وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة قاصدي مرباح ورقلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
شعبة الفلسفة

مذكرة مقدمة لاستكمال شهادة ماستر أكاديمي

التخصص: تاريخ الفلسفة

إعداد الطالبة:

فاطمة الزهرة جغاب

العنوان:

الاغتراب عند فلاسفة فرنكفورت

-هربرت ما ركيوز أنموذجا-

نوقشت وأجيزت علنا بتاريخ :2018/05/12

أمام اللجنة المكونة من:

د. أحمد زيغمي	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مشرفا ومقررا.
أ. ابراهيم كراش	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مناقشا ورئيسا.
أ. عاشور بن قويدر	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مناقشا.

الموسم الجامعي :2018/2017

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة قاصدي مرباح ورقلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
شعبة الفلسفة

مذكرة مقدمة لاستكمال شهادة ماستر أكاديمي

التخصص: تاريخ الفلسفة

إعداد الطالبة:

فاطمة الزهرة جغاب

العنوان:

الاغتراب عند فلاسفة فرنكفورت

-هربرت ما ركيوز أنموذجا-

نوقشت وأجيزت علنا بتاريخ :2018/05/12

أمام اللجنة المكونة من:

د. أحمد زيغمي	جامعة قاصدي مرباح - ورقلة	مشرفا ومقررا .
أ. ابراهيم كراش	جامعة قاصدي مرباح - ورقلة	مناقشا ورئيسا .
أ. عاشور بن قويدر	جامعة قاصدي مرباح - ورقلة	مناقشا.

الموسم الجامعي :2018/2017

شكر و تقدير

شكرا عرفان للجميل

اللهم لك الحمد والثناء على اتمام هذا البحث، وبالمناسبة أهدي ثمرة هذا الجهد إلى الاستاذ المشرف أحمد زيغمي الذى لم يبخل في توجيهي وإرشادي طيلة انجازي لهذا البحث.

وإلى كافة أساتذة قسم الفلسفة بجامعة قاصدي مرباح ورقلة.

أخص بالذكر كل من الاستاذ صادق بوبقرة

وإلى الزميل والأستاذ حسام خلفاوي سطيف

وإلى كل طالب علم في جامعة ورقلة.

شكرا لكل من دعمني من قريب وبعيد.

فـــاطمـة الـــزهـرة

ا لإ هـد ا ء

إلى نبع الحنان والحب الخالص والتي الجنة تحت أقدامها... والدتي.

إلى ملاكي العزيز والغالي في الحياة المعنى الحب والحنان إلى بسمة الحياة وسر الوجود إلى من كان دعاؤها سر نجاحي إلى أغلى الأحباب أرجو أن يمد الله في عمرك لترى ثمار قد حان قطافها بعد طول انتظار وستبقي كلماتك نور اهتدى به اليوم وغدا وإلى الأبد

فهي الحنان والحب الخالص والتي الجنة تحت أقدامها... والدتي.

إلى من علمني العطاء بدون انتظار إلى من أحمل اسمه بكل افتخار إلى من سمي القبر مسكنه مازال القلب يذكرك ويدعو جعل الجنة من نصيبك

إلى رمز العطاء والسخاء... والدي رحمه الله.

إلى من ازداد فخري بهم وإلى من بوجودهما اكتسبت قوة ومحبة لا حدود لها إلى إخوتي الأعزاء- سدد الله خطاهم-

وإلى الأخت التي لم تلدها أمي ابنة أختي كنزة

إلى أصحاب القلوب إلى من تحلو بالإخاء وسمة الصدق والوفاء إلى رفيقتى درب

أم لوجين، هلالي كوثر

إلى كل صديقاتي مع تمنياتي لهم بالتوفيق والنجاح.

وإلى كل طلبة السنة الثانية ماستر دفعة 2018/2017 بقسم فلسفة.

وإلى روح الأستاذ زقعيد الصغير.

إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة جهدي...

فــا طمـة ا لــز هـر ة

مقدمة

مقدمة

حظيت النظريات الفلسفية الغربية المعاصرة، وعلى رأسها النظرية النقدية(فرنكفورت) La théorie critique باهتمام بالغ، نظرا لغنى وتنوع كتابات المفكرين والفلاسفة الذين على مختلف توجوهاتهم قدموا بحوثا في إطارها المنهجي والمعرفي، ونظرا لطبيعة التيارات، والأنساق الفلسفية التي نهلت منها كالهيجلية، والماركسية، والوجودية، والاقتصاد السياسي ...، فضلا عن معاصرتها للإشكالات المعقدة في المجتمعات الاوروبية المعاصرة، وسعيها إلى تأطير، وفهم التحولات الحاصلة فيها.

ولعل أهم ما يميز هذه المدرسة الفكرية فرنكفورت هو اتخاذها النقد منهجا، إذ حاولت استيعاب أهم الكتابات، والمناقشات النقدية حول حاضر ومستقبل الحضارة الغربية المعاصرة، وأثارت موضوعات من قبيل: التشيؤ، والاغتراب، والاستغلال، والهيمنة، والشمولية، وغيرها، وهو ما جعلها تعيد النظر في المفاهيم التي تأسست عليها المجتمعات الغربية: كالعقلانية، والحرية، والتقدم التقني، فقدم مفكروها تحليلات نقدية لكافة هذه المفاهيم، وأضرابها من النظريات والممارسات.

فرغم اختلاف المنطلقات الفكرية لأشهر أعلام المدرسة بين الفرويدية، والماركسية، اللتان انطلق منهما هربرت ماركيوز، والكانطية التي انطلق منها يورغين هابرماس، إلا أن همومهم الاجتماعية، والسياسية، كانت في مجملها محكومة بسمات النقد التاريخي، لعالم مابين الحربين العالميتين، وما بعدهما، حتى سقوط جدار برلين (09 نوفمبر 1989م)، حيث كانت الشمولية هي المفردة الرئيسة المهيمنة قبل هذا التاريخ.

طرحت اشكالية الحرية في هذا السياق التاريخي التأزم، بوصفها البراديغم السياسي، والأخلاقي، الجديد لعالم ما بعد الحرب العالمية الثانية، وقد حاولت تتبع استشكال هربرت ماركيوز الحرية من منظور فلسفي في المجتمعات الغربية التي صارت مجتمعات صناعية يطغى عليها

الطابع التقني، والتجاري. ولم يعد فيها لبراديغم الحرية حضورا أخلاقيا وفلسفيا كذاك الذي شهدته في عصر التنوير، ولا سيما في لحظتيه الروسوية والكانطية (نسبة إلى جان جاك روسو، وايمانويل كانط)، وقد حاولنا رصد الأثر العكسي لتطور العلوم، والتكنولوجية على مكانة الحرية في تلك المجتمعات من وجهة نظر ماركيوز.

ومن هنا يمكننا طرح الإشكالية التالية فيما تتجلى نظرة ماركيوز للاغتراب؟ وفيما تتمثل صور وأشكال الاغتراب عنده؟ وكيف يمكننا العودة وتجاوز هذه الاغتراب والعودة للحرية التي نادى بها كل من روسو وكانط؟

لقد كانت أهم الأسئلة التي طرحها ماركيوز حول راهن الحرية في المجتمعات الغربية المعاصرة تتمحور حول إمكانية التخلص من الاغتراب في المجتمعات الصناعية، وفيما إذا كان هذا الاغتراب قد تحول إلى جزء من بنية تلك المجتمعات؛ لا يزول إلا بزوالها؟

ولقد حاولت معالجة الإشكالية من خلال خطة تتكون من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة. عنونت الفصل الأول اشكالية الحرية والعبودية من منظور فلسفي، وقد أدرجت فيه ثلاثة مباحث، يمثل كل منها رؤية فلسفية مخصوصة للحرية؛ ثم الحرية من منظور فلسفي عند كل من جان جاك روسو وايمانويل كانط، والمبحث الثاني كان أثر روسو على كانط، وأما المبحث الثالث فتناولت فيه اشكالية الحرية في المجتمعات الصناعية.

في حين عنونت الفصل الثاني: تحليل ماركيوز لإشكالية الاغتراب، حيث تناولت تحليلا لمضمون الاشكالية. والذي أنطوى تحت ثلاث مباحث، حيث تناولت في المبحث الأول الدلالة اللغوية، والمبحث الثاني تناولت مفهوم الاغتراب عند مدرسة فرنكفورت، والمبحث الثالث عنونته الانسان التقنية والاغتراب عند ماركيوز، الذي تمثل في أطروحته عن الإنسان ذو البعد الواحد، فيتضمن مطلبين، الاول الانسان في ظل التقنية، أما الثاني يتضمن صور الاغتراب عند ماركيوز، منها القمع الجنسي، والذي يبدو ماركيوز متأثر بآراء الفلسفية لفرويد، وتوجيه الفكر والثقافة والفن،

الذي يعتبر أداة حولته السيطرة إلى كائن لا يفكر وأيضا الاحتواء السياسي أو التضمين السياسي والذي تم فيه دمج كل القوى الرافضة للوضع القائم وهي ميزة العالم المتقدم الذي أصبح عالما سياسيا لا وجود فيه لديمقراطية حقيقة.

أما الفصل الثالث فكان بعنوان من الاغتراب إلى التحرر والذي تناولت فيه أربعة مباحث، فالمبحث الأول كان بعنوان اعادة تشكيل البنية الغريزية من خلال التحرر الجنسي الذي يتم في مجتمع غير قمعي خال من كل سيطرة، فيمارس الإنسان اشباعاته الغريزية بكل حرية، أما المبحث الثاني فجاء عرض لدور كل من الخيال في التحرر والمبحث الثالث كان بعنوان والأعمال الفنية التي لعل تكون الحل لاسترجاع الانسان حريته المسلوبة، وكمبحث رابع تم ابراز دور الوعي في التحرر من خلال تحرير الوعي المزيف الذي يعيشه الإنسان، وذلك بواسطة الثورة.

أما الخاتمة فشكلت أهم الاستنتاجات حول الموضوع.

ولقد اعتمدت في بحثي هذا على المنهج التحليلي والذي أدرجته في تحليل وضعية الانسان المعاصر والأنظمة القمعية القائمة.

ويعود أهمية اختياري لموضوع الاغتراب إلى دوافع ذاتية وموضوعية، فالذاتية تتجلى في اهتمامي بمواضيع وقضايا فلاسفة مدرسة فرانكفورت بصفة عامة والاغتراب بصفة خاصة، لكونها قضية الانسان المعاصر في ظل العلم والتقنية، أما عن الاسباب الموضوعية فمثلت في امتداد ظاهرة الاغتراب إلى باقي دول العالم الثالث، فهي لم تقتصر على الانسان المعاصر في المجتمعات الغربية.

ومن الصعوبات التي واجهتني في الموضوع طريقة وطبيعة تحليل الموضوع لنظر لمحاولة الابتعاد عن الطريقة الكلاسيكية المعهودة، أي حاولت معالجة مشكلة الاغتراب من خلال الحرية أي عندما تنتفى الحرية الطبيعية التي نادى بها روسو والحرية الارادة التي نادى بها كانط يصبح عندنا الاغتراب الذي أنا بصدد تحليل في مضمون البحث.

الفصل الأول: الحرية والعبودية من منظور فلسفي

المبحث الأول: الحرية من منظور فلسفي(روسو وكانط):

المطلب الأول: الحرية من منظور روسو

المطلب الأول: الحرية من منظور كانط

المبحث الثاني: أثر روسو على كانط

المبحث الثالث: الحرية في المجتمع الصناعي

المبحث الأول : الحرية من منظور فلسفي(روسو وكانط):

المطلب الأول: الحرية من منظور روسو:

الحرية*؛ حالة الكائن الذي لا يعاني إكراها، والذي يعمل وفقا لطبيعته أي يفعل ما يشاء وليس ما يريد الغير، حيث جعل أندريه لالاند للحرية أربعة أصناف منها:

1. معنى قديم، حينما لا يكون الانسان عبدا.
2. معنى سياسي، واجتماعي هي غياب أي اكراه على الفرد إلاّ اكراه القانون.
3. معنى ثوري(مستمد من الثورة الفرنسية 1789م)، جاء في من المادة الرابعة من دستور الثورة: « *الحرية هي التمكن من القيام بكل ما لا يضر الآخر* »[1]
4. معنى رواقي: يذهب **ابيكتات**** « *ويعنى بها أن المرء يمكنه أن يكون مقيد بالسلاسل والأغلال، لكنه ذو نفس حرة، كما يمكن للمرء أن يكون حرا طليق الجسد لكن نفسه ترفل في أغلال العبودية* »[2] هي عتق داخلي، وامتلاك الذات سواء بالإرادة، أم بالفعل المتروى في

* **الحريةLiberté**: الحر نقيض العبد، وكلمة الحرية بسائر تصاريفها اللغوية تحيل على معانى ترجع الى معنى الخلوص والنقاء. الراغب الأصفهاني، **المفردات**، دار القلم، دمشق، بيروت، (ط4) ،2009م، (مج1)، ص 111.
أما في تعريف الموسوعات والمعاجم الفلسفية، فهي حال الكائن الذي لا يخضع لقهر، أو لغلبة، ويفعل استنادا لطبعه، وإرادته، وتصدق على الكائنات الحية جميعها، من نبات، وحيوان، وإنسان.
ابراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د ط)، 1983م، ص 82.

[1] أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، (ط2)، (م1)،2001م،ص 728.

** **ابقتاتوس Épictète** : ولد حوالي50 بعد الميلاد، وفي هياروبوليس في فريجيا مدينة أم الآلهة قيبالا، التي كانت تقاس باسمها طقوس المجون والفسق، ويجهل كيف ومتى استيق إلى روما عبدا، فتوصل إلى ربط مفهومي الحرية والفضيلة، وكانت وفاته مابين 125 و130م.
جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، (ط3) ،2006م، ص16-17.

[2] Épictète ,**La Manuel d'Épictète**, versions électroniques epub, les échos du maquis, janvrier 2011.p3.

مواجهة انفعالاتها؛ وهي تشير بالضرورة إلى الانتقال من الانفعال، إلى الفعل، ومن العبودية، إلى التحرر الأخلاقي »[1]

5. أما في المعني السبينوزي(**باروخ سبينوزا Spinoza 16328-1677م**)[*]: فتعني الحرية « *الانسان الحر، الذي يعيش وفقا لإرشادات العقل وحدها* »[2]، فهي إرادة فردية، واختيار الفعل وتميزه مع إمكانية عدم اختيار الفعل، أو القدرة على اختيار نقيضه.

وقد عدّ **جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau** (1712_1778م)[**] واحدا من أكبر فلاسفة الحرية في فرنسا يقول في الفصل الأول من العقد الاجتماعي De Contrat Social [***] « *ولد الإنسان حرا، إلا أنه ما يزال يرسف في الأغلال* »[3] يقصد روسو من ذلك أن تاريخ الإنسان ينقسم لمرحلتين مرحلة سابقة على وجود الحكومة ومرحلة لاحقه بها، في المرحلة الأولى كان الإنسان في حالته الطبيعية غير مقيد بقوانين وضعية، ولا هو خاضع لغير أحكام القانون الطبيعي المغروس في نفس كل إنسان بمقتضي الفطرة، لكن الإنسان اضطر إلى الخروج من هذه الحالة الطبيعية، واتفق مع بني جنسه على إيجاد نظام اجتماعي تخضع فيه الجماعة إلى حكم الفرد

---

[1] أندريه لالاند ، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 2001م، (ط2)، (م1)، ص727_731.

[*] **سبينوزا**: ولد في امستردام في (1632. 1677م)، تلقى تعليمه في المدرسة التلموذية المحلية، وله عدة مؤلفات، منها **رسالة في اصلاح العقل، علم الاخلاق، رسالة في اللاهوت والسياسة.**

جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، (ط3) ،2006م، ص359،360.

[2] أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ، بيروت، 2001م، (ط2)، (م1)، ص727_731ص.

[**] **جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau (1712_1778م)**: فيلسوف فرنسي له عدة أعماله الأدبية والفلسفية نذكر منها: **خطاب في أصل التفاوت 1753 م، في العقد الاجتماعي أو مبادئ في القانون السياسي، وأميل 1762 م، الاعترافات 1765**م.

جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، (ط3)، 2006م، ص 328_331.

[***] **العقد الاجتماعي Contrat Social**: العقد هو اتفاق يلتزم به شخص لآخر، والعقد الاجتماعي عند روسو هو عقد بمقتضاه يتنازل كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للإرادة الكلية ويصبح كل فرد جزءا لايتجزأ من الكل.

مراد وهبه، **المعجم الفلسفي**، دار قباء، القاهرة، 2009م، (دط)، ص421.

مقابل توفير الغطاء السياسي والقانوني لحكمه؛ فهو يحكم باسم تلك الجماعة التي سوف تصبح هي الشعب فيما بعد.

ومن ثمة كانت الحرية أول الخبرات الانسانية التي تقع بين ما هو طبيعي وبين ما هو ثقافي، وإن كان إنسان الحالة الطبيعة هو الأجدر بهذه الحرية، لأنه الكائن الأقدر على إشباع حاجاته المحدودة.

وحينما عاد روسو إلى جذور افتقاد الفرد(الطفل) وافتقاره المقدرة على تمثل حيوية، ونبل الشعور بالحرية، وجد أن بعض الأطفال لا يتمتعون سوى بحرية منقوصة وعلة ذلك أن حاجاتهم، ورغباتهم، تسيطر عليهم فتسقطهم في أسر عبوديتها[1].

أمّا الخطأ والصواب اللذان يحكمان سلوك الإنسان، فلا يرى فيهما روسو سوى دليلا على حرية إرادة الإنسان، يقول في هذا السياق: « *عندما ألوم نفسي على ذلك الضعف، لا أصغى إلاّ لصواب إرادتي، فأنا حر بندمي. وشعوري بحريتي لا يمكن أن يمحى مني إلاّ عندما أبتذل نفسي، فأمنع صوت الروح من الارتقاء ضد قانون الجسد* »[2]

ومع أن الإنسان الحر يفعل ما يريد، إلا أن إرادته تلك تبقى إرادة مشروطة، وهي توفر له الأدوات والقوى اللازمة التي يستطيع من خلالها تلبية حاجات ورغباته، وهو الأمر الذي لا يمكن أن يقوم به إلاّ في الحالة الطبيعية، أماّ الكائن المدني فهو حبيس عبوديته القهرية الناجمة عن تشعب حاجاته، وهذا الواقع المدني هو ما يجعل الأفراد تابعين بعضهم لبعض، وهناك – في تقدير روسو – « *نوعان من التبعية؛ تبعية للأشياء، و تبعية للبشر* »[3] وعلى هذا فروسو يفرق بين أن يكون المرء تابعا ومستعبدا لإنسان مثله، وأن يكون تابعا ومستعبدا لشيء من الأشياء، ولذلك فهناك عبودية مباشرة ومفهومة، وهي عبودية تقليدية ومعروفة في التاريخ البشري، لكن الصنف

[1] جان جاك روسو، **اميل**، مصدر سابق، ص 114.

[2] جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، مصدر سابق، ص 85.

[3] جان جاك روسو، **اميل**، مصدر سابق، ص 83.

الثاني من العبودية، وهو العبودية للأشياء لم يكن معروفا في كل الأزمنة، وهو مخرج من مخرجات الحضارة المادية.

وإن كان ضرر التبعية للبشر أشد سوءا من التبعية للأشياء؛ فبينما لا ينجم عن هذه الأخيرة سوى عدد محدود من الرذائل، *« فإن التبعية تنجم عنها كافة الرذائل »*[1]

الحرية هي استقلالية الإرادة عن كل الإرادات الفردية، وعن إرادة المجتمع، فالإنسان ذا طبيعة خيرة فكانت هذه الحرية ذاتها جزء من طبيعته، وبما أن روسو يعتبر أن الإنسان فعال في أحكامه وأن إدراكه ليس إلا القدرة عليها مماثلة لها أو ناجمة عنها، فالإنسان يختار الخير مثلما يحكم بالحق، ومن يسئ الاختيار[2].

فالحرية مقرونة باختيار الخير، فالإنسان لا يريد الخير فهو حرا، كما أنه ليس حرا في أن يختار الشر، فيقول روسو: *« لا أشك في أنني لست حرا في ألاّ أريد خيري، ولست حرا في أن أريد شري، بيد أن حريتي ما هي إلا عجزي عن إرادة شيء، سوى ما يوافقني أو ما أقدّر أنه كذلك. من غير أن يجبرني على ذلك عنصر غريب عني. فهل ينجم عن هذا أنني لست سيد نفسي لأني لا أستطيع أن أكون غير ما أنا؟ »*[3].

إن أول المعاني والدلالات التي يكسبها روسو لمفهوم الحرية هي تلك التي تجعل من الحرية مرادفة للقدرة على الاختيار، فالإنسان مخير بين الخضوع أو المقاومة، وهو في تمام الوعي بهذا القدرة أو الامكانية على الاختيار، فيقر أنه حر ومن حقه ممارسة هذا الحق يقول: « *يستطيع*

[1] المصدر سابق، ص 84.

[2] المصدر نفسه، ص 211 .

[3] المصدر نفسه، ص 211 .

الانسان أن يجرد نفسه من حريته نفعا لآخرين، كما ينقل ماله إلى آخرين بعهود وعقود، فكل واحد بمقدوره التصرف فيما يملك»[1].

أما الدلالة الثانية لمفهوم الحرية فهي التبعية للآخرين والسعي وراء الحاجات كيف لا، والإنسان الطبيعي لا يعرف العبودية والتبعية إلاّ عندما ينخرط في علاقات اجتماعية، وهي عبودية مستحيلة في الحياة الطبيعية، حيث« *يعيش الأفراد مستقلون عن بعضهم البعض، بلا سكن ثابت، ولا حاجة لأحدهم بالآخر، فلا يكادون يتلاقون مدة الحياة إلا مرة واحدة، أو مرتين دون أن يتعارفوا أو أن يتبادلون الكلام*»[2].

[1] جان جاك روسو، **خطاب في أصل التفاوت بين البشر**، ترجمة بولس غانم، المنظمة العربية، بيروت، (ط1)، 2009م، ص 84.

[2] المصدر نفسه، ص 89.

المطلب الثاني: الحرية من منظور كانط:

عرف **ايمانويل كانط Emmanuel kanat** (1724_1804م) الحرية بمفهومين أحدهما سلبي يحد الحرية الانسانية أنها:«*أنها ليست من قبيل حرية كائنات غير العاقلة*»[1]

أي أن خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية والغريبة عنها؛ وبعبارة أوضح فالحرية هي الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثر بالأسباب والعلل الخارجية.

يقول كانط « *الحرية ليست خاصية للإرادة تتوافق مع قوانين الطبيعة، ومع ذلك فهي ليست خارجة على كل قانون، بل على العكس يلزم أن تكون الحرية معلولة بعلل ثابته، وتعمل وفقا لقوانين من نوع خاص و لولا هذا لكانت الإرادة الحرة عدما خالصا*»[2].

الحرية ليست هي صفة الإرادة حين تتوافق وقوانين الطبيعية، فالإرادة هي نوع من الخاصية التي تتصف بها الكائنات العاقلة، فهي لا يمكنها أن تكون مجردة عن كل القوانين، فهي تعمل ضمن القاونين، فهي قانون غير كل القوانين المألوفة والمعتادة، فهي ومع ذلك علة أو قانون، فهي تمتاز بأنها علة ذاتية، فلولا هذا أصبحت الإرادة عدما خالصا.

فالحرية عند كانط هي من شأن الكائنات العاقلة بما هم كذلك لأن الكائن العاقل المزودة بإرادة لا يمكن أن يفعل إلا إذا كان حرا، فيقول:«*كل كائن لا يستطيع أن يعمل إلا في كنف فكرة الحرية، أعنى أن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادة إلا تحت فكرة الحرية*»[3]؛ أي أن كل موجود لا يستطيع أن يفعل إلا تحت فكرة الحرية، فكل القوانين المرتبطة بالحرية ارتباطا لا انفصال فيه، كما لو أن إرادته قد أقر بأنها حر في ذاتها، يعني أن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن

[1] ايمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمان بدوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، (ط)1، 2002م ص،147.

[2] المصدر نفسه، ص 149.

[3] المصدر نفسه، ص 164،165.

تكون إرادة إلا تحت فكرة الحرية، فالعقل قد برهن على أن هذه الحرية لا يمكن تصورها بأي حال من الأحوال.

ترتبط القيمة الأخلاقية بالحرية في فلسفة كانط النقدية، لان لا وجود لقيمة أخلاقية إلا بوجود الحرية التي تتأسس عليها وتمنحها معنى، فيقول كانط:« *القيمة في حاجة إلى الحرية لأنها تسقطها خارج الموقف فلا تختلط بالواقعة ويكون لها قدر لدى الشخص، لأنه لا يكون مكرها في هذا الحال* »[1]؛ أي لا يمكن التكلم عن قيمة أخلاقية لفعل إنساني، لا يتمتع صاحبه بحرية الإرادة فالعلاقة بين الحرية والقيمة الأخلاقية في الفلسفة الكانطية وثيقة الصلة.

فيذهب كانط إلى جعل الحرية إحدى مسلمات العقل العملي، وهي تثير السؤال: كيف يمكن الجمع بين الحرية، والقيمة الأخلاقية؟

يولد الانسان ويجد نفسه ملزما للعيش بين عالمين؛ أحدهما عالم الطبيعة، والظواهر، أما الآخر فهو عالم الجواهر والأشياء في ذاتها، ولو اقتصر انتماء الإنسان على العالم الثاني لصارت الإرادة دائما على هدى القانون الأخلاقي[2]؛ أي أن الانسان لو انتمى لعالم الأشياء في ذاتها لأصبحت الإرادة في نفس طريق القانون الأخلاقى، وعلى العكس من ذلك لو أنه اختار أن العيش في عالم الطبيعة والظواهر.

فالتأثيرات الطبيعة والاجتماعية لها وقعها على السلوك الإنساني، لهذا فالإنسان لا يكتسب نمط التفكير الأخلاقي، إلا في صراع والخضوع ذاتي للواجب، ولا يكون حرا، إلا حينما يفرض على نفسه قانونا، كليا على الناس جميعا، فيقول كانط: «فالحرية *هي قدرة الكائن العاقل على الفصل*

[1] المصدر السابق، ص 167 .

[2] المصدر نفسه، ص179.

الكلي الملزم الزاما مطلقا الذي يمليه العقل »[1]، فمسلمة الحرية عند كانط هي مسلمة ضرورية في المشروع الأخلاقي الكانطي.

[1] مصدر سابق، ص166 .

المبحث الثاني: أثر روسو على كانط:

العقد الاجتماعي هو الكتاب الذي شكل حافزا للثورة الفرنسية، لأن الأفكار التي تضمنها أشعلت فتيل الثورة الفرنسية 1789م، وشكلت برنامج عمل منهجي استوحاه الثوار في مختلف ممارساتهم السياسية والثورة، وفي هذا يقول نابليون بونابرت « *لولاه لما قامت لثورة الفرنسية قائمة* »[1]؛ أي يرجع الفضل لقيام الثورة الفرنسية إلى روسو وكتابه العقد الاجتماعي، فيعرف بإنجيل الثورة الفرنسية.

وهنا ما أعجب كانط يردد قوله المشهور « *إني اعتبر روسو نيوتن عصره لاكتشافه العنصر الأخلاقي بوصفه المكون الرئيس للطبيعة الإنسانية مثلما اكتشف نيوتن المبدأ الذي ربط بين جميع قوانين الطبيعة الفزيقية* »[2]. هنا يتأثر كانط بروسو لاكتشافاته الأخلاقية لكونها المكون الأساسي لذات الانسانية، فشبهه بنيوتن لاكتشافه الأساس الذي يربط جميع قوانين الطبيعة.

فقد حدث ثورة حقيقية في الفكر التربوي والسياسي في أوروبا في القرن الثامن عشر، وكانت ثورته هذه مؤسسه للفكر التربوي الحديث في التاريخ الحديث.

حيث اتجه كانط في الأخلاق في بادئ الأمر اتجاها متأثرا بجان جاك روسو، وإن كان مذهبه النهائي في الواجب والأمر الحتمي يختلف اختلافا كثيرا عن مذاهب العاطفة، وهو يدين جان جاك روسو على الخصوص بتلك الفكرة التي تقول: « *إن قيمة الإنسان ليست في وضوح ذكائه فحسب، بل أيضا في نبل عاطفته وعمق شعوره الروحي*»[3]؛ فبنى كانط على هذه الفكرة مبدأ لم يفارقه طول حياته، هو مبدأ الكرامة الإنسانية واعتزاز المرء بشخصيته كإنسان.

---

[1] بول منرو، **المرجع في تاريخ التربية**، ترجمة: صالح عبد العزيز وحامد عبد القادر، مكتبة النهضة المصرية، (ج2)، 1949م، ص 229.

[2] السيد محمد بدوي، **الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع**، دار المعارف، القاهرة، 1980م، ص 94.

[3] **المرجع نفسه**، ص90.

فتتجلى في هذه السطور التي كتبها بنفسه ما اكتسبه من قراءة مؤلفات روسو فقال: « *كنت بطبيعتي فهما للعلم أسعى بتلهف وشوق إلى المعرفة، وكنت أعتقد أن شرف الإنسان يقدر بما يكتسبه من علم، ولذلك كنت أحتقر العلوم الجهلاء... ولكن روسو أعادني إلى التوازن، وعلمني كيف أهمل المجد الزائف، وكيف أجعل من القيمة الأخلاقية الأساس الذي أقدر به الكرامة الحقيقة للنوع الإنساني، وإني أعتبر روسو نيوتن النظام الأخلاقي*»[1]؛ يقر كانط بأن الفضل في إعادة التوازن له هو روسو من خلال ما قرأه في مؤلفاته، وأضاف كانط إلى ذلك قوله: « *إن روسو هو صاحب فكرة أن الإرادات الإنسانية تستطيع بل يجب أن يؤثر بعضهما في بعض أي يجب أن تكون جمهورية الإرادات* »[2]، يعني أن السباق في طرح فكرة الإرادات الإنسانية يرجع إلى روسو؛ أي أن جل هذه الإرادات تؤثر بعضها على بعض.

فنجد كانط كان متأثر بكتابات روسو فكان يورد بعض النصوص منها ويناقشها بعض أرائها، أي حضور روسو عند كانط فنلمسه من خلال كتاباته منها تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، فمن مقولاته:« *إنني غير قادرين على أن نعني الحرية مباشرة، إذا أن المفهوم الأول عنها سلبي، ولا نستدل على وجودها من التجربة لأن الحرية لا تجعلنا نعرف إلا قانون الظواهر وبالتالي آلية الطبيعة* »[3]، فهذه عبارة روسو عن القوانين الميكانيكية فيقول: « *تتجلى روحانية النفس في الوعي بهذه الحرية التي له، وذلك أن الفيزيقا تفسر على نحو ما التنظيم الميكانيكي للحواس، أما القدرة المريدة، أو القدرة على الاختيار فلا تنطوي إلاّ على أفعال روحانية خالصة، لا يمكن أن يشرح شيء منها بقوانين الميكانيكا* »[4]

يكشف لنا كانط من أعماق الطبيعة الإنسانية وينوه بقيمة الإنسان الأخلاقية، هذا الموقف قاد كانط إلى التأثر بروسو بل متابعته في ثوابت التنوير، حتى بدأ كأنه كان شديد الإعجاب بروسو،

[1] السيد محمد بدوي، **الأخلاق بين الفلسفة والسياسة**، مرجع سابق، ص91 .

[2] مرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ايمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مصدر سابق، ص 163ـ164 .

[4] جان جاك روسو، **خطاب في أصل التفاوت بين البشر**، مصدر سابق، ص 84 .

إلا أنه كان يختلف عن ملامح معاصره روسو حيث كتب في إميل« *إننا نقترب من حالة الأزمة ومن عصر الثورات* »[1]

روسو وكانط نجدهما في البداية يسلكان نفس البدايات أي بدأ كلاهما بالتربية، فمع روسو نجده يشرح في كتابه إميل المراحل التي يمر بها إميل منذ صغره حتى يكبر، أما كانط فنجده مع كتابه تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق حيث يبدأ من الإرادة الحرة، أما النهايات تختلف، فنجد روسو نهاية عنيفة ومتجسدة في أرض الواقع أي ما يعرف بالثورة الفرنسية؛ أي الحرية أدت إلى حتمية الثورة، ومع كانط على العكس من ذلك أي ليس عنيف، أي تتميز فلسفة روسو ذات طابع ثوري على فساد في المجتمعات الأوروبية الغربية، فتعتبر التربية وسيلة إصلاح ذلك الفساد، أم كانط كان مدفوعا لنقد الظروف التاريخية التي تمر بها أوروبا في جميع الميادين منها السياسية والاجتماعية، وقد تجسد نقده في كتبه فكان كانط لا يتقبل ما جاءت به الفلسفات القديمة والمعاصرة له، فكان يبحث فيها ويبين مواطن التناقض فيها، حيث اختلف كانط مع النظريات الأخلاقية التي ترى أن فكرة الخير هي الدعامة الأخلاقية، في حين اعتبر الأخلاق هي فكرة الواجب، وهكذا أحدث كانط ثورة في مجال الأخلاق، فالأخلاق عنده تعنى نظرية الواجب، إذا يرى أن الواجب ما أملاه العقل[2]، فكان في البداية متأثر بالنظريات الأخلاقية والاجتماعية لدى روسو الذي نادى بالعودة إلى الطبيعة أو الفطرة، لتخلص الإنسان من التأثيرات السلبية للحضارة .

[1] جان جاك روسو، **أميل**، مصدر سابق، ص224 .

[2] ايمانويل كانط، **نقد ملكة الحكم**، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، (ط1)، 2009م، ص45.46.

المبحث الثالث: الحرية في المجتمع الصناعي

خلق الإنسان حرا في المجتمعات الديمقراطية، ومنح له عقلا يستطيع به الاختيار، فإذا انحصرت اختياراته في عدد معين فقد جزء من حريته، وإذا وجدت تلك الاختيارات في عدد معينة هي فقط اختيارات متاحة له وهو مجبر عليها من الواقع الإنساني المسيطر عليه، فبذلك يفقد الإنسان حريته ويصبح مغتربا في المجتمع، على عكس الحرية مع عراب الثورة الفرنسية روسو وفيلسوف الأنوار كانط، فتعتبر الحرية الإنسان في المجتمع الصناعي حريته مقنعة أي حرية إستهلاكية، فيلعب المجتمع الاستهلاكي في النظام الرأسمالي على وتر الحاجات، وجعل من الاستهلاك محور حياة البشر ونواتها المركزية التي تتأسس على إثرها المواقع القناعات فتعدو فكرة السعادة بحسب جان بودريار هي المرجعية أو معادلة الخلاص للمجتمع الاستهلاكي[1] ، ويكون التمسك بأسس هذا المجتمع ومقولاته ضمانة للإنسان للقبول والإستمرار، وإلاّ تعرض إلى الإقصاء، فالمرء حر في أن يتحرك وفقى مقتضيات المجتمع الاستهلاكي الذي يخضعه لإكراهات ملزمة، وأن يختار ضمن الحدود التي يتيحها ذلك المجتمع « *فمن حقه أن يمتلك، ولكن انطلاقا من اللحظة التي لا يعد فيها أرض للجميع ومن حقك أن تعمل، ولكن عندما يصبح العمل، في نطاق تقسيم العمل، أي سلعه قابلة للتبادل، أي عندما لا يعود ملكا حقيقا* »[2] .

يتحدث بودريار في ظل نظام الاستهلاك إذا يفقد الفرد استقلاله ليدخل في نظام شمولي من تبادل وإنتاج قيم يكون فيها المستهلكين منضمين فيه، فيمكن القول أن المجتمع الاستهلاكي هو نتاج عقلانية عصر التنوير، والحداثة المصاحبة لثورة الصناعية، وما بعد الصناعية، فالحرية في المجتمع الصناعي أصبحت حرية البيع والشراء، والتعددية أصبحت هي تنوع الموضوعات الاستهلاكية والعدالة أصبحت هي السعر المناسب في المجتمع الاستهلاكي، فالفرد يصبح مشاركا

[1] جان بودريار، **المجتمع الاستهلاكي، دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيبية**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفكر، بيروت، (ط1)، 1995م، ص 47.

[2] المرجع نفسه، ص 60.

في مجتمعه لا بالعمل الاجتماعي أو السياسي بل باستهلاكه لسلع وبضائع ينتجها هذا المجتمع فالمشاركة أصبحت مشاركة من نوع الاستهلاك، والانتماء لشريحة استهلاكية معينه لتكون علامة على المكانة أو المستوى الاجتماعي.

يعتقد المستهلك أن سلوكه حرّ وذلك بناء على أنه حر في اختياره بين كل ما يعرضه عليه مجتمع الاستهلاك، وباعتقاده أنه يسعى نحو الاختلاف والتميز عن الأخرين، ولا يجبره أحد فذالك نابع من داخله، فهذه ميزة أو علامة التفرد، إلا أن حريته هذه وهمية، وذلك بأن تعددية موضوعات الاستهلاك وتعددية الآراء والأشكال التي يختارها ليست إلا نتاج المجتمع الذي يحيط به، فالتعددية الوهمية ليست إلا تنوع لموضوعات الاستهلاكية، حيث أصبح الاستهلاك مدعوما إعلانيا وإعلاميا، فنجح الإعلام عبر النشاطات الإعلامية والدعائية، حيث أصبح التملك للأشياء هو البديل عن ذات الإنسان، وبعد أن كانت هناك علامات تميز المجتمعات، أصبحت الماركات هي العلامات التي أصبحت مراكز التسليع تمثل معابد الاستهلاك.

فتعتبر مقولة « *أنا أفكر، أنا موجود* » الديكارتية والتي كانت الأساس التي قامت عليه الفلسفة الحديثة في الغرب، تم قلبها من الناقد الثقافي نايجل واطسون Nigel Watson إلى«أنا أتسوق إذا أنا موجود»[1]، حيث أصبح الوجود ضمن المجتمع ما بعد الحداثي، يعني الاستهلاك وأنا تكون موجودا يعني أن تكون مستهلكا، وشرعت تسهل على الانسان كل الطرق كي يستهلك حتى لو لم يكن في حاجة لذلك، وهذا ما أكده الأمريكي فرانسيس فوكوياما*:« *إذا كان الإنسان هو الأساس حيوانا اقتصاديا محكوما برغبته وعقله، فإن الصيرورة الجدلية لتطور التاريخي يجب*

[1] مني فضل الله، مقال العين المحدقة: **أنا أستهلك إذا أنا موجود**، السبت 10 /2018/03م، جريدة الأخبار اللبنانية.

* **بوشهيرو فرانسيس فوكوياما Francis Yoshihiro *Fukuyama*** هو عالم، وفيلسوف، وإقتصادي، وسياسي، ومؤلف، أمريكي الجنسية من أوصول يابانية ولد عام 1952م، يعد من المحافظين الجدد، ومن كتبة نهاية التاريخ والإنسان الأخير عام 1992، الطبيعة البشرية وإعادة بناء النظام الاجتماعي 1999م، الفضائل الاجتماعية و تحقيق الازدهار 1995م، عواقب ثورة التقنية الحيوية 2002م.

إسماعيل محمد *بن قانة*، **اقتصاد التمنية**، دار أسامة، الأردن، (ط1)، 2012م، ص85.

أن تكون في المتوسط متماثلة بالنسبة لمختلف المجتمعات والثقافات »[1] أي وصفة الإنسان المعاصر بأنه حيوان اقتصادي مسلمة ينطلق منها، فأصبح على الإنسان كي يؤكد إنسانيته أن يستهلك، وأصبح على البشرية جميعا أن ترفع شعار: « *أنا أستهلك إذا أنا موجود* » برؤية مادية.

فمثلا نموذج عن المجتمع الاستهلاكي نجد الولايات المتحدة في الفترة من 1940م إلى غاية 1960م، مجتمعا استهلاكيا بإمتياز، ويصخر كل الوسائل لإقناع الجماهير أو المستهلك، حيث أنا تلك الفترة نجد أن الإشهار أو الإعلان التلفزيوني يخلق حاجات من صنع المجتمع الاستهلاكي نفسه، فهي حاجات ليست أولية، وهذا ما لعبته وسائل الإعلان في توجيه السيطرة على الجماهير، فالإعلان التلفزيوني كان له دور في توجيه المستهلك من خلال الإعلان لسيارات، يبدأ المتكلم الرئيسي في الإعلان كحوار مع شخص أخر له دور ثانوي في الإعلان، فعنوان الإشهار نجده يلفت النظر إلى اقتناء سيارة أخري لماذا لديك سيارة واحد عندما يمكنك الحصول على اثنان؟[2] فيبدأ الإشهار يسرد إيجابيات المادة الإعلانية، يشرح للمشاهد بأنها طريقة جديدة للحياة بأكملها، وهو حر في الذهاب الآن إلى أي مكان والقيام بأي شيء، فأدى ظهور التلفزيون بعد الحرب العالمية الثانية ودخوله كوسيلة إشهارية تسهل لسيطرة وتوجيه الجمهور، فيعد الوسيلة الإعلانية أكثر استعمالا في المجتمع الاستهلاكي أي الهيمنة لنموذج الاستهلاكي علي بقية النماذج، فمن خلال نماذج عدة لعدة إعلانات، منها إعلانات لبعض المأكولات والمشروبات للمجتمع الأمريكي، تتخذ صور وأشكالا عديدة أخرى، فعلى الرغم من أن حاجات الإنسان محدودة إلا أننا نجد تنوع هائلا في السلع التي تشبع هذه الحاجات، فإعلان الخاصة لأنواع العصير[3] في أحدى الأسواق الكبيرة يقدم البائع للمستهلك نوعين من العصير البرتقال، أي اختيار لشراء عصير البرتقال أو

[1] فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة حسين أحمد حسين، مركز الأهرامات، القاهرة، 1993م، ص163-164

[2] **https://www.youtube.com/watch?v=m7t9YlMxWoE**

[3] **https://www.youtube.com/watch?v=ckjlbT1bUos**

عصير البرتقال المجفف بأقل تكلفة، أي حرية الإنسان المعاصر تكمل في استهلاك أحد الخيارات لا أكثر.

الفصل الثاني: تحليل ماركيوز لإشكالية الاغتراب

المبحث الأول: الدلالة اللغوية للاغتراب

المبحث الثاني: مفهوم الاغتراب عند فلاسفة فرانكفورت

المبحث الثالث: الإنسان التقنية والاغتراب عند ماركيوز

المطلب الاول: الإنسان في ظل التقنية

المطلب الثاني: صور الاغتراب عند هربرت ماركيوز

تمهيد:

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي سعى إلى تكوين حضارة، فكثير من المجتمعات الحيوانية التي بلغت أعلى درجات التنظيم، كمجتمعات(النمل، والنحل،.. وغيرها) لم تبلغ درجة الحضارة رغم ذلك التنظيم. وهو ما يعنى أن الحضارة، وكافة التعقيدات الملازمة لها، ليست وليدة التنظيم فحسب، بل هي محصلة عدة كبير ومؤلف من العناصر غير المتجانسة دوما، والمحصلة هي أن الانسان بقدر ما يبنى الحضارة بقدر ما يكون عرضة لاكراهاتها، وعلى رأسها تبعيته المادية والروحية لكثير من مخرجاتها.

المبحث الأول: الدلالة اللغوية للاغتراب

يعني الاغتراب "الضياع " أو الغربة، بمعنى أن يضيّع الشخص شخصيته الأولى ويفقد حريته واستقلاله الذاتي بتأثير الأسباب الاقتصادية، أو الاجتماعية، أو الدينية، ونتيجة لهذا التأثير يصبح الإنسان ملكًا لغيره أو عبدًا للأشياء المادية، تتصرّف السلطات الحاكمة في توجيه سلوكه كما تتصرف في السلع التجارية[1].

وتعود الجذور الأولى لكلمة اغتراب **Aliénation** إلى أصول لاتينية **Aliénation** وهو اسم مشتق من الفعل اللاتيني **alienaire** الذي يعني تحويل ملكية الشيء إلى آخر، أو انتزاعها منه، أما الفعل **alienaire** فمستمد من كلمة أخرى هي **alienus** ؛أي الانتماء إلى شخص آخر، أو التعلق به، وهذا الفعل الأخير مستمد في النهاية من اللفظ **alius** الذي يدل هو الآخر على اسم، أو صفة المغترب[2].

وكانت فكرة الاغتراب من بين أكثر القضايا التي كانت في صدارة النقد من قبل فلاسفة النظرية الاجتماعية، في محاولة منهم البرهنة على احتجاجهم ضد الوقائع القائمة بغض النظر عن اختلاف المنطلقات الفكرية بين روادها، إذا تبقى الماركسية رغم كل تلك الاختلافات هي

[1] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (دط)، ، 1982م، (ج1)، ص765.

[2] ريتشارد شاخت، **الاغتراب**، ترجمة، كامل يوسف، المؤسسة العربية، بيروت، (ط1)، 1980م، ص63.

المشتلة الحقيقية لكافة أشكال النقد الاجتماعي والسياسي والأخلاقي المعبر عنه في فضاء فرنكفورت.

وهذا ما جعل **هربرت ماركيوز herbert marcuse (1898-1979م)*** يحاول البحث عن التعارض القائم في حياة الإنسان المعاصر المتخبط بين جدران القهر الشامل وإخضاعه للنقد، وكذا البحث عن الخلل في طبيعة تكوين المجتمع الجديد والمغترب، وذلك لتشبعه بالمناخ الفكري السائد ومؤلفاته العديدة بمعهد الأبحاث الاجتماعية وهذا ما جاء تحت هذا الفصل في محاولة منّي عرض قضية الاغتراب من منظور فلاسفة مدرسة فرانكفورت، ومن منظور ماركيوز، وعليه ما الطرح الذي قدّمه هربرت ماركيوز لتحليل قضية الاغتراب؟

* **هربرت ماركوز Herbert Marcuse (1898-1979م)**: فيلسوف ألماني، شارك في ثورة برلين 1919، درس بجامعة "فريبورغ" Fribourg الفينومينولوجيا على يد كل من هوسرل Husserl وهيدجر Heidegger وبعد سنة 1930 التحق كعضو بـ"مدرسة فرانكفورت" التي كانت تضم عددًا من الفلاسفة، وبعد طغيان النازية سنة 1933، غادر ألمانيا إلى كل من سويسرا وباريس، ثم التحق سنة 1934 بالولايات المتحدة الأمريكية، حيث أصبح مواطنا أمريكيا بدأ هناك التدريس الجامعي في جامعات مختلفة، وله عدة كتب من بينها: **الحب والحضارة، العقل والثورة، الإنسان ذو البعد الواحد، نحو التحرر فيما وراء الإنسان ذي العبد الواحد** وغيرها.
عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية، (ط1)، (ج2)، 1984م، ص 443.

المبحث الثاني: مفهوم الاغتراب عند فلاسفة فرانكفورت:

بالرغم من التقدّم التكنولوجي للحضارة المعاصرة، إلّا أنّ الإنسان أصبح شيئًا من الأشياء ترأسه الآلة، فقد ذاته، شعر بالاغتراب، فقد هويته، وصار في ظل التقدّم التكنولوجي ليس له قيمة، وليس له وجود حقيقي، وقد تنوع هذا المفهوم وتعدد، عند فلاسفة المدرسة وحمل أسماء مختلفة فما هي هذه المفاهيم؟

1. نهاية الفرد عند ماكس هوركهايمر:

لقد رأى **ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895_1973)*** **أنّ** الفرد في ظلّ المجتمع الرأسمالي الحديث يعاني من أزمة عميقة، وهي اضمحلال أهميته، فلقد كان النظام الرأسمالي الحديث في بداية ظهوره يعتمد على المجهود الشخصي والأفعال المستقلة للأفراد، ولذلك كان هناك أساس اقتصادي قوي للفردية، أمّا الآن ومع انتهاء الرأسمالية الليبرالية، وظهور رأسمالية الدولة فلقد اختفى الأساس الاقتصادي للفردية التي أصبحت الرأسمالية لا تعتمد على الأفراد، بل على وحدات إنتاجية أكبر كالشركات والمؤسسات[1].

هنا نجد ضياع الفرد واغترابه بسبب سيطرة الآلة والمؤسسات الكبرى على مجالات الحياة، فالنظام الرأسمالي هو نظام يقضي على شعور الإنسان بذاته، لأنه يعتمد بصورة أساسية على الآلة، وبهذه الوسيلة يرى هوركهايمر أنّه على الفرد أن يتكيف مع هذا الوضع الجديد، لأنه فرض عليه الاندماج في نظم اجتماعية واقتصادية لكي يستمر في البقاء، وتحولت قيمة من قيم تسعى لتحقيق الذات، وتشكيل المصير الشخصي وتحقيق الإمكانيات الفردية مع إبداع وابتكار، إلى قيم تسعى لتكيف مع الوضع القائم.

---

* **ماكس هوركهايمر Max Horkheimer:** ولد بشتوتجارت بألمانيا، مدير ثاني لمعهد الأبحاث الاجتماعية التي أنشاء سنة 1929م، وترأسه 1931م، بين عامين 1967_1970 إعادة نشر مؤلفاته، وعند إصدار بيان نقدى حولها وحول مؤلفات المدرسة. توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس، دار أويا، ليبيا، (ط1)، 1998م، ص 181.

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، (ط4)، 1991م، ص66.

ويؤكد هوركهايمر أيضا على نفس الفكرة من خلال مفهوم "خسوف العقل" أو اضمحلال العقل، لأن العقل أصبح يتعامل مع مجالات المادّة، وتتم استبدال عملية اكتشاف المعنى بعملية التدريب على الوظائف ومع سيادة التصوّر الأداتي عن العقل، تتحول الملكات الذهنية إلى وظائف، أي إلى نوع من التقنية تتطلب التدريب عليها لممارستها جيّدًا، كما تتطلب الخبير الذي يتخصص في جزئية صغيرة من العمليات العقلية بدلا من الشخصية الإنسانية الكاملة، وبقيت العمليات العقلية إلى أجزاء، وتتحول هذه الأجزاء إلى اختصاصات لخبراء يتم تشيؤ العقل وتحوله إلى آلة[1].

وبهذا نرى سيطرة وهيمنة الآلة على كل شيء، وتحوّل الإنسان إلى شيء من الأشياء وفقدان قيمته الحقيقية، وشعوره بالاغتراب وتحول القيم الإنسانية إلى قيم ماديّة.

فوسائل الاتصال الجماهيري من أدوات النظام الرأسمالي التي تفرض بها الهيمنة على المجتمع، وأنّ الثقافة الجماهيرية، هي جزء من النظام الأيديولوجي الذي يعمل على إخضاع وعي الجماهير للسلطة القائمة والتسليم بها، فتعمل السينما والإذاعة والصحف والمجلات على تأكيد القيم الثقافية التقليدية للمجتمع، وخلق حاجات جديدة للفرد عن طريق الدعاية والإعلان، ويحاول إشباعها بمزيد من الانصياع لقواعد اللعبة، أي ربطه بدائرة المجتمع الاستهلاكي[2].

وبذلك نرى أن التكنولوجيا والتقدم العلمي قد دخلاَ في كلّ مجالات الحياة الاجتماعية حتى الحياة الثقافية، وهذا أمر بالغ الخطورة لأن تحديد الثقافة وأهدافها والسيطرة عليها من خلال أجهزة الدولة ووسائل الإعلام يقضي على عمليات الإبداع الفكري.

---

[1]– عماد الدين ابراهيم عبد الرزاق ، **مفهوم الاغتراب لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت**، مجلة اللوجوس، العدد 3و4، سبتمبر2015م، ص57 .

[2]– مرجع سابق، ص57.

وما يمكن قوله هو أنه رغم التقدم العلمي والتكنولوجي في المجتمعات الرأسمالية إلاّ أنّ هذا التقدم لم يمنع من تعرض هذه المجتمعات لأزمات مختلفة ومتعددة، إلاّ أنّ هذا التقدم جعل الإنسان يشعر بالاغتراب بل أضحى آلة، وأصبحت قيمته الحقيقية تقاس بمدى ما يحقق من إنتاج.

وهنا حدثت أزمة القيم، لأنّ قيمة الإنسان الحقيقية أصبحت تقاس بعلاقات الإنتاج وقوانين السلع وتبادلها، ومن هنا ظهرت مفاهيم تشيؤ واغتراب الإنسان عمّا ينتجه من سلع، وفي ظل هذا الاغتراب وسيطرة السلع، وعلاقات التسوق على مجالات الحياة أصبح الإنسان لا يشعر بوجوده الحقيقي، ولا يشعر بإبداعه وقيمته، وأصبح كيانه مهددا باستمرار، رغم هذا التقدم العلمي والتكنولوجي، فهذا التقدم قد ألقى بظلاله على كلّ شيء، حتى العلاقات الاجتماعية، من هنا شعر الإنسان بالاغتراب والبعد عن ذاته.

2. هابرماس ونقد العقلانية التكنولوجية:

لقد قدّم **يورغن هابرماسHabermas Jürgen (1929-1983)*** تشخيصا للمجتمع الرأسمالي الذي أصبحت السيادة فيه لعلاقات وقوى الإنتاج، وأصبح الإنسان فيه ليس له قيمة، وليس له وجود حقيقي، وركز على ظاهرة الهيمنة التكنولوجية التقنية و"العقل الأداتي"، ولقد أشار هابرماس في كتابه " العلم والتقنية بوصفها أيديولوجية "، إلّا أن ماكس فيبر حين قدّم مفهوم العقلانية كان يقصد تحديد شكل النشاط الاقتصادي الرأسمالي، وقانون حق الملكية الخاصة، والعقلانية التي تعني اتساع المجالات الاجتماعية التي تخضع لمعايير القرار الرشيد والذي يتلائم

* **هابرماس:** فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ولد دوسلدورف الألمانية، من أهم ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرنكفورت والنظرية النقدية الاجتماعية، التي عمل أكثر من 30 عاما على بلورتها وتطويرها والتوسع فيها وتحويلها إلى فلسفة واعية وعملية للتحرر والتواصل. عبد الغفار مكاوي، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، حوليات كلية الآداب، الكويت، 1993م، ص 90.

معه تصنيع العمل الاجتماعي، وما يتبعه من تغلغل معايير الفعل الأداتي في مجالات حياتية أخرى[1].

بذلك نرى أن هناك اعترافا من جانب هابرماس من تغلغل التقنية في جميع مجالات الحياة، ممّا ترتب عليه شعور الإنسان بالاغتراب، لأنه أصبح آلة فقيمته أصبحت تقاس بما ينتجه، ولكن ليس معنى رفض هابرماس للتكنولوجية أنه يستبعدها تمامًا من الحياة، بل يريد أن تعمل إلى جانب شعور الإنسان بذاته وأن يكبح هذا التغلغل التكنولوجي في مجالات الحياة.

يرى هابرماس أن التطور التقني يخضع لمنطق يتبع بنية الفعل العقلاني الموجه نحو الهدف والخاضع لمراقبة النجاح، أي أنه يتبع بنية العمل، وطالما أنّ تنظيم الطبيعة الإنسانية لا تتغير، فإننا ينبغي أن نحافظ على حياتنا من خلال العمل الاجتماعي[2].

ثم ينطلق من فكرة سيطرة وهيمنة التقنية على عالم الحياة إلى فكرة العقل الأداتي، وكذلك نقد هيمنة التكنولوجيا التّي أدّت إلى اغتراب الإنسان المعاصر.

ويشير في كتابه "العلم والتكنولوجيا كأديولوجيا" إلى أنّ العقلانية قد لعبت دورًا هامًا في المجتمعات الرأسمالية الغربية وأنّها سيطرت على جميع مجالات الحياة الاجتماعية، ومن هنا أصبح كل شيء في المجتمع الرأسمالي يخضع للتقدّم العلمي والتكنولوجي، ومن هنا أصبح الإنسان يشعر في ظل هذا التقدّم بالاغتراب، واتساع الهوّة بينه وبين ذاته ومجتمعه إذ يقول هابرماس « *إنّ عالمنا مشينا، هو بالتعريف، عالم جُرّد من إنسانيته* »[3].

فالعلم والتكنولوجيا قد تعاظما إلى درجة أنّهما أصبحا أهم قوة إنتاجية، وبالتالي صارت علاقتهما بالممارسة الاجتماعية وبعالم الحياة اليومية محلّ تساؤل، فالقوى الجديدة لسلطة التصرّف

---

[1] فتحي أبو العينين، **هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي**، مجلة الإبداع، العدد الخامس، مايو، 1998، ص68.

[2]- مرجع نفسه، ص 69.

[3]- يورجين هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، (د.ط)، 1995م، ص127.

التقني المتزايدة تظهر نوعًا من عدم التلائم بين نتائج عقلانية، وبين أهداف لا رؤية فيها وأنساق قيميه جامدة، وأيديولوجيات واهنة.

وخلاصة القول أنّ هابرماس انتقد فكرة العقل الأداتي، وأسلوب تفكيره وسيطرته على جميع مجالات الحياة، ويرى أنّه رغم تقدم العلم والتكنولوجيا وما حققاه من نتائج مبهرة في جميع مجالات الحياة، إلّا أنهما أخضعا الإنسان لسيطرتهما.

المبحث الثالث: الإنسان التقنية والاغتراب عند ماركيوز:

فكرة الاغتراب هي فكرة التي انطلق منها ماركيوز في كتابه " الإنسان ذو البعد الواحد "[1] فالأطروحة الرئيسة في كتابه انبثقت من التفاقم اللامحدود لسلطة الآلة في ظل تقدم التكنولوجي إلى بعد واحد يمثل البعد التقنى لسلطة الآله، حيث أفرزت نمط من العلاقة بين الفرد والمؤسسات التى تتحكم بتنظيمه الاجتماعي ووجوده اليومي، وتجعل وعيه يتموضع في نقطه محددة نحو الهدف الذي ترسمه الدولة ومؤسساتها[2]

ومنه يتضح أن سلطه الآله قد طغت على كل شيء في الحياة، ورسمت مجالات وأهداف الإنسان إلى انسان البعد واحد.

فإن التقدم التكنولوجي الذي شهده العالم المتقدم خلق تأثيرا واضحا على مختلف جوانب من حياة الفرد. فقد قامت بتزييف وعى الإنسان إلى أن أصبح عاجزا ليس في نظرا المجتمع فقط بل في نظر الذات، حيث انعدم فيها الرفض والنفي، فكان الشغل الأهم لهذه الطبقة يتمثل في تسيير مشاريع الاقتصادية التي تحقق لها العيش الرفاة بدل من المطالبة بتغير الأوضاع ورفض أشكال السيطرة حيث يقول ماركيوز:« *في حضارتنا الصناعية الرفض الأكبر أمسى مستحيلا وعالم الأعمال الجامح قد أبتلع أو امتص البعد الآخر*»[3]

فالإنسان أصبح ذو بعد واحد كما يسميه ماركيوز، بعد يعتمد على التقدم التكنولوجي والعلمي، بعدا يقاس بإنتاجه للسلع، وبهذا أصبح مغتربا عن ذاته، ومنفصلا عما ينتجه من سلع وإنتاج وأصبحت العلاقات تربطها قوانين الإنتاج ومن هنا حدث خلل وتشوه لإنسان في جوهره الحقيقي

---

[1] إنسان ذو البعد الواحد l'homme Undimensional: مصطلح صاغه ماركيوز وقدمه كعنوان لكتابه: الإنسان ذو البعد الواحد عن إيديولوجية المجتمع المتقدم.

توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، سعد هجرس، دار أوبا، ليبيا، (ط2) 2008م، ص 171.

[2] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، (ط4)، 1994م، ص 158.

[3] مصدر نفسه، ص99.

أي القيم، فأصبح هناك تفكك اجتماعي وواضح في المجتمعات الرأسمالية الغربية وانعدمت القيم الحقيقة.

إن المجتمع الصناعي المتقدم واللاعقلاني هو عالم استبدادي واستغلالي في استعماله لرسائل الإعلامية الجماهيرية التى باستطاعتها توجيه وعي الإنسان المعاصر حسب الوضع والسياسية المتبعة، وفي ذلك يقول ماركيوز: « *إن الأنظمة الديكتاتورية على مر العصور والأزمنة، لم تقضي على البعد الرافض والثاني، ولكن الأنظمة الديمقراطية ذات الطابع التكنولوجي أو التقني مشت قدما إلى الأمام في تزييف الوعي* »[1]

ومنه يتضح أن الطابع العقلاني التكنولوجي كرس كل مجهوداته في عمق فكرة السيطرة على تحرير هذا الوعي، الذى أصبح فيه الإنسان مغتربا، وفقدان لغة النفي والرفض.

فوسائل الإعلام لا تعمل إلا لتكريس عامل العنف والسيطرة، وتوجيه سلوكهم على النحو مختلف، غير أن الأنظمة الديمقراطية التي تعرفها الآن المجتمعات الصناعية المتقدمة، حيث أنّ هذه المجتمعات نجدها تسير وفق نظام كلا من الحزبين الاشتراكي والرأسمالي الذين أصبح يمثلان قطبي التعارض في المجتمع[2] .

فالثقافة التي تقوم بترويجها تلك الطاقة الهائلة التي تملكها وسائل الاتصال الجماهيري في المجتمعات التكنولوجية والتي تقوم بتخفيف من حدت التناقض القائم بين الواقعين الثقافي والاجتماعي، قد تحولت إلى سلعة وبضاعة يتم توجيهها نجو تحقيق غايات نافعة اجتماعيا وحضاريا في مجالات وميادين الأدب والفن والموسيقى.

ولقد تحدث ماركيوز عن وسائل السيطرة والهيمنة الجديدة للدولة ومؤسساتها داخل المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وهيمنة الآلة الصناعية الكبيرة والاتجاه الاستهلاكي بحيث أصبح

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 62 .

[2] مصدر نفسه، ص 14،15 .

الإنسان في ظله يخضع لقوانين الإنتاج، وقيمته تتحدد بقوانين السلع والسوق، كما أن سلطه لدولة أصبحت أكثر اتساعا، فحدث تقدم في وسائل الإنتاج في العلم والتكنولوجيا، ولقد عمل التقدم الصناعي الحديث على تشويه العلاقة بين طبقتى البروليتاريا والبورجوازية[1].

وفي ظل ضياع الإنسان، وفقدانه لذاته وشعوره بالاغتراب وهيمنة التكنولوجيا والنظام الرأسمالي، يفرض هذا التقدم على مجالات الحياة وواقع الإنسان .

فالحاجات المصطنعة والمفروضة هي وهمية تضعها الدعاية ووسائل الإعلان والاتصال الجماهيري، فهي خير وسيلة لخلق الإنسان ذي البعد الواحد القابل بالمجتمع ذي البعد الواحد والمتكيف معه، فهو قد استغنى عن الحرية بوهم الحرية، وهنا تكمن قوة المجتمع ذي البعد الواحد في إبرازه للطابع العقلاني للاعقلانية[2] .

وما يمكن قوله أن المجتمع الصناعي المتقدم لم يزيف حاجات الإنسان المادية فحسب، بل زيف حاجاته ووعيه، فقد انعكس ذلك ظاهرا على واقع الإنسان.

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص66.

[2] مصدر نفسه، ص 12.

المطلب الاول: الإنسان في ظل التقنية:

لقد كشف فلاسفة النظرية النقدية عن ما أصيب المجتمع المعاصر للعقلانية، وذلك في ظل أزمة العقل عند الفرد، لكن في مثل ماآلت إليها الإنسانية لم يعد هناك مكانة للذات، حيث صار العقل لاعقلانيا في ظل العقلانية التكنولوجية وهي مشكلة المجتمع المعاصر.

فيمكننا القول أن مفهوم العقلانية التكنولوجية هو المظهر الحقيقي المعبر عن حالة المجتمع الصناعي المتقدم، أي أن العقل التقني قد أخذ شكلا ومضمونا آخر، بعد ما كان نقديا ودينيا فيما سبق، صار الآن أداتيا تقنيا، وذلك عندما تم إعطاؤه الحرية الكاملة والمطلقة، فيقول ماركيوز:« *لا يميز الفكر أو يفرق في المنطق الأرسطي الصوري بين مواضيعة، فسواء كانت مادية أو ذهنية، اجتماعية أو طبيعية، تخضع لقانون التنظيم والاستنتاج العامة، ولكنها إذا تفعل ذلك فإنها تفعله بوصفها إشارات أو رموز قابلة للاستدلال، بغض النظر عن جوهرها الخاص وهذا التعميم هو شرط الأول للقانون والنظام في المنطق كما في المجتمع*»[1].

ومنه يؤكد أن العقلانية التكنولوجية للعقل الاستبدادي هي أحدث شكل ممكن للعقل أن يأخذه، وقد حاول أن يتوصل لهذه العقلانية، ابتداء من المنطق الأرسطي وذلك من خلال تأكيده أن المنطق الصوري تضمن فكرة السيطرة كفكرة ارتبطت بتاريخ العقلانية التكنولوجية إطارها العام الذي أسسها حسب ماركيوز وهو المنطق الاستدلالي حيث يقول:« *إن المفهوم العام الذي طوره المنطق الاستدلالي يستمد واقعيته من مبدأ السيطرة* »[2]

فهنا أمام ثنائية الصوري والواقعي، فتكون السيطرة هي الوجه المجسد والممثل الواقعي عن الاستدلال النظري المنطقي، فماركيوز اعتبر أن المفهوم العام والكلي يتضمن الحالات الجزئية أو

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 176.

[2] مصدر نفسه، ص 176.

الخاصة، ويفضل هذا يمكن للفكر أن يسيطر على هذه الحالات. ولقد شهدت التكنولوجيا تقدما في شتى مظاهر الحياة فانعكس على واقع الإنسان وذلك من خلال:

1. **الوعى:** توفير الحاجات الضرورية هي حاجات وهمية مخطط لها مسبقا وفقا لأساليب الدعاية والإشهار، فلم يعد الفرد يحقق لنفسه ما أراده، بل يحقق ما سطره له النظام القائم الذي يتحكم الأمور، حيث أن هذه العقلانية الأداتيه أضفت على المجتمع الصناعي المتقدم مقولتي الحقيقي والوهمي، فاقترنت الأولى بالأبعاد المفقودة في حياة الإنسان، بينما الثانية بالزيف والتشويه بما هو قائم، فكما أورد استعماله للوعي الحقيقي قابلة الوعي الزائف، تحدث عن حاجات الإنسان وعن رغباته الأصلية، مقارنة بتلك التي شكلها لديه المجتمع الصناعي، والموسومة بالزيف وفي ذلك يقول ماركيوز: « *الإنسان المعاصر مشروط في سلوكه الجسمي والعقلي فاقد لحريته، وثم إحباط ملكاته، وقمعت مخيلته وذاكرته وضاعت منه قدرة التميز بين ما هو زائف وما هو حقيقي*»[1] ؛ فذلك أن ما تطرحه المنتجات الضرورية والكمالية للأفراد قدرتها على الزيادة من تحقيق الرفاهية والعمل على تعميمها، وإضفاء صفة الحاجة على ما هو زايد عن الحاجة هو زيف فرضه الواقع على الوعى.

إن النظام الإنتاجي كغيره من الأغراض المادية لا يتوقف الأمر عنده، بل يتجاوزه ليشمل حرية الفرد دون أن يدرك أنه في ظل هذا المجتمع يفقد حريته، إذا نجده يتوهم الحرية على الاختيار بين عدة من البضائع تماما مثل البعد حين يعتقد أنه حر لسبب بسيط وهو قدرته على الاختيار سيده، والغريب في الأمر أن التكنولوجيا المعاصرة تضفي صبغة العقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص الحرية[2].

فإذن بالتالي إن فكرة السيطرة التي مورست على الإنسان في عصور ماضية بسبب الركود والندرة، مازالت مستمرة في ظل التقدم الذي أحرزه المجال الصناعي في هيئته الجديدة فهذا النوع

[1] قيس هادي أحمد، **الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز** المؤسسة العربية، بيروت، (ط1)، 1980م، ص 113.

[2] هربرت ماركيوز، **الانسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 45 .

من السيطرة لم يعرفها التاريخ الإنساني بكونها مبررا باسم العقل، وبذلك فتاريخ الإنسان هو تاريخ قمعه.

2. التقنية: من خلال التقنية ركز ماركيوز علي الجانب التطبيقي للعلم واغتراب الإنسان في ظلها، من خلال واقع المجتمعات الصناعية المتقدمة.

حيث تحول البشر في ظل التقنية إلى أدوات وأشياء، افقدتهم حريتهم وسعادتهم فيطرح ماركيوز هذا الموقف بقوله:« *عن طريق التكنولوجيا على وجه التحديد يصبح الإنسان والطبيعية موضوعين للتنظيم وقابلين لأن يحل أحدهما محلّ الأخر، وبعبارة أخرى، أصبحت التكنولوجيا الناقل الأكبر للتشيؤ، ذلك أكمل أشكاله وأنجعها*»[1].

فالرقى الذي بلغه الأفراد في أكمل أشكال التكنولوجيا قد انعكس سلبا على حياتهم، حيث تحولت التقنية كونها وسيلة لتحقيق الرفاهية والسعادة إلى وسيلة تحقيق الشقاء والحد من حرية الإنسان.

إن السيطرة اليوم هي سيطرة تكنولوجية، فبدلا أن تكون أداة تحرير الإنسان أضحت وسيلة القمع الأساسية تلبست بصفة العقلانية التي تستمد قوتها من الإنتاج في سبيل الوجود، فهي سيطرة قائمة على العقل في ظل الرفاهية والازدهار التي تتمتع بها المجتمعات الصناعية المتقدمة.[2]

أصبح العقل في هذا العصر وسيلة لاضطهاد الإنسان، وتحت سيطرة هذه العقلية التي فرضت القيود كثيرة على الأفراد وسلبت حرياتهم، وجعلت يعيشون الاغتراب ويعاملون كأرقام وأشياء داخل مؤسسات وأجهزة الدولة، فالسيطرة التي تمارس على الفرد المعاصر تختفي وراء ثوب عقلي منطقي، يفرضه المسيطرون على النظام عامة، ولهذا أحصي ماركيوز جملة من الأشكال والمظاهر التي ارتبطت بواقع الفرد المغترب يتم عرضها في الطرح التالي:

[1] هربرت ماركيوز، الانسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص 193.

[2] مصدر نفسه، ص63.

المطلب الثاني: صور الاغتراب عند هربرت ماركيوز:

من خلال طرح ماركيوز لواقع الإنسان في ظل العقلانية التكنولوجية والمجتمع الاستبدادي والذي مارست عليه كل أشكال القمع والسيطرة، التي حولت الإنسان إلى كائن ذو البعد الواحد، وابتعاده من صورته كإنسان إلى كونه مجرد أداة أو شيء، فهي تعد أحد صور وأشكال العبودية الجديدة.

أولا: القمع الجنسي:

لقد اعتبر هربرت ماركيوز أن الحرية الجنسية الممنوحة والمعطاة للإنسان هي حرية مزيفة ترتبط بشكل أو بآخر بالقمع أو السيطرة، حيث أصبح يباع ويشترى مثل البضائع، يقول ماركيوز: « *لقد قيل كلام كثير عما يحققه المجتمع الصناعي المتقدم من درجة أكبر في الحرية الجنسية، ولكنه لا يحقق ذلك إلا بقدر ما تصبح هذه الحرية قيمة بضاعية وعنصر من عناصر الأعراف الاجتماعية، ففي علاقات العمل وفي عالم العمل يباح للجسم بأن يعرض صفاته الجنسية من غير أن يكف في الوقت نفسه عن أن يكون أداة العمل* »[1].

فنظام السيطرة يعمل دائما على إلغاء حرية الفرد الجنسية داخل هذا النظام والذي تمارسه إيديولوجية تختفي وراء المعرفة العلمية والعقلانية.

إن الجنس أصبح وسيطا لوكلات الدعاية والإشهار عوضا أن يكون إشباع الرغبات الجنسية تلبية لحاجة غريزية ذاتها، أصبح هذا الجانب من الإنسان في كونه ذو قيمة سلعية ويؤكد ماركيوز ذلك بقوله: « *إن مستخدمات إمكانية الفاتنات، والبائعات، والمدراء الشبان والرجوليون هم بضائع لها قيمة تجارية كبيرة* »[2].

وبهذا فالإنسان المعاصر لم يعد منساقا نحو إشباع ما تقضيه الغريزة الفطرية المغروسة فيه كإنسان بل أصبح يستجيب لمقتضيات النظام القائم على الاستهلاك، وهو اغتراب في جانبه الغريزي.

---

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 110 .

[2] مصدر نفسه، ص 110 .

لقد وضع ماركيوز تسمية جديدة لهذا النوع الجديد من التحرر الجنسي حيث أسماه " إزالة التصعيد القمعية La dzsublimatiom Répressive " حتى يميزه عن مصطلح " التصعيد القمعية عند فرويد" ويذكر ماركيوز في كتاب " ايروس والحضارة " إن إزالة التصعيد القمعية تعني بها تحرير الجنسانية في أشكال وأنماط تصنيف الطاقة الإيروسية Erotique وضمن هذه العملية تشمل الجنسانية ميادين وعلاقات كانت في الماضي ممنوعة غير أنه بدلا أن يتم خلق هذه الميادين والعلاقات في صورة مبدأ اللذة، فإن على العكس من ذلك تم ما يمكن أن نسميه: الاستعمال المنهجي للعناصر المثيرة للغرائز الجنسية في العمل والسياسة والإشهار والدعاية[1] .

لقد أصبح الإنسان المعاصر بعيدا عن التمرد في ما يخص الأوضاع السائدة، في حين أنه أصبح ينساق أكثر لأشكال الرفاهية، التي تشعره بالسعادة الكامنة في حين أن هذه السعادة تمثل له الواقع العقلاني وهو لا يدرك أن العقلانية التكنولوجية قد هيمنت عليها، فيقول ماركيوز:*« وليس ثمة من مجال للشعور بالذنب والإثم في هذا الموقف، وإنّ لفي مقدور رجل واحد أن يعطي الإشارة التي تبيد المئات والآلاف من الناس، ثم يعلن أن ضميره لا يؤنبه، بل أن يعيش سعيدا »*[2].

إن الدعاية والإشهار قد حذّرت الواقع العقلاني من خلال الوهم الذي يعيشه الضمير السعيد، فهو تحذير لوعي الأفراد وعدم رفضهم لما هو قائم.

إن النشاط الجنسي لم يعد نشاط متميزا، بل أصبح وسيلة ضرورية لاستعادة الطاقة الجسدية وتجديدها قصد مواصلة الإنتاج والوفرة وعليه يقول ماركيوز:« *فالوقت الذي يمضيه المرء في هذا المجتمع مع الآلة ليس كله وقت عمل، والطاقة التي توفرها الآله ليست كلها طاقة عمل، فالمكنة قد حفظت أيضا الليبيدو، وقوة غرائز الحياة حررته من الأشكال التي كان يخفق بها في الماضي»*[3].

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص31.

[2] مصدر نفسه، ص116.

[3] مصدر نفسه، ص108.

ومنه يتضح أن المجتمع الصناعي المتقدم في ظل مبدأ الإنتاجية والوفرة امتصت مبدأ الواقع للذة والإيروسية، فقد امتدت هذه الحرية الجنسية المزيفة إلى تحويل العلاقات الاجتماعية إلى علاقات سلعية موجهة للاستهلاك، زادت الانسان استلابا وضررا، امتد إلى اغترابه الفكري والثقافي و السياسي.

ثانيا: توجيه الفكر والثقافة والفن:

إن العقلانية التكنولوجية باعتبارها أداة للسيطرة في المجتمع المتقدم لم تشمل جانبين جوانب الحياة فقط، بل شملت كل نواحي الحياة السياسة والاقتصادية وتوجيه الحياة النفسية الداخلية وقد تجلى ذلك من خلال:

أ- **الاغتراب اللغوي:** إن اللغة باعتبارها أبرز وسائل الاتصال والتواصل، لم تسلم من السيطرة ومن الاغتراب، وقد انتبه إيريك فروم إلى حالة الاغتراب في اللغة إذ يقول:« *فاللغة تصبح مغتربة عندما تقع فريسة وهم أسمه: **نطق الكلمة يساوي الشعور بها*** »[1]، كما يبين ماركيوز الأداة الوظيفية للغة في المجتمع الصناعي، ويبين كيف تحولت إلى " عالم الإنشاء المغلق Livre Discours " وفي هذا يقول:« *واللغة التي يتكلمونها هي أيضا لغة سادتهم والمحسنين إليهم ووكلاء دعايتهم، وعلى هذا فإنّ ما يعبرون عنه ليس هو ذواتهم وحدها، فإنهم إنما يصفون ما تلقنه إياهم وسائل الاتصال الجماهيري الخاصة بهم، وما لا يتميز عما يفكرون به هم حقا، وعما يرونه ويشعرون به* »[2].

فالمجتمع الصناعي المعاصر يلجأ إلى الشعارات والعبارات المرعبة، الأمر الذي زيف المعنى والدلالات الحقيقية للأشياء .

ومنه نلمس الاغتراب اللغوي الذي يعانيه الأفراد في المجتمع التكنولوجي حينما تخلى الفرد عن لغته الأصيلة، وأصبح يتكلم لغة غيره، وهو ما يجسد تبعية الناس لأرباب العمل، وللذين يمارسون عليهم أسوء أشكال المغالطة، فيفرضون عليهم لغة مزيفة ومصطنعة.

---

[1] يحيى عبد الله، **الاغتراب** ، المؤسسة العربية، بيروت، 2005م، (ط1)، ص 28.

[2] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 112 .

إن لغة إيديولوجيا المجتمع الصناعي تلجأ إلى ما يسمى في المنطق بالمغالطة، وذلك عندما تُشوِّه الأشياء قبل أن تقدمها للجماهير، والمواطنين يقول ماركيوز: « *إنّ ما يقولونه لا يمكن الأخذ به حرفيا، لا لأنهم يكذبون، وإنما لأن العالم العلمي والعالم الفكري الذي يحيون فيه عالم متناقض، عالم مُعرَّضٌ على الدوام للتلاعب، والتحكم* »[1].

هكذا يغترب الفكر – حتى وهو يعتقد– أنه يمثل القوة المضادة للواقع الذي اختزلته العقلنة التكنولوجية في بعد واحد، لكنه ذو أربعة رؤوس هي: الاستهلاك، و الإنتاج، والجنس، والحرية الوهمية.

وبهذا الطريقة أصبحت اللغة تعبر عن كل ما من شأنه الحفاظ على الأوضاع القائمة. وهي وضعية تغيب فيها الألفاظ والعبارات الثورية، التي من شأنها إيقاظ وعي الأفراد، لتصبح في المقابل دون نقد، أو معارضة. وكل ذلك يجعل الأفراد مجرد دمى في أيدي النظام القائم، تشكل لغتهم عالم خطاب مغلق، تغترب فيه الأفكار، والثقافة الفردية.

ب– الاغتراب الثقافي والفني:

لقد جعلت العقلانية التقنية، الإنسان المعاصر يعيش داخل نظام سيطرة محكمة، تهيمن على كافة أبعاده الاقتصادية، والاجتماعية، كما تسيطر على الجوانب الفنية، والثقافية، إذ عملت على إعادة توجيه، وترويض كل واحد من تلك الجوانب، حتى تحولت القيم الثقافية، والفنية إلى بضاعة تعرض في الأسواق التجارية؛ فالتطور العملي، والتقني انعكس سلبا على عوالم الفكر، والثقافة التي اخترقت أصالتها بتوظيف التقنيات المتعددة التي استعملت في إنتاج الأعمال الفنية، والفكرية، يقول ماركيوز: « *لقد أضحت الثقافة في المجتمع التكنولوجي بضاعة، وحتى موسيقى الروح غدت هي الأخرى إما تجارية ابتداء، أو قابلة لتتجير، وإذا كانت عوالم الأدب والفن قد مثلت على الدوام بالنسبة إلى الناس عوالم متعالية، بأبعاد مختلفة للواقع، والتي مثلت أكبر رافد للرفض على حد*

[1] هربرت ماركيوز، **الانسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 213 .

تعبير فلسفة علم الجمال، فإن هذا النّفي قد بات اليوم مرفوضا، وامتص عالم الأعمال بقية الأبعاد »[1]

إن المجتمع التكنولوجي جعل من العمل الفني والثقافي يفقد مضامينه النقدية والاحتجاجية وأخضعه لسوق العرض والطلب، وهو استلاب لا واعي أصبح الإنسان المعاصر عرضه له.

فإن كل من الفكر والثقافة والفن هي ملجأ الذي يجد فيه الإنسان المغترب ضالته، وهي السبيل الوحيد للاعتناق من أغلال السيطرة والقمع الذي يعانيه والحلم بعالم أفضل يخلو من القهر والتشيؤ والاغتراب يقول ماركيوز: « *كما جردّ الأدب والفن من انفصالهما، أفقدت الغريزة واستبدل المجتمع التكنولوجي الأيروسية التي هي أكثر من مجرد تعبير عن الرغبة الليبيدوية ينوع من واقعية جنسية تقلص عالم الليبيدو على نحو سريع ومباشر، واقعي مئة بالمائة* »[2].

وبهذا فقدت الثقافة والفن المعنى الحقيقي لها، ليخضعها الواقع لاضطهاده وقوانينه المغايرة لمبادئ الحرية والسعادة والعدالة.

الفن في صميمه احتجاج على الواقع القائم، تلك هي ماهية الفن عند ماركيوز، وذلك معناه أن معارضة الاضطهاد هي المقياس الذى نميز به الفن الصحيح من الفن الزائف، على أن الفن المرتبط بالأيديولوجيات المتضاربة حاليا هو الأقرب إلى الزيف منه إلى الفن الصحيح، ففي المجتمعات الرأسمالية يفقد الفن وظيفته الثورية إذا يندمج في المجتمع ويتمسك بمبدأ الواقع[3] .

لقد أفرغ الفن من محتواه وطابعه النقدي الثوري وطغت عليه قيم الاستهلاك وغيرها، فعوضا أن يكون مناقضا لما هو واقع أصبح مندمجا مع الواقع ومتمسكا بما يفرضه المجتمع التكنولوجي المتقدم.

ومن جهة أخرى التقدم التكنولوجي والآلية الذاتية أدت إلى جعل الفن المعاصر مغرقا في التجريد والابتعاد عن إرضاء الحاجات الوجدانية للإنسان، ولذلك فإن من المتوقع أن تستمر هذه

---

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 15 .

[2] مصدر سابق، ص 15 .

[3] فؤاد زكريا، **هربرت ماركيوز**، دار الوفاء، الإسكندرية، (ط1)، 2005م، ص 52 .

التيارات الفنية في المجتمع المستقبل، وفي هذه الحالة يصعب جدا أن نتصور كيف يمكن أن يكون هذا الفن التجريدي البحث هدفا أسمى لنشاط الإنسان[1] .

إن الإنسان المعاصر الذي ينعم بكل أشكال الرفاهية والوفرة والحرية التي حققها له المجتمع الصناعي، دفع ثمنها دون وعي، فقد فيها جانيا كبيرا من ذاتية، جسدها فقدانه لدائرة الغرائز الجنسية، وتوجه أفكاره وثقافته، ليمتد ذلك إلى شكل أخر من الاغتراب وهو الاحتواء السياسي.

ثالثا: الاحتواء السياسي:

لقد مست السيطرة كل مستويات ومناحي الإنسان المعاصر كما سبق الذكر، بالإضافة إلى ما طرح، هنالك آلية أخرى للتحكم في هذا المجتمع، منها الاحتواء السياسي والذي هو شكل من أشكال الاغتراب السياسي.

يري ماركيوز أن الديمقراطية التي يتوهمها الأفراد في جميع العوالم ما هي إلا ديمقراطية تكرس بدورها السيطرة أكثر من الدكتاتورية القديمة، ويظهر ذلك في وقوله: « *لقد كانت السياسة ميدانا مفضلا للصراع والتعارض والتناقض، ميدانا لما هو ثنائى العبد، ولم تستطيع أكثر الأنظمة الدكتاتورية مغالاة وإفحاشا أن تلغي في يوم من الأيام البعد الثقافي، السالب للسيطرة والإكراه، ولكن ما عجزت عنه الدكتاتورية حقيقته الديمقراطية، ذلك الشكل من الديمقراطية الذي تعرفه الآن المجتمعات الصناعية المتقدمة، ولكن هذا التعارض هو مجرد وهم يقصد منه اقتصاص المعارضة الحقيقية* »[2].

من جهه أخرى يعبر ماركيوز عن هذه السيطرة بمصطلح " الشمولية " التي أصبحت تميز المجتمع الصناعي المتقدم بوصفه عالم للتكنولوجيا، وهو عالم سياسي أيضا، وهذا الشمولية الجديدة للمجتمع توجه الفعل في شكل نظام يكون فيه الإنسان خاضع للمعايير عقلانية تكنولوجية.

يرى ماركيوز أن انتقاد السياسية المعمول بها في الولايات المتحدة الأمريكية، ومعارضة كل ما يتنافى مع خدمة مصالح المواطن، يخفي حقيقة وراء الستار لا يعرفها إلا من توغل داخل

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 52.

[2] مصدر سابق، ص 14.

النظام واكتشف أن الرأسمالية في حد ذاتها تميز بين نوعين من المعارضة منها ما هي أصلية، ومنها ما هي كحدث طقسي[1].

فلا وجود لديمقراطية خالصة، فهي واجهة لحساب مصالح معينة، والالتزام بما هو التزام زائف فهي نوع من الطغيان الأصل، في نظام واحد يقول إن إطلاق الحرية للجميع يعني ببساطة إتاحة الفرصة أمام الأقوياء للأخذ بحرية الضعفاء طالما أن حرية أي إنسان هي في الحقيقة قيد على حرية سواه، وبالمثل فإن إطلاق مبدأ التسامح إنما يعني أن نتسامح مع غير المتسامحين[2] .

وهذا يعنى أن التسامح تم إفراغه من مضامينه الحقيقة التي كانت ستحقق للإنسان حريته؛ لأن التسامح في أصله هو محور للتسلط والعدوان وإزالة كل ما من شأنه تقييد حريته الإنسان.

[1] حسن محمد حسن، **النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز**، دار التنوير، بيروت، (ط1)، ص197.

[2] مرجع نفسه، ص 196، 197.

الفصل الثالث: من الاغتراب إلى التحرر

المبحث الأول: دور الغريزة في التحرر

المبحث الثاني: دور الخيال في التحرر

المبحث الثالث: دور الفن والجمال في التحرر

المبحث الرابع: دور الوعي في التحرر

المبحث الأول: دور الغريزة في التحرر:

أقر ماركيوز أنّ ما هو سائد في المجتمع الغربي هو حرية مزيفة، تحمل مصالح اقتصادية وتجارية فقط لذلك فهو يدعو إلى التحرر الجنسي في قوله: « *لقد كلام كثير عما حققه المجتمع الصناعي المتقدم من درجة أكبر من الحرية الجنسية وكله لا يحقق ذلك إلا بقدر ما تصبح هذه الحرية قيمة بضاعية، ففي علاقات العمل وفي العمل يباح للجسم أن يعرض صفته الجنسية من غير أن يكف في الوقت نفسه على أن يكون أداة عمل* »[1]

منه نجد أن ماركيوز يدعو إلى احداث التوازن بين الأيروس واللوجوس، فهذه الفكرة قد استوحي عناصرها من مشروعه الحضاري بصفة عامة ومن الميثيولوجيا بصفة خاصة وأنه يؤسس تصوره على بعد إيروسي، وما يمكن أن نسميه حضارة ايروسية بقوله في كتابه الحب والحضارة:« *إن هذه الرؤيا لحضارة لا قمعية التي استمدها من نزعة هامشية من الميثيولوجيا والفلسفة، تتضمن علاقة جديدة بين الغرائز والعقل... فحين يتم تحرر الغرائز من طغيان العقل القمعي فإنها ستتجه نحو إقامة علاقات حرة... و تسمح بنشوء مبدأ جديد للواقع* »[2].

أي واقعا يتخلص فيه الإنسان من كل أشكال القمع والسيطرة ليوجد توازنا وتناغما في حياة الإنسان وذلك بتحرر الغرائزة الجنسية مستعينا بمقولات فرويد إذا يقول:« *ونحن سنعمد إلى البحث في هذه الإمكانيات بألفاظ فرويد ذاته* »[3].

فالتحرر الجنسي حسب ماركيوز لا يكون إلاّ في مجتمع خالي من القمع والسيطرة وما يمكن الإنسان من تحقيق إشباعه وغرائزه بكل حرية، فهي حرية يمكن أن تكون في المجتمع، فهو الذي يمنح مزيدا من الحرية للدوافع والغرائز من دون توقف لمسار الحضارة.

---

[1] هربرت ماركيوز، **الانسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 120.

[2] هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات الآداب، بيروت، (ط2)، 1907م، ص 215.

[3] مصدر نفسه،ص 217.

كما أنه يري أن التحرر يجب أن يتم على مستوى الغريزة التي تأصلت فيها السيطرة من خلال قوله: « *لكي يمكن للمجتمع القائم إلى بعد الوجود الإنساني، والبعد البيولوجي، ذلك الذي تعلق بالحاجات الحيوية لإنسان، وعمليه إشباعها، وطالما كانت هذه الحاجات والإشباعات تستديم وجودا عبوديا، فإن التحرر يفترض سلفا تغيير في هذا البعد البيولوجي ويفترض وجود حاجات غريزية واستجابات جديدة للجسم والعقل على السواء* »[1].

يجب أولا أن يتم التغيير الداخلي قبل الخارجي وهو عنصر أساسي وفعال للتغيير الذي يتحدث عنه ماركيوز، ذلك أنه تغيير نوعي، وهو نقطة التحول والعملية الأساسية والمحورية للتحرر.

فالحرية الجنسية السائدة في المجتمع المتقدم ثورة زائفة، كما أنها تخضع لمقاييس الإنتاج شأنها شأن السلع الاستهلاكية الأخرى، فمن الضروري حسب ماركيوز أن يعاد النظر في وضع الحياة الجنسية وتحريرها، وذلك كي يفسح المجال لعلاقات جديدة حرة غير خاضعة للسيطرة*: « *لابدّ أن تكون لها نظرة مخالفة كل الاختلافات إلى الجنس نابعة من تخلصها من الكبت بصورة نهائية، فهي تعطي الجنس أبعاده الكاملة في إطار انعدام الكبت*»[2].

ومنه يتضح أن تحرير الدوافع الجنسية من سيطرة العقل وقمعه، تمكن هذه الدوافع من تشكيل علاقات تحمل طابع الاستمرار، وذلك ما يساعد في نشوء وبناء مبدأ جديد لهذه الغرائز والدوافع على أرض الواقع.

---

[1] هربرت ماركيوز، **نحو التحرر**، ترجمة إدوارد الخراط، دار الآداب، بيروت، 1972. ص 25 .

* إن التحرير الكامل للغريزة الجنسية يجعلنا أمام تحديات أخلاقية واجتماعية لا يمكن التنبؤ بها، في ظل تلاشى كل الروابط التقليدية (قرابة الدم، قرابة النسب...) وهو ما يعنى زوال الصورة التاريخية للمجتمعات البشرية، أما التحرير الكامل للغريزة الجنسية الذي لا تنجم عنه مثل هذه الاخطار فهو غير ممكن إلا بتدخل قوى وجوهري من التقنية.

[2] فؤاد زكريا، **هربرت ماركيوز**، مرجع سابق، ص 45 .

وهكذا تبدو مجالات التغيير التي يري ماركيوز بضرورة إصلاحها، فدعى إلى تخليص الغريزة الجنسية من القيود الذي حددته عقلانية السيطرة، وضرورة أن تسمو إلى البعد الإيروسي لا اللذة الحالية، وأن يتحول مضمون الحياة الجنسية إلى طاقة ليبيدية مستمرة لضمان استمرار الشعور بالسعادة.

إن حضارة الايروس التي أعلنها ماركيوز تعتمد على قيم كثيرة تسير نحو هدف واحد، وهو السعادة التى تمنح الشعور بالجمال وهي كذلك في استعادة أبعاد الإنسان التي نشأت تحت تأثير عقلانية السيطرة، ولذلك أراد إضفاء البعد الجمالي على مناحي الحياة الإنسان لذا فإن: « *القوة الحيوية لدى الإنسان ترتبط أوثق الارتباط بالنظرة الجمالية إلى الحياة* »[1]، ومن هنا يتلاقى دور الفن والخيال في تجاوز الاغتراب.

[1] فؤاد زكريا، **هربرت ماركيوز**، مرجع سابق، ص ص49-50 .

المبحث الثاني: دور الخيال في التحرر:

عمل المجتمع الصناعي المتقدم على تقليص حرية الخيال الفني، فهو يقول بمناهضة الواقع والكشف عن عيوبه وفي المقابل تم تشجيع الخيال العلمي لأن ما يصل إليه مواكب للتقدم التكنولوجي وفي ذلك يقول ماركيوز: « إنّ رد التخيل إلي العبودية، حتى ولو ادت هذه العبودية إلى ما أدعى السعادة، فذلك عن كل ما نلقاه في أعماقنا من شعور بالعدالة العليا فالخيال وحده لا يمكن أن يقيم وزنا لما يمكن أن يوجد»[1].

فقد أكد ماركيوز على أهمية الخيال ووجوب رد الاعتبار له في حياة الإنسان من خلال الموازنة بين البعد العقلي والخيالي، كما أنه وتميز بدوره النقدي لما هو سائد في الواقع فهو آلية للتحرر منه، كما أخذ ماركيوز هذه الفكرة من فلسفة فرويد الذي يعتبر أن المكبوتات والرغبات المقموعة توجد في الجانب اللاشعوري وتبقى محجوزة داخل المخيلة، فقوله: « *إن القيمة الحقيقية للخيال ليست متعلقة بالماضي فقط بل وكذلك بالمستقبل، لما يستدعيه الخيال من صور، وخاصة الحرية والسعادة التي تعمل على تحرير الواقع التاريخي، ولهذا يرفض الخيال تلك القيود المفروضة على الحرية والسعادة من طرف مبدأ الواقع* »[2].

فذلك يعني أن ماركيوز يؤكد على المجال الفسيح للخيال من خلال التصورات المقموعة والمفروضة من طرف العقل، فهذه التصورات تبقى حبيسة اللاوعي للإنسان وتعمل دوما على الرغبة في التحقيق لتجاوز سيطرة العقل.

إن تحقيق التحرر أي الانتقال من السيطرة إلى التحرر، هو تغيير نوعي لابدّ فيه من توجيه التكنولوجيا والحضارة الصناعية وفق أهداف تسعد الإنسان وتحقق رفاهيته وسعادته،

---

[1] هربرت ماركيوز، **الحب والحضارة**، مصدر سابق، ص 167 .

[2] مصدر نفسه، ص 135.

ولهذا أدرك ماركيوز إلى ضرورة البعد الفني في حضارة المجتمعات المتقدمة، فهذا البعد الجمالي له ارتباط يسمح بالتعبير عن الذاتية، التي قللت منها الماركسية والتي طلبت منه الوقوف مع طبقة البروليتارية، فهو ليس هدفه للممارسة السياسية بل إلى تغيير الوعي.

المبحث الثالث: دور الفن والجمال في التحرر:

لقد فقد الفن في المجتمع المعاصر وظيفته النقدية، وتم إخضاعه وإدماجه فقد أصبح أقرب إلى الوهم، بالرغم من أنه السبيل الذي يحقق الوجود الفردي، وله القدرة على نفي الوعي السائد في المجتمع، ورفض كل ما هو معاش في الواقع الراهن للإنسان، حيث يقول ماركيوز: « *إن الفن سواء أكان طقسيا لم يكن ينطوي على علاقة النفي، إنه في مواقفه القصوى بالاحتجاج على ما هو كائن والأساليب التي تجعل بها الإنسان يظهر ويحيى ويتكلم، هي أنماط من الرفض من المقاطعة، من إعادة لوجودها الواقعي*» [1].

وذلك أن أهمية الفن عند ماركيوز تمكن في اعتباره الصورة الوحيد للواقع السائد والرافض الأكبر له لما هو كائن في المجتمع الصناعي المتقدم، وحيث يتميز هذا الفن باللاعقلانية وعدم خضوعه للعقل العلمي التكنولوجي إذا فيه تحقق بعض الصور التمرد على الواقع وفيه تتجسد التحرر.

المجتمع التكنولوجي المتقدم حول كل شيء إلى سلع وبضائع بالإضافة إلى السيطرة على الإنسان، فهذا أصبح الفن أيضا كسلعة في السوق وتحول الفنان إلى منتج للسلع والبضائع التقنية، فيقول ماركيوز: « *إن الفن شأنه شأن التقنية يخلق عالما جديدا من الفكر والممارسة داخل العالم القائم بذاته* »[2]، وبهذا يتضح أن الفن شبه بالتقنية يمكنه خلق عالم جديد من الفكر، فقد حاول ماركيوز توضيح أن الفن هو السبيل الوحيد الذي بإمكانه تحرير ما هو تحت السيطرة، لتمتعه بالحرية في المجتمع الصناعي.

---

[1] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، مصدر سابق، ص 33.

[2] المصدر نفسه، ص 249.

فالفن يعد البعد الوحيد الذي يعرض تطلعات الفرد إلى حياة أفضل تغمرها الحرية والسعادة، وهذا ما نفته الماركسية الجمالية التي تجاهلت هذه الخصوصية في العمل الفني، إذ يقول ماركيوز: « *إن الطابع الطبقي للفن يكمن في هذه الانحدارات الموضوعية لاستقلاله الذاتي، وكون الفنان ينتمي إلى فئة ذات امتياز لا يلغي حقيقة عمله أو نوعيته الجمالية* »[1]، حيث أنه تجاوز هذه التجديدات، ولابد من وجود طريقة ومنهجية يقدمها ماركيوز بالشكل الجمالي الذي يسمو بالواقع ويعيد صياغته من جديد ومن خلال مهمته النقدية لتغيير أشكال الواقع القمعي السائد.

ويمكن القول مما طرح أن الفن عند ماركيوز حمل صبغة ثورية تحررية على ما هو سائد وتوجيه العقلانية التكنولوجية فمن هدفها السيطرة إلى الأخذ بعين الاعتبار الغايات والأهداف الإنسانية، فالفن لا يغير العالم بشكل مباشر، بل شكل الوعي لغاية التغيير، فبواسطة الفن الذي يغير الوعي والفرد ليتمكنوا من تغيير العالم.

فهنا تتجلى وظيفة الفنان في إنشاء رؤية جديدة وتجربة فنية، لإرساء عقلانية مغايرة وإخراج الإنسان من اغترابه.

---

[1] هربرت ماركيوز، **البعد الجمالي، نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، (ط2)، 1982م، ص 21 .

المبحث الرابع: دور الوعي في التحرر:

يعتبر الوعي مناهض للقمع والسيطرة، فهو غير كاف في عالم يناهض لغة المجتمع البعد الواحد، حيث قدم ماركيوز مثالا على لغة المناضلين السود، حين رأى أن هذه اللغة تعبر عن تمرد لغوي يزيل السباق الإيديولوجي الذي تصاغ فيه الكلمات ليضعها في السياق المعارض سياق نفي السياق القائم[1].

ومنه فالفن هو تجاوز ما هو قائم كما هو معروف، ويساهم في إثراء الوعي الجديد، يفتح أبواب للحرية وإعادته بعض الذاتية الرافض للقهر، مثل الموسيقى السواد هي موسيقى للمقهورين.

وأن رفض الحاجات والقيم التي تزيد الثورة الاجتماعية في الوقت ذاته تدعم العبودية الإرادية بين الجماهير، فعلي الثورة بدورها أن تتحرر وكذلك من أسر مجتمع الرأسمالي وتتحرر من تلك الوفرة التي حطمت كل جوانب حياة الفرد دون استرجاع الوعي.[2] فمعناه أن العمل على الرفض والقضاء على ما هو قائم، والذي شهده ظاهرة الاغتراب، أوجب قطع كل الصلات التي تهدف إلى إشباع الحاجات باستمرار في ظل النظام الرأسمالي القمعي، الذي يتوهمه الفرد ويرى فيه تحررا له، فهذا مجرد توهم فقط لا غير.

وقد ركز ماركيوز في كتابه " نحو التحرر" بحيث يقرّ أن التلقائية لم تعد كافية لوحدها في تشكيل القوة الثورية داخل مجتمع قمعي، وليس بإمكانها أن تحقق هذه الثورة ما لم تتوج بعنصر التنوير وإيقاظ الوعي والتربية والممارسة السياسية، وهذا ما يوحى إلى ضرورة توفير شروط التنظيم[3].

---

[1] حسن محمد حسن، **النظرية النقدية عند ماركيوز**، مرجع سابق، ص 214.

[2] مرجع نفسه، ص 217.

[3] مرجع نفسه، ص 218.

كما ينفي ماركيوز أن الطلبة والمنبوذين والمشردين أو غيرهم، أن تكون لهم القدرة في إحداث تحول جذري داخل المجتمع الرأسمالي، لأنها ليست منظمة تنظيما فعالا على المستوى العالمي فيؤكد ماركيوز ذلك في قوله: « *إن نفي المجتمع القائم سيأتي على يد فئات المنبوذين والزنوج وسائر الأقليات المضطهدة الذين يعيشون بلا أمل ويفتقدون الإحساس بالأمان والكرامة داخل المجتمع الرأسمالي*»[1]. وأن وعد التحرر يمكن أن تحققه هذه القوى الجديدة خاصة وأن تنميط المجتمع الاستهلاكي لم يشملها، ولم يغير من طبيعتها الرافضة للاستغلال.

بذلك يصير ماركيوز كبديل لهذه القوة التقليدية لتأكيد على ضرورة أن تتموقع قوى التغيير من خارج المجتمع، ويشترط أن تكون ذات وعى تحرري، لذلك اعتقد ماركيوز «*بقدرة الحركة الطلابية في الولايات الصينية وجبهة التحرير الوطنية الفيتنامية وكوبا*»[2].

فيركز ماركيوز كثيرا على شريحة الطلبة باعتبارهما قوة قادرة على نفي النظام القائم ويبرز الدور إلهام للحركات الطلابية الواعية، خاصة في القرن العشرين حيث ظهر الشباب في حركات المقاومة في أوروبا أثناء الحروب التي شهدتها، مثل الثورة الفرنسية 1789م وتمرد الطلبة 1968م ونفس الشيء في كوبا والفيتنام، من خلال حركات تمردهم التي تكشف عن سلوكهم في رفض الوضع القائم.

فيمكن القول أن لكل ثورة شروط ذاتية وأخرى موضوعية لتعي وجودها وتحقق نجاحها، ولعل ماركيوز ركز على الأساس النفسي ذلك أن تحرير الوعي هو أساس كل تغيير فهو شرط افتقره المجتمع الصناعي المتقدم، فالتحرر الإنساني ممكن دون التخلي عما تم إنجازه من قبل الحضارة من التكنولوجيا والتقدم، وضرورة أن يوجه التقدم العلمي

---

[1] حسن محمد حسن، **النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز**،مرجع سابق، ص 202.

[2] السيدر ماكنتير، **ماركيوز**، ترجمة عدنان الكيالي، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، (ط1)، 1971، ص 40 .

لخدمة أهداف وغايات إنسانية، والتخلى عن هدف السيطرة على الإنسان بل تحقيقه وضمان بقائه وتفعيل كل الآليات الضرورية، ومحاولة البحث عن القوى الجديدة لتحرير الإنسان من كل أشكال السيطرة، فماركيوز من خلال تشبعه بمنابع فكرية مختلفة استطاع أن يبرر حقيقة هذه العقلانية التكنولوجية بالنقد والتحليل وإعطاء البديل لتجاوز هذه العقلانية.

خاتمة

خاتمة

عندما تنتفي الحرية الطبيعية التي نادى بها جان جاك روسو، وعندما يتعذر عيش وتمثل حرية الإرادة كما نادى بها كانط، وحينما لا تبقى إلا حرية استهلاكية شعارها أنا أستهلك أنا موجود. فهذا لا يعنى سوى شيئا واحدا، هو سيادة النمط الاستهلاكي، الذي تستلب فيه حرية الإنسان، سواء بوصفها حرية طبيعية، أو حرية إرادة.

تجعل المجتمعات الاستهلاكية الانسان يفقد حريته، ويعيش الاغتراب، الذي صار، ميزة الإنسان المعاصر، الذي ألف الاستكانة والخضوع لشتى المؤثرات، مما يحوله إلى كائن غير فاعل، في ظل الرفاه المعمم، هذا الأخير الذي كان يطلبه الانسان منذ عصور غابرة، لكن تحقق الرفاه، ويا للمفارقة جعل عصرنا أكبر عصر يشعر فيه الانسان بالاغتراب عن ذاته.

إن نقد ماركيوز للأنظمة الاقتصادية، والتكنولوجية المعاصرة لا يعنى رفضه العلم، والتكنولوجيا رفضا مبدئيا؛ لكن رفضه لهمها مرتبط في أساسه بتوظيفهما، من قبل القوى المهيمنة للسيطرة على الانسان الفرد، وقمعه. ولهذا نجده يلح على ضرورة استخدامهما، وتوظيفهما توظيفا عقلانيا يمكننا من تحقيق غايات تحرر الإنسان من الاغتراب.

فالتكنولوجيا الحديثة التي أحرزتها الحضارة الراهنة ليست بمقدورها أن تحقق التغيير المنشود لقيام مجتمع إنساني جديد، بل في نظر ماركيوز

السبيل الوحيد لاستعادة الإنسان ذاته المغتربة، إنما يكون بالبعد الفني الذي هو تعبير عن قيم الإنسان المعاصر، بوصف الفن ملجأ، وسبيلا وحيدا للخلاص من السيطرة المستمرة، نظرا لما يحمله من بعد نقدي وثوري يهدف إلى بناء حضارة تقوم على الحب، والجمال. حضارة بديلة عن المدنية التي يظل الجمال فيها مرتبطا بالمادة، والمنفعة، والسيطرة العقلية، لكن ما غاب عن ماركيوز هو اهتمامه بالقيم الجمالية، دون القيم الأخلاقية التي تفتقر إليها المجتمعات المعاصرة.

وقد أمكننا استخلاص استحالة قيام حضارة متفوقة ماديا، في مجتمع تتحقق فيه الحرية تحققا مطلقا، وبعيدا عن كل شكل من أشكال القمع والاستلاب. فبلوغ الحرية لا يتعلق برسم صورة خيالية، شعرية رافضة للواقع، بقدر ما يتعلق بمسار مُرشّد نوفق فيه بين حريتنا الطبيعية، بوصفها حرية كائن حي يريد الانطلاق في كل الاتجاهات والأمكنة، وحرية إرادتنا بوصفها حرية ذات عاقلة.

وتبقى هناك مشكلة اخرى هي مشكلة الموقف من التقنية، كيف نستطيع تسخيرها لخدمة بشريتنا، وإنسانيتنا، لا لتدميرها حيث أضحى الناس في كل مكان من العالم اليوم بمثابة ألعاب، ودمى يتم التلاعب بمشاعرها، وأذواقها، ومواردها دون روية، أو استئذان.

وفي الأخير يمكن القول أن أهمية مسألة الاغتراب عند ماركيوز هي الدعوة إلى التحلي بروح النقد المستمر، والتيقظ الدائم إزاء كل مخرج جديد من مخرجات التقنية.

إن النقد الذي وجهه ماركيوز للحضارة الغربية، لا يعفينا نحن من نقد آثارها المدمرة على بنياتنا الاجتماعية والثقافية، وحتى الدينية؛ فالتحرر الكامل الذي ينشده ماركيوز في مجالات بعينها سوف لن يكون ذو نتائج رحب بها في مجتمعات تقوم على بنية جمعية، ولا تقوم على بنى فردية؛ أي أن النقد الذي وجهه ماركيوز للحضارة الغربية يستمد صلاحيته من كون الفرد قد صار هو البنية الأساسية في مجتمعات ما بعد الحداثة، بينما لا تزال الجماعة(الأسرة) هي البنية الأساسية لمجتمعاتنا العربية، والإسلامية.

أي كان لآراء ماركيوز وأفكاره دورا بارزا في تطوير مفهوم الاغتراب عمن سبقوه من الفلاسفة والمفكرين، وشكل هو وفلاسفة مدرسة فرانكفورت تصورا شاملا للمؤثرات المختلفة والآليات المتعددة التي تستلب الإنسان المعاصر وتؤدي إلى اغترابه عن ذاته وعملة ومجتمعه.

وجاء مفهوم ماركيوز عن الاغتراب معبرا عن متغيرات عصره، من تطور علمي وتكنولوجي، وانتشار وسائل الاتصال والإعلام المختلفة، وتعدد وسائل الدعاية الاستهلاكية، واندماج الفن بالواقع، والثقافة الرفيعة بمختلف طبقات المجتمع، وتطور أسلحة الدمار وانتشارها، والتوسع في منح الحقوق والحريات المقيدة ببدائل محددة، وغيرها من سمات الحضارة المعاصرة، التي أثرت على توافق الإنسان مع ذاته

ومتطلباته الحقيقية وغرائزه الطبيعية، ليصبح جزاءا فاقدا لذاته، مندمجا في كل قوي منه يسيطر عليه ويوجهه.

فرصد مظاهر وتجليات الاغتراب الإنسان المعاصر متأثرا بأفكار من سبقوه ومطورا لها، مثل هيجل وماركس وفرويد... وغيرهم. مستعينا بخبرته التي تكونت نتيجة اسفاره، وتغيير موطنه، ومعايشته للعديد من النظم السياسية والاقتصادية المختلفة، فلقد شاهد ويلات الحرب العالمية الثانية، وعاصر الشمولية النازية في ألمانيا، وفر الى الولايات المتحدة الأمريكية، حاملا معه ثقافته الماركسية، كل ذلك جعل رؤيته للإنسان المعاصر غير قاصرة على مجتمع ما، أو نظام معين، وإنما تمتد للإنسان في ظل النظم الشمولية والديمقراطية، الشيوعية والرأسمالية، ليتوصل في النهاية إلى أن الحضارة الصناعية المتقدمة أدت إلى الاغتراب الانسان المعاصر، أيا كان موطنه، أو النظام الذي يخضع له، محددا بدقة الأسباب والمظاهر.

وقد بدت واضحة النزعة التشاؤمية التي سيطرت على رؤية ماركيوز للحضارة المعاصرة، متأثرا بأفكار الفلسفة الوجودية، وفلسفة الحياة، وبعض الأفكار الصوفية اليهودية، تلك النزعة التي كانت سمة مشتركة في كتابات العديد من رواد النظرية النقدية، لذا كانت الثورة دائما في رأيهم وسيلة التغيير، أما اليوتوبيا فجاءت لتحمل أحلامهم في وطن التحرر والخلاص.

ولكن تصور ماركيوز عن القوى الثورية التي استندا إليها من المهمشين والشواذ والعاطلين، والتي لمست فيها القدرة علي الثورة والتغير، وهي قوى غير قادرة على تحقيق الأمل، حيث إن هذه الفئات الضعيفة في المجتمع إن ثارت فهي لا تثور من أجل تغيير نظم سائدة، وإنما من اجل أن تفسح لها هذه النظم مكانا بين مواطنيها

العاديين، وأن لا يعاملوا في مجتمعهم معاملة المنبوذين والمرفوضين، فهم يثورون من أجل مساواتهم بأي مواطن عامل وطبيعي رجل كان أم أنثى.

أما تصور ماركيوز الخيالي فلقد طغى فيه الخيال والجنس على العقل، فكان مخطئا حين تصور أن إطلاق الإنسان لمخيلته وغرائزه تكفيانه للتحرر من اغترابه وتشيئه، فالإنسان من هذا المنطلق لا يختلف عن عالم الحيوانات غير العاقلة، فلا وازع من ضمير أو قيم أو تقاليد ترتقي به إنسانيا، وتسمو به أخلاقيا، فالكبت الذي يتوهمه هو في حقيقة الرقى الذي لا يؤدي إلى المعاناة والاستلاب كما ذهب ماركيوز.

والإنسان المعاصر ليس فقط انسان الحضارة الأوروبية الذي تتوافر لديه وسائل الرفاهية وطرق التحضر، كما يصوره ماركيوز، وإنما هو أيضا إنسان الدول الفقيرة ، أما الخيال والحب فمن الممكن تأجيله أو الاستغناء عنه، كما أن نظرته التشاؤمية للحضارة المعاصرة جاءت مبنية على كثير من المبالغات والتعميمات، فهو لم يترك منحى من مناحى تلك الحضارة إلا واعتبره سببا أو مظهرا لاغتراب الانسان .

على أية حال فهو رغم المبالغة التى وقع فيها قد ألقى الضوء على الكثير من الحقائق لهذه الحضارة، فلقد شكلت آراؤه مع رفاقه من أصحاب النظرية النقدية، تيارا نقديا قويا أثر في الحياة الفلسفية والسياسية لاسيما خلال النصف الثاني من القرن العشرين، حيث قامت حركة الشباب عام 1968 متبنية أفكارهم، وكذلك الحركات المناهضة للتفرقة العنصرية. كما وجدت تلك الأفكار مكانا لها بين صفوف الرأي العام .

كما يحسب لماركيوز أيضا إثارته لكثير من القضايا التي كانت محور اهتمام العالم خلال القرن العشرين، والتي ستظل تشغله خلال القرن الحادى والعشرين،

أهمها أثر التطور الهائل في وسائل الاتصال والإعلام والدعاية على الانسان المعاصر، من الناحية الاستهلاكية والسلوكية والأخلاقية والثقافية. ولقد أثبتت التجربة الفعلية صدق التوقعات ماركيوز في هذا الصدد.

فهرس
المصادر والمراجع

فهرس المصادر والمراجع:

1) المصادر:

1. ماركيوز هربرت، نحو التحرر، ترجمة إدوارد الخراط، دار الآداب، بيروت، (ط2)، 1972م.
2. ماركيوز هربرت، الحب والحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت،(ط2)، 1972.
3. ماركيوز هربرت، البعد الجمالي، نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، (ط2)، 1982.
4. ماركيوز هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت،(ط4)، 1972م.

2) المراجع:

1. ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة صالح عبد العزيز وحامد عبد القادر، مكتبة النهضة المصرية،(ج2)، 1949،
2. ايمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الجمل، (ط1)، 2009.
3. اسماعيل محمد بن قانة، اقتصاد التنمية، دار أسامة، الأردن،(ط1) 2009.
4. السيد محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعارف، القاهرة، (دط)، 1980م.
5. السيد ماكنتير، ماركيوز، ترجمة عدنان الكيالي، المؤسسة العربية، بيروت لبنان،(ط1)،1971.
6. بول منرو، المرجع في تاريخ التربية، ترجمة صالح عبد العزيز وحامد عبد القادر، مكتبة النهضة المصرية،(ج2)، 1949.

7. توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، سعد هجرس، دار أوبا، ليبيا، (ط2)، 2008م.
8. جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية لترجمة، بيروت، لبنان، (ط1)، 2011م.
9. جان جاك روسو، اميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ترجمة نظمي لوقا، تقديم أحمد زكي محمد، الشركة العربية، القاهرة، مصر، (دط).
10. جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت بين البشر، ترجمة، بوليس غانم، المنظمة العربية لترجمة، (ط1)، بيروت 2009م.
11. جان بودريار، المجتمع الاستهلاكي وتراكيبة، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت (ط1)، 1995م.
12. حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير، بيروت،(ط1)،1993م.
13. فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز،(ط1)، مؤسسة العربية للدراسات، الاسكندرية، 2005م.
14. فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد حسين، مركز الاهرامات، القاهرة، 1993م.
15. قيس أحمد هادي، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، (ط1)، المؤسسة العربية، بيروت، 1980م .
16. عبد الغفار مكاوى، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، حوليات كلية الآداب، الكويت،1993م.
17. ريتشارد شاخت، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف، (ط 1)، المؤسسة العربية ، بيروت، 1980م.
18. يحيى عبد الله، الاغتراب، مؤسسة العربية، بيروت، (ط1)، 2005م.

19. يورجن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة الاجتماعي، حوليات كلية الآداب، الكويت، 1993م.

3) مراجع بالأجنبية:

1. Épictète ,**La Manuel d'Épictète**, versions électroniques epub, les échos du maquis, janvrier 2011.

4) المقالات والدوريات:

1. فتحى أبو العينين، هابرماس وتحرير الوعى الاجتماعي، مجلة الابداع، العدد الخامس، مايو، 1998م.
2. عماد الدين ابراهيم عبد الرزاق، مفهوم الاغتراب لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت، مجلة اللوجوس، العدد3، بتاريخ 4 سبتمبر 2015.
3. منى فضل الله ، مقال العين المحدقة: أنا أستهلك إذا أنا موجود، السبت 2018/03/10، جريدة الأخبار اللبنانية.

5) المعاجم والموسوعات:

1. ابـراهيم مـذكور، المعجـم الفلسـفي، الهيئـة العامـة لشـؤون المطـابع الاميرية،1983.
2. أندريـه لالانـد، موسـوعة لالانـد الفلسـفية، تعريـب خليـل أحمـد خليـل، منشورات عويدات، بيروت، باريس،(ط2)، (م1)، 2001 م.
3. جميل صـليبا، المعجم الفلسـفي، دار الكتـاب اللبنـاني، بيـروت،(ج1)، 1980م.
4. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة ، بيروت، (ط3) ،2006م.
5. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2009م.

6) وسائط سمعية وبصرية:

1. https://www.youtube.com/watch?v=m7t9YlMxWoE
2. https://www.youtube.com/watch?v=ckjlbT1bUos

الفهرس

فهرس المحتويات

المحتوى	الصفحة
الإهداء	/
الشكر	/
مقدمة	
الفصل الأول: الحرية والعبودية من منظور فلسفي	
المبحث الأول: الحرية من منظور فلسفي(روسو وكانط)	
المطلب 1: الحرية من منظور روسو	
المطلب 2: الحرية من منظور كانط	
المبحث الثاني: أثر روسو على كانط	
المبحث الثالث: الحرية في المجتمع الصناعي	
الفصل الثاني: تحليل ماركيوز لإشكالية الاغتراب	
المبحث الأول: الدلالة اللغوية	
المبحث الثاني: مفهوم الاغتراب عند فلاسفة فرانكفورت	
المبحث الثالث: الإنسان التقنية والاغتراب عند ماركيوز	
المطلب الأول: الإنسان في ظل التقنية	
المطلب الثاني: صور الاغتراب عند هربرت ماركيوز	
الفصل الثالث: من الإغتراب إلى التحرر	
المبحث الأول: دور الغريزة في التحرر	
المبحث الثاني: دور الخيال في التحرر	
المبحث الثالث: دور الفن والجمال في التحرر	
المبحث الرابع: دور الوعي في التحرر	

خاتمة	
قائمة المصادر والمراجع	
فهرس المحتويات	

ملخص الدراسة

أ- باللغة العربية:

هذه الدراسة مبنية على اشكالية الاغتراب عند فلاسفة فرانكفورت هربرت ماركيوز أنموذجا، حيث تناولت في هذه الدراسة رؤى وآفاق ماركيوز لإنسان ذو البعد الواحد، أي التشيؤ والاغتراب الانسان في المجتمعات الصناعية الأوروبية المعاصرة التي حلت محل الحرية، حيث حاولت استشكال ماركيوز الحرية من منظور فلسفي وما شهدته عصر الانوار ولا سيما في لحظتيه الروسوية والكانطية، وفي المجتمعات الاستهلاكية، وثم توضيح مدى اغتراب الإنسان في فلسفة ماركيوز أي رصد الأثر العكسي لتطور العلوم والتكنولوجية على مكانة الحرية في تلك المجتمعات من وجهة نظر ماركيوز، وتطرقت إلى مظاهر وتجليات الاغتراب عنده، وأيضا إلى بعض الحلول لتجاوز هذه الاغتراب.

الكلمات المفتاحية:

الحرية، الاغتراب، التشيؤ، التقدم التقني، الهيمنة، المجتمع الصناعي، الإنسان ذو البعد الوحد.

ب- باللغة الأنجليزية:

This study is based on the problem of alienation by the Frankfurt philosophers Herbert Marcuse as a model. In this study I have examined Marquis visions and prospects for man One-dimensional, i.e., reification and alienation of man in industrial societies Modern Europe, which replaced freedom, where it attempted the Marquis case Freedom from a philosophical perspective and the era of lights, especially in its moments Russian and Cantonese communities, and in consumption communities, and then the extent of alienation In the Marquis philosophy of monitoring the adverse impact of the evolution of science and technology On the status of freedom in those communities from the point of view of Marquis, and I touched on Manifestations and manifestations of alienation, as well as some solutions to overcome this alienation.

Keywords:

Freedom, alienation, reification, technical progress, domination, industrial society, Man with a single dimension.

ملخص الدراسة

ب- باللغة العربية:

هذه الدراسة مبنية على اشكالية الاغتراب عند فلاسفة فرانكفورت هربرت ماركيوز أنموذجا، حيث تناولت في هذه الدراسة رؤى وآفاق ماركيوز لإنسان ذو البعد الواحد، أي التشيؤ والاغتراب الانسان في المجتمعات الصناعية الأوروبية المعاصرة التي حلت محل الحرية، حيث حاولت استشكال ماركيوز الحرية من منظور فلسفي وما شهدته عصر الانوار ولا سيما في لحظتيه الروسوية والكانطية، وفي المجتمعات الاستهلاكية، وثم توضيح مدى اغتراب الإنسان في فلسفة ماركيوز أي رصد الأثر العكسي لتطور العلوم والتكنولوجية على مكانة الحرية في تلك المجتمعات من وجهة نظر ماركيوز، وتطرقت إلى مظاهر وتجليات الاغتراب عنده، وأيضا إلى بعض الحلول لتجاوز هذه الاغتراب.

الكلمات المفتاحية:

أ-باللغة الأنجليزية:

This study is based on the problem of alienation by the Frankfurt philosophers Herbert Marcuse as a model. In this study I have examined Marquis visions and prospects for man One-dimensional, i.e., reification and alienation of man in industrial societies Modern Europe, which replaced freedom, where it attempted the Marquis case Freedom from a philosophical perspective and the era of lights, especially in its moments Russian and Cantonese communities, and in consumption communities, and then the extent of alienation In the Marquis philosophy of monitoring the adverse impact of the evolution of science and technology On the status of freedom in those communities from the point of view of Marquis, and I touched on Manifestations and manifestations of alienation, as well as some solutions to overcome this alienation.

Keywords:

Freedom, alienation, reification, technical progress, domination, industrial society, Man with a single dimension.