 2012 ، ص 209 .

[3] عبد الوهاب جعفر ، البنيوية بين العلم و الفلسفة عند ميشيل فوكو ، دار المعارف ، [د . م] ، 1989 ، ص 287 .

[4] عبد الرزاق بلعقروز ، المرجع السابق ، ص307 .

في العلوم الانسانية التي استخدم في بحثها بنى لا واعية "[1]، و في هذه الحالة يبرز تقارب بين موقف ستروس و فوكو من الانسان فكلاهما ينظر اليه بمنظور كانطي متعالي و يرفض فكرة الذات و الوعي .

فاركيولوجيا فوكو " **تقلص من اهمية دور الذات الى درجة الصفر و تستبعد كل لجوء الى الوعي و القصدية و المعنى "**[2] ، فاذا كان ظهور الانسان يعود الى ظهور العمل ، الحياة و اللغة فان العلوم الانسانية بفروعها هي التي ستقود الى نهاية الانسان و اختفاءه ومع ذلك فان بروز فكرة الانسان الى الوجود كانت نتيجة لتصدع اللغة و انقسام وحداتها الاصلية فالإنسان لا يمكنه ان يوجد الا داخل اللغة التي يتكلمها و بالتالي فان " **عودة اللغة الى الظهور من جديد هي الكفيلة بإرجاع الانسان الى اللاوجود الساكن الذي طالما استبقته في اغواره وحدة المقال بكل مالها من سطوة "**[3] .

ان اللغة عند فوكو كيان قائم بذاته ينكشف فيه الوعي و الانسان و الثقافة غير ان دور اللغة لا يمكن ان يبرز الى الوجود الا بتحطيم سلطة الذات الواعية التي كانت تهيمن على الالفاظ و تحدد دلالاتها و بالتالي " **تصبح اللغة هي المسالة الجوهرية ، لا باعتبارها فعلا يقوم به شخص متكلم ، بل بصفتها حقيقة موضوعية بنيانية "**[4]

ج – لويس التوسير :

اذا كان ستروس قد قتل الانسان من خلال بحثه في ميدان الأنثروبولوجيا و فوكو قد اعلن نهاية الانسان في مجال اللغة فان التوسير * قد نادى هو الاخر بموت الانسان في اطار الدراسة البنيوية الماركسية فهاجم هو الاخر النزعة

---

[1] بيتر كونزمان فرانز ، بيتر بوركارد فرانز فيدمان : اطلس الفلسفة ، ترجمة : جورج كتورة ، المكتبة الشرقية ، [د . م] ، [د . ت] ، ص 239 .

[2] عبد الرزاق الداوي ، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر ، المرجع نفسه ، ص ص 152 – 153 .

[3] زكريا ابراهيم ، مشكلات فلسفية 8، مشكلة البنية او اضواء على البنيوية ، مكتبة مصر ، [د . م] ، [د . ت] ، 142 .

[4] جان لاكروا ، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ترجمة : يحي هويدي ، انور عبد العزيز ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، 2016 ، ص 206 .

الانسانية التي اكدت على فاعلية الذات وبالغت في الدفاع عنها امام شتى اشكال الاستيلاب ففي هذه الحالة " **لابد من ان تجد نفسها مضطرة الى السير على الدرب الذي سار عليه المصير النظري للاستيلاب فلا تعود لها اي قيمة علمية بل تصبح مجرد ايديولوجيا** "[1] ومن هنا فان التوسير يوافق ماركس في نظرته للإنسان حيث يرى هذا الاخير ان " **الانسان – مثله في ذلك مثل الطبيعة – على انه قابل لان يكون موضوعا لمعرفة** "[2] وهو الامر عينه الذي نجده عند ميشال فوكو عندما صرح بان الانسان منذ نهاية القرن الثامن عشر اصبح عبارة عن موضوع للمعرفة .

لقد الغى التوسير في ظل دراسته للماركسية الانسان و استبدله بالبنية مؤكدا في ذلك على انه لاوجود للإنسان بل الشيء الموجود هو بنية تخضع لمجموعة من العلاقات التي يحكمها الاقتصاد ، و بهذا فانه " **اكد على فاعلية البنية على حساب فاعلية الذات ، بل بلغ به الامر ان انكر كليا فاعلية الذات**"[3] كما ان الانسان ليس هو الذي يصنع التاريخ بل ان التاريخ يخضع لعوامل موضوعية بعيدة عن الذاتية وقد توصل التوسير الى هذا من خلال اعتماده على فكرة اللاشعور التي جاء بها فرويد ، و عليه فان الانسان عنده مفهوم مجرد لأنه لا يدل على بشر واقعيين او افراد العينيين بل انه مفهوم " **يشير وفقا لنمط خاص (ايديولوجي) الى موجودات ، و لكنه لا يضع بين ايدينا ماهية تلك الموجودات** "[4].

و عليه فان البنيوية كما اطلق عليها روجيه غارودي فلسفة موت الانسان استبدلت الانسان بالبنية و النسق و الغت الذاتية حيث لم تعد تعترف بالذات و لا بالوعي لانهما يقفان كعائق امام الدراسة العلمية للإنسان فهؤلاء

---

*فيلسوف فرنسي ولد في الجزائر من مؤلفاته مع ماركس : قراءة الرأسمال ، سعى الى تحويل الماركسية الى علم خالص للتاريخ الى فلسفة متعالية للمادية الجدلية . (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة ، ص 88 .)

[1] ابراهيم زكريا : مشكلة البنية ، المرجع السابق ، ص 203 .

[2] المرجع نفسه .

[3] هشام غصيب ، نقد العقل الجدلي ، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، لبنان ، 2011 ، ص 58 .

[4] ابراهيم زكريا : مشكلة البنية ، المرجع السابق ، ص 214 .

الفلاسفة " **يقيمون منهجا هدفه الوصول بالعلوم الانسانية الى مستوى العلوم الطبيعية و الرياضية** "[1] و هذا المنهج يتمثل في المنهج البنيوي الذي ينطلق من الكل نحو الجزء و يهتم بالعلاقات التي تربط بين الاجزاء ، و بالتالي فان موت الانسان في هذه الحالة ليس موت بالمعنى الحرفي انما هو موت لذلك التصور اذي رسمته النزعة الانسانية حول الانسان

[1] احمد القصير ، منهجية علم الاجتماع بين الماركسية و الوظيفية و البنيوية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، [د . ت] ، ص [illegible] .

نتائج الفصل الاول :

من خلال ما سبق يمكن ان نستنتج ما يلي :

- ان الانسان من بين المفاهيم التي لا يمكن ضبطها تحت مفهوم واحد و متفق عليه بين جميع الفلاسفة بدليل تغير دلالة المفهوم من فيلسوف الى اخر .

- الانسان يعد من بين المواضيع التي اهتمت بها الفلسفة منذ القديم لكن المنظور الذي اهتمت به الفلسفة المعاصر حديث و لم يسبق لاحد من الفلاسفة نمي المعاصرين ان تطرق اليه من قبل ، فان كانت الفلسفة منذ اليونان قد اهتمت بالإنسان من حيث الوجود و ربطت ماهيته بالعقل فان الفلسفة المعاصرة اعادت النظر في ماهية الانسان و قامت بإحاطة شاملة بأهم الازمات التي تواجه الانسان المعاصر و مدى تأثيرها على ماهية الانسان .

- لقد اختلفت دلالة الانسان في الفكر الغربي المعاصر بين الفلاسفة فهناك من يعرف الانسان انه كان القيم و هناك من يعتبره كائن عاقل و هناك من يقول انه كائن التبيين و هناك من يقول انه كائن متمرد وهناك من يعتبره كائن مركب تجتمع فيه كل التعريفات .

- لقد تعددت المقاربات المفاهيمية حول الانسان المعاصر فظهر بذلك نزعات مختلفة مثل الفرويدية و الماركسية و الوجودية كما برزت ايضا مدرسة فرانكفورت التي تبنت دراسة نقدية للإنسان المعاصر محاولة بذلك ارجاع الانسان الى ماهيته الحقيقية و ايجاد الحلول المناسبة لازمة الانسان المعاصر الذي اصبح يعيش تحت رحمة التقنية .

- ان الانسان الذي دافعت عنه الحداثة و رفعت من قيمته و اعطته السيادة و اعلت من ملكة العقل و دافعت عن حريته التي تجعل منه كائن مريد و مسؤول قادر على صنع مصيره قد اعلنت الفلسفة المعاصرة عن موته مع الاتجاه

البنيوي الذي سلب من الانسان سمة الوعي باعتبار ان اللاشعور هو الذي كان يوجه الانسان و كان خلف كل منجزاته .

الفصل الثاني : الانسان عند هربرت ماركيوز

اولا / الانسان و التسلط التكنولوجي

أ – الاغتراب

ب – التشيؤ

ج – القمع

ثانيا/ من العقلانية الاداتية الى العقلانية النقدية

أ – العقلانية الاداتية

ب – العقلانية النقدية

ثالثا/ اليات تحرر الانسان :

أ – النقد

ب – البعد الجمالي و الخيال

ج – اللوغوس و الايروس

ان الانسان اليوم يعيش في ظل تطور علمي و تكنولوجي هائل لم يشهد له مثيل من قبل ، الى ان اصبح هذا التطور يثير مخاوف الانسان الذي كان خلف هذا التطور . فبدا هذا الانسان في الزمن الراهن يسائل ذاته عن الحال الذي اصبح يعيشه بفعل التطور العلمي و التقني و يحاول ان يحدد موقعه في ظل منتوجه الذي انتجه بنفسه و يبحث عن ثغرات تمكنه من استرداد ذاته التي انساقت خلف التقنية فتجردت من انسانيتها فاصبح الانسان يعيش في ظل ازمة تهدد وجوده وتكاد تعصف بإنسانيته ومن بين مخلفات الاعتماد على التقنية ظهور ما يعرف بالعقل الاداتي و الاغتراب و التشيؤ و كلها قضايا اهتم هربرت ماركيوز بالبحث فيها و في تقديم مقاربة تمكن الانسان من تجاوز وضعه تجسدت في جملة من الاليات كالنقد و البعد الجمالي و الايروس .وعليه ما موقف ماركيوز من التطور التكنولوجي و هل فعلا الانسان اصبح اسير التقنية و ان كان هذا صحيحا كيف يمكن تحرير من الانسان هذه السيطرة ؟

اولا / الانسان و التسلط التكنولوجي :

يعتبر عصر الحداثة اهم مرحلة في تاريخ الانسان ، فهو العصر الذي تمكن فيه من اثبات ذاته و فرض نفسه في هذا الوجود ، فاذا كان منذ القدم خاضع لسيطرة الطبيعة فانه منذ عصر الانوار بدأ في قلب هذه السيطرة ، فاصبح هو المسيطر على الطبيعة و هذا بفضل تحرير العقل من الميتافيزيقا و الخرافات و استثماره في مجال العلم و انتاج المعرفة العلمية التي يتم ترجمتها في الادوات و الوسائل التي تساعد الانسان على فرض هيمنته على الطبيعة و التي اصبح يصطلح عليها بتسمية التكنولوجيا ، فالإنسان اذا تحرر من خوفه من الطبيعة حقق التقدم ، لذا كان شعار عصر الانوار يتجسد في الدعوة الى الحرية و التقدم و العقلانية و المعرفة ، اي ان الانسان اذا اعتمد على العقل و انتج المعارف العلمية و العملية فانه سيحقق التقدم الذي يحرره من سيطرة الطبيعة.

ان ديكارت يعتبر من ابرز فلاسفة الحداثة، كانت دعوته للسيطرة على الطبيعة واضحة من خلال قوله : " **ان نجعل انفسنا اسياد الطبيعة و ملاكها** "[1]، غير ان هذه السيطرة عند ديكارت لا يمكن ان تتحقق الا من خلال المعرفة القائمة على العقل و القابلة للتطبيق ، و هو الامر الذي انتهى بديكارت الى ترييض الطبيعة بالاعتماد على المنهج الرياضي في دراسة الموجودات الطبيعية و ظواهرها ، فبنى هذا المنهج على قاعدة البداهة و الوضوح ، التحليل ، التركيب ، الاحصاء ، من اجل الوصول الى معارف دقيقة تمكن الانسان من تطبيقها على الموضوعات الاخرى ، فيصبح الانسان ذات عارفة لها قدرة السيطرة على كل موضوعات المعرفة التي منها الطبيعة ، و بهذا فان ديكارت حاول الجمع بين المعرفة النظرية و العملية و اكد على الدقة في المعرفة معتبرا الرياضيات نموذج للدقة و اليقين ، فمعه بدأت تتشكل " **رؤية تجعل من العلم و التقنية اساسا لامتلاك الطبيعة و تسخيرها لخدمة الحياة الانسانية**[2] "

---

[1] روجيه غارودي ، كيف صنعنا القرن العشرين ، ترجمة : ليلى حافظ ، ط 2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 2001 ، ص 78 .

[2] كمال بومنير ، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر ، لبنان ، ط 1 ، 2010 ، ص 24 .

و يؤكد ايضا فرانسيس بيكون على انه لا فائدة من اي معرفة ما لم تكن معرفة عملية ، فهذا الاخير رغم اختلافه مع ديكارت في تحديد مصدر المعرفة الا انه ايده في" **مسألة ضرورة توجه الانسان الى معرفة الطبيعة من خلال اكتشاف قوانينها و توجيه هذه المعرفة بصورة اساسية الى تحقيق هدف السيادة على الطبيعة و التحكم فيها** "[1].

ان اكتشاف قوانين الطبيعة لا يمكن ان يتم الا من خلال الاعتماد على المنهج التجريبي الذي يعتبر " **اداة العقل الانساني في مشروع الغزو العقلي للكون** "[2] ، و عليه فان المعرفة عند كل من ديكارت و بيكون لا تطلب لذاتها اي المعرفة من اجل المعرفة بل اصبحت المعرفة تطلب كغاية من اجل تحقيق اهداف معينة و منها السيطرة على الطبيعة و تحرير الانسان من سيطرتها و هذه النظرة ايضا اخذ بها اصحاب النزعة الوضعية و الوضعية المنطقية حيث اعطوا اهمية بالغة للعلم و اعتبروه السبيل الوحيد لتقدم الانسانية و الاداة الوحيدة لقهر الطبيعة و اخضاعها لسلطة الانسان ، و هي الفكرة التي تبنتها الوضعية و دافعت عنها من بعد ، وخاصة في نظرتها الى دور العلوم الطبيعية و التجريبية ذلك ان الوضعية تعتبر مشروع المعرفة غير ممكنة الا داخل نسق العلوم التجريبية [3]، حيث ذهب اوجست كونت الى انه يمكن دراسة الظواهر الإنسانية و الاجتماعية بالاعتماد على المنهج التجريبي الذي تم تطبيقه على الظواهر الطبيعية " **و بهذا المعنى تكون فكرة القانون السائدة في الطبيعة منطبقة على الانسان نفسه**[4] "

ان التحرر الفكري الذي شهده عصر الانوار وصولا الى الحداثة قد كان بمثابة قفزة كبيرة حققت تطور مذهل في جميع المجالات خاصة في المجال العلمي التكنولوجي حيث كانت التقنية نتيجة حتمية لهذا التطور العلمي ، فالإنسان كان يسعى منذ البداية الى اختراع وسائل و تقنيات تمكنه من السيطرة على الطبيعة لكن سرعان ما انقلب السحر

---

[1] كمال بومنير ، جدل العقلانية ، المرجع السابق، ص 25 .

[2] عبد الرزاق بلعقروز ، انماط العقلانية : رصد و نقد ، مؤتمر مركز مغارب في الاجتماع الانساني [د . ت].

[3] كمال بومنير،جدل العقلانية ، المرجع السابق ، ص 35.

[4] المرجع نفسه ، ص 36 .

على الساحر ، فبدلا من ان يكون الانسان مسيطر اصبح هو مسيطر عليه من طرف التقنية و عبد مطيع لسيده ، ان هذا الوضع الذي ال اليه الانسان المعاصر لفت انتباه الكثير من الفلاسفة و على راسهم فلاسفة مدرسة فرانكفورت الذين من بينهم هربرت ماركيوز الذي ثار ضد هذا الوضع محاولا جاهدا اخراج الانسان منه و اعادته الى الحالة الطبيعية بعدما صار يعيش وفق تنميط واحد هو التنميط التكنولوجي.

ان اول مهمة قام بها الفلاسفة في تشخيصهم للازمة التي يعيشها الانسان كانت البحث في ماهية التقنية ، و يعتبر مارتن هيدجر من ابرزهم حيث عرف التقنية على انها وسيلة من اجل تحصيل غايات و اهداف و ايضا هي وسيلة من انتاج الانسان ذلك " **لان وضع غايات و استعمال وسائل كل ذلك يعد من افعال الانسان كما ان وضع و استعمال الات و اجهزة و ادوات يعد جزءا من ماهية التقنية** "[1] فالتكنولوجيا تسعى دوما و بشكل مستمر الى " **ترجمة القوانين التي يكتشفها العلم و بالتالي فهي تمثل التطبيق الدنيوي للبحث العلمي عن الحقيقة** "[2] و الذي انتهى بسيطرة و هيمنة الانسان على الانسان و هذا بفضل التقنية التي قلبت موازين الحياة الى ان اصبحت كما يقول هيدجر " **شيء لا يستطيع الانسان التحكم فيه** "[3] فالتقنية اصبحت هي التي تقود الانسان الذي لا حل امامه الا الخضوع و الانصياع لها ، فأضحى من المستحيل التنبؤ بنتائجها او بما سينجم عنها مما جعله يصفها بانها " **اللعبة الخبيثة التي تجيد اطباق فخاخها على الانسان لأنها تنطوي مفارقة كامنة في صلبها فيكون المتحقق منها دائما عكس المرجو** . "[4]

و هو فعلا ما انتهى اليه الانسان لان السيطرة تخطت الطبيعة نحو الانسان ذاته ، فاصبح اسير التقنية ، فبدلا من ان يكون هو الموجه لها كانت هي الموجهة له .

---

[1] مارتن هيدجر ، التقنية – الحقيقة – الوجود ، ترجمة : محمد سبيلا ، عبد الهادي مفتاح ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، [د . ت] ، ص 44 .

[2] برادن ، دانيال ساروبتز ، حالة الالة – الانسان ، ترجمة : حسن الشريف ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، 2013 ، ص 62 .

[3] حسن مصدق ، يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت – النظرية النقدية التواصلية ، ط1، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2005 ، ص 100 .

[4] المرجع نفسه ، ص 104 .

و في نفس الاتجاه ايضا يسير ماركيوز حيث يرى ان التقنية و بالرغم من المزايا التي تتمتع بها و الخدمات التي تقدمها الا انها تحولت الى خطر يتربص بالإنسان و يعتبر فردريك نيتشه اول من حذر من هذا الخطر التكنولوجي عندما قال " **احذروا من التقدم التكنولوجي الذي لا غاية له الا ذاته ، احذروا من حركته الهمجية التي لا تتوقف عند حد ، سوف يولد في المستقبل افراد طيعين مستعبدين يعيشون كالات .** " [1]

ان نيتشه و هيدجر قد شخصا وضع الانسان من الناحية الانطولوجية اما مدرسة فرانكفورت فقد كان اهتمامها منصب على نقد هذا الوضع محاولة في ذلك تجاوز جميع المقاربات الفلسفية الحديثة و المعاصرة حول الانسان و هو الامر الذي اسهب في الحديث عنه كل من ادورنو و هوركهايمر في كتابهما جدل التنوير معتبران هذا العصر قد حاد عن مساره الذي رسم له من قبل فلاسفة عصر الانوار فقد كان في البداية يسعى الى السيطرة على الطبيعة حتى وصل به الامر الى ابعد من ذلك الى سيطرة الانسان على الانسان ؛ لذلك نجدهم يميزون بين نوعين من السيطرة اولها سيطرة الانسان على الطبيعة و ثانيها سيطرة الانسان على الانسان وهذا ما يعكس حسب ماركيوز اسطورة الاوديسة لهوميروس " **من خلال شخصية اوليس الذي يعتبر مثال او نموذج الانسان الذي يسعى و يعمل على السيطرة على الطبيعة و التغلب على قهرها في حين عملت هذه الاخيرة من جهتها على الانتقام منه لتخضعه الى سيطرتها.** " [2]

ان التطور العلمي ساهم بشكل كبير في تأليل الانسان وفي قتل انسانية الانسان لان التقنية اصبحت توجه الانسان و تتحكم في كل نشاطاته مما جعلها تسلب منه حريته ، فظهر بذلك مفهوم جديد للسيطرة ؛ فلم تعد السيطرة سياسية و اجتماعية بل اصبحت السيطرة تكنولوجية تمارس على الانسان مما جعله يتجاوز بدوره الانواع الكلاسيكية للتحرر مثل تحرر العبد من سيطرة السيد او التحرر من سيطرة المستعمر ومع ذلك يمكن القول ان

---

[1] حسن مصدق ، يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت، المرجع السابق .

[2] كمال بومنير ، جدل العقلانية ، مرجع سابق ، ص 21 .

السيطرة بالرغم من انها تكنولوجية الا انها تخدم اغراض سياسية ، و تبقى الجهات السياسية هي التي توجه التكنولوجيا من اجل تحقيق اهدافها و المحافظة على نفوذها لكن السؤال الذي يطرح في ظل هذه السيطرة هو ما طبيعة الانسان الذي قبل العيش في ظل هذه السيطرة ؟

ان الانسان المعاصر اصبح يعيش بين احضان التكنولوجيا فاقد لذاته مسلوب الحرية و الارادة يعاني من الاغتراب و التشيؤ بالإضافة ايضا الى القمع وهذا كله يعبر عن ما يعرف بأزمة الانسان المعاصر و من هنا ما تفسير ماركيوز للاغتراب و التشيؤ و القمع و ما موقفه منهم ؟

أ – الاغتراب :

تعد مقولة الاغتراب من بين اهم المقولات التي احتلت الصدارة في الفكر الغربي المعاصر و ذلك بفضل التطورات العلمية و نتائجها التكنولوجية التي كان لها تأثير على الانسان المعاصر ، فهذا الوضع شغل العديد من الفلاسفة و على راسهم هربرت ماركيوز الذي تناول هذا المفهوم من منظور نقدي و ذلك لإخراج الانسان من هذه الازمة التي اصبح يعاني منها و تخليصه من التعب جراء البحث عن ذاته بين متوجاته .

ان ماركيوز عندما يتحدث عن الاغتراب يعود الى كارل ماركس وينطلق من افكاره التي يوظفها في معظم كتاباته ، فماركس في نظر ماركيوز يميز بين ثلاث انواع من الاغراب المتمثلة في اغتراب الانسان عن عمله و عن ذاته و عن الاخرين او عن المجتمع ، فاغتراب الانسان عن عمله يؤدي الى اغتراب الانسان عن ذاته ، واغتراب الانسان عن ذاته يؤدي الى اغترابه عن الاخرين .

ان الانسان يغترب عن عمله عندما يمارس عمل مفروض عليه و غير مرغوب فيه فيفقد بذلك ذاته ، ففي العمل يعبر الانسان عن نفسه و هذا ما لا يوجد في النظام الرأسمالي وهو ما يؤكده هيجل " **الذي يعد اول من استخدم في فلسفته مصطلح الاغتراب استخداما منهجيا مقصودا و متصلا ، حتى اطلق على هيجل ابو الاغتراب** ،

حيث تحول الاغتراب على يده الى مصطلح فني " [1] فكان يرى ان النظام الرأسمالي هو السبب الرئيسي في اغتراب الانسان عن ذاته و سبب ايضا في معاناة الانسان من الحرمان و القمع ، فهذا النظام يخلق انسان مسلوب الحرية فبدلا من ان يكون هو الموجه لعمله يكون العمل هو الموجه له ، و من هنا يعيش وفق تنميط يجعل منه مجرد الة تقوم بعملها دون الشعور باي متعة ، و في مقابل ذلك فان اصحاب راس المال في هذا النظام كلما تزيد ثروتهم يصبح العمال اكثر فقرا ، و هدفهم من ذلك هو ابقاء العمال دوما تحت سيطرتهم مع توفير حاجاتهم الضرورية كالأكل و الشرب و التناسل و بالتالي فان الانسان تكون له الحرية الا في ممارسة هذه الوظائف الثلاث فقط و في ما عدا ذلك فان الانسان لا يملك اي حرية حيث يكون مكره على الاعمال التي يقوم بها .

ويرجع ايضا ماركيوز اغتراب الانسان الى التقنية التي خلقت انسان بلا راي مسلوب الحرية غير قادر على التفكير و هو الامر الذي اكده اريك فروم حيث يرى " **ان الخطر الذي يهدد مصير الانسان في المجتمع المعاصر ليس هو الخوف من الانظمة التسلطية او الديكتاتورية ، و لكنه يكمن في ذلك التحول السريع للمجتمع الحديث الى مجتمع الي ممكن لا هدف له سوى الانتاج المادي و الاستهلاك السلبي** " [2]. ومن هنا فان التطور التكنولوجي كان خلف اغتراب الانسان و عليه يدعو ماركيوز الى ضرورة الخروج من هذا الوضع و اعادة الانسان المغترب الى طبيعته الحقيقية ، ، فاذا كان ماركس يرى بان السبيل الوحيد للقضاء على الاغتراب يكون بإلغاء الملكية الخاصة و الطبقية و جعل المجتمع يعيش في ظل النظام الشيوعي فان ماركبوز يرى بان السبيل الى ذلك هو الفن و العقلانية النقدية ، فالفن هو الوسيلة التي يعبر بها الانسان عن ذاته دون اي قيد و بكل حرية وهو ما يذهب اليه ايضا هوركهايمر و ادورنو اللذان يجعلان " **للفن وظيفة السمو فوق منظور العصر الذي تحكمه علاقات جزئية ، ليستشرف افاقا اخرى من خلال التخيل**" [3]، اما العقلانية النقدية فهي اول ما يجب ان يمارسه الانسان فهي الدليل

---

[1] عبد اللطيف محمد خليفة ، دراسات في سيكولوجية الاغتراب ، دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، 2003 ، ص 21 .

[2] فيصل عباس ، الفرويدية و نقد الحضارة المعاصرة ، ط 1 ، دار المنهل اللبناني للطباعة و النشر ، بيروت ، 2005 ، ص 535 .

[3] رمضان بسطويسي محمد ، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت ادورنو نموذجا ، ط 1 ، مطبوعات نصوص 90 ، القاهرة ، 1993 ، ص 94 .

الوحيد على ان وعي الانسان المعاصر لا يزال يتمتع بقدرة النقد ، فالإنسان القادر على ممارسة النقد هو انسان واع بما يدور حوله لذا نجد اريك فروم يلح على ضرورة " **بعث الايمان ، الايمان العقلي الذي يقوم على حرية الانسان و يساعده على تحطيم الصنمية في كافة اشكالها** " [1]، كما يرجع ايضا ماركيوز الاغتراب الى المكبوتات الجنسية حيث ان الانسان كما يرى فرويد هو انسان مغترب عن هويته الحقيقية و هذا الاغتراب لم تولده الطبيعة بل صنعه الانسان لنفسه عندما اراد ان يكفر عن جريمة قتل الاب من خلال التوجه الى صنع حضارة بالاعتماد على العمل لأنه يساهم في نقل الانسان من الحيوانية الى الانسانية و هذا يعد فرق جوهري بينهما ، فالإنسان بواسطة العقل يفكر و يعمل من اجل بناء حضارة تليق به ، غير ان هذه المرحلة صنع فيها الانسان حضارة قمعية افقدت الانسان ذاته فتخلي الانسان عن اشباع غرائزه لا ان هذا لم يكن هو الحل المناسب لذا نجد ماركيوز في كتابه الحب و الحضارة يعود الى فرويد و يدعو الى تحرير الايروس الذي تتجسد فيه الماهية الحقيقية للإنسان .

ب – التشيؤ :

ان تشيؤ الانسان في الفكر الغربي المعاصر لفت انتباه العديد من الفلاسفة خاصة فلاسفة مدرسة فرانكفورت و على راسهم هربرت ماركيوز الذي تناول هذا الموضوع بشكل معمق و مفصل في كتابه الانسان ذو البعد الواحد ، حيث ذهب الى ان الانسان بفعل التطور التكنولوجي و العلمي الذي شهده في هذا العصر قد حول نفسه الى الة و الى سلعة واصبحت العلاقات بين افراد المجتمع علاقات مشيئة يحكمها الانتاج ، فالإنسان ينظر الى الاخر على انه تربطه به علاقات تبادل فحسب ، و اخذت التكنولوجيا تنمط الانسان و فق نمط واحد و كأنها تصنع منتوج على شاكلة واحدة فبدلا من ان تعامل الانسان على انه ذات مفكرة قادرة على التمييز اصبحت تعامله على انه شيء يمكن التحكم فيه كما تتحكم في بقية الاشياء ، " **فالإنسان قد تحول في ظل علاقات العمل الصناعية و الرأسمالية**

[1] فيصل عباس ، الفرويدية ، مرجع سابق ، ص ص 538 – 539 .

الى مجرد عنصر او جزء ضئيل من جهاز الانتاج الهائل الذي تحدده الاتمتة و الميكنة ، و صار عجلة صغيرة مجهولة قابلة لان يستبدل بها غيرها داخل العالم التقني الضخم " [1].

ان سبب تشيؤ الانسان عند ماركيوز يعود بالدرجة الاولى الى النظام الرأسمالي ذلك النظام الذي ليس له غاية سوى تحقيق الربح ، فرغبة الربح قد تجاوزت كل القيم الانسانية و محت انسانية الانسان فاصبح الانسان يتعامل مع الانسان الا من باب المصالح المادية و في هذا الصدد يقول ماركيوز عن التشيؤ: **" انه يمثل قوة واقعية ، ممتحنة معاشة من قبل الافراد في اعمالهم و مواقفهم و علاقاتهم ، قوة تحدد وجودهم و امكانياتهم ، قوة شبحية و لكن واقعية ، قوة السلطة المتمايزة المستقلة التي يمارسها الكيان على مركباته الفردية و المجتمع على اعضائه "** [2].

ان التشيؤ عند هربرت ماركيوز دليل على العبودية التي اصبح يعيشها الانسان المعاصر لان تحويل الانسان الى شيء هو بداية لاستغلاله و لفقدانه لحريته ، فقد تحول الى انة تقوم بمهامها دون اي معارضة ، فهو اولا في يد النظام الرأسمالي لتحقيق غايات تجارية ،وهذاما يؤكده جورج لوكاتش الذي اعتبر هو الاخر ان التبادل التجاري في النظام الرأسمالي سببا في تشيؤ الانسان حيث يرجع **" استمرارية و انتشار التشيؤ الى انتشار التبادل التجاري الذي اضحى مع انتشار المجتمعات الرأسمالية و النموذج السائد للعلاقات بين الذوات ، اذ في اللحظة التي تبدا فيها الذات بتنظيم علاقاتهم مع الذوات الاخرى و فقا لنموذج تبادل البضائع ، سيكونون مضطرين لان تكون علاقاتهم ببيئتهم الاجتماعية علاقة مشيئة "** [3].

---

[1] عبد الغفار المكاوي ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تمهيد و تعقيب نقدي ، حوليات كلية الاداب ، الحولية 13 ، الكويت ، 1993 ، ص 25 .

[2] هربرت ماركوز ، الانسان ذو البعد الواحد ،ترجمة ، جورج طرابيشي ، ط 3 ، منشورات دار الاداب ، بيروت 1988 ، ص 225 .

[3] اكسل هونث ، التشيؤ ، ترجمة رشيد بوطيب، تحرير و اشراف علي عبود المحمداوي ، مدرسة فرانكفورت النقدية جدل التحرر و التواصل و الاعتراف ، ط 1 ، ابن تدمم للنشر و التوزيع ، دار الروافد الثقافية ، و هران ، بيروت ، 2012 ، ص 664 .

و يضيف ايضا اكسل هونت ان الرأسمالية كانت وراء تشيؤ الانسان و ذلك بالنظر الى روح الفردية التي تتسم بالأنانية التي لا يهمها سوى اناها فلا تتعامل مع الافراد الا في اطار مصالحها فقط . و قد امتد هذا التشيؤ الى كافة النشاطات بما في ذلك الفن الذي يعد و سيلة الانسان التي يعبر بها عن ذاته حيث تحول الى سلعة و اصبح موضوع تجارة يتاجر به لتحقيق ارباح مما ادى الى اضعاف وظيفة الفن التي في حقيقتها تحمل رسالة هادفة و معبرة .

ج – القمع :

يرى ماركيوز ان الانسان المعاصر يعاني من قمع لكن هذا الاخير لم يكن بأمر حديث او معاصر ومن اجل يؤكد على هذا يعود الى فرويد حيث يقول : " **ان تاريخ الانسان بحسب فرويد ، هو تاريخ قمعه ، ذلك ان الحضارة لا تفرض اشكال القسر على وجوده الاجتماعي ، فحسب ، و لكن لا على وجوده الحيوي البيولوجي** "[1]، و عليه فان القمع عند فرويد كان بسبب تكوين الانسان للحضارة ، فلكي يكون الانسان حضارته كان مرغم على التنازل عن اشباع غرائزه ، و هذا ما جعل من القمع ظاهرة تاريخية بتعبير ماركيوز ، فعندما تم منح السلطة المطلقة للعقل اخذ هذا العقل يضع قواعد و ضوابط للغرائز و يمنع اشباعها الا في حدود التناسل ، ومن هنا تولد لنا انسان مقموع جنسيا ، و هذا القمع امتد حتى الى المجالات الاخرى اي انتقل من الجانب الداخلي نحو الجانب الخارجي ، من الجانب النفسي الى الجانب الاجتماعي اين بدا الانسان يخضع ايضا لسلطة المجتمع بمؤسساته المختلفة و هو ما يعبر عنه فرويد بالانا الاعلى و بالتالي تكون حرية الانسان هي الاخرى مقموعة ، فكلما غابت الحرية ظهر القمع ، حيث يقول ماركيوز : " **ان القمع من الخارج قد عاضد القمع من الداخل ، فالفرد المقمع يقوم بعملية (**

[1] هربرت ماركوز ، الحب و الحضارة ، ترجمة : مطاع الصفدي ، ط 2 ، دار الاداب للنشر و التوزيع : بيروت ، 2007 ، ص 19 .

اندماجية) لأسياده و مؤسساتهم داخل جهازه العقلي الخاص و ينتقل الصراع ضد الحرية الى داخل نفسية الانسان على صورة قمع ذاتي للفرد المقمع ، و بذلك يدافع قمعه الذاتي عن اسياده و عن مؤسساته "[1] .

ان القمع الذي يتحدث عنه فرويد هو قمع للغرائز و الشهوات الذي مارسه الانسان ضد نفسه لان القمع ليس من صنع الطبيعة فهو بتعبير فرويد " مرحلة اولية من الادانة "[2] لان الانسان في ما قبل التاريخ كان يعيش بحرية و كان يمارس رغباته الجنسية بكل حرية فلم تكن هناك اية ضوابط او موانع ، لكن مع بداية تشكيل الحضارة العقلانية بدا الانسان يضع لنفسه هذه الضوابط ، و بدا يظهر ما يسميه ماركيوز بما فوق القمع الذي يقصد به " **القيود التي تجعل السيطرة الاجتماعية حتمية ، فينبغي تميزها عن القمع الاساسي ، اي ان تحولات الغرائز الضرورية لاستمرار الجنس الانساني في الحضارة** "[3] . ومن هنا يمكن القول ان ماركيوز يميز بين مصطلحين الاول " فوق القمع " و الثاني " القمع " فالأول هو الضوابط سواء كانت دينية او اجتماعية او اخلاقية ، و الثاني فهو الازمة التي يعيشها الانسان غير القادر على ارواء حاجاته البيولوجية .

بالرغم من قول ماركيوز مع فرويد بان حضارة الانسان حضارة قمعية ، الا اننا لم نتساءل عن الاسباب التي جعلتها كذلك ، فالسبب الرئيسي هو ان صنع الحضارة لا يمكن ان يتحقق الا بقمع الغرائز لان الغرائز ستكون بمثابة عائق امام بناء الحضارة ، فبدلا من تضييع الطاقة الحيوية للإنسان في اشباع الغرائز كان لا بد من استثمارها في صنع الحضارة ، و كان العقل وراء هذه الوظيفة القمعية و نتيجة التزام الانسان بأوامر العقل اصبح القمع " **لا شعوري و الي على اوسع نطاق ، لا يمكن قياس مستواه الا على ضوء الشعور** " [4] .، كما يرى ماركيوز انه كلما كانت الحضارة تتميز بقمع فوقي اقل امتدادا كلما كانت الحضارة اقل قمعية ، فمادام الانسان قد و صل الى مرحلة الحضارة

---

[1] هربرت ماركوز ، الحب و الحضارة ، المرجع السابق ، ص ص 24 – 25 .

[2] Paul breines , critical interruption new left perspectives , herder and herder , new york , p 105 .

[3] المرجع السابق ، ص 45 .

[4] المرجع نفسه ، ص 101 .

فلا بد له من ان يفتح المجال امام الايروس للظهور و تحرير الانسان من القمع الذي عاشه طيلة التاريخ من اجل ان يعود الى حالته الطبيعية الاولى .ذلك لان الطبيعة عند ماركيوز تجسد حرية الانسان كما انها " تحمل قيم موضوعية "[1]

[1] Herbert Marcuse , counter – revolution and revolt , beacom press books , boston , 1972 , p 70 .

ثانيا / من العقلانية الاداتية الى العقلانية النقدية :

أ – العقلانية الاداتية :

يعتبر العقل اهم سمة مميزة للإنسان بل هو جوهر و لب الماهية الانسانية و دليل على انسانية الانسان و ذلك بالنظر الى الدور الذي يلعبه في مجال المعرفة و الحياة السياسية و الاجتماعية و الاخلاقية ، وهذا الدور لم يتسب للعقل الانسان في الزمن المعاصر فحسب بل نجده ايضا عند الفلاسفة اليونان مثل هيراقليطس الذي يرى " **انه بالعقل نرتفع الى معرفة قانون الصيرورة و في استيعاب هذا القانون يكمن واجب الانسان** "[1] ، و كذلك ارسطو الذي جعل من المنطق وسيلة ت ساعد العقل على ان لا يقع في الاخطاء و اعتبره مصدر المعارف و الجزء الوحيد في الانسان القادر على التجريد و الانتقال من المحسوسات الى المجردات ،اما في العصور الوسطى فقد كان العقل بمثابة مرجعية ثانية بعد النص الديني يعتمد على العقل في تأويل النصوص الدينية و ذلك بهدف ازالة اللبس عنها حتى تصبح مفهومة لا تتناقض مع العقل متأثرين في ذلك بفكر ارسطو وهذا ما نجده في الفكر المسيحي عند توماالاكويني و في الفكر اليهودي عند موسى بنميمون و وفي الفكر الاسلامي عند ابن رشد و هنا " **كانت العقلانية في الأوروبية في العصر الوسيط ، ...تستند على مبدا اساسي : قياس الجديد على القديم ، و القديم هنا هو ارسطو ... فضلا على ان الاتجاه الى الله هو اساس العقلانية الأوروبية في العصر الوسيط**" .[2]

اما اذا جئنا الى عصر النهضة و العصر الحديث نجد انه حدث تغيير كبير في وظيفة و مكانة العقل فلم يعد العقل تلك الوسيلة التي تستخدم في فهم النص الديني ، بل اصبح العقل قوة محركة للوجود و في جميع المستويات ،فقد كان العقل في العصر الوسيط يبحث في الماهية و الجوهر و المادة و الصور و الفعل اما مع عصر النهضة فاصبح يبحث في مفاهيم جديدة كالكتلة و الوزن و الزمان و المكان و الكمية و الطاقة وذلك بهدف عقلنة العالم و الواقع بتقدم

---

[1] ولتر ستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة ، عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 1984 ، ص ص 74 – 75.

[2] دون مؤالف ، العقلانية العلمية ، مجلة كراسات علمية ، العقلانية العلمية دراسة نقدية ، القاهرة ، 2001 ، ص 28 .

تفسيرات واقعية لهذا الكون بعيدة عن اللاهوت ، فهذا التحول في وظيفة العقل لم يتحقق الا الثورة الفكرية فكانت المحاولة الاولى مع كوبر نيكس " **الذي كان يمثل ثورة جديدة في العلم ، هذه الثورة كانت ثورة في الافكار في الافكار و التصورات الخاصة بالكون و علاقة الانسان به ،انها نقطة تحول في التطور العقلي للإنسان الغربي** " [1] لان هذه الثورة جعلت الانسان يعيد النظر في الافكار القديم المتعلقة بالكون و كذلك في التصورات القيمية للإنسان

لقد اصبح العقل قوة يحدد مصير الانسان لأنه مصدر لكل معارفه و هو الامر الذي اكد عليه الفلاسفة العقليين الذين ارجعا مصدر المعرفة الى العقل وحده ، حتى الفلاسفة الحسيين الذين قالوا بان التجربة و الحواس مصدر المعرفة لم يلغوا العقل و انما جعلوا له دور بعدي اي ان الاولوية للحواس ثم يأتي العقل لينظم هذه المعطيات الحسية و يحولها الى افكار ، و هو ما ابرزه كانط من خلال دراسته النقدية للعقل و الحس منتهيا الى وجود تكامل بينهما لكن يبقى دائما الميل الى العقل واضح في فلسفة كانت ، غير ان ديكارت يعتبر من اكبر المدافعين على العقل في العصر الحديث حتى اصبح اسم ديكارت مرتبط بالعقل فبمجرد ما نذكر مصطلح العقلانية يتبادر الى ذهننا مباشرة اسم ديكارت حيث سعى الى اضفاء المعقولية على حياة الانسان السياسية و الاجتماعية و الثقافية و العلمية و التاريخية من اجل تحرير الانسان من الخرافات والميتافيزيقا و خاصة من الطبيعة ، غير ان تحرير الانسان لا يتحقق الا بتحرير العقل فكانت هذه الخاصية هي التي طبعت ما يعرف بعصر الحداثة التي اعلت من شان العقل ووضعته موضع المرجعية ، اي لا يمكن بناء اي معرفة الا من خلال العودة الى العقل الذي " **لا يعطي دلالة الا للموضوعات التي تستجيب لمبادئه و ووحداته المنهجية (من هذه الوحدات المنهجية الملاحظة ، الفرضية، التجربة ، الصياغة الكمية للواقعة ، الترييض (باستخدام اللغة الرياضية) ، و ما لا يقع او يستجيب لهذه المبادئ و المناهج فهو من**

[1] دون مؤلف ، العقلانية العلمية ، المرجع السابق ، ص 30 .

جنس اللامعقول ، و بالتالي لزم اقصاؤه "[1] و بالتالي اصبح العقل قوة عليا لها سلطتها ، يتعامل مع الحياة على انها جملة من المبادئ و القوانين القابلة للفهم .

ان بروز العقلانية كان بمثابة ثورة في المركز حيث انتقلت من المركزية الدينية الى المركزية العقلية اي من سلطة الله الى سلطة الانسان فاصبح الانسان هو الذي يحدد مصيره دون ان تتدخل اي قوة غيبية فكانت هذه الثورة بمثابة " **اعادة الاعتبار الى الإنسان كذات حرة و اكتشاف دور العقل في فهم العالم ، و التخلص من هيمنة الذهنيات التي تتقنع الدين و تتحالف مع قوى المال و السلطة** "[2].

ان العقلانية التي كانت تهدف الى التأكيد على الذات الانسانية كذات حرة مريدة فاعلة و حرة لها القدرة على رسم مسار حياتها بتنفسها فإنها حادت عن هذه الاهداف و سارت في طريق معاكس و باتجاه نوايا كانت تعمل في الخفاء ، فالعقل الذي كان يسعى الى تحرير الانسان واثبات ذاته قد تحول الى وسيلة ازالت القدسية عن المعرفة ووظفتها من اجل تحقيق غايات مادية بحتة ، فلم يعد للوحي و الروح اي معنى فكانت القطيعة الكبرى مع ديكارت الذي احال " **الانا الفردية الى محور الواقع بعد فصلها عن الوحي و عن العقل و هما مركز الثبات في الكون** "[3] فنتج عن هذا علمنة المعرفة و الاتجاه نحو المعارف التجريبية التي تقوم على المنهج التجريبي الذي يعود الفضل في ابداعه الى فرانسيس بيكون و تطور أكثر مع جون ستيوارت مل ،فالعقل و التجربة يسعيان الى قطيعة مع الارث ا العصور الوسطى الاوروبية الذي اتخذ طابعا مقدسا و سلطويا طبع به كل اشكال المعرفة الفلسفية و العلمية ، هذه القطيعة بلورت الوعي الغربي الحديث ، فقد اصبحت المعرفة بتعبير نيتشه تعكس ارادة القوة و الهيمنة ، فالمعرفة اصبحت تستغل كسلاح من اجل تحقيق سلطة معينة هي التي تتحكم في الدلالات و المعاني و بالتالي تتحول المعرفة الى مجرد وهم فكل تطور معرفي ناتج عن العقل رافقه تطور علمي لان في عصر الحداثة " **نشا مفهوم جديد**

---

[1] عبد الرزاق بلعقروز ، انماط العقلانية، مرجع سابق .

[2] المرجع نفسه .

[3] المرجع نفسه .

للعقلانية يتناسب مع ميلاد العلم الجديد "[1] فكان العقل دوما يدعم تقدم العلم حتى تحول هذا العقل الى اداة بيد العلم يوجهه العلم بدلا من ان يكون هو الموجه له و هو ما ادى الى ظهور العقل الاداتي او الحسابي ،ى فالعقل الذي وثق فيه على اساس انه يملك مفاتيح الكون يعيش في ازمة صنعها لنفسه ، فالعلم لا يهتم الا بالمادة لان موضوع العلم هو المادة و العقل ايضا سار في اتجاه العلم مما جعله لا يهتم بالقيم و الغايات فوقع تحت سيطرة العلم و هو الامر الذي تؤكده مدرسة فرانكفورت و على راسها هربرت ماركيوز الذي سعى من خلال كتاباته الى تشخيص حال الانسان و تحريره من الازمات التي يعيشها في ظل التطور التكنولوجي و اعادة هويته الحقيقية حيث يرى ان " **لوغوس التقنية و الفكر العلمي الواهم بالفعالية العقلية يساوي لوغوسا اخر هو لوغوس العبودية المستديمة ؛ اي ان هذا اللوغوس التقني الغى تجربة التأمل المنسية** " [2]

ان العقل الذي وظيفته التأمل ، التحليل ،التمييز ، الفحص ، المقارنة ، النقد ، تحول بفعل التقنية الى مجرد وسيلة غير قادرة على ان تمارس و وظائفها ، فالعقل يعيش في سبات فلم يعد يهتم كما ذكرت سابقا بالقيم و الغايات وهو كما يقول ماركيوز يجعل من " **العقلانية لا عقلانية حيث انها لا تجعل من تحرر الانسان علتها الغائية و هذا لان الواقع التكنولوجي الراهن هو واقع استعباد الانسان و تشيؤه و تحوله الى اداة** "[3] .

ان الانظمة الرأسمالية و الاشتراكية ساهمت في نحت العقل الاداتي حيث وظفت الادارة في كل من النظامين هذه التقنية من اجل توجيه العقل الجماهيري و الثورة من طرف الشعب او الطبقة العاملة ، و بالتالي فان " **السياسة شانها شان كل اشكال السيطرة التي عرفها الانسان قد ارتبطت بالعقلانية الاداتية ... فالدولة تكون تسلطية و شمولية بصرف النظر عما اذا كان المجتمع رأسماليا او اشتراكيا ... فان جوهرها واحد ، يتمثل في منطق**

---

[1] دون مؤلف ، العقلانية العلمية ، المرجع السابق ، 29 .

[2] عبد الرزاق بلعقروز ، انماط العقلانية ، المرجع السابق.

[3] هربرت ماركيوز ، الانسان ذو البعد الواحد ، مرجع سابق ، ص 19.

السيطرة الذي يوجه ضد الانسان " [1] فالإنسان في ظل هذه الانظمة لعبة يوجهها الاعلام بحسب رغبة الفئة المسيطرة فاصبح الانسان لا يفكر و لا ينتقد و لا يقوم بثورات فالأسباب التي كانت تدفعه للثورة اصبحت الفئة المسيطرة تلبيها له من خلال توفيرها بطريقة مزيفة تظهر على انها حقيقة يعكس العقل الاداتي التفكير السائد في العصر الصناعي و الذي يتميز بكونه تفكير متماثل وواحد و هو ما ينتج لنا انسان ذو البعد الواحد لا يعترف بالخصوصية ينظر الى الواقع على انه مصدر الحقائق فيماثل في ذلك بين الانسان و الطبيعة مما يجعل الانسان في نظره شيء ثابت ليس له من رغبة سوى الحفاظ على وجوده و تحقيق الهيمنة و السيطرة دون اي مراعاة للقيم الاخلاقية و الجمالية ، فهو عقل براغماتي نفعي بالدرجة الاولى يفعل كل ما يحقق مبتغاه حتى لو كان يتعارض مع القيم الانسانية [2].

ان العقل الاداتي يعد من الاثار التي خلفتها الوضعية حين نظرت الى كل شيء في الوجود نظرة رياضية قابل لان يصاغ في في معادلة و قانون و رات انه من الممكن تطبيق هذا على الانسان اي " **فرض المقولات الكمية على الواقع ، و محاولة اخضاع جميع الظواهر و الوقائع للقوانين الشكلية و القواعد القياسية** " [3]،ومن هنا يبدا العقل البشري يعامل نفسه على انه شيء كبقية الاشياء القابلة للدراسة كالظواهر الطبيعية .

ان المجتمع الصناعي مسؤول عن بروز العقل الاداتي لان وجود مثل هذا العقل يخدم مصالح هذا المجتمع لأنه عقل يكتفي بما يقدمه له هذا المجتمع ، فلماذا سيرفض الحياة في مجتمع يتظاهر بالرفاهية مادام كل الحاجات التي يحتاجها الانسان متوفرة دوم الوعي بان المجتمع الصناعي يوفر هذا حتمن اجل اسكات الانسان و منعه من التفكير حيث يقول ماركيوز في هذا الصدد " **ان المجتمع الصناعي المتقدم : لم يزيف حاجات الانسان المادية**

---

[1] كمال بومنير ، جدل العقلانية ، المرجع السابق ، ص 30 .

[2] عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادية و تفكيك الانسان ، دار الفكر ، دمشق ، ط 2 ، 2007 ، ص ص 122، 123 .

[3] المرجع نفسه ، ص 124 .

فحسب بل زيف ايضا حاجاته الفكرية ، فكرة الذات و الفكر اصلا عدو لدود لمجتمع السيطرة لأنه يمثل قوة العقل النقدية السالبة التي تتحرك دوما باتجاه ما يجب ان يكون لا باتجاه ما هو كائن " [1].

ان العقل الاداتي كان مخطط له من قبل جهات سياسية لها السلطة على التحكم في منتجات العلم ، فهي نفسها الجهات التي عملت في الخفاء و دعمت التطورات العلمية من اجل الوصول الى انسان ذو عقل واحد ، لان التكنولوجيا خاصة في مجال الاعلام كان لها دور كبير في نحت هذه الهيمنة و في تزييف العقل البشري ، فالتكنولوجيا و العلم و الاعلام كلها ادوات في يد السلطة السياسية التي وظفتها من اجل حماية نفوذها و الحفاظ على هيمنتها بخلق انسان ليس له القدرة لا على الرفض و لا على النقد و هو ما يؤكده ماركيوز بقوله **" ان العقلانية التكنولوجية تسفر النقاب عن طابعها السياسي في الوقت نفسه الذي تعدو فيه اعظم ناقل لأكمل سيطرة يخلقها عالما كليا استبداديا بكل ما في الكلمة من معنى "** [2].

ب – العقلانية النقدية :

يعتبر هربرت ماركيوز من أكثر فلاسفة فرانكفورت انتقادا للعقل الاداتي ، ذلك العقل الذي افقد الانسان انسانيته حيث حول الانسان الى الة او بالأحرى الى شيء كبقية الاشياء الاخرى غير قادر على تحديد هويته و لا على معرفة ذاته و الدور الذي يجب ان يلعبه في الحياة الاجتماعية و السياسية .

ان العقل الحق عند ماركيوز هو ذلك العقل الناقد الذي لا يقبل بالواقع كما هو بل يسعى دائما الى تغييره و تجاوزه ، فهذا العقل النقدي او ما يطلق عليه بالعقلانية النقدية هو الحل الوحيد للخروج بالإنسان من الوضع المزري الذي يعيشه في ظل التطور التكنولوجي الخاضع لسيطرة النظامين الرأسمالي و الاشتراكي .

---

[1] هربرت ماركيوز ، الانسان ذو البعد الواحد، المرجع السابق، ص 13 .

[2] المرجع نفسه ، ص 54 .

ان فكرة العقل النقدي التي تنادي بها مدرسة فرانكفورت عامة و ماركيوز خاصة ليست بالأمر الجديد فقد كانت متداولا من قبل من طرف العديد من الفلاسفة ، " **فقد تناول الفلاسفة السوفسطائية بالبحث كافة المشاكل الفلسفية ووضعوا كل شيء موضع تساؤل ، و هاجموا بدون خوف كافة المحرمات الدينية و السياسية و اخضعوا في جسارة نادرة كل العقائد و الانظمة لحكم العقل** "[1] ، وكذلك سقراط ايضا اعتمد على العقل في نقده للأوضاع الاجتماعية و السياسية التي كانت سائدة في عصره مما ادى الى اعدامه و بالتالي فان الرفض علامة من علامات العقل النقدي الذي لا يعرف التبعية ، فكان سقراط رمز للتحرر الفكري ، فقد عايش السوفسطائية الا انه لم يتأثر بأفكارهم و أراءهم بل هاجمهم ايضا من خلال تحديده لماهية الالفاظ و المفاهيم اي انه كان لا يخوض اي نقاش و حوار الامن خلال ضبط المفهوم على عكس السوفسطائية الذين كان لهم قدرة على التلاعب بالألفاظ ، فسقراط اذا حدد المفهوم تمكن من نقد المواقف و البراهين التي يقدموها و يكشف عن الاغاليط التي تنطوي عليها .

ان تأثير سقراط كان واضح في فلسفة افلاطون المثالية خاصة في تمييزه بين عالم المعقولات الذي يحتوي على المفاهيم الكلية و الماهيات الحقيقية و بين عالم المحسوسات الذي يعد عالم الزيف و الضلال ، فالعالمين الذين جاء بهما افلاطون كان نتيجة دراسة نقدية للواقع الذي عايشه خاصة الوضع الاجتماعي و السياسي الذي كان سائد في اثينا في ذلك الوقت . ففي هذه الحالة يرى ماركيوز ان مثالية افلاطون تجسيد للنقد بمعناه الحقيقي ، لأنه نقد سعى الى تغيير ما هو قائم الى ما هو افضل حيث يقول في هذا الصدد " **ان الفرد في المثالية يحتج ضد العالم بان يجعل نفسه و العالم حرين و عقلانيين في عالم الفكر** "[2] .

ان المثالية بالرغم من انها تشكل عند ماركيوز اسلوب من اساليب الرفض و يعتبرها اسلوب ايجابي الا انه ينتقدها و بشراسة خاصة المثالية المحدثة التي كانت مع هيجل و فخته و غيرهم ، فهيجل عرف باستخدامه للسلب اي الرفض

[1] حسن حماد ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، منشورات كرسي الفلسفة لليونسكو ، الزقازيق ، 2017 ، ص 20 .

[2] هربرت ماركيوز ، فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية ، مرجع سابق ، ص 60 .

الايجابي اما كانط فقد استخدم مصطلح النقد غير ان كلاهما قد تأثرا بفلسفة ديكارت الذاتية حيث اخذ كل منهما فكرة العقل و دوره في تحقيق الحرية فالعقل هو ماهية الانسان ، غير انهما لم يتحدثا عن الانسان كفاعل في الوسط الاجتماعي بل تحدثا عن الانسان كفاعل ذاتي اي كفاعل متمركز حول ذاته و هو ما يؤكده ماركيوز بقوله " **لم يكن في التاريخ السابق اي تناغم قائم من قبل بين الفكر الصحيح و الوجود الاجتماعي** "[1] و بالتالي فان الجمع بين الفكر الصحيح و المجتمع هو ما يمكن ان تحققه النظرية النقدية التي تعلي من مكانة العقل و تعتبره الطريق الوحيد لفهم المجتمع و السبيل لتحقيق التوافق بين الفرد و المجتمع ومن ثمة يكون هناك تطابق بين كل ما هو نظري مع ما هو تطبيقي و هو ما تطلق عليه مدرسة فرانكفورت بالنظرية و الممارسة ذلك لان " **السيطرة بأشكالها وليدة العقل النظري بالأساس و جسدها العقل العملي من خلال التقنية ، فهناك ترابط بين العقل النظري و العملي ، افرز مبادئ العقلانية التكنولوجية** "[2] .

يرى ماركيوز ان الانسان المعاصر بحاجة الى عقلانية نقدية تخرجه من الازمة التي يعيشها بسبب التطور التكنولوجي الذي تم استغلاله من طرف جيهات لتحقيق اهداف و غايات تمثلت في السيطرة و بسط النفوذ ، لان العقلانية النقدية هي عقلانية تسعى الى تجاوز الواقع نحو واقع افضل ، فهي في موقفها من التكنولوجيا لا ترفضها لكن تدعو الى عقلنة استعمالها و الى ان يتعامل معها الانسان بحذر . لذا نجد ماكيوز يميز بين نوعين من العقل ، العقل ما قبل التكنولوجي و العقل التكنولوجي فالأول يتجلى " **في علاقات التبعية في اشكالها السابقة على العصر الصناعي ...فاذا كان يميز العلاقات الاولى هو طابع التبعية الشخصية فان ما يميز هذا العقل الاخير**

[1] هربرت ماركيوز ، فلسفات النفي ، المرجع السابق ، ص 159 .

[2] جمال براهمة ،الانسان و الوعي في فلسفة هربرت ماركيوز ، بحث اعد لنيل شهادة الماجستير ، جامعة منتوري ، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية ، 2010 – 2011 ، ص 17 .

هو استمرار التبعية ، اذ يحل محل التبعية الشخصية شيئا فشيئا ، نوع اخر من التبعية . تلك التي تخضع الفرد لنظام اشياء موضوعي و يعني به القوانين الاقتصادية و قوانين السوق وغيرها "[1]

ان العقل ما قبل التكنولوجي كان يسعى الى تحقيق السيطرة على الطبيعة اما العقل التكنولوجي فقد تجاوز العقل ما قبل التكنولوجي الى سيطرة الانسان على الانسان من خلال فعل الانتاج و الاستهلاك و القوانين و الانظمة بأنواعها و ايضا بفضل الاعلام الموجه الذي له تأثير كبيرة على طريقة تفكيرنا ذلك من اجل تحقيق عقل موضوعي واحد غير قادر على ممارسة النقد ففي هذه الحالة يستحضر ماركيوز فكرة السلب الهيجلية و و يستخدما كأداة تحرر الانسان من الواقع المعاش ينطلق من كون ان الانسان يعيش في حالة من الاغتراب و التشيؤ فاقد لمقومات انسانيته لكي يحدد النقيض لذلك والذي يكون افضل حالا من الفكرة الاولى ذلك ان " **الحكم الصحيح يجب ان يخاطب الواقع لا من خلال مفردات هذا الواقع ، و انما من خلال مفردات اخرى تستلزم قلبه و تحويله و بهذا المعنى يكون الفكر السالب نقيضا للتبرير ، من حيث ان التبرير هو تأكيد واثبات للواقع القائم و ليس نفيا له** "[2] . و عليه يمكن القول ان السلب الذي مارسه هيجل على الافكار قد حوله ماركيوز الى سلب للواقع و هو الامر الذي يتجلى فيه تأثر ماركيوز بالماركسية الى تسعى من خلال النقد الى الثورة على الواقع .

[1] سالم يفوت ، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر ، ط 1 ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، 1999 ، ص89 .

[2] حسن حماد ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، المرجع السابق ، ص 129 .

ثالثا / اليات تحرر الانسان :

لقد كان ماركيوز يسعى الى تحرير الانسان من الازمة التي يعيشها بفضل التطور التكنولوجي و العلمي الذي جعل من الانسان عبدا له ، ى يتعامل معه على انه شيء دون مراعاة الجانب الانساني فيه مما جعله يتحول الى الة تقوم بوظائف معينة لتحقيق رغباته ، فاصبح الانسان يعيش بين الاستهلاك و الانتاج و تحت رحمة النظام الرأسمالي و النظام الاشتراكي ، فبدلا من ان يكون صاحب حرية في الاختيار اصبح كل شيء يفرض عليه حتى و ان كان يعتقد بان له المجال للاختيار لان الانسان يوضع بين خيارات هو مرغم على الاختيار بينها مما يجعله مسلوب الحرية و بالتالي يعيش فيوهم انه حر و في هذه الحالة نجد ماركيوز يدعو الى عتق الانسان من هذا الوضع من خلال الاليات التالية :

أ – النقد

يشكل النقد احدى الاليات الأساسية عند هربرت ماركيوز ، حيث يعتبره اهم هذه الاليات فالنقد عنه يعد المحرك الاساسي لنفكر و دليل على فعالية العقل البشري فالنقد لا يمكن ان يتحقق الا اذا كان هناك وعي من طرف الانسان و رغبة في تغيير الواقع القائم ذلك لان الانسان " **اذا لم ينقلب في سلوكه بالذات عن طريق وعيه ما هو واقع و ما هو محظور** "[1] فلن يتمكن من إحداث اي تغيير ، لان الوعي ضروري و ويحمل رغبة الانسان في حياة افضل و احسن من ما هو قائم .

ان ماركيوز في ممارسته للنقد و في موقفه من الواقع الاجتماعي و السياسي يستعير من هيجل المقولة الاساسية التي تقول : " **ان كل ما هو كائن لا يمكن ان يكون حقيقيا** "[2] فهذه المقولة بمثابة المبدأ الذي ينطلق منه ماركيوز

---

[1] هربرت ماركيوز ، الانسان ذو البعد الواحد ، المرجع السابق ، ص 32 .

[2] حسن حماد ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، المرجع السابق ، ص 31 .

ذلك بهدف الكشف عن زيف الذي يعيشه الانسان ، فالتقدم الذي يعتبره الانسان المعاصر حقيقة ما هو الا وهم ينبغي تجاوزه لان النقد او ما يطلق عليه هيجل بالسلب " **يشد الواقع صوب ما ينبغي ان يكون عليه ، صوب ما هو محايث له و ما سيغدو عليه** " [1]

و بالتالي يمكن القول ان السلب او النقد او الرفض جميعها الفاظ تحمل معنى واحد يهدف تغيير ما هو كائن و الاتجاه نحو ما ينبغي ان يكون ، لكن هذا لا يعني ان ماركيوز ذو نزعة مثالية كما كان هيجل بل ذو نزعة واقعية مادية لأنه في هذه الحالة قام بالجمع بين هيجل و ماركس ، فاخذ من الاول فكرة السلب و من الثاني اهتمامه بالمادة او الطابع المادي في فلسفته مما جعله يكون نظرية نقدية مادية .

يرى ماركيوز ان النقد قد عرف تحول في اهدافه ذلك لان النقد في القرن التاسع عشر كان " **ينشئ مفاهيم الحيلولة التاريخية البديلة للمجتمع الصناعي و يمارس عمله بصورة عينية متوسطا بين النظرية و الممارسة ، بين القيم و الواقع ، بين الحاجات و الاهداف** "[2] ، فالنقد في هذه المرحلة كان يمارس من قبل طبقة البروليتاريا ضد البورجوازية ، الذين يعتبران المحركان للتاريخ و المجسدان للوعي و الرفض الذي يتجلى في رفض البروليتاريا لاستغلال الطبقة البورجوازية لها ، غير ان هذا الوعي سرعان ما تعرض للتخدير من قبل التكنولوجيا المستعملة من طرف الطبقة البورجوازية من اجل المحافظة على اهدافها مما ادى الى ظهور مجتمع بلا معاضة بتعبير ماركيوز ، و هو مجتمع غير واع بمصيره الذي تتحكم فيه التقنية و التي تخلق له حاجات زائفة تظهر له على انها حقيقة ، فالطبقة العاملة و البورجوازية يمثلان الى اليوم الطبقتين الرئيستين في العالم الا ان الوعي الذي كان تتميز به البروليتاريا لم يعد له وجود لان " **المجتمع الصناعي المتقدم يحرم النقد من اساسه الحقيقي ، فالتقدم التقني يرسخ دعائم نظام**

---

[1] الن هاو ، النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت ، ترجمة ، ثائر ديب ،ط 1 ، دار العين للنشر ، القاهرة ، 2010 ، ص 22 .

[2] هربرت ماركيوز ، الانسان ذو البعد الواحد ، المرجع السابق ، ص 29 .

كامل من السيطرة و التنسيق و هذا النظام يوجه بدوره التقدم و يخلق اشكالا للحياة (و للسلطة) تبدو و كأنها منسجمة مع نظام القوى المعارضة " .[1]

ب – البعد الجمالي و الخيال :

تعد فلسفة الجمال من بين المباحث الفلسفية التي لم تفقد اصالتها و تأثيرها ، فلطالما كانت مرافقة للإنسان ، تتدخل بطريقة او بأخرى من اجل ابراز البعد الجمالي لكل ما ينجزه الانسان .كما ان هذا الانسان دائما بحاجة الى الجماليات التي تغذي روحه ، وتكشف عن البعد الانساني الموجود فيه فهي " **تتناول احكام الجمال التي تعبر عن اللذة و الالم ... و بهذا تصبح غايتها وضع معايير للتمييز بين ما هو جميل و قبيح و رسم قواعد بمقتضاها يتحقق الجمال** "[2]، كما يستخدم ايضا الجمال كوسيلة لتحقيق غايات منها الملائمة بين الطبيعة و الواقع ، و هو ما ذهب اليه ماركيوز عندما جعل من الفن و الخيال وسيلتين لتحرير الانسان ، واسلوب فعال في تغيير الواقع القائم نحو ما هو افضل ، لأنه يسعى نحو ما ينبغي ان يكون و هذا ينعكس ايجابا على وعي الانسان ، لأنه من خلاله يهرب من الواقع المشيء و يحاول ان يتمرد عليه بالخيال و هو الامر الذي يؤكده لوكاتش الذي نظر للجمال على انه يعبر عن علاقة الفرد بالواقع حيث يرى ان الفن "**باعتباره وسيلة لفتح امكانيات الانسان الكامنة فيه ، و اظهار طاقاته المبدعة ، فهو يقول لنا ان افن العظيم يجعل الاعمى يبصر ، و الاصم يسمع و بذلك يصبح للفن طابع انطولوجي ووسيلة لكي يدرك الانسان نفسه و يفهم قدراته** "[3] و هذا لا يمكن ان يتحقق الا من خلال الخيال الذي يبرز امكانيات جديدة لخلق واقع مغاير دائما ، و الامر " **الذي جعل منه قوة فعالة في صميم الحياة**

---

[1] هربرت ماركيوز ، الانسان ذو البعد الواحد ، المرجع السابق ، ص 28 .

[2] قيس هادي احمد ، فلسفة الجمال بين الحقيقة و الخيال ، مجلة دراسات فلسفية ، اعمال المؤتمر الفلسفي السادس : الفن و الجمال في الفكر العربي الاسلامي ، العدد 20 ، تشرين الاول – كانون الاول 2007 ، ص 43 .

[3] رمضان بسطاويسي محمد غانم ، علم الجمال عند لوكاتش ، مطابع الهيئة العامة للكتاب ، [د . م] ، [د . ت] ، ص ص 287 – 288 .

الاجتماعية هو كونه شيئا انسانيا انبثق من احضان الوجود البشري نفسه ، فليس تاريخ الفن سوى تاريخ تحرر الانسان و ليس الفن نفسه سوى انتقال من دائرة القدر و المصير الى دائرة الوعي و الحرية "[1] .

اذا كان ماركيوز في السياسة و الاقتصاد يعود الى ماركس و في الايروس الى فرويد و في التاريخ و السلب الى هيجل و في نقده للتقنية الى هيدجر فانه في الفن و الخيال يعود الى كانط الذي يعد بمثابة منطلق له و قاعدة يبني عليها نظرته حول الدور الذي يلعبه الفن في العصر التكنولوجي ، لأنه " **يحاول استخدام مقولات كانط و يوظفها لأغراضه الخاصة . فهو يستخدم تصور كانط للجميل في الفن باعتباره تلاعبا بالحس و الخيال** " [2]. و بهذا فان الفن عند كانط هو تلاعب بالحس و الخيال لان الانسان في الفن يجد الحرية الكاملة التي تمكنه من التعبير عن ذاته و كل انفعالاته و هذا ما جعل كانط يميز بين العقل النظري و العقل العملي و يبتكر ملكة وسطية هي ملكة الحكم الجمالي التي " **تنقلنا من مجال الطبيعة الذي يحكمه قانون العلية (مجال العقل النظري) الى مجال الحرية و استقلالية الذات ، و تربط الملكات العليا التي تتعلق بالذهن و المعرفة بالملكات الدنيا التي تتعلق بالرغبة** "[3].

و من هنا فان ماركيوز يرى ان البعد الجمالي عند كانط يلعب دو في تحرير المجتمع المعاصر و تخليصه من القمع و تحويل العلاقات الانسانية من علاقات مشيئة يحكمها الاستغلال و التنافس و القهر الى علاقات يحكمها الجمال و الحب بالدرجة الاولى غير ان هذا لا يتحقق الا من خلال تحرير الخيال من سلطة العقل الاداتي ، فهذا العقل قد اضعف الوضعية الادراكية للحواس من خلال اتخاذه الملكة الاساسية للمعرفة ، و في هذه الحالة فان " **التحويل**

---

[1] المرجع نفسه ، ص 54 .

[2] سعيد محمد توفيق ، البعد الجمالي عند ماركوزة ، مجلة كلية الاداب ، المجلد 20 ، العدد 2 ، ابريل 2000 ، ص 347 .

[3] المرجع نفسه ، ص ص 347 -348 .

الجذري للمجتمع يتضمن اتحاد بين الحساسية الجديدة و عقلانية جديدة و الخيال لا يصبح انتاجي الا اذا راح يقوم بعملية الوساطة بين الحساسية من جهة ، و العقل النظري من جهة كما العملي من جهة اخرى " [1].

ان الفن عند هربرت ماركيوز هو ثورة تنطلق من داخل الواقع القائم و تكون موجهة ضد هذا الواقع الى واقع اكثر انفتاحا حيث يقول " **ان الحساسية الجديدة تشكل نقطة تحول في المجتمعات المعاصرة** "[2] ، و بهذا يمكن القول ان الفن عند ماركيوز لا يلغي الجانب الشكلي الذي تميزت به الحضارة المعاصرة بل يعتبره ضروري و الشكل عنده يتمثل في كل ما يقع تحت الحواس مخالفا في هذا المدرسة الشكلية التي تعطي اهمية كبرى للون و القياسات ...الخ بل الشكل عنده يعكس الواقع او العالم الخارجي و يعبر عنه بهدف تجاوزه حيث يقول ماركيوز : " «**ان جذر الجمالية يقيم في الحساسية ، فما هو جميل محسوس اولا ، يخاطب الحواس و نداؤه موجه اليها ، انه موضوع لذة موضوع نبضات غير مصعدة**»[3] . فالفن لا يكون فنا الا اذا كان بإمكانه اعطاء شكل قادر على تفكيك بنية الادراك العادي .

ان الفن عند ماركيوز لا يطلب من اجل الفن لذاته بل الفن من اجل غاية معينة و بالتالي جعل للفن وظيفة سياسية و اجتماعية اي ان الفن يحرر الفرد من العبودية السياسية التي تفرض عليه من قبل المجتمع و تحرير الفرد ايضا من التبعية التامة للمجتمع و بالتالي فانه ينادي بالاستقلال الذاتي للفن " **من حيث انه يرفض ان يستوعب في اساليب الانتاج و التبادل القائمة او غير القائمة و تلك سمة الاعمال الفنية العظيمة** " [4]، فالفن اداة سلمية للتغيير بعيدة عن الثورات الاجتماعية التي تتسم بالعنف و التي يكون تأثيرها مؤقت اي ان تأثيرها مرتبط بفترة زمانية محددة .

---

[1] هربرت ماركيوز ، نحو ثورة جديدة ، ترجمة ، عبد اللطيف شرارة ، دار العودة ، بيروت ، ايلول 1971 . ص 68 .

[2] herbert Marcuse , an essay on liberation , beacom press books , boston , 2000 , p23 .

[3] هربرت ماركيوز ، نحو ثورة جديدة ، المرجع السابق ، ص 75 .

[4] سعيد توفيق ، البعد الجمالي عند ماركوزة ، المرجع السابق ، ص 354 .

يقول ماركيوز في كتابه الحب و الحضارة " **في الفن يلتقي كل ما هو طبيعي و حسي و كل حركات الروح ، تلقي في ذاتها مقياس الحدس و العاطفة خاصية تعميم تجعلهما مشاركين في الفكر** " [1] و مع ذلك فان التوافق بين الطبيعة و الفكر لا يمكن ان يحدث الا من خلال التخيل الذي يعتبره ماركيوز عملية عقلية وتمثل حلقة وصل بين ما هو نظري و عملي و بين ما هو طبيعي ايضا.

يرى ماركيوز ان الخيال يعد الجزء الوحيد في الانسان الذي لا يمكنه ان يخضع لأي سلطة مهما كانت ، فالخيال هو قوة تمكن الانسان من رسم افاق جديدة و بشكل غير متناهي لحياته ، و بهذا يكون الخيال ليس عملية عقلية فحسب بل قوة محركة تسكن داخل الانسان مما يجعل من ماهية الانسان العقلية مرادفة للخيال اي ان الانسان كائن خيالي مثلما هو كائن عقلاني ، ان ماركيوز عندما يتحدث عن الخيال فانه يستحضر فرويد و يوظف موقفه من الخيال لأنه يحتوي على " **قدر عال من الجرأة ، مما يجعله قادرا على السلب و التجاوز و الابداع و رفض القمع ، و ذلك لأنه يمثل قوة نفي و سلب للواقع** " [2]

اذا كان فرويد يرى ان ما يعانيه الانسان من حرمان و قمع و اضطهاد يتحول الى مكبوتات بفعل الشعور فان هذه المكبوتات تعود الى الظهور في شكل ابداعات و اعمال فنية تعبر عن نفسها من جديد و هو نفس ماذهب اليه ماركيوز حيث اعتبر ان هذه الابداعات الناتجة عن الكبت كفيلة بتحرير الانسان من كل انواع القهر و القمع .

ج – اللوغوس و الايروس :

يرى ماركيوز ان الايروس جانب مهم في حياة الانسان لا يجب طمسه فلابد من العودة اليه واعتباره بمثابة منفذ نعبر منه الى ذلك الانسان الذي غيبت ماهيته الحقيقية ، و اصبح يعيش تحت رحمة المكبوتات المتراكمة مع الزمن في حالة صراع بين العقل و الغريزة و بين رغبة الارتواء و التسكين مما جعل هذا الانسان في حالة صراع ادخله في ازمة

[1] هربرت ماركيوز ، الحب و الحضارة ، المرجع السابق ، ص 234 .

[2] حنان مصطفى ، فلسفة الفن عند هربرت ماركوزه ، ط 1 ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، 2016 ، ص ص 136 – 137 .

هوية ، فالإنسان الذي يتحدث عنه ماركيوز هو ذلك الانسان الذي كان يسعى منذ القديم الى اشباع غرائزه من اجل بلوغ التحقق فكان تاريخ الانسان تاريخ قمع و حرمان ففي البداية كان بسبب السلطة الابوية و من بعد بسبب السلطة الاجتماعية و الضوابط الاخلاقية و الدينية ، و هو ما يعبر عنه فرويد بقتل سلطة الاب لان هذا الاب كان مستولي على كل نساء القبيلة و يمنع الابناء من الاقراب منهن مما دفع الابناء الى الاتفاق على قتل هذا الاب لان قتله هو السبيل الوحيد الى تحقيق رغباتهم الجنسية و يفسح لهم المجال للزواج بنساء الاب ، غير ان هذا الفعل تحول الى ندم كبير اصبح يطارد الابناء و لتكفير عن هذا الذنب المقترف تخلوا عن اشباع غرائزهم اتجاه النساء وتوجهوا نحو العمل لبناء حضارة وهو الامر الذي تولد عن ما يسميه فرويد بالقمع و الكبت و يؤيده في ذلك ماركيوز من خلال ما يسميه بالتصعيد اي ان الانسان تخلى عن رغباته البيولوجية لصالح المجتمع و الحضارة و اصبح يحتكم الى العقل في تأسيسها حيث يقول ماركيوز " **التصعيد هو تسامي الطاقة الغريزية من مستوى الشهوة الى نشاط عقلي او معنوي ، تحت تأثير الكبت و ضغط القيم و التقاليد و الاعراف الاجتماعية** " [1].

و من هنا اصبحت الغرائز تخضع لسلطة العقل فكانت هذه السلطة قمعية بالدرجة الاولى و اصبحت طاقات الانسان توجه نشاطات تسهم في بناء حضارة للوصول الى مستوى عال من الرقي فتحول العمل الى موضع لكل الغرائز فبدلا من ان يمارس الانسان طاقاته في اشباع غرائزه اصبح يوظفها في العمل باعتباره من بين الوسائل التي تغير واقع الانسان و بالتالي يجب قمع اللذات لصالح الواقع ، فالإنسان لكي يخرج من حياة الفقر لابد له من العمل بدلا من تضييع الوقت في الركض وراء شهواته و عليه يكون الانتاج الاجتماعي و الاستهلاك سببا ايضا في قمع الغرائز و هو ما يوجزه ماركيوز في مبدا المردود ويقصد به ذلك " **الشكل الخاص الذي يتخذه مبدا الواقع في المجتمع**

[1] هربرت ماركيوز ، الحب و الحضارة ، المرجع السابق ، ص 20 .

المعاصر فانه ، من خلف مبدا الواقع ينبثق مبدا العوز الذي يدل على ان الصراع على الوجود يقوم في العالم هو من الفقر الشديد بحيث يتعذر ارواء الحاجات بدون قيود و تنازلات و ارجاءات متتابعة "[1].

ان الاهتمام بالعقل و اعطائه الريادة جعله يضع حدود للايروس فعقلن بذلك اللذة و وضع لها ضوابط وهو ما يعتبر في نظر ماركيوز بحطا كبير و بمثابة قمع لرغبات الانسان انعكس سلبا على حياته النفسية فاصبح يعاني من مكبوتات جعلته يتخبط داخل ازمة لا يمكنه الخروج منها الا من خلال تحرير الايروس وهو السبب الذي جعل ماركيوز ينادي بضرورة العوده الى فرويد خاصة في موقفه من الايروس و تجاوز سلطة اللوغوس لأنه " **ليس كافيا لتغيير العالم او تحريره لذلك وجب ان يخلي مكانه للحب و الفرح و الاشباع و الحرية ، ذلك لان العقل كان اداة رئيسية في حضارة القمع و هو الذي اتاح للمجتمع الصناعي ان يحقق اعظم انجازاته في ميدان الانتاج "** [2].

ان كان ماركيوز يدعو الى تجاوز سلطة العقل فهذا لا يعني انه لا يعترف بالعقل بل هو مع العقل لكن يحاول ان يضع له ايضا حدود فالعقل كما ذكرنا في المبحث الاول من هذا الفصل يعد عند ماركيوز جوهر و ماهية الانسان فهو الذي يقوم بوظيفة السلب التي يبني عليها ماركيوز فلسفته النقدية ، ان ماركيوز يرفض علاقة التضاد الموجودة بين اللوغوس و الايروس و يدعو دوما الى التخلي ان المعنى التقليدي للوغوس الذي يستبعد دوما الايروس لأنه يمنح للعقل السلطة المطلقة التي تعطيه امكانية ممارسة القمع على الغرائز ، ومن هنا يرى ماركيوز ان كل من اللوغوس و الايروس لهما القدرة على السلب و النفي و بالتالي تغيير الوضع القائم حيث يقول في كتابه الانسان ذو البعد الواحد : " **مطالب الفكر و جنون الحب تنطوي على رفض هدام لأشكال الحياة القائمة** " [3]. و يقول ايضا ماركيوز في موضع اخر عن الايروس كأداة نضال " **انه يناضل من اجل منطق ليبيدي ، و يرفض منطق السيطرة ... و**

---

[1] هربرت ماركيوز ، الحب و الحضارة ، المرجع السابق، ص 46 .

[2] فيصل عباس ، الفرويدية و نقد الحضارة المعاصرة ، المرجع السابق ، ص 586 .

[3] هربرت ماركيوز ، الانسان ذو البعد الواحد ، المرجع السابق ، ص 168 .

بواسطته تستطيع الحياة ان تصير غاية لنفسها اي ان تصير سعادة "[1] . ان ماركيوز من خلال قوله بازدواجية اللوغوس و الايروس يريد تشكيل ذات جديدة قادرة على تحقيق ماهيتها و على تغيير واقعها القائم اتجاه حياة افضل

[1] هربرت ماركيوز ، نظرية الوجود عند هيجل اساس الفلسفة التاريخية ، ترجمة : ابراهيم فتحي ، دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، 2005 ، 37 .

نتائج الفصل الثاني:

– ان الانسان المعاصر الذي كان يسعى الى تحقيق السيادة على الطبيعة و الذي كان يتباهى بحريته اصبح عبد في يد التقنية خاضع لها بصورة حتمية و هذا انعكس سلبا على الانسان ، فقد تسبب التطور التكنولوجي بدعم من النظام الرأسمالي في اغتراب الانسان و في و في تشيئه و في قمعه ايضا .

– الانسان المعاصر عند ماركيوز يعيش حالة من الاستلاب و هذا بسبب تحرير العقل و الاعتماد المفرط على التقنية التي بدورها سلبته حريته و حولت عقله الى عقل اداتي .

– ان العقلانية الاداتية تعد من بين المخلفات التكنولوجية التي كانت بالغة التأثير في الانسان المعاصر ، حيث سيطرت على عقل الانسان و اصبحت توجهه من خلال الاعتماد على التقنية و الاعلام وهذا ساهم في خلق الانسان ذو البعد الواحد .

– ان العقلانية النقدية تعد من بين الوسائل التي لا بد من توظيفها لتحرير الانسان من سيطرة التقنية و الانظمة الرأسمالية و الاشتراكية التي استخدمت التقنية لخدمة مصالحها .

– ان الانسان المعاصر هو انسان يعيش تحت نوع جديد من العبودية ، فلا سبيل الى تحريره الا بالاعتماد على ملكة النقد و استعمال الفن و تحرير الخيال و الايروس .

– ان النقد عند هربرت ماركيوز هو نقد للواقع الذي يعيشه الانسان في ظل التطور التكنولوجي ، كما ان النقد بإمكانه ان يكسر فكرة البعد الواحد و بالتالي يقضي على العقل الاداتي الذي تتجسد فيه هذه الفكرة مما يؤدي الى مجتمع انساني ذو وعي و فكر نقدي يساهم في تغيره و تطوره .

– لقد اعتبر ماركيوز البعد الجمالي و الخيال ادوات لتحرير الانسان ذلك لأنه من خلالهما يمكن للإنسان ان يجد ذاته و يعبر عنها بعيدا عن اي قيود سواء كانت سياسية او اقتصادية او ثقافية فالخيال هو عالم الحرية الذي يفتح مجال دوما نحو التغيير ، و صناعة مجتمع افضل من المجتمع القائم .

– الايروس عندماركيوز جانب مهم من حياة الانسان لا يمكن الغاءه و لا قمعه بل يجب تحريره لتخطي الاغتراب الجنسي الذي رافق الانسان طيلة التاريخ ، غير ان تحرير الايروس لا يعني الغاء العقل و انما اقامة مصالحة بينهما .

الفصل الثالث : الانسان الماركيوزي في الكتابات العربية

اولا / الانسان الماركيوزي عند فؤاد زكريا

ثانيا/ الانسان الماركيوزي عند كمال بومنير

ثالثا/ الانسان الماركيوزي عند قيس الهادي احمد

رابعا/ نقد و تقييم

ان اهتمام ماركيوز بالإنسان لم يقتصر على الانسان الغربي فقط بل اهتم ايضا بإنسان العالم الثالث و هو ما برز في كتاباته الاخيرة غير ان هذا لا يلغي ان اهتمامه الاكبر كان منصب على الانسان الغربي و هو الانسان الاكثر تأثرا بالتطور التكنولوجي و الذي يعيش في الصراع القائم بين الاشتراكية و الرأسمالية .

ان تشخيص هربرت ماركيوز لهذا الانسان نال اهتمام المفكرين في الدول العربية فتناولوه في كتاباتهم و اعطوا له قيمة كبيرة ،وهذا دليل على ان ماركيوز كان له وزن في الفكر العربي ، ففي الشرق العربي نجد المفكر المصري فؤاد زكريا الذي اهتم بترجمة كتب هربرت ماركيوز و الف حوله كتاب باسمه اتسمت ، كما نجد ايضا قيس الهادي احمد الذي يعد هو الاخر من المهتمين بالإنسان الماركيوزي ، اما في المغرب العربي فبر كمال بومنير و ارتبط اسمه بمدرسة فرانكفورت عامة و بماركيوز خاصة ، وعليه نتساءل ما مدى تأثير الانسان الماركيوزي على المفكرين العرب ؟ و هل يمكن اعتبار قراءاتهم مجرد تكرار لافكار ماركيوز ؟

اولا / الانسان الماركيوزي عند فؤاد زكريا:

لقد احتل ماركيوز مكانة كبيرة في الفكر العربي و هذا ما ينجلى في كتابات الكتاب العرب وعلى راسهم فؤاد زكريا * الذي الف كتاب بعنوان " هربرت ماركيوز " موضحا فيه اهم الافكار الفلسفية التي اهتم بها ماركيوز ، مركزا على الجانب الاجتماعي ، مبرزا الطابع الانساني الذي طغى على فلسفته الهادفة الى التغيير ، و هو الامر الذي جعله يحدد مهمة الفلسفة في الكشف عن المعاني و الافكار المستمدة من التجربة الاجتماعية المؤثرة في مسار الفكر الفلسفي هذا من جهة ، و التحليل الذي يمكن للإنسان من خلاله الغوص في عمق الفلسفة دون الاكتفاء بالوصف من جهة اخرى ، فالفلسفة التي ينادي بها ماركيوز هي فلسفة تجمع بين الفكر و الممارسة اي انها " **ترتبط ارتباطا وثيقا بممارسة الانسان العملية و بوجود الانسان في معناه العيني لا المجرد**"[1] و بهذا فان السبيل الى معرفة الانسان و بلوغ الفهم الواضح له لن يتحقق الا بالفلسفة .

يرى فؤاد زكريا ان ماركيوز لم ينطلق من العدم و هو الامر الذي يتضح من خلال اهتمامه بالمصادر الفكرية لهذا الفيلسوف سواء كانت اجتماعية او سياسية او اقتصادية ، ففي الجانب الاجتماعي تأثر بموقف هوركهايمر و ادورنو حيث كان لهما" **نظرة يائسة لموقف الفرد في المجتمع الحديث ، و ان جاءت استجابتهما لذلك الموقف بطرق مختلفة** "[2] ، وايضا اهتم بنقد الوضعية الاجتماعية التي جاء بها اوجست كونت و دوركايم و غيرهم، و اعتبرها وضعية تسعى الى تحقيق الدقة و الوصول الى نتيجة واحدة غير قابلة للتغيير ، في حين ان المجتمع الانساني ميزته الاساسية هي التغيير و بالتالي لا يمكنان يدرس الانسان بنفس الاساليب التي تدرس بها العلوم الطبيعية ، فهذا الهدف

---

* فؤاد حسن زكريا، ولد في (بورسعيد ديسمبر 1927 – 11 مارس 2010 / 25 ربيع الأول 1431 هـ)، أكاديمي واستاذ جامعي مصري متخصص في الفلسفة. وقد تخرج من قسم الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة عام 1949. نال الماجستير عام 1952 والدكتوراه عام 1956 في الفلسفة من جامعة عين شمس (متاح على الخط https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81%D8%A4%D8%A7%D8%AF) .

[1] فؤاد زكريا ، هربرت ماركيوز ، دار الفكر للنشر و التوزيع ، القاهرة ، [د . ت] ، ص 16 .

[2] توم بوتومور ، مدرسة فرانكفورت ، ترجمة : سعد هجرس ، ط 2 ، دار اويا للطباعة و النشر و التوزيع و التنمية الثقافية ، طرابلس ، 2004 ، ص 88 .

بحسب ماركيوز " **يبدو مغريا لكل من يحرص على تقدم العلوم الانسانية ، اذ انه يخضع المعرفة التي تتخذ من الانسان موضوعا لنفس الشروط المنضبطة التي تخضع لها دراسة الطبيعة** "[1] .

و هو الامر نفسه الذي تسعى اليه الوضعية المنطقية في القرن العشرين من اجل تحقيق الدقة و الوضوح باستخدام منهج التحليل اللغوي ، ومن هنا فهي تعتمد على اسلوب واحد يلزم كل انسان على اتباعه ، ومن ثم فهي تقضي على حرية التفكير ، فيصبح الانسان يفكر وفق منظور واحد بالاعتماد على الفاظ موحدة ، مما يقضي بدوره على التعددية و يخلق فضاء واحد للفهم و ذلك من اجل ان " **تفصل بين ما له معنى و ما يبدو كانه له معنى و هو في واقع الامر ليس له معنى** "[2] ، ففي هذه الحالة نجد ام الوضعية المنطقية تلغي جوانب مهمة من حياة الانسان خاصة الجانب العاطفي لأنها تمنح الاهمية لكل ما يمكن اختباره واقعيا ، انما الجانب العاطفي الوجداني فلا يمكن التحقق منه و لذ ا هي تستبعده ، و هو ما يرفضه ماركيوز بشدة لان الانسان عنده روح و مادة ، جسد و عاطفة .

ان الماركسية كان لها ايضا اهتمام بالجانب المادي في نظر ماركيوز لأنها اعطت الاولوية للجانب الاقتصادي على كافة الجوانب الحية الانسانية الاخرى ، و بالرغم من ذلك فان الماركسية تمنح للإنسان امكانية ان يفعل ما يرغب فيه اي انها لا تقيده بعمل معين او نشاط محدد ، تترك للإنسان الحرية في الاختيار اعماله لان في العمل تتجلى ماهية الانسان اي انه يتم " **فهم الانسان من خلال ما يستطيع ان ينجزه لا من خلال ما انجزه بالفعل** "[3] .

---

[1] فؤاد زكريا ، هربرت ماركيوز ، المرجع السابق، ص 31 .

[2] المرجع نفسه ، ص 33 .

[3] المرجع نفسه ، ص 40 .

فالماركسية في هذه النقطة تتميز عن الوجودية التي تجد ماهية الإنسان فيما انجزه الانسان ، اي ان الانسان هو منجزاته ، فالإنسان يعيش في وسط دينامية بشكل مستمر انها السيرورة التاريخية التي تتميز بالتغير ، غير " **ان الانسان عند ماركس يظل دائما الانسان العامل المنتج ، و على قدر جهده يمكن ان يحرز تقدما، اما الانسان الحي بغرائزه وارادته و نزوعه الى الحب فلا مكان له في فكر ماركس**"[1] .

و بهذا فان العمل هو الذي يمكن الانسان من التقدم و تحقيق التطور و هو فعلا ما يعكسه المجتمع الصناعي الحديث الذي وصل الى اعلى درجات التقدم في جميع ميادين بفضل العمل الا ان العمل " **و تقسيم العمل يحط من قدر الشخصية الانسانية ، و ان الانسان في العهود السابقة على عهد التخصص المفرط هذا ، يكتفي بعمله الخاص او بعمل المجموعة المحيطة به مباشرة ، و التي ترتبط بها علاقات شخصية و كان تبعا لذلك مستقلا عن غيره مكتفيا بذاته ، بينما اصبح في عصرنا الحالي مجرد جزء ضئيل من جهاز ضخم يتم به الانتاج الاجتماعي**"[2].

ان العمل كان وسيلة تقدم و قمع اي ان الانسان كان ينجا الى العمل ليسد و قت الفراغ و كذلك ليشغل وقته ولا يترك مجال للجانب الغرائزي بالظهور ، فالإنسان صنع الحضارة من خلال هذا القمع الذي مارسه على نفسه ؛ لذا يدعو ماركيوز بالعودة الى فرويد و الى موقفه من الانسان ، فالإنسان عاطفة و شعور و هذا الامر كان مصاحب للإنسان منذ ان ظهر الى الوجود و هو ما يوضحه فرويد في فكرة الليبدو و قتل الاب ذلك لان "**المجتمع في راي فرويد يحتاج الى الكبت لكي يبني حضارته ، و هذا راي لا يملك ماركيوز الا ان يوافق عليه ...تكوين مجتمع**

---

[1] فؤاد زكريا : هربرت ماركيوز ، المرجع السابق، ص 66 .

[2] فؤاد زكريا ، الانسان و الحضارة في العصر الصناعي ، مركز الكتب الشرق الاوسط ، القاهرة ، 1957 ، ص 150 .

يعني تنازل الافراد عن قدر من حاجاتهم و رغباتهم المباشرة في سبيل مبدا اهم منهم "[1] يتمثل في تكوين الحضارة .

يتقارب فؤاد زكريا مع هربرت ماركيوز في موقفه من الانسان و الوضع الذي يعيشه ، فكلاهما تنبه الى تشيؤ الانسان بفعل التطور الصناعي و الاهتمام بالجانب الاقتصادي ، حيث اصبح الانسان مجرد كائن وظيفته الاساسية هي الانتاج من اجل تحقيق الارباح ، فحلت السلع محل الروح ، فتحول الانسان الى جسد بلا روح فاقد لمقومات انسانيته دون ان يشعر بذلك ، فالإنسان لا يسعى الا لتحقيق رغباته و اشباع طموحه في السيطرة على من حوله . فهذه الرغبة انعكست سلبا على الانسان حيث يرى فؤاد زكريا ان ماركيوز بالرغم من انه يعترف بماركسيته و انه اشتراكي المذهب لا انه نقد الماركسية في ما يتعلق بماهية الانسان لأنها قدمت الجانب المادي على الروحي و بالتالي فإنها جعلت المادة هي التي تحدد الحالة النفسية للإنسان لذا لابد من العودة الى فرويد مع التوفيق بين ماركس و فرويد من اجل تحقيق انسان متزن يتوفر على سيمات دالة على انسانيته ، لا ن انسان هذا العصر يعاني من قهر على مجموع المستويات خاصة من الناحية النفسية و الفكرية ، فهو " **قهر يمارس على مظاهر حياته الخارجية و ظروف عمله و انتاجه و علاقاته الاجتماعية ، و تلك في الواقع هي قصة القضاء ، على انسانية الانسان المجتمع الصناعي الحديث** "[2]

يعتقد ماركيوز ان الانسان في العصر الحديث يعيش مسلوب الحرية و الارادة و العقل ، خاصة العقل لأنه المحرك الاساسي للإنسان غير انه اصبح يعيش حالة من الجمود و التبعية ، فوظيفة هذا العقل عند ماركيوز هي نفسها عند هيجل ، و هو ما دفع بماركيوز الى العودة الى هيجا خاصة فيما يعرف بمصطلح السلب اي الفكرة و نقيضها ، فوجود النقيض ضروري يجعل الفكر في حركية و نشاط مستمر ، و المثالية الهيجلية كما فسرها ماركيوز مرتبطة بشكل

---

[1] فؤاد زكريا ، هربرت ماركيوز ، المرجع السابق ، ص 70 .

[2] فؤاد زكريا ، هربرت ماركيوز ، المرجع السابق ، ص 44 .

اساسي بنزعة الرفض و السلب ، رفض الواقع القائم في لا معقوليته و السعي الدائم الى اقرار حكم العقل في عالم التجربة ، و يقول فؤاد زكريا في هذا الصدد : " **انها لمفارقة عجبة ان تكون فكرة السلب هي وسيلة العالم المحيط بنا، غير ان العجب يزول اذا ادركنا الفلسفة المثالية في الانتقال الى اتخاذ موقف ايجابي من العالم المحيط بنا، غير ان العجب يزول اذا ادركنا ان السلب هنا هو النبض المحرك للفكر و الواقع معا ، و هو الذي يضفي عليهما القدرة على اتخاذ مواقع جديدة تزيد من ثراء الحياة وامتلائها**"[1] .

وبهذا فان على الانسان ان يضع واقعه دوما مقابل السلب اي لا يقنع دوما بهذا الواقع بل يضع هـ موضع مساءلة باستمرار ذلك حتى يتجنب الانسان الخمود الفكري الذي يجعله يعيش وفق منظور واحد غير قابل للتغيير او الذي يحدده له الاخرون فعليه ان ينتقد ذاته و عالمه من اجل معرفة ذاته والتميز بين الواقع الحقيقي و الواقع المزيف . فالإنسان اليوم و بفعل التخدير الذي مارسته عليه التكنولوجيا اصبح لا جاهل بذاته و بواقعه حيث يقبل كل ما يقدم له من خلال الوسائل التكنولوجية على انه حقيقة غير قابلة للشك فكانت النتيجة ان " **فقدت الشخصية الانسانية اهم عناصرها : فقدت عنصر العمق و اكتفت بكل ما هو سطحي** "[2] . وهو ما تطرق اليه هربرت ماركيوز في كتابه "الانسان ذو البعد الواحد " الذي يتحدث فيه عن انسان جديد انسان بلا ذات بلا احساس مسلوب الحرية يعيش في عبودية ، مما جعل هذا العصر يطرح من جديد " **مشكلة الحرية بصورة ملحة بعد التطورات الحاسمة التي تمخض عنها التقدم الصناعي الحديث ، و بعد ما طرأ على العلاقات الاجتماعية من تغيرات نتيجة لهذا التقدم** "[3] .

يرى فؤاد زكريا ان هذا التقدم عند ماركيوز يعود بالدرجة الاولى الى تحرير العقل و الى التنافس القائم بين النظام الرأسمالي و الاشتراكي ،، لذا فهو يدين كل من النظامين و يعتبرهما سببا في الحالة التي ال اليها الانسان لان هذه

[1] فؤاد زكريا ، هربرت ماركيوز ، المرجع السابق ، ص 26 .
[2] فؤاد زكريا ، الانسان و الحضارة في العصر الصناعي ، المرجع السابق ، ص 150 .
[3] المرجع نفسه ، ص 128 .

الانظمة تحولت الى " **انظمة شمولية قهرت شعوبها بالطغيان و الاستبداد و صارت اقفاصا حديدية** "[1]، فالرأسمالية مثلا بالرغم من كونها تؤمن بالحرية و تنادي بالعقلانية الا اناها خلقت مجتمع بعيد كل البعد عن العقلانية و هي التي يسميها او يصطلح عليها رواد مدرسة فرانكفورت باللاعقلانية ابتكرتها نخبة موجهة للإنتاج تقمع كل مبادرة نحو الابداع و التحرر و في مقابل ذلك نجد ان الانسان في هذال مجتمع يسير بخطى متسارعة نحو العبودية لان في " **المجتمع الرأسمالي المتقدم يتحول المعارضون الى مستهلكين لنفس نواتج هذا المجتمع ، و بذلك تكون لهم مصلحة مباشرة في استمرار النظام لأنه يلبي حاجاتهم الاساسية و يخلق فيهم حاجات مصطنعة يقتضيها دوام النظام** "[2] ، و الحالة التي يعيشها الانسان في ظل النظام الرأسمالي هي نفسها التي يعاني منها في ظل النظام السوفياتي و هذا ما يؤكده ماركيوز في كتابه العقل و الثورة و أكد عليه ايضا فؤاد زكريا من خلال قراءاته لماركيوز حيث يقول " **وقع النظام السوفياتي في فخ السعي الى التفوق الانتاجي ، فكانت النتيجة ان تكررت فيه نفس الاخطاء التي تولدت عن هذا السعي في المجتمع الرأسمالي** "[3] .

يذهب فؤاد زكريا ان الانسان المعاصر يعيش في ازمة لم يعرفها من قبل و هي الازمة نفسها التي يتحدث عنها هربرت ماركيوز ، انه الاغتراب الذي تسبب فيه النظام الرأسمالي و النظام الاشتراكي ، ان الانسان لم يعد صاحب هوية مميزة بل اصبح انسان ذو هوية واحدة يحكمها الانتاج و التطور العلمي التكنولوجي بهدف تحقيق رغبات الانسان الذي يميل كل الميل الى الاستهلاك ، فاصبح و عيه تحت رحمة السلطة المديرة للإنتاج ، و الانسان لكي يتحرر من هذه السلطة عليه ان يقوم بنقد الوضع الذي يعيشه على جميع المستويات بالاعتماد على العقل الذي يصفه كانط لكنه في مدرسة فرانكفورت ملكة النقد ، و النقد الذي ينادي به ماركيوز هو النقد السلبي ، فيجب على

---

[1] هشام عمر النور : الاسس الفلسفية للثورة عند ماركيوز ، م تاح على الخط
UTF 8_b_2KfYs9in2LMg2KfZhNir2YjYsdipINi5_-%20 UTF .

[2] فؤاد زكريا ، هربرت ماركيوز ، المرجع السابق، ص 47 .

[3] المرجع نفسه ، ص 57 .

الانسان ان يعتبر واقعه دائما ناقصا و بحاجة الى النقد من اجل تغييره وهو ما اكده فؤاد زكريا من خلال قوله " **يحتل النقد السلبي الجانب الاكبر من تفكير ماركيوز ... اذ انه لا يقتصر على نقد النظام بعينه ، بل انه ينقد كل النماذج الموجودة ، سواء منها الرأسمالية او الاشتراكية كما هي قائمة بالفعل** "[1] ، و فكرة النقد استوحاها ماركيوز من هيجل لأنه اقام فلسفته على السلب اي ان الفكرة دائما لها نقيضها مما يجعل الفكر في سيرورة دائمة فعلى الانسان ان عيه ان يوظف هذا النقد حتى يخرج من دائرة البعد الواحد الى حضارة تمكن الانسان ان يعيش فيها بأبعاد متعددة .

مما تقدم نخلص الى القول الدراسة فؤاد زكريا لهربرت ماركيوز تبدو دراسة في غاية الاهمية و كانت نقدية بالدرجة الاولى حاول من خلالها ان يقدم الفكر الماركوزي للعالم العربي و لاشك ان ماركيوز اثر بطريقة او اخرى في فكر فؤاد زكريا الذي يتميز فكره و في جميع مؤلفاته بسمة النقد حيث اهتم هو الاخر بنقد الوضع المعاصر الذي يعيشه الانسان بدءا من النظامين الاشتراكي و الرأسمالي و صولا الى العلم و التطور التكنولوجي الا انه يعارض ماركيوز فيما يتعلق بالفكر الهيجلي خاصة في قول ماركيوز بان المثالية تجمع بين الفكر العملي و الجانب التطبيقي ذلك لان في نظر فؤاد زكريا المثالية فلسفة بعيدة كل البعد عن الجانب العملي و بالتالي لا يمكن الاعتماد على الفكر الهيجلي من اجل تحقيق التحرر لذا كانت " **المثالية محاولة للتحرر على مستوى الفكر وحده في مجتمع عاجز عن ان ينقل هذا التحرر الى مستوى الواقع الفعلي** "[2]. و هو فعلا ماذهب اليه ماركيوز في الفن عندما جعل الفن يقوم على التجريد و بالتالي فان وظيفة الفن في هذه الحالة تبدو و كأنها مثالية

---

[1] المرجع نفسه ، 63 .

[2] هربرت ماركيوز ، العقل و الثورة ، هيجل و نشأة النظرية الاجتماعية ، ترجمة : فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتاليف و النشر ، مصر ، 1970 ، ص 7 .

ثانيا / الانسان الماركيوزي عند كمال بومنير :

لقد لقي هربرت ماركيوز اهتمام كبير في الفكر العربي عامة و المغاربي خاصة ، حيث يعتبر كمال بومنير * من ابرز المهتمين بمدرسة فرانكفورت و لا سيما هربرت ماركيوز ، فقد اعد اطروحة الدكتوراه حول " جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت نموذج هربرت ماركيوز ، والتي تم طبعها فيما بعد في كتاب يحمل نفس العنوان سنة 2010 م، و الف ايضا كتاب اخر حول مدرسة فرانكفورت بعنوان : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر الى اكسل هونث طبع سنة 2010 م، ألم فيه بأهم الموضوعات التي تطرقت اليها هذه المدرسة التي من بينها العقلانية النقدية ، و نقد العقل الانواري و فلسفة الجمال و الدور السياسي الذي تلعبه في تحرير الانسان المعاصر ، مبرزا في ذلك مواقف اهم و ابرز فلاسفتها بدءا من هوركهايمر وصولا الى اكسل هونث .[1] الا ان ماركيوز في هذا الكتاب لم يحظى بنفس الاهتمام الذي حظي ه في كتاب جدل العقلانية ، و هو الكتاب العمدة الذي سنعتمد عليه في ابراز مدى تأثر كمال بومنير بالإنسان الماركيوزي .

لقد حاول كمال بومنير ان يقدم للفكر العربي جانب مهم من فلسفة هربرت ماركيوز ، لم تتطرق له من قبل الدراسات العربية و هو مسالة العقلانية التكنولوجية او ما يعرف بالعقلانية الاداتية لان الدراسات السابقة تحدثت عن الجذور التاريخية لفكره وعن موقفه من وضع المجتمعات الصناعية في ظل النظام الرأسمالي و كذلك عن جذور النظرية النقدية دون ذكر العقلانية التكنولوجية التي تمثل لب الفكر الماركيوزي حيث يقول كمال ومنير في مقدمة كتابه : " انه

* كمال بومنير (1962 -) مفكر وكاتب جزائري ولد في 27 فيفري 1962 في القصبة (الجزائر) شارك في العديد من الملتقيات الدولية و الوطنية الف العديد من الكتب و له ايضا ايضا العديد من المقالات حول الفكر الغربي المعاصر (متاح على الخط https://ar.wikipedia.org/wiki/.)

[1] كمال بومنير ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر الى اكسل هونيث ، الم ط 1 ، منشورات الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، بيروت ، الجزائر ، 2010 ، ص ص 11 - 12 .

مفهوم اساسي في تحليل ماركوز للأبعاد الاجتماعية و السياسية داخل المجتمعات المتقدمة صناعيا "[1] ، و بالتالي فان عدم تناول المفكرين لمفهوم العقلانية التكنولوجية هو ما دفع به الى اختياره موضوع للدراسة .

ان بومنير عندما يتحدث عن ماركيوز فانه يقدم دراسة لاهم ازمة يتعرض لها الانسان المعاصر هي ازمة العقلانية التكنولوجية التي ساهمت في خلق الانسان المعاصر ، متحدثا في ذلك عن موقف ماركيوز منها من خلال نظرة نقدية تكشف عن الابعاد التي يرمي اليها ماركيوز و ايضا عن الجوانب التي اغفلها هذا الفيلسوف و هو ما يوضحه بومنير من خلال تحليله للجذور التاريخية للعقلانية التكنولوجية بالإضافة ايضا الى كشفه عن الدور الذي تلعبه التكنولوجيا في تحرير الانسان ذلك لان اهم ما اراد كمال بومنير ابرازه هو ان فكر ماركيوز لم يكن فكر متناقض خاصة في موقفه من التقنية لان القارئ لماركيوز سيجد انه يرفض التكنولوجيا من جهة و يدعو الى توظيفها من جهة اخرى لتحرير الانسان ، و فيهذا الصدد يقول كمال بومنير " **ان موقف ماركيوز من مسالة العقلانية التكنولوجية لا يتضمن اي تناقض داخلي في فكره ، بل على العكس من ذلك يمكننا اثبات وجود وحدة فكرية منسجمة "**[2] .

ان كمال بومنير اذا كان يدافع عن ماركيوز فهذا لا يعني انه لا يختلف معه بل هو يقدم دراسة نقدية موضوعية حيث نجده يوجه اليه جملة من الانتقادات ، فسخر الجزء الاخير من كتابه لنقد افكار ماركيوز ، من خلال توظيفه ليورغن هابرماس الذي خالف ماركيوز في كيفية تجاوز العقلانية التكنولوجية ، فاذا كان ماركيوز يرى انه يمكن ان يظهر في المستقبل نمط جديد من العقلانية التكنولوجية البعيدة عن جميع اشكال السيطرة فان هابرماس يرى بان هذا غير ممكن ، فلا يمكن ان تنفصل التكنولوجيا عن الاغراض السيطرة و الهيمنة و بالتالي فان " **هابرماس يرفض دعوى ماركوز هذه القائلة بإمكانية قيام تكنولوجيا جديدة لا تكون فيها مرتبطة بالسيطرة على الطبيعة و الانسان على اعتبار انه قد يصعب ان تنفصل هذه التكنولوجيا عن السيطرة اذ لا وجود لما يسمى " الحياد العلمي " في**

---

[1] كمال بومنير ، جدل العقلانية ، المرجع السابق ، ص 11 .

[2] كمال بومنير ، جدل العقلانية ، المرجع السابق ، ص 10 .

سياق العقلانية العلمية و التكنولوجية التي تحكم المجتمعات المتقدمة صناعيا اليوم "[1] ، و عليه فان تصور ماركيوز غير قابل لتحقق حسب هابرماس ليدعو الى عقلانية بديلة هي العقلانية التواصلية التي تسعى الى تنظيم العلاقات بين الناس و فتح مجال للتفاعل بين افراد المجتمع من خلال الحوار الفعال الذي يساهم في وضع حد للعقلانية الاداتية و بذلك يكون لها حدود تقف عندها لا تتخطاها و التالي " **في ظل الازمات العميقة و الحادة التي عرفتها هذه المجتمعات تلعب العقلانية التواصلية دورها في تجاوز الطابع الاداتي للمعرفة العلمية و التقنية و في انتاج علاقات جديدة في المجتمع يتحقق فيه العمر الانساني "**[2] .

و من هنا يمكن القول ان كمال بومنير قد وظف هابرماس من اجل تبيين ان العقلانية التكنولوجية التي يدعو اليها ماركيوز لا يمكن ان توجد في المجتمع المعاصر فأينما توجد التكنولوجيا لا بد ان يوجد معها الطاع الاداتي الذي لا يمكن الحد منه الا بالاعتماد على اللغة و التواصل من اجل تحسين العلاقات بين الناس و ازاحة الاداتية عنها مما يؤدي الى التقليل من حدة السيطرة ؛ لان الاداتية اهم ما يميزها هو السيطرة على الطبيعة و على الانسان لان الاداتية تحكمها المعرفة العلمية التي لا غاية لها الا تحقيق السيطرة و بالتالي لا يمكن ان تكون هناك تكنولوجيا بدون سيطرة او لا تخدم منطق السيطرة لأنها موجهة من طرف مؤسسات لها مصالحها و اهدافها الخاصة .

ان كمال بومنير الرغم من انه باحث متخصص في مدرسة فرانكفورت ، وكان اهتمامه الاكبر منصب على ماركيوز الا انه صرح و بشكل واضح بمخالفته في موقفه من امكانية ظهور تكنولوجيا دون سيطرة او لا تخدم اهداف السيطرة حيث يقول " **من الصعوبة بمكان ان نتفق مع ماركيوز في القول بإمكانية ظهور تكنولوجيا جديدة ، ذلك ان**

---

[1] المرجع نفسه ، ص 221 .

[2] كمال بومنير ، جدل العقلانية ، المرجع السابق، ص 225 .

هذه الاخيرة يعذر تحقيقها ضمن الشروط التاريخية الحالية "[1] . و بالتالي يتضح لنا هنا ان بومنير يرفض هو الاخر فكرة ظهور تكنولوجيا جديدة مما يجعله يسير في اتجاه هابرماس .

ان ماركيوز في نظر بومنير يدعو الى عقلنة الاستعمال التكنولوجي و استبدال القيم التي رافقت التكنولوجيا بقيم جديدة اهمها القيم الجمالية التي تعد في نظره قيم ضرورية بإمكانها تحرير الانسان و اخراجه من الازمات التي يعيشها و بذلك تخلق انسان متحرر من كل المكبوتات و ضغوطات العمل التي يفرضها النظام الرأسمالي على العامل ، ليحل محلها الهدوء و السلام و الجمال ، الا ان بومنير يعارض هذا التصور الماركيوزي اذ يرى ان الجانب الفني و الجمالي لا يمكنه ان يحقق هذا التحرر الذي يدعو اليه ماركيوز ذلك ان " **اقصى ما يستطيع الفن ان يفعله هو ان يكون وسيلة للتعبير عن الوضع القائم و الحلم بوضع مرتقب ، و لكنه عاجز عن توجيهنا في مجال الواقع الفعلي** "[2] .

اذا اعتبر ماركيوز ان السبيل لإخراج الانسان من ازمته هو الجمال و تحرير الايروس فانه بهذا قد اختزل الانسان في غرائزه و رغباته ، و جعل بذلك حرية الانسان مرهونة مرهونة بالتحرر الجنسي و في هذا الامر يقول كمال بومنير ان اهتمام ماركيوز " **تركز اكثر على القيم الجمالية و الايروسية ، و لم يول نفسه درجة الاهتمام للقيم الاخلاقية** "[3] ذلك لان الاخلاق هي ما يميز الانسان عن غيره من الكائنات التي تندرج معه تحت جنس الحيوانية ، فالأخلاق دليل على انسانية الانسان و بالتالي فان ماركيوز من خلال ما كتب الى تحرير الانسان من الطابع المادي الذي تميزت به الحضارة الغربية المعاصرة من منظور قيمي غير انه لم يتمكن من ذلك بل ساهم هو الاخر في احداث ازمة اخرى و هي ما لا يعرف بأزمة القيم لان الدعوة الى التحرر الجنسي هو دعوة الى الفوضى و الى الانحلال الاخلاقي .

---

[1] المرجع نفسه ، ص 227 .

[2] المرجع نفسه ، ص 232 .

[3] المرجع نفسه

ان العقلانية التكنولوجية التي تمارس سيطرتها على الانسان كانت " **نتيجة شروط اقتصادية و سياسية التي انتجت بما يسمى التوجه السياسي الذي تقف ورائه قوى و مؤسسات اقتصادية و سياسية داخل المجتمعات المتقدمة صناعيا التي تمارس عملية السيطرة** "[1] ، و عليه فانه لا يمكن تظهر تكنولوجيا الا من اجل تحقيق اغراض معينة و تخدم مصالح محددة ، لان التكنولوجيا لها قدرة كبيرة في تزييف الوعي و بالتالي يسهل التحكم فيه و توجيهه ، مما ادى الى ظهور العقل الاداتي الذي انتج حضارة البعد الواحد التي لا سبيل الى تجاوزها حسب كمال بومنير الا ب " **تحقيق التوازن بين اللوغوس و الايروس و الايتوس اي الاخلاق و هذا التوازن كفيل بايجاد حضارة متكاملة الابعاد تحل محل حضارة البعد الواحد** "[2]. و بالتالي فان الجانب الاخلاقي القيمي ضروري في بناء الحضارة و هو الذي تنعكس فيه انسانية الانسان و يعبر عنها .

[1] مازن لطيف علي ، جدل العقلانية في الفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت ، مجلة الحوار المتمدن ، العدد 2901 ، 2010/01/28 .

[2] كمال بومنير ، جدل العقلانية ، المرجع السابق ، ص ص 238 - 239 .

ثالثا / الانسان الماركيوزي عند احمد قيس الهادي :

لقد شكل الانسان الغربي المعاصر محور اهتمام المفكر تحمد قيس الهادي ، و بالأخص الانسان عند هربرت ماركيوز الذي الف حوله كتاب بعنوان " الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز "، محاولا من خلال تقديم هذا الانسان للفكر العربي مبينا في ذلك الجذور الفكرية للفكر الماركيوزي و تأثيرها في صنع الانسان عند ماركيوز و حيث كانت مصادر فكره متعددة جمعت بين رواد الفلسفة الغربية المعاصرة امثال هيدجر ، ماركس ، هيجل ، فرويد ، نيتشه ، شيلر* فالجمع بين هؤلاء في فلسفة واحدة اعتبر بمثابة ذلك الانجاز الذي لم يحصل لاحد ان قام به من قبل و هو الامر الذي جعل ماركيوز يتميز عن غيره من الفلاسفة سواء داخل مدرسة فرانكفورت او خارجها حيث يقول احمد قيس الهادي : " **يمكن القول بوجه عام ، ان تفكير ماركيوز تطور تحت تأثير الفلسفة الالمانية برمتها و بصورة خاصة تحت تأثير هيجل و ماركس و نيتشه ، كما انه اخذ الشيء الكثير من استاذه الذي اشرف على تعليمه (هيدجر) و اخذ شيئا اكثر من فرويد** "[1] .

كما قام ايضا هربرت ماركيوز بدراسة تحليلية للمجتمع الغربي سواءا في ظل النظام الرأسمالي او في ظل النظام الاشتراكي من اجل الكشف عن وضع الانسان بين هذين النظامين ، الا ان ماركيوز اتخذ " **من وضع الانسان المعاصر في المجتمع الامريكي ، نموذجا لوضعه في كل المجتمعات الصناعية المتقدمة ، الرأسمالية منها و الاشتراكية** "[2].

---

* فيلسوف المانى معاصر (1874 – 1928) ، من مؤلفاته : في العلاقة بين المبادئ المنطقية و المبادئ الاخلاقية (1899) ، المنهج المتعالي و المنهج السيكولوجي (1900) ،كان معارض للكانطية و التجريبية (انظر : جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة ، ص ص 397 – 398).

[1] قيس الهادي احمد ، الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، ط 1 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، ص 21 .

[2] المرجع نفسه ، ص 122 .

يرى احمد قيس الهادي ان الاحاطة بمصادر فكر الفيلسوف و بالظروف التي عايشها يعد جانب مهم يسمح بإعطاء تحليل اعمق لفكر هذا الفيلسوف ذلك لإيمانه بفكرة ان المفكر ابن بيئته و عصره لهذا اخص الباب الاول من كتابه للحديث عن حياة ماركيوز و بيئته و تطوره الفكري و مؤلفاته و اسلوبها .

ان قيس الهادي احمد في عرضه لفلسفة ماركيوز يعتمد على الاسلوب التحليلي اكثر من الاسلوب النقدي خاصة في ابرازه لدور الذي يلعبه النقد في الانتقال من انسان البعد الواحد باتجاه انسان متعدد الابعاد وهذا ان دل على شيء انما يدل على ان ماركيوز يرفض البعد الواحد و يرجع اسبابه الى النظام الرأسمالي الذي يمارس القهر و القمع ويدعي في الوقت نفسه التسامح القمعي و ذلك من اجل احتواء التناقضات الموجودة و الناتجة عنه و هو ما يؤكده قيس الهادي احمد بقوله " **ان الذي يحدث في مجتمعنا المعاصر ، هو ان القمع يزيد كلما زاد التسامح ، باعتبار ان التسامح المعاصر ذو اسس و معايير من خلق المجتمع الرأسمالي نفسه ، و القائم على القهر و القمع** "[1] و بالتالي فو يستعمل مصطلح التسامح كشعار فقط لتظليل العقول البشرية في حين يخفي وراءه الاهداف الحقيقية.

يرى قيس احمد الهادي ان ابرز ما يميز المجتمع الرأسمالي هو قدرة هذا المجتمع على تحويل كل اشكال الثورة و التمرد الى وسائل تساعد على ابقاء النظام القائم و وهذا ما ادى هو الاخر الى خلق مجتمع ذو بعد واحد لا يملك القدرة على الرفض و كذلك مسلوب الحرية فلم يعد التحرر في المجتمع المعاصر يحمل المعنى التقليدي بل اصبح " **يعتمد على مراعاة الحاجات الحقيقية للطبيعة البشرية**"[2] ، و هذا المفهوم الجديد ناجم عن تزييف الوعي من خلال الوسائل التكنولوجية ،مما جعل الذات ذات الانسان كما يقول قيس الهادي احمد موضوعا فاقدا للحياة ، ان الوضع الذي يعانيه الانسان في ظل النظام الرأسمالي هو نفس الوضع الذي يعيشه ايضا داخل النظام الاشتراكي و في هذه الحلة

[1] قيس الهادي احمد ، الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، المرجع السابق، ص ص 123 – 124 .

[2] المرجع نفسه ، ص 126 .

يلتقي كل من قيس الهادي احمد مع فؤاد زكريا لأنه اشار هو الاخر الا ان موقف ماركيوز من النظام الرأسمالي هو الموقف نفسه من النظام الاشتراكي حيث يرى ان " **المجتمع الرأسمالي مجتمع قمعي اضطهادي جعل الفرد احادي البعد ، اما المجتمع الشيوعي فهو بحكم دكتاتوريته تحول نظامه الى نظام ارهابي** "[1]

ان الانسان الذي يدعو اليه ماركيوز هو انسان متحرر قادر على تحقيق الارتواء غيران هذا الانسان لا يمكن ان يوجد الا بالثورة على العقل الاداتي و القمع القائم الا ان الثورة التي يدعو اليها ليست الثورة بالمفهوم الماركسي بل بالعكس هو يرفض الثورة الماركسية لان " **المشكلة الحضارية لا تجد حلها في ضوء المحاور التقليدية للتحليل الماركسي** "[2] و هذه المحاور يقصد بها جملة من الشروط تقوم عليها النظرية الماركسية و يتمثل اهمها في وجود ازمة اقتصادية و وجود طبقة عاملة تعاني من الاضطهاد الذي يدفعها الى القيام بالثورة ضد النظام الرأسمالي القائم . و مادام الشرطين الرئيسيين في النظرية الماركسية غير متوفرين فلن تكون هناك ثورة و عليه يجب بناء نظرية جديدة في الثورة .

ان الثورة التي يدعو اليها هربرت ماركيوز هي ثورة يقودها نساء و رجال رافضين للواقع السلبي القائم في ظل النظام الرأسمالي و يضيف ايضا ان " **الفئات التي تعيش على هامش المجتمع ، تقف خارج الجهاز الانتاجي و البيروقراطي ، انها فئات المنبوذين و اللامنتمين و الملونين و العاطلين عن العمل و النساء و الاقليات من سكان الاحياء اليهودية** "[3] . لقد كان يهدف ماركيوز من خلال جعله لليهود قوة في تحقيق الثورة لان هذه الفئة ترفض الظلم و القمع و تسعى الى القضاء على فكرة السيد و العبد و بالتالي فان تهميش نخبة اليهود هو الذي سيقود الى قيام ثورة ضد النظام الذي عجز عن استيعابها و دمجها، كما ان الطبقة العاملة التي كانت تقود الثورة و

---

[1] عبد الغني بوانسكك ، العنف و انسلطة في فلسفة هربرت ماركوز ، بحث لنيل شهادة ماجستير ، كلية الاداب و العلوم الانسانية ، باتنة ، 2008 – 2009 ، ص 61 .

[2] انطوني دي كرابنسي ، و كينيث مينوج ، من فلاسفة السياسة في القرن العشرين ، ترجمة : نصار عبد الله ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 2012 ، ص 26 .

[3] قيس الهادي احمد ، الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، المرجع السابق ، ص 157 .

التي اعتبرها ماركس محرك اساسي نحو التغيير ضد القمع و الاستغلال الرأسمالي لم تعد تلعب في نظر ماركيوز اي دور ذلك لان هذا النظام تمكن من احتوائها من خلال توفير حاجياتها بشكل مزيف ، و في هذه الحالة يكشف لنا قيس احمد الهادي عن التناقض الذي وقع فيه ماركيوز ذلك لأنه تارة يقول بان الطبقة العاملة لم تعد تجدي نفعا ثم يعود و يقول بان الثورة لا يمكن ان تكون الا بوجود الطبقة العاملة مما يجعل من الثورة امر شبه مستحيل في المجتمعات الرأسمالية حيث يقول قيس الهادي احمد: " **لما كانت الطبقة العاملة المعاصرة بالنسبة الى ماركيوز سجينة تلاؤمها و اندماجها ، فان النتيجة المنطقية المترتبة على ذلك هي عدم وجود اي امكانية للثورة تقريبا** "[1]

ان الحركات التحررية عند ماركيوز تعتبر ايضا قوة ثورية جديدة حيث نجد هذه القوة في دول العالم الثالث التي تعد دول مهمشة غير قادرة على تقرير مصيرها و بالتالي فان نمو الوعي داخل هذه البلدان يصبح بمثابة خطر يهدد النظام الرأسمالي و في هذه الفكرة بالتحديد يكشف لنا قيس الهادي احمد عن تراجع ماركيوز في فكره لأنه كان يرى بان " **حركات التحرير الوطنية تشكل تهديدا لوجود الامبريالية ، لا على المستوى المادي فحسب ، بل على المستوى الايديولوجي ايضا . فهي تمثل العامل المساعد على التغيير** "[2] الى جانب المعارضة التي يقوم بها الطلاب و بالتالي فانه كان يرى بانه يوجد تكامل بين المعارضة الطلابية و الحركات الوطنية ثم تراجع عن هذا و غير موقفه من الحركات التحررية زاعما في ذلك بان هذه الحركات تتأثر بسياسة الاتحاد السوفياتي المتمثلة في التعايش السلمي الا انها ساهمت في استقرار النظام الرأسمالي و اصبحت دول العالم الثالث تسير نحو هذا النظام و هو الامر الذي أكد عليه ايضا فرانسيس فوكوياما في كتابه نهاية التاريخ و الانسان الاخير حيث شبه الدول المتخلفة اي دول العالم الثالث بالعربات التي تتجه نحو المدينة التي هي امريكا حيث يقول : " **الاغلبية العظمى للعربات تنجز الرحلة**

[1] قيس الهادي احمد ، الانسان عند هربرت ماركيوز ، المرجع السابق ، ص 160 .

[2] المرجع نفسه ، ص 164 .

البطيئة نحو المدينة ؛ و تنتهي بالوصول اليها ... " [1] . وعليه فان هذا هو السبب الذي جعل ماركيوز بغير موقفه من الحركات التحررية .

و من هنا فان قيس الهادي احمد يرى من خلال تحليله لفكرة الثورة عند ماركيوز ان قيام هذه الاخير امر متعذر و هذا راجع الى مجموعة من العوامل كانت بمثابة استنتاج استنتجه من قراءته لماركيوز اهمها غياب الطبقة العاملة و سيطرة العقلانية التكنولوجية التي كونت ما يعرف بإنسان ذو البعد الواحد و كذلك تحول دول العالم الثالث نحو النظام الرأسمالي حيث لم يبقى الامل الا في الفئات اهامشية ، فهذه العوامل جعلت هربرت ماركيوز يتشاءم من هذا الوضع و يؤسس لما يصفه قيس الهادي احمد باليوتوبيا اي بناء مجتمع بلا قمع و قائم على الحب و الجمال . انه مجتمع الحرية الذي يدعو اليه ماركيوز و هو مجتمع قابل للتحقق و يقتع في حدود الامكان فاليوتوبيا لا تعني المثالية بل على العكس ، لان" **كل ما في الامر اننا نحتاج الى استخدام عقلاني لهذه القوى على نطاق عالمي ، و بهذا يتسنى لنا القضاء على البؤس و الفقر في فترة قصيرة** " [2] .

ان قيس الهادي احمد برغم من تناوله للإنسان لم يتطرق لمفهومه بل اهتم بعرض الازمات التي يعيشها هذا الانسان المعاصر بفعل النظام الرأسمالي و التطور التكنولوجي الذي اشار اليه فقط في مؤلفاته و لم يتناوله بالتحليل كغيره من الموضوعات التي اشرنا اليها سابقا، فلم يكن مؤيد في ذلك لماركيوز و لم يتأثر بفكره وهو ما اكد عليه من خلال نقده لأفكاره ، فقد رأى قيس الهادي ان ماركيوز كان لديه افكار خفية يسعى الى تحقيقها ، تخدم بالدرجة الاولى النظام الرأسمالي و ليس النظام الاشتراكي ، اي ان ماركيوز في حقيقة الامر ليس اشتراكي المذهب كما كان يصرح بذلك بل هو ليبرالي بامتياز حيث ذهب الى ان **"الجنة السوفياتية ليست ارحم من الجحيم الامريكي الرأسمالي ، بل انها افظع منه ، فهي تتضمن كل عناصر القمع و الاستبداد و التحكم في الانسان المعاصر**

---

[1] فرانسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ و الانسان الاخير ، ترجمة ، مطاع الصفدي ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، 1993 ، ص 310 .

[2] قيس احمد الهادي ، الانسان عند هربرت ماركيوز ، المرجع السابق ، ص 175 .

"[1] . مما يجعل افكاره تؤيد النظام الرأسمالي اكثر من الاشتراكي و هو ما ينضح في قول قيس الهادي احمد: " **قد تحيز ماركيوز تحيزا ا ضحا لصالح المجتمع الغربي ضد المجتمع السوفياتي حين قال ...بان الثورة السوفياتية لم تنجح في بناء انسان جديد ، بل انها طمست معالم الانسان الاصلية ...اما الانسان الغربي، فما يزال محتفظا بوعيه** "[2] .

ان الامر الذي دفع بماركيوز الى هذا الاعتقاد فهو فكرة التوتر و الازدواج في الاخلاق فالنظام السوفياتي غاب فيه التوتر و الازدواج و اصبح المجتمع كالآلة تسيره قيم مفروضة فلم يعد ايضا للتوتر اي معنى بل ان التوتر في حد ذاته لم يعد موجود اختفى باختفاء الطبقة العاملة التي تعد مسؤولة عنه ، على عكس النظام الرأسمالي الذي حقق الازدواج في الاخلاق لكن التوتر فيه لازال قائم و هذا يعد بادرة من بوادر التغيير.

يعيب ايضا قيس الهدي احمد على ماركيوز تغييبه لدول العالم الثالث لأنه منح الاهتمام الاكبر للدول المتقدمة صناعيا حيث لم يعرها اي اهتمام الا في تنظيره لنظريته في الثورة الجديدة مع ذلك فانه لم يكن منصف في حق دول العالم الثالث و بالتحديد في انسان العالم الثالث ، فهو لم يكن يتحدث عن الانسان بمفهوم شاما و انما كان الانسان الغربي هو محور موضوع فلسفته و كأن " **العلل التي يشكو منها ماركيوز ، و الاهداف التي يريد ان تقوم الثورة من اجلها لا تعني شيئا بالنسبة الى انسان العالم الثالث ، على الرغم من ادعاء ماركيوز ان الثورة يجب ان تجتاح العالم كله وانها ثورة انسانية لا ثورة محلية او طبقية** "[3] . وعليه يمكن القول ان انسان العالم الثالث استعمله ماركيوز كطعم من اجل تحقيق الثورة فهو وسيلة قادرة على احداث تغيير لكنه لم يهتم به بنفس المقدار الذي حظي به الانسان الغربي .

---

[1] قيس احمد الهادي ، الانسان عند هربرت ماركيوز ، المرجع السابق ، ص 254 .

[2] المرجع نفسه ، ص 259 .

[3] المرجع نفسه ، ص 262 .

رابعا / نقد و تقييم :

يعد هربرت ماركيوز من بين ابرز فلاسفة القرن العشرين و احد اهم فلاسفة مدرسة فرانكفورت ، اهتم بالإنسان المعاصر و محاولة معالجة الازمات التي يعيشها هذا الانسان من خلال الاعتماد على المنهج النقدي الذي يعد المنهج المعتمد في مدرسة فرانكفورت و الطابع الذي يميزها عن غيرها من المدارس المعاصرة ، و ذلك بالنظر الى اهمية هذا المنهج في كشف التناقضات القائمة على المستوى الداخلي لكل فرد او على المستوى الخارجي في المجتمع الذي يتجلى على شكل علاقات اجتماعية بين الافراد .

ان تناول ماركيوز لموضوع الانسان كان يهدف من خلاله الى استرجاع الانسان الذي فقد ذاته و ماهيته جراء الاعتماد على التقنية و التطور التكنولوجي و ايضا تحريره من شباك النظم السياسية و الاقتصادية التي ساهمت هي الاخرى في تكوين انسان بلا هوية و بلا وعي هو انسان ذو بعد واحد لان هذه الانظمة بمساعدة من التقنية سلب الانسان قدرة النقد و الرفض بتوفير حاجياته المزيفة لكن التساؤل الذي يطرح في هذه الحالة ، هو ان كان الانسان المعاصر يتخبط في ازمة سببها التقنية و النظم الاقتصادية و السياسية فهذا الأمر قد تنبه اليه الفلاسفة من قبل امثال ماركس و هيدجر و نيتشه ، و حاولوا وضع حلول في شكل مقاربات فلسفية و عليه ما الجديد الذي جاء به ماركيوز او ما الاضافة الي قدمها فمن اجل تحرير الانسان ؟ كذلك ان كان ماركيوز يرى ان تحرير الانسان مرهون بالنقد الجمالي و تحرير الايروس فهذه ايضا مقاربة قدمها غيره من الفلاسفة امثال فرويد و لوكاتش ، فاذا كان الامر كذلك ماذا قدم ماركيوز للإنسان المعاصر ، و هل ماركيوز مبدع في افكاره و الى اي مدى تمكن من التأثير في الانسان الغربي المعاصر بفلسفته ؟

صحيح قد يكون ماركيوز قد انطلق من افكار سابقيه من الفلاسفة كهيجل ، ماركس ، فرويد ، هيدجر لكن لم يأخذ افكار هؤلاء كما هي بل تناولها من منظور نقدي ، فأعاد قراءة هيجل و فرويد و ماركس و هيدجر قراءة

جديدة ومن زاوية جديدة ، حيث جعل هيجل ماركسي و هيدجريا و جعل ايضا فرويد ماركسيا و بالتالي فان التوفيق بين هؤلاء يعتبر بمثابة ابداع في مجال الفلسفة ، فقد أضاف بذلك قراءة جعلته يتميز عن غيره من الفلاسفة مما جعله يكون نظرية اجتماعية جمع فيها بين هؤلاء حيث " **كان تأثير هيدجر و هيجل على ماركيوز اقرب الى الطابع الفلسفي في حين زوده ماركس و نيتشه بالأساليب الفعالة في نقد المجتمع الحديث نقدا حضاريا و ايديولوجيا** "[1]

و بالتالي يمكن القول ان ماركيوز اخذ من هيدجر فكرة الذاتية الخالصة و اخذ من هيجل ففكرة السلب او النفي و حول الذاتية الخالصة الى الذاتية الموضوعية ثم قام بقلب هيجل مع ماركس فاصبح هيجل ماركسيا ، و انتقل بذلك من الجدل الذاتي الموضوعي نحو الجدل المادي ، و اخذ من نيتشه رفضه للسلطة و الانظمة التسلطية و حاول المزج بين ماركس و فرويد لان الاول اهتم بدراسة الانسان من الناحية المادية الواقعية و الاجتماعية و الثاني اهتم بالجانب الداخلي الباطني للإنسان ومن هنا كان ماركيوز اكثر شمولية في فكره من الفلاسفة السابقين عليه ، فكون بذلك فلسفة انسانية متعددة الابعاد ، و هو الامر الذي جعل ماركيوز مبدع في فلسفته لا مقلد لأفكاره في بناء منهجه النقدي .

ان معالم النقد عند ماركيوز تتضح في نقده للمجتمع المعاصر بدءا بالنظم السياسية و الاقتصادية ، غير ان نقد هذين النظامين ليس بالأمر الجديد ، فقد تعرض كلتا النظامين للنقد فماركس مثلا نقد النظام الرأسمالي و عارضه و اعتبره سببا في اغتراب الانسان و في تحوله الى سلعة بفعل راس المال الذي لا غاية له الا تحقيق الربح عن طريق استغلال العمال و وضع حد لهذا الاستغلال لا بد ان يكون هناك و عي " **فهو يعد احد الجوانب الهامة من جوانب الحياة الاجتماعية الذي ان انعدم وجوده لا يمكن لأي مجتمع ان تقوم له قائمة و يظهر الوعي**

[1] قيس الهادي احمد ، الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، المرجع السابق ، ص 26 .

بصورة دائمة نتيجة نشاط الناس المادي العلمي "[1] . و بهذا فان ماركس قد كان سباقا في الربط بين النظرية و الممارسة بين الوعي والعمل الذي تدعو اليه المدرسة النقدية و الغاية التي يدعو اليها ماركيوز .

اما عن موقف ماركيوز من وضع الانسان في ظل النظام الاشتراكي فهو نفسه قد تناقض في موقفه فهو تارة يعترف بانه اشتراكي ماركسي لكن في كتاباته ينقد الاشتراكية و يعتبرها أكثر قمعية من النظام الرأسمالي و هو ما يتضح في كتابه الماركسية السوفياتية حيث كانت " **الصور التي يرسمها ماركيوز للتجربة السوفياتية ، هي صورة مجحفة ، فيها الكثير من التجني للوقائع و التجاهل لها** "[2] .و مع ذلك فان ماركيوز يرفض البعد التسلطي الذي يفرضه كلا النظامين لان غايتهما واحدة و هي تحقيق الربح بغض النظر عن جميع القيم فالربح اولا و الانسان ثانيا ، فالإنسان غير مهم لا بالقدر الذي يساهم به في تحقيق الارباح و المنفعة اي ان "**العامل يصبح سلعة اكثر رخصا كلما زاد عدد السلع التي يخلقها ، فمع القيمة المتزايدة لعالم الاشياء ينطلق في تناسب عكسي انخفاض قيمة البشر** "[3] .

يعتبر ايضا ماركيوز ان التقنية ساهمت هي الاخرى في خلق انسان ذو البعد الواحد يعيش حالة من الاغتراب و التشيؤ و القمع غير ان هذه الافكار لم تظهر مع ماركيوز حيث يعتبر نيتشه كما اشرنا في الفصل الثاني اول من تنبأ بالخطر الذي سببته التقنية ليأتي بعده هيدجر الذي يعد استاذ ماركيوز و يكشف عن الاثار السلبية التي جاءت بها التكنولوجيا ، غير ان ماركيوز حاول ان يبين بان التكنولوجيا لها سلبيات كما لها ايجابيات ، فهي ان كانت خلف ظهور انسان البعد الواحد فقد ساهمت ايضا في تحرير الانسان من سلطة الطبيعة و في تحرير الانسان من سلطة الانسان ايضا .

---

[1] شحاتة صيام ، النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية الى ما بعد الحداثة ، ط 1، مصر العربية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 2009 ، ص 115 .

[2] قيس الهادي احمد ، الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، المرجع السابق ، ص 254 .

[3] احمد انور ، اخلاقيات العولمة دراسة في اليات التشيؤ و سلعنة الانسان ، ط 1 ، مركز المحروسة للنشر و الخدمات الصحفية و المعلومات ، القاهرة ، 2004 ، ص 54 .

يذهب ماركيوز الى ان التكنولوجيا اذا خضعت الى الاغراض الانظمة الاقتصادية و السياسية فإنها ستتحول الى اداة للسيطرة و بالتالي فان الخلل ليس في التكنولوجيا بل في توظيف و استعمال الانسان لها و هو الاستعمال الذي جعل منه عبدا للتكنولوجيا و هو ما اكده من قبل رواد مدرسة فرانكفورت في نقدهم لعصر الانوار الذي تمخض عنه ما يعرف بالعقل الاداتي نتيجة لتمجيد العقل في هذا العصر.

نتائج الفصل الثالث :

– لقد كان للإنسان الماركيوزي امتداد واسع في الفكر العربي و هذا بالنظر الى الانتاج الفكري لمفكرينا حول الانسان عند ماركيوز . و الذي اتسم بقراءات متعدد و متنوعة كانت من زاويا مختلفة لكنها تمحورت كلها حول الانسان الماركيوزي .كان ابرزها كتابات فؤاد زكريا و كمال بومنير و قيس الهادي احمد .

– لقد غلب على الكتابات العربية حول الانسان عند ماركيوز طابع التحليل و النقد حيث لم نجد اي دراسة من دراسات هؤلاء تخلو من النقد و التحليل و هذا ان دل على شيء انما يدل على ان مفكرينا لم يكونوا في تبعية فكرية لماركيوز هذا من جهة و يدل ايضا على ان موقف ماركيوز من الانسان يتضمن مواطن من الضعف و التناقض كشف لنا عليها مفكرين من جهة اخرى .

– لقد حاول فؤاد زكريا ان يقدم لنا من خلال كتابه المعنون بهربرت ماركيوز احاطة شاملة بالفكر الماركيوزي حيث حلل وضع الانسان في ظل النظام الاشتراكي و الرأسمالي مبرزا دور الحركات الطلابية التي اثارها الفكر الماركيوزي ، ايد ماركيوز في موقفه من الوضع الذي يعيشه في الانسان في المجتمع الصناعي الحديث و المعاصر لكن ماركيوز بالغ حسب رايه في نقد التكنولوجيا ذلك لان فؤاد زكريا يعتبرها وسيلة لا بد من الاعتماد عليها .

– يرى كمال بومنير ان العقل جانب مهم في حياة الانسان غير ان ماركيوز كشف لنا بان هذا العقل الانساني تحول الى اداة في يد الانظمة الاقتصادية و السياسية و بالتالي فقد هذا الانسان انسانيته جراء

تحول العقل الانساني الى عقل اداتي شبيه بالآلة

، الا ان بومنير يختلف مع ماركيوز في قوله بفكرة ظهور تكنولوجيا جديدة خالية من منطق السيطرة .

– ان دراسة قيس احمد الهادي لماركيوز كانت متعددة الجوانب تناول فيها فلسفة ماركيوز برمتها ما عدا العقلانية التكنولوجية التي لم يتطرق لها و لم يعالجها تحت عنوان محدد كما فعل مع الموضوعات الاخرى فدراسته بالرغم من انه اعتمد فيها على المنهج التحليلي و النقدي الا ان المنهج التحليلي كان غالب على المنهج النقدي ، فالتحليل مكنه من الكشف عن التناقض الذي وقع فيه ماركيوز .

نتائج الدراسة

نتائج الدراسة :

من خلال بحثنا هذا و تحليلنا لموضوع الانسان في الفكر الغربي المعاصر عند هربرت ماركيوز يمكننا القول بان الانسان حظي بمكانة كبيرة في الفلسفة المعاصرة حيث كانت كل الإشكاليات تصب حول الانسان ، فكان بمثابة النقطة التي تنطلق منها الابحاث و تدور حولها ، و هو ما جعل من الفلسفة المعاصرة فلسفة انسان بالدرجة اولى فهي فلسفة اعادت النظر مرة اخرى في ماهية الانسان محاولة الاحاطة به من حيث منتوجاته و منجزاته و الوضع الذي وصل اليه جراء استعمال العقل الذي حصل على الريادة مع الفلسفة الحديثة ، و كان السبب الذي يكمن وراء هذا الطرح الجديد هو التطور العلمي و ظهور ما يعرف بالتقنية التي كانت تستمد الدعم من العلم من جهة و الانظمة الرأسمالية و الاشتراكية من جهة اخرى ، مما ادى بالإنسان الى الوقوع في ازمات منها ازمة القيم و الأخلاق و أخطرها ازمة الهوية التي مست انسانية الانسان في حد ذاته منتجة بذلك انسان فاقد لذاته و مشتت الفكر يسير في تبعية تامة للجماعة اولا و للتقنية ثانيا التي لها قدرة هائلة على تزييف الواقع .

ان الحديث عن الانسان المعاصر او البحث في ماهية الانسان المعاصر سيكون متعذر بدون الرجوع الى الارث الاغريقي باعتباره المحاولة الاولى الباحثة في ماهية الانسان فالجانب الكرونولوجي لماهية الانسان ضروري لان الفلاسفة المعاصرين لم يبدؤوا بحثهم من العدم بل عادوا الى سابقيهم من الفلاسفة فكانت هذه العودة ذات شقين ، فمنهم من كان مقلد و منهم من كان مجدد في مفهوم الانسان الا ان المفهوم الارسطي القائل بان " الانسان حيوان عاقل " لم يفقد صلاحيته ، فكانت سمة العقل مرافقة لمعظم التعاريف المقدمة حول الانسان فكان هذا العقل هو الذي اوقع بالإنسان في ازمة باتت تهدد وجوده .

لقد ارجع فلاسفة القرن العشرون ازمة الانسان المعاصر الى تحرير العقل و اعتماده على المنهج التحريبي الذي كان خلف التطور العلمي و الذي كان بدوره ايضا وراء ظهور التقنية مما انتج لنا ما يعرف بالعقل الاداتي و

انسان البعد الواحد الذي يعيش في مجال العولمة و هو الامر الذي كان الموضوع الاساسي في فلسفة مدرسة فرانكفورت اهتم بنقده كل من ادورنو و هوركهايمر و هابرماس و خاصة هربرت ماركيوز حيث ارتبط اسم هؤلاء بالنظرية النقدية .

تعتبر النظرية النقدية عند ماركيوز نظرية تتمركز حول الانسان حددت مفهوم الانسان و بحثت في الازمة التي يعيشها هذا الانسان في ظل الانظمة الاقتصادية و السياسية و كذلك التطور العلمي و التكنولوجي و بذلك لم يكن نقد ماركيوز للانسان المعاصر مقتصر على التقنية فحسب بل مس ايضا الانظمة التي كانت في نظره استبدادية و قمعية بدرجات متفاوتة فو بذلك ربط بين الاهداف اي ربط بين مساعي الانظمة و غايات التقنية التي لا تعترف بالجانب الروحي و بالتالي غلب عليها الطابع المادي مما ساهم في ظهور العقل الاداتي .

ان العقل الاداتي الذي يتحدث عنه ماركيوز و ينقده هو عقل فقد ملكة النقد و لم يعد يملك القدرة على التمييز بين ما هو نافع و ما هو ضار ، بين ما هو حقيقي وما هو زائف هدفه الوحيد هو تحقيق المنفعة و التقدم العلمي حتى لو كان ذلك على حسب القيم و المبادئ الانسانية ، فالعقل البشري اذا تحول الى اداة اصبح الانسان فاقد لمعناه لا فرق بينه و بين الالة التي صنعها بنفسه .

ان ماركيوز لم يكن رافض للتقنية بل كان دوما يعتبرها و سيلة ضرورية لا بد من الاعتماد عليها لكن هو ضد كيفية استعمال هذه التقنية ، فلا يجب الاعتماد عليها في تحقيق اغراض سياسية و لا في بلوغ مصالح معينة و هو الامر الذي جعله يقول بإمكانية ظهور تكنولوجيا جديدة لا تربطها اي صلة بالسلطة السياسية .

ان ازمة الانسان المعاصر لا تقتصر على العقل الاداتي فحسب بل ايضا يذكر ماركيوز مشكلة الاغتراب و التشيؤ و القمع الذي ميز الحضارة المعاصرة ، فالإنسان يعيش مغترب عن ذاته و وعن منتوجاته و اصبحت

علاقته بالأخرين علاقات مشيئة يحكمها منطق التبادل التجاري ، فتعامله مع الاخر الا من باب تحقيق مصالحه المادية فحسب .

يضع ماركيوز امله في تجاوز ازمة الانسان المعاصر (العقل الاداتي — الاغتراب — التشيؤ – القمع) في البعد الجمالي و في الايروس و في امكانية ظهور تكنولوجيا جديدة بعيدة عن منطق السيطرة ، و بالتالي فان تحرير الانسان مرهون ببناء حضارة تقدس الحب و الجمال و تؤمن بقدرات الفرد داخل الجماعة .

يعد البعد الجمالي المصحوب بالخيال من بين اهم الاليات التي تساهم في تحرير الانسان المعاصر ، فالفن هو العالم الوحيد الذي يتحرك فيه الانسان بحرية و بدون اي قيود فهو تعبير عن الواقع او هو نقد للواقع بطريقة غير مباشرة ، مما يجعل الفن عند ماركيوز قائم على مستوى عال من التجريد .

كما يعتبر ايضا تحرير الايروس ضروري من اجل تحرير الانسان المعاصر ، لان بناء الحضارة كان يتطلب من الانسان قمع غرائزه فهذا القمع ساهم من جهة في بلوغ الحضارة و ساهم من جهة اخرى في خلق كائن مسلوب الهوية و لكي يسترد الانسان ذاته الحقيقية لا بد من ان يمارس الانسان رغباته الجنسية و اروائها بكل حرية . فتحرير الايروس حسب ماركيوز لا يؤثر في العقل و لا في نشاطه ، فبالعقل و الايروس تتكون ماهية الانسان و يتجاوز الازمة التي يعيشها .

لقد كان للإنسان الماركيوزي امتدادات في الفكر العربي فاحتل اهمية كبيرة تجلت في العديد من الدراسات التي قام بها المفكرون و الباحثون امثال كمال بومنير و فؤاد زكريا و قيس الهادي احمد، فكانت قراءاتهم للإنسان عند ماركيوز من جوانب مختلفة وفق منظور نقدي كان معظمها يكشف عن التناقضات التي وقع فيها ماركيوز .

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع :

اولا /قائمة المصادر :

1 / باللغة العربية:

1 – هربرت ماركيوز ، نحو ثورة جديدة ، ترجمة ، عبد اللطيف شرارة ، دار العودة ، بيروت ، ايلول 1971 .

2 – هربرت ماركيوز ، فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ط 1 ، دار الكلمة للطباعة و النشر ، القاهرة ، 2012 .

3 – هربرت ماركوز ، الانسان ذو البعد الواحد ،ترجمة ، جورج طرابيشي ، منشورات دار الاداب ، بيروت 1988 .

4 – هربرت ماركيوز ، نظرية الوجود عند هيجل اساس الفلسفة التاريخية ، ترجمة : ابراهيم فتحي ، دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، 2005 .

5 – هربرت ماركوز ، الحب و الحضارة ، ترجمة : مطاع الصفدي ، ط 2 ، دار الاداب للنشر و التوزيع ، بيروت ، 2007.

6 – هربرت ماركيوز ، العقل و الثورة ، هيجل و نشاة النظرية الاجتماعية ، ترجمة : فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتاليف و النشر ، مصر ، 1970 .

2 / باللغة الاجنبية :

1 - herbert Marcuse , an essay on liberation , beacom press books , boston , 2000 .

2 - Herbert Marcuse , counter – revolution and revolt , beacom press books , boston , 1972 .

ثانيا /قائمة المراجع :

1 / باللغة العربية :

1 – ابراهيم احمد ، اشكالية الوجود و التقنية عند مارتن هيدجر ، ط 1 ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، لبنان ، الجزائر ، 2006 .

2 – احمد القصير، منهجية علم الاجتماع بين الماركسية و الوظيفية و البنيوية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،

3 – احمد انور ، اخلاقيات العولمة دراسة في اليات التشيؤ و سلعنة الانسان ، ط 1 ، مركز المحروسة للنشر و الخدمات الصحفية و المعلومات ، القاهرة ، 2004 القاهرة ، [د . ت].

4 – ادغار ريش ، فكر فرويد ، ترجمة : جوزيف عبد الله ، ط 1 ، المؤسسة الجامعة للدراسات و النشر و التوزيع ، [د.م] ، 1986 .

5 – ادغار موران ، النهج انسانية البشرية الهوية البشرية ، ترجمة : هناء صبحي ، ط 1 ، هيئة ابوظبي للثقافة و التراث ، كلمة ، ابوظبي ، 2009 .

6 – ارسطو طاليس ،كتاب النفس ، ترجمة : احمد فؤاد الاهواني ، ط 1، دار الاحياء الكتب العربية ،[د . م] ، 1949 .

7 – اريك فروم ، ثورة الامل نحو تكنولوجيا مؤنسنة ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ط 1 ، مكتبة دار الكلمة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 2010 .

8 – ايريك فروم ، الانسان المستلب و افاق تحرره ، ترجمة : حميد لشهب ، فيديرانت ، شركة نداكوم للطباعة و النشر ، الرباط ، [د . ت] .

9– اريك فروم ، مفهوم الانسان عند ماركس ، ترجمة : محمد سيد رصاص ، ط 1 ، دار الحصاد للنشر و التوزيع ، دمشق ، 1998.

10 – انطوني دي كرابنسي ، و كينيث مينوج ، من فلاسفة السياسة في القرن العشرين ، ترجمة : نصار عبد الله ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 2012 .

11 – البيرتو كامو ، الانسان المتمرد ، الحرية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، [د . ت] .

12 – الكسيس كاريل ، الانسان ذلك المجهول ، ترجمة : عادل شفيق ، الدار القومية للطباعة و النشر ، [د .م] ، [د.ت] .

13 – الن هاو ، النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت ، ترجمة ، ثائر ديب ،ط 1 ، دار العين للنشر ، القاهرة ، 2010 .

14 – امام عبد الفتاح امام ، تطور الجدل بعد هيجل – جدل الانسان ، ط 3 ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، 2007 .

15 – اميل بريه ، اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة : محمود قاسم ، دار الكشاف للنشر و الطباعة و التوزيع ، 1956 .

16 – بردنر ، دانيال سارويتز ، حالة الالة – الانسان ، ترجمة : حسن الشريف ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، 2013 .

17 – بشير بوغازي ، فلسفة عصر التنوير ، ط 1 ، مكتبة المجتمع العربي للنشر و التوزيع ، الاردن ، 2016 .

18 – بيتر كونزمان فرانز ، بيتر بوركارد فرانز فيدمان : اطلس الفلسفة ، ترجمة : جورج كتورة ، المكتبة الشرقية ، [د . م] ، [د . ت] .

19 – توم بوتومور ، مدرسة فرانكفورت ، ترجمة : سعد هجرس ، ط 2 ، دار اويا للطباعة و النشر و التوزيع و التنمية الثقافية ، طرابلس ، 2004 .

20 – تيودور فون ادرنو ، محاضرات في علم الاجتماع ، ترجمة : جورج كتورة ، مركز الانماء القومي ، [د . م] ، [د . ت] .

21 – جان بول سارتر ، الوجودية مذهب انساني ، ترجمة : عبد المنعم الحفني ، ط 1 ، مطبعة الدار المصرية ، القاهرة ، 1964 .

22 – جان لاكروا ، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ترجمة : يحي هويدي ، انور عبد العزيز ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، 2016 .

23 – حسن مصدق : يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت – النظرية النقدية التواصلية ، ط1، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2005 .

24 – حسن حماد ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز ، منشورات كرسي الفلسفة لليونسكو ، الزقازيق ، 2017 .

25 – رمضان بسطويسي محمد ، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت ادورنو نموذجا ، ط 1 ، مطبوعات نصوص 90 ، القاهرة ، 1993 .

26 رمضان بسطاويسي محمد غانم ، علم الجمال عند لوكاتش ، مطابع الهيئة العامة للكتاب ، [د . م] ، [د . ت] .

27 – روجيه غارودي ، كيف صنعنا القرن العشرين ، ترجمة : ليلى حافظ ، ط 2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 2001 .

28– روجيه غارودي ، نظرات حول الانسان ، ترجمة : يحي هويدى ، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة ، 1983 .

29 – زكريا ابراهيم ، مشكلات فلسفية 8، مشكلة البنية او اضواء على البنيوية ، مكتبة مصر ، [د . م] ، [د . ت] ، 142 .

30 – زكريا ابراهيم ، مشكلات فلسفية ،مشكلة الانسان ، دار مصر للطباعة ، القاهرة ، [د.ت] .

31 – زكي نجيب محمود ، نافذة على فلسفة العصر ، كتاب العربي ،[د . م] ، 1990 .

32 – سالم يفوت ، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر ، ط 1 ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، 1999 .

33 – سايمون كلارك ، اسس البنيوية نقد ليف يستراوس و الحركة البنيوية ، ترجمة : سعيد العليمي ، ط 1 ، دار بدائل للطبع و النشر و التوزيع ، مصر ، 2015 .

34 – ستيفن اريك برونز ، النظرية النقدية مقدمة قصيرة جدا ، ترجمة : سارة عادل ، ط 1 ، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، [د . م] ، 2016 .

35 – سيجمند فرويد ، الانا والهو ، ترجمة : محمد عثمان نجاتي ، ط 4 ، دار الشروق ، بيروت ، 1982 .

36 – سيجموند فرويد ، الموجز في التحليل النفسي ، ترجمة : سامي محمود علي ، عبد السلام القفاش ، مكتبة الاسرة ، [د.م]، [د.ت] .

37 – سيغموند فرويد ، قلق في الحضارة ، ترجمة : جورج طرابيشي ، ط 4 ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، 1996.

38 – شحاتة صيام ، النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية الى ما بعد الحداثة ، ط 1، مصر العربية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 2009.

39 – عبد الرزاق الدواي ، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر ، ستروس ، ميشل فوكو ، دار الطليعة ، بيروت ، [د . ت] .

40 – عبد اللطيف محمد خليفة ، دراسات في سيكولوجية الاغتراب ، دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، 2003.

41 – عبد الوهاب جعفر ، البنيوية بين العلم و الفلسفة عند ميشيل فوكو ، دار المعارف ، [د . م] ، 1989.

42 – عبد الوهاب المسيري ، الفلسفة المادية و تفكيك الانسان ، دار الفكر ، دمشق ، ط 2 ، 2007 .

43 – علاء الطاهر ، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر الى هابرماز ، ط 1 ، منشورات مركز الانماء القومي ، بيروت ، [د . ت].

44 – عمر مهيبل ، من النسق الى الذات ، ط 1 ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر ، بيروت ، 2007.

45 – فؤاد زكريا ، هربرت ماركيوز ، دار الفكر للنشر و التوزيع ، القاهرة ، [د . ت] .

46 – فؤاد زكريا ، الانسان و الحضارة في العصر الصناعي ، مركز الكتب الشرق الاوسط ، القاهرة ، 1957 .

47 – فرانسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ و الانسان الاخير ، ترجمة ، مطاع الصفدي ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، 1993 .

48 – فريدة غيوة ، اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة ،دار الهدى للطباعة و النشر و التوزيع ، الجزائر [د . ت] .

49 – فيصل عباس ، الفرويدية و نقد الحضارة المعاصرة ، ط 1 ، دار المنهل اللبناني للطباعة و النشر ، بيروت ، 2005 .

50 – فيل سليتر ، مدرسة فرانكفورت نشاتها و مغزاها – وجهة نظر ماركسية ، ترجمة : خليل كلفت ، ط 2 ، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة ، 2004 .

51 – كمال بومنير ، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر ، لبنان ، ط 1 ، 2010 .

52 –كمال بومنير ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر الى اكسل هونيث ، الم ط 1 ، منشورات الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، بيروت ، الجزائر ، 2010 .

53 – لوك فيري ، تعلم الحياة (ساروي لك تاريخ الفلسفة) ، ترجمة : سعيد الولي ، كلمة ، ابوظبي للثقافة و التراث ،[د . م] ،[د . ت] .

54 – ماركس هوركهايمر ، ثيودوروف ادونو ، جدل التنوير شذرات فلسفية ، ترجمة : جورج كتوره ، ط 1 ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، لبنان ، 2006 .

55 – مارتن هيدجر ، التقنية – الحقيقة – الوجود ، ترجمة : محمد سبيلا ، عبد الهادي مفتاح ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، [د . ت] .

56 – مارتن هايدجر ، اصل العمل الفني ، ترجمة : ابو العيد دودو ، ط 1 ، منشورات الجمل ، 2003 .

57 – مارتن هيدجر ، رسالة في النزعة الانسانية ، ترجمة : عبد الهادي مفتاح

58 – محمد سبيلا ، مدارات الحداثة ، ط 1، الشبكة العربية للابحاث و النشر ، بيروت ، 2009 .

59 – محمد الشيخ ، نقد الحداثة في فكر هايدجر ، ط 1 ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، 2008 .

60– محمد الهلالي ، عزيز لزرق ، الشخص ، ط 1 ، دار توبقال ، المغرب ، 2010 .

61 – ميشيل فوكو ، الكلمات و الاشياء ، ترجمة : مطاع الصفدي و اخرون ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، 1989 – 1990 .

62 – هشام غصيب ، نقد العقل الجدلي ، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، لبنان ، 2011 .

63 – ولتر ستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة ، عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 1984 .

2 / باللغة الاجنبية :

1 - Paul breines , critical interruption new left perspectives , herder and herder , new York .

ثالثا / قائمة الدوريات و المجلات :

1 – حوليات كلية الآداب، الحولية 13 ، الكويت ، 1993 .

2 – مجلة اوراق فلسفية ، الفلسفة الفرنسية الراهنة ، العدد 33 ، القاهرة ، 2012 .

3 – مجلة الحوار المتمدن، العدد 2901، 2010/01/28 .

4– مجلة دراسات فلسفية ، اعمال المؤتمر الفلسفي السادس : الفن و الجمال في الفكر العربي الاسلامي ، العدد 20 ، تشرين الاول – كانون الاول 2007 .

5 – مجلة كلية الاداب ، المجلد 20 ، العدد 2 ، ابريل 2000 .

6 – مجلة كراسات علمية ، العقلانية العلمية دراسة نقدية ، القاهرة ، 2001 .

رابعا / رسائل جامعية :

1 – حياة خلفاوي ، مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدجر ، ، جامعة منتوري ،كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية ، قسنطينة ، 2005-2006 .

2 – عبد العال عبد الرحمن عبد العال ابراهيم ، الانسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهيللينى ، بحث اعد لنيل درجة الدكتوراه ، جامعة قناة سويس .

3 – عبد الغني بوالسكك ، العنف و السلطة في فلسفة هربرت ماركوز / بحث لنيل شهادة ماجستير ، كلية الاداب و العلوم الانسانية ، باتنة ، 2008 – 2009 .

4 – عبد الوهاب مطاري ، فلسفة الذات بين العقلانية و اللاعقلانية الجذور التاريخية و الطرح الانثروبواوجي الفلسفي ، بحث اعد لنيل درجة الدكتوراه ، جامعة الجزائر ، كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية ، 2006/2005 .

5 – عماري خيرة ، الانسان في فلسفة كانط دراسة تحليلية لتصور كانط للإنسان ، بحث اعد لنيل درجة الماجستير ، جامعة الجزائر ، كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية ، 2006/2005 .

خامسا / معاجم و قواميس :

1– ابراهيم مدكور ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية ، القاهرة ، 1983 .

2– ابن منظور ، لسان العرب ، المجلد 6 ، دار صادر ، بيروت ، د.ت .

3 – الجرجاني ، معجم التعريفات ، دار الفضيلة للنشر و التوزيع و التصدير ، القاهرة ، 2004 .

4 – جميل صليبا ، المعجم الفلسفي بالالفاظ العربية و الفرنسية و الانكليزية و اللاتينية ، الجزء 1 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1982 .

5 – جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة (الفلاسفة – المناطقة – المتكلمون – اللاهوتيون – المتصوفون) ، ط 3 ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، 2006.

6 – مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار القباء الحديثة ، القاهرة ، 2007 .

سادسا / موسوعات :

1 – اندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد 1 ، منشورات عويدات ، بيروت ،[د.ت] .

2 – عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، الجزء 2 ، ط 1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1984 .

3 – علي محمود المحمداوي ، موسوعة الابحاث الفلسفية للرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة الى التشغير المزدوج ، تقديم : علي حرب ، ط 1 ، منشورات ضفاف ، منشورات الاختلاف ، الجزائر، 2013 .

4 – يسار سينا ، موسوعة الماركسية مفاهيم و مصطلحات ، http : // www.marxists.org/arabic/index.htm .

سابعا / مقالات :

1 – بعنون حدة ، انثروبولوجيا التحرر بين فرانز فانون و هربرت ماركيوز .

2 – عبد الرزاق بنعقروز ، انماط العقلانية : رصد و نقد ، مركز مغارب في الاجتماع الانساني .

3 – فتحي المسكيني ، انزياحات الهوية الحديثة او تاويلية الانسان الاخير (كانط ، نيتشه ، هيدغر) ، مؤمنون بلا حدود ، 2016 .

ثامنا / مواقع الكترونية :

1 - https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81%D8%4%D8%A7%D8%AF.

2-UTF 8_b_2KfYs9in2LMg2KfZhNir2YjYsdipINi5_=%20 UT.

3 - https://ar.wikipedia.org/wiki.

فهارس البحث

فهرس الاعلام :

ابراهيم مذكور ..... 10 .

ابن رشد ..... 51. .

ادغار موران..... 14 .

ادورنو ..... 26 ، 27 ، 43 ، 45، 73.

ارسطو ..... 12 ، 51 .

اريك فروم ..... 25 ، 26 ، 45 ، 46 .

افلاطون ..... 11 ، 12 ، 57 .

اكسل هونث..... 25 ، 48 ، 81.

البير كاميو ..... 14 .

الكسيس كاريل ..... 13 .

اندري لالاند ..... 10 .

اوجست كونت ..... 75 .

بروتاجوراس ..... 11 .

بطلموس ..... 29.

بول ريكور ..... 30.

توما الاكويني ..... 51 .

جان جاك روسو ..... 13.

الجرجاني ..... 10 .

جورج لوكاتش ..... 47 ، 62 .

جون ستيوارت مل ..... 53 .

داروين ..... 29 .

ديكارت ..... 12 ، 13، 14 ، 39 ، 41 ،53 ، 58.

دوركايم ..... 75 .

روجيه غارودي ..... 29 ، 36 .

زكريا ابراهيم ..... 9 .

سارتر ..... 14 ، 31.

سقراط ..... 11، 57 .

شيلر ..... 87 .

غابرييل مارسيل ..... 14 .

فؤاد زكريا ..... 75 ، 78 ، 79 ، 80 ، 81 ، 89 .

فرانسيس بيكون ..... 41 ، 53 .

فرويد..... 18 ، 19 ، 20 ، 24 ، 29 ، 30، 35 ، 48 ، 49 ، 63 ، 65 ، 66 ، 67 ، 77
، 78 ، 87 .

فوكوياما ..... 90.

قيس الهادي احمد ..... 87، 88 ، 89 ، 90 ، 91 ، 92 .

كارل ماركس ..... 10 ، 16، 17،22 ، 42 ، 59 ، 63 ، 77 ، 78 ، 87 ، 93 ، 95 .

كانط ..... 13، 63 .

كلود ليفي ستراوس ..... 29 ، 30 ، 31، 32 ، 34 ، 35 .

كمال بومنير..... 82 ، 83 ، 84 ، 85 ، 86 .

كوبر نيكس ..... 29 ، 52 .

لويس التوسير ..... 29 ، 35 .

ماركيوز . 25، 26 ، 27 ، 42 ، 43 ، 44 ، 45 ، 46 ، 47 ،48 ، 49 ، 54 ،55 ، 56 ، 57 ، 58 ،59 ، 60 ، 61 ، 62 ، 63 ، 64 ،65 ، 66 ، 70 ، 71 ، 75 ، 76 ، 78 ، 79 ، 80 ، 81 ، 82 ، 83 ، 84 ، 85، 87 ، 88 ، 89 ، 90 ، 91، 92 ، 93 ،94، 95، 96 .

مراد وهبة ..... 9 .

موسى بن ميمون ..... 51 .

ميشال فوكو ..... 29 ، 32 ، 33 ،34 ، 35 .

ميرلوبونتي ..... 14 .

نيتشه ..... 22 ،33، 25 ، 29 ، 43 ، 53 ، 90 . 96 ، 98 .

هوركهايمر ..... 26 ، 27 ، 43 ، 45 ، 78 ، 85 .

هيدجر ..... 14 ، 21 ،22 ، 23 ، 24 ، 42 ، 43 ، 85 ،93، 94 ، 95 .

هابرماس ..... 25 ، 83 ، 84 .

هوميروس ..... 44 .

هيجل..... 22 ، 44 ، 57 ، 59 ، 61 ، 63 ، 81 ، 87 ، 94.

هيراقليطس ..... 51 .

فهرس الموضوعات :

مدخل	أ
الفصل الاول : الانسان في الفكر الغربي المعاصر	9– 38
اولا / مفهوم الانسان :	9
أ – لغة:	9
ب – اصطلاحا	9
ثانيا/ مقاربات مفاهيمية حول الانسان المعاصر	16
أ – الانسان عند ماركس	16
ب – الانسان عند فرويد	18
ج – الانسان عند هيدجر	21
د – الانسان عند مدرسة فرانكفورت	24
ثالثا/ اشكالية موت الانسان في الفكر الغربي المعاصر	29
أ – كلود ليفي ستراوس	30
ب – ميشيل فوكو	32
ج – لويس التوسير	35
الفصل الثاني : الإنسان عند هربرت ماركيوز	41-71
اولا / الانسان و التسلط التكنولوجي	41
أ – الاغتراب	45
ب – التشيؤ	47
ج – القمع	49
ثانيا/ من العقلانية الاداتية الى العقلانية النقدية	52
أ – العقلانية الاداتية	52

ب – العقلانية النقدية	57
ثالثا/ اليات تحرر الانسان :	61
أ – النقد	61
ب – البعد الجمالي و الخيال	63
ج – اللوغوس و الايروس	66
الفصل الثالث : الانسان الماركيوزي في الكتابات العربية	75 – 98
اولا/ / الانسان الماركيوزي عند فؤاد زكريا	75
ثانيا/ الانسان المركيوزي عند كمال بومنير	82
ثالثا/ الانسان الماركيوزي عند قيس الهادي احمد	87
رابعا/ نقد و تقييم	93
نتائج الدراسة	100
قائمة المصادر و المراجع	104
فهارس البحث	113
أ / فهرس الاعلام	117
ب / فهرس الموضوعات	120