

النَّقدُ الفلسفي مع ماركوز: متاهةً ولزومًا

المولدي عزديني

جامعة صفاقس - تونس.

• ملخص:

لقد حاولت الفلسفة دومًا في سياق نظرها القيمي تعيين النَّقد بجهدها الخاص وفعلت ما أمكن من ضوابطه. غير أنَّ ظاهرة حادثة في العصر جعلت منه يتيه أحيانًا فلا يسلك ثنيتَه الحق. فظاهرة تنزيل الحق تحت عناوين حرية التعبير وحق الاختلاف والرأي المخالف تأدَّت به إلى غير ما كان يقصده النَّقد في الغالب. وتبعًا لذلك تعدَّدت الخرافات المعقنة بمقولات الأيديولوجيات الحادثة. فمنها أيديولوجيا «الرفاه» وأيديولوجيا «قضية الساعة» وأيديولوجيا «تلبية الحاجيات» والجديد في تلبية الحاجيات وما تبع ذلك اليوم من إنتاج خبراء اختصُّوا في كيف سبيل النَّاس إلى حاجياتهم؟ يقول ماركوز: «يوجد النَّاس واقعيًا بما هم أفراد، كلُّ يدبِّر حياته الخاصة، إنَّهم يوجدون في حضور بعضهم البعض بحاجيات حقيقيَّة مختلفة وأنماط إشباع مختلفة حقًا، وبأشكال رفضهم الخاصة واختياراتهم الخاصة»¹. يقترن لدينا الآن النَّظر في حاجة الإنسان بمفهوم النَّقد الفلسفي كما صيغ عند ماركوز بوصفه أحد أعلام مدرسة فرانكفورت أساسًا². وما يمكننا غنمه من قدراته النَّقدية الهائلة على تفعيل نظرٍ ناقد لمجتمعنا المعاصر نحن أحوج إليه في ظلَّ التَّشريع للحقِّ في الكذب والافتراء في الفكر ذاته تحت عناوين جديدة للنَّقد.

1. اختلاقُ الحاجة الوهميَّة:

تكاد تقنعنا الفطرةُ البشريَّة بما للإنسان من حاجاتٍ. وليس يُسرف المرء في حاجته دون أن يكون ثمَّة لهيب التنافس الاجتماعي وقد عمق في نفوس الأفراد شهيةً التكالِب على إشباع الحاجات. وثمَّة بحسب قراءة ماركوز لواقع «مجتمع الوفرة» فرقٌ بين نظامين من الحاجات. فمنها ما تحتاجه طبيعة الإنسان التي جُبِلَ عليها بالفطرة ومنها ما دعت إليه طبيعته الثقافيَّة والرَّمزيَّة. وإلى هذا الحد تُسمَّى الحاجات هذه حاجات بشريَّة حقيقيَّة. صحيح أنَّ «كلَّ شكل من أشكال المجتمع ينبغي عليه أن يُشبع حاجات أفرادِه بقدر ما، لكي يحفظ حياتهم»³ غير أنَّه يوجد جنس ثانٍ من الحاجات المصطنعة في عصرنا والتي توهم ثقافة الإشهار الاستهلاكي أنَّنا نحتاجها قوامًا للحياة وسعادتها. غير أنَّ واقع الحال يُبين بصدِّ ذلك أنَّها غير حقيقيَّة. وعليه، فإنَّنا «نستطيع التمييز بين حاجاتٍ حقيقيَّة وأخرى كاذبة. فالكاذبة» هي تلك التي تفرضها مصالح اجتماعيَّة خاصة على الفرد: الحاجات التي تبرِّر عملاً شاقًا وتبرِّر العدوانية والبؤس والظلم»⁴. فتحت أيَّة تسميات ومسميات يتمُّ الحثُّ الاجتماعي لاستنفار النَّاس حتى يستشعروا ما في أنفسهم من حاجةٍ غير مشبعة؟ بل، وكلُّ حاجاتهم غير

مشبعة؟ يوجد فارق بين الحاجة والاحتياج. تنتزل الأولى في مقام الضرورة، أما الثاني فهو من قبيل العوز الذي قد يكون عليه المرء حين يحتاج ولا يقوى على توفير سبل استيفاء الحاجة.

والعجيب في المجتمع الاستهلاكي الليبرالي أنه يجعل من الحاجة حاجة كاذبة أو هي وهمية عسى أن تستحيل في نفوس ذويها إلى شعور بالاحتياج، فعسى أن تظل الدوات التي على عوز من أمرها مرتبهة لأسباب إزالة الاحتياج. ويسوق هذا المجتمع أمر الإزالة على أنه وحصراً تلبية الحاجة للتحرر من الاحتياج. الواقع أن «تلبية هذه الحاجات يمكن أن تكون مصدر يسر للفرد، ولكن ليس من واجبنا أن ندافع عن مثل هذه السعادة إذا كانت تمنع الفرد من تفهم العسر العام ومن انتهاء فرص إزالته. والنتيجة في مثل هذه الحال هي الرفاه في الشقاء»⁵. لكن أليس يزعم النقد الفلسفي القول في حاجات الناس؟ والفرز في حاجات الناس بالقول في اللازم منها والزائد عن اللزوم؟ ومن أين لنا بفهم عقلي سليم لإقدام الناس تدافعاً على تنزيل الحاجات الكاذبة منزلة الشرط الأنطولوجي للحياة أحياناً؟ أيكون الوعي المزيف قد نال منهم حدّ عدم تظننهم بنظام الحاجات؟ ورمزية الحاجات؟ ومن يستثمر في نظام الحاجات؟ ومن يقوى على التنويع في الحاجات واستحداث الجديد منها؟

يرى ماركوز أن الأمر يُعزى إلى أولئك الذين سكنت وجدانهم الحاجة الواهمة للحاجة الكاذبة. إذ «أن الأفراد هم الذين يجب عليهم، في التحليل الأخير، أن يجيبوا على السؤال المتعلق بالحاجات الحقيقية والحاجات الكاذبة، ولكن في التحليل الأخير فقط، أي حين سيصحبون أحراراً في تقديم جوابهم الخاص»⁶. لكن متى كان للواقين في عصمة الحضارة الليبرالية من آثار الليل والنهار أن يتحرروا فيتصيروا أسياد أنفسهم؟ لقد تمّ تدبير نظام اقتصاد السوق على النحو الذي يجعل من معظم الناس يعنقدون (وهماً) أنهم على نقص من الحاجات حتى وإن كانوا على تملكها حائزين. والآنكى في الأمر أنهم لا يشكون حاجة، بقدر ما يعانون ثقل سلطان ثقافة الجشع والاستزادة من إشباع النهم. يرى ماركوز أنه «إذا كان الفرد يجدد تلقائياً الحاجات المفروضة عليه فهذا لا يعني أنه سيّد نفسه، وإنما يدل فقط على أن الرقابات ناجعة»⁷. فالام يردّ هذا الوقوع في سجن نظام الحاجات المصنّع؟ يعزو ماركوز ذلك إلى اعتبارات ثلاثة:

الاعتبار الأول: انعدام الاستقلال الذاتي. ويتمثل ذلك في أن الذات الاستهلاكية في حضارة تصنيع الكلّ من الرمزي والمادي والثقافي... الخ، هذه الذات تتمتع عن المبادرة الذاتية لمساءلة قيم اقتصاد السوق وعلاماته المتنفذة. ثم إنها عادة ما تركز إلى القبول بوصاية غيرها عليها. لذلك، يقول ماركوز: «وما داموا محرومين من الاستقلال الذاتي، وما داموا خاضعين للتكليف المذهبي (حتى على مستوى غرائزهم)، فإن الجواب الذي يقدمونه على ذلك السؤال لا يمكن أن يُعتبر جوابهم»⁸. وتتوسع الدائرة الثقافية لآليات الوصاية حدّ صهر الفرد في المجتمع وإحالة موضوعة حدّ التشيئة أحياناً، والتي قد يظل معها الفكر الناقد باهتاً. فلا يتفكّت الأفراد من غواية السلطان الاجتماعي المصاغ في آلية الدعاية والإشهار⁹. ولذلك نرى في هكذا مجتمعات كثرة التبع. وهو

ما قصده ماركوز حين رأى أنّ «الآلية التي تربط الفرد بمجتمعه قد تبدّلت هي نفسها، والرّقابة الاجتماعية تحلّ مكانها في قلب الحاجات الجديدة التي ولدتها»¹⁰. توجدُ بنظر ماركوز منظومة من المعايير الإجرائية التي تشتغل بما يجعل دوماً من الحماسة في نفوس المستهلكين متيقّظة. وليس للفرد الواحد أن يتخذ مسافة تحرر من تلك المعايير وقد غدت بنظره لوازم للتعبير عن الانتساب إلى الموضة أو المعاصرة والزّاهن. والحال أنّ الرّاهن من الحاجات (الزّائدة عن اللّزوم) يَمكُرُ بالنّاس حين يمكرون بأنفسهم. وما المكُر في هذا الموضع سوى القبول الطّوعي بِخِدْعَةِ أنّ مستلزمات العيش والحياة تقتضي منهم التّعجّل للنّيل ممّا يعرضه المجتمع من حاجات. ولكم كان «الحكم على الحاجات وتبليتها في شروط محدّدة ينطوي سلفاً على قبولٍ بمعايير أولوية، معايير ذات صلة بالتطوّر الأمثل للفرد ولجميع الأفراد، بفضل استخدام أمثل للموارد الماديّة والفكريّة التي في متناولهم»¹¹. أما في الواقع، فلا يمكن الحديث عن خيارات مثلى يرضيها العقل السليم ما دامت أنظمة الحاجات متداخلة. وما دام قد حلّ الكاذب منها محلّ الحقيقي.

الاعتبار الثّاني: صناعة الزّائد عن الحاجة بذريعة التنوع.

وابتكار الجديد عادةً ما يتمّان باسم الإبداع أو التنوع الكيفي. غير أنّهما غالباً ما يتمّان، وفي الحقيقة، بداخل ذات الدائرة من الوفرة ومنطقها. إذ هما من سنن الاقتصاد-السياسي الليبرالي. هاهنا يُستهجن مفهوم التنوع الكيفي حين ينصهر في الفائض الكمي من الحاجات. هذا ما كشفته المعالجة النقديّة الماركوزيّة. فعادةً ما يعمل زبانية نظام اقتصاد السوق على تكديس الكمّ الهائل من الحاجات الماديّة والرّمزيّة الأكثر استثناءً بالباب النّاس. وكلّما تعدّ تصريف الفائض من الحاجات إلّا ورُمّم عبر نظامٍ من العبارات منقّيةً فائقةً حتى يستحيل المتقبّل إلى ذات تشكو حاجةً. وهنا يحلّ المجتمع رافعاً شتى عناوين الاجتذاب البسيكو-سوسولوجي تسويقاً منه للفائض وكما لو كان تنويعاً جاداً في الإنتاج يستهدف إسعاد النّاس. والخطر المحقق في هذا السياق «أنّ النّظام اللّاقمي هو في جوهره نظام وفرة. والقسر الضّروري إنّما يصنعه "الفائض" ولا تفرضه الحاجة بالأحرى»¹². ولعلّه ممّا يلفت النّظر هنا أنّ مسعى تبيد العقل وإفراغ الوجدان ممّا هو حميمي به، هو الرّهان الحق من الاضطهاد النّاعم في مقام الاستنفار الدائم لاندفاع المرء تجاه ما يعتبره تلبيةً للحاجة. أمّا «الرقابات الاجتماعية فتولّد في ذلك المجتمع حاجة لا تُقاوم إلى إنتاج واستهلاك ما هو زائد عن الحاجة، حاجة إلى عملٍ مبلّد لم يعد ضرورياً، حاجة إلى أشكالٍ من وقت الفراغ تتملّق ذلك التبيد وتخلّده، حاجة إلى الحفاظ على الحرّيات المخيبيّة»¹³. وإمعاناً في التتكيل بأنفسهم عادة ما ينبري أولئك الواقعين تحت نير الفاسدين والمستبدّين إلى الدّفاع عن عصا جلاّديهم من أهل السياسة وحب الرياسة ومن أهل المال واستثمار الإرهاب ومن أهل التربية وقنص الضمائر والعقائد... الخ.

الاعتبار الثالث: السيطرة على الحسي. يقوم الغزو الثقافي في نظامي الدعاية السياسية والإشهار الاقتصادي بحشد الرأي الجمعي وتوجيهه نحو ما قد يكون غفل عنه من تلبية لهذه الحاجة أو تلك وهي حاجات لا عهد للحواس بها فيما فات من تاريخ المحسوس. هكذا تُستنفَر الحواس مُقدِّمةً على الكاذب من الحاجات كما لو كان عماد الاستمرار في الحياة. وسرعان ما تُصاغ مستحثات تهيج الأحاسيس البشرية واختلاف معادلة تلبية الحاجة يساوي الرفاه وسكينة النفس. فتتبري النفوس الشَّهوانية حسيًا والضالَّةُ فكريًا نحو متممات «سعادتها» و«رفاهها»: تلبية الحاجة ولو كانت بها خصاصة. يرى بودريار أنه «في هذا النظام، قد مثل "تحرير" الحاجات ومستثمري النساء والشباب والجسد، الخ... دوما وفي ذات الوقت تجيشًا للحاجات، للمستهلكين وللجسد... ولم يكن ذلك قطُّ تحريرًا مفاجئًا، وإنما هو عتقٌ موجَّهٌ، تعبئةٌ بهدف استغلالٍ تنافسيٍّ. فلا يبلغ حدَّ القوى العميقة، حدَّ الكوامن اللاشعورية التي لا تكون على هذا النحو قابلةً للتعبئة في "استراتيجية الرغبة". هاهنا نبلغ حدَّ التخوم نفسها لمفهوم إزالة الإغلاء الموجَّه (أو الزجري حسب ماركوز)¹⁴. وقد يبلغ طلب السعادة المُصاغ في جدول البيانات ولائحة العلامات التجارية حدَّ تسطيح قدرات العقل المفترضة ديكرتياً. وهكذا يمكن لصناعة التجهيل أن تُسهم في خدمة الحاجات المسوَّقة كلازمةً من لوازم اللحظة. والغرض هو مُثول «الحاجات القمعية كحاجات أقوى، وهذه حقيقة واقعة يُقبلُ بها المرء من خلال الهزيمة والجهل. ولكن هذه الحقيقة الواقعة يجب أن تتبدل، ولا فرق في هذا الواجب بين الفرد السعيد وبين أولئك الذين يدفعون من يؤسهم ثمنًا لتلبيتها»¹⁵. أمَّا النتيجة التي يكشف عنها النقد الماركوزي فهي تليين صيغ القمع الممنهج حدَّ التكيف الصائر أمرًا واقعا. بل، ويرى فيه الواهمون أنه ضالَّتْهم الأخيرة متى جنحوا إلى تثبيت نسبهم إلى الموضة وما ازدانت به من مفردات تمَّ نضدها رغمًا عن حرمة الإنسان وهتكًا لمقام الأسماء. فضلاً عما عاضد ذلك من تقفيرٍ روحيٍّ سرعان ما تعززه العلامات المحيلة، ولابدَّ، إلى تلبية الحاجة¹⁶.

الاعتبار الرابع: تأييد العمل الشاق. يتخفى هذا الأخير بحُجبٍ توهم له ثنيتين: **أولاهما**، ألا يبرز للعيان بما هو عملٌ سالبٌ للمبادرة التحررية ولما قد تبقى من إنساني في الإنسان. فلا يرى، تبعًا لذلك، في نظام العمل مهانةً للكرامة البشرية بقدر ما يرى فيه مهابة الحضارة السمجة. يقول ماركوز: «إنَّ "حقيقة" الحاجات و"زيقها" إنما يعبران عن شروط موضوعية بمقدار ما تشكل التلبية الشاملة للحاجات الحيوية، ومن ثمَّ التخفيف تدريجيًا من وطأة العمل الشاق والبؤس، معايير مقبولة من الجميع وبالإجماع»¹⁷. **ثانيتها**، الدفَعُ بذوي الشعور بالحاجة إلى تلبية الحاجة باتجاه المزيد من التجانس والتماثل مع مبدأ الوصاية الاقتصادية-السياسية المنغرس بدءًا في نظام الحاجات. والنتيجة، أن يتلهَّى المجتمع بالأفراد حيثما ولُّوا وجوههم. فلا يكون «الترويج عن النفس، واللَّهُو، والعمل والاستهلاك حسب إحياءات الدعاية، وحسب ما يحبه الآخرون وبغض ما يبغضونه، إلا حاجات كاذبة في غالب الأحيان»¹⁸. فما هي الأطروحة الفلسفية النقدية التي يؤسسها ماركوز سبيلًا لعنق النفوس الأدمية من غواية الحاجات الكاذبة؟

إنه يقترح علينا ثنتانٍ من الثنايا المحرّرة للبشرٍ من سلطانِ الخوفِ الدائمِ من الوقوعِ في العوزِ وفقدانِ الحاجيات. فأولهما، التفوّت من التبعيّة لما يُقال على أنّه عنايةٌ بحاجاتِ النَّاسِ وعلى هذا الأساس «لا تستطيع أي محكمة، للسببِ نفسه، أن تنسب لنفسها الحقّ في تعيينِ الحاجاتِ التي ينبغي أن تُطوّرَ وتلبّى»¹⁹. أمّا ثانيتهما، فهو لزومُ الفرزِ بين اللازمِ من الحاجاتِ وبين الزائد²⁰ منها. والواقع، «أنّ الحاجاتِ الوحيدةَ التي يجب أن تلبّى بلا قيدٍ أو شرطٍ في المرحلةِ الرّاهنةِ التي بلغتها الحضارةُ هي الحاجاتِ الحيويّةُ من ملبسٍ ومطعمٍ ومسكنٍ. إنّ تلبيةَ هذه الحاجاتِ هي الشرطُ الأوّلُ لتحقيقِ الحاجاتِ قاطبةً، سواء أكانت مصعّدةً أم لم تكن»²¹. غير أنّ استراتيجيا الإلهاءِ البشريِ والحائلة دون اهتمامِ الناسِ بمواطنِ الحقِ والعدلِ والخيرِ والجمالِ وانشدادهم إليها سرعان ما تستحثّ أهل الرخاوةِ والهشاشةِ إلى استبدالِ الذي هو وهم بالذي هو حق.

2. قمعُ النّقدِ وتزييفه:

ها نحن هنا فيما وراء «خرافة الإجابة الصّحيحة»²² التي يتقلّب بها مسامعنا من حين لآخر أهل الأسماء الكبرى من أهل الثقافة الصّغرى. ولنا أن نتساءل عن أيّ نقدٍ مقموعٍ نتحدّث؟ أهو الفلسفيُّ فقط أم كلُّ ما شكّل في الأدبِ والفنِّ والمسرحِ وعلمِ الاجتماع²³ وغيرهم تهديدًا جدّيًا لبنيةِ المجتمعِ المعاصر؟ وهل يقتضي المقامُ الفلسفيُّ التفريقَ بين نقدٍ متلطّفٍ لا يُشعرنّ به أحدًا وآخر استنّته الفلاسفة وغيرهم هو من قبيلِ الطّرقِ بمطرقةٍ نينشه؟

جدير بالبيان بادئ ذي بدء أنّ الأمرَ لا يتعلّقُ بجنسٍ من النّقدِ قد تبيحه لنا الثقافةُ المصنّعةُ والذي يصطلح عليه بودريار بـ«الإرهابِ النقدي»²⁴ والذي يقوم من جهةٍ غرضه على حصرِ النّقدِ في حدودِ اللاّفعال، فيغدو غير ذي جدوى. أمّا النّقدُ الذي يمارسه ماركوز فهو فضحٌ لكلِّ أشكالِ الاسترقاقِ الصّموت. هذا الذي تطمح الثقافةُ الدّارجةُ على تمريره معلّبًا في مقولاتٍ لا تطلُّ بأيّ وجهٍ عمقِ الأمور. يعلم ماركوز «أنّ المجتمعَ الصّناعيَّ المتقدّمَ يحرمُ النّقدَ من أساسه الحقيقي»²⁵. ولقد بدا له ذلك من خلالِ مقارنةٍ لصيغتيّ النّقدِ بين القرنينِ التّاسعِ عشرِ والعشرين. وممّا لا ريب فيه أنّ ناشئةَ النّقدِ كانت في رحابِ الفلسفة منذ بواكيرها الأولى مع الإغريق. إلّا أنّ تحوّلًا هائلًا في آلياتِ التّحكّمِ والرّقابةِ جعلت القسطَ الأوفرَ من النّقدِ في القرنِ العشرين ضربًا من الكلمِ الطيّعِ والمتجاوبِ مع هدفِ «تهدئةِ الصّراع». يذكّر ماركوز في هذا السياق بأحوالِ النّقدِ في بعضِ الأزمنةِ المنصرمة: «ففي النّصفِ الأوّلِ من القرنِ التّاسعِ عشرِ كان النّقدُ ينشئُ مفاهيمَ الحلولِ التاريخيّةِ البديلةِ للمجتمعِ الصّناعيِّ ويمارس عمله بصورةٍ عينيّةٍ متوسّطًا بين النظريةِ والممارسة، بين القيمِ والوقائع، بين الحاجاتِ والأهداف»²⁶. وليس النّقدُ ما حازه الفلاسفةُ حصراً من القولِ الحقِّ وإنّما تمارسُ معارفَ بشريّةٍ أخرى بدورها ضروريًا من النّقدِ. فكيف تأتي للنّقدِ أن يعود القهقري فيخذل آمال المتطلّعين إلى التحرّر؟

فمنذ أن تبين لنظام العالم المعاصر ما تتوفّر عليه صناعة النّقد الفلسفي من عزمٍ على خلخلة السائد وتقويضه حتى سرب إليها مفاعيل التزييف. فصار النّقد خاضعاً لثنى صنوف التليين والاستهجان والطرق حتى بات يحوز على كبير أثرٍ لدى فاقدي العزم من أهل الخمول والسكينة وما عاد يتجاسر ولا يجرح. وعلاوة على ما تدينه بعض فصول الفلسفة الوضعية في النّقد من جرأة، فإنّ التحالف الناشئ بين المعرفة والسلطة قد أفضى بدوره إلى خفض حدة كلمة النّقد. لأنّ «مقارنةً سريعةً بين نقد المجتمع الصناعي في مرحلة تكوينه وبينه في وضعه الراهن تكفي للدلالة على مدى التزييف الذي أصاب هذا النّقد من أساسه»²⁷. فلا مفرّ للفلسفة من الاعتراف ها هنا بأنّه ثمة «وهن طارئ» ألحق حديثاً بين الخصوم التقليديين في عالم الفكر. ولقد تمّ الإكراه على القبول بهذا الوهن على غير سنّة اللقاء التقليدي بين الجمعين. فما هي أعراض قمع النّقد وتزييفه؟

يحدّد ماركوز دلالات ثلاث تشهد على ما ألحق بالنّقد من تزييف²⁸ أتاه بضده العجم من أهل اللاّلسفة لما وقعوا فيه من افتتان بالطابع الهلامي للمعاصرة ومشاهدها الفرجوية. وهي كالاتي:

الدّلالة الأولى: إحلال ثقافة الأدلجة محلّ ثقافة النّقد. فمنذ الاحتجاجات العملية لبعض الفلاسفة على تبعات الحرّين العالميّتين للقرن العشرين بدأ العمل الدؤوب للأيديولوجيا المتشكّلة في نُظم ثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية وتربوية... الخ على «قصّ العقول»²⁹ عبر منهج صناعة الرّأي وتوجيهه. والواقع، أنّ التكتيل الأيديولوجي بالنّقد يندرج في النهاية ضمن أفق الصّراع القائم بين نزعتي التعريب والتحرير. وذلك بالرغم من نشأة «أيديولوجيا جديدة في طريقها إلى النمو والسيطرة، أيديولوجيا تأخذ على عاتقها مهمة وصف ما هو حادث وجارٍ مع استبعاد المفاهيم التي تساعد على فهم ما هو حادث وجارٍ»³⁰. ومن مهامّ أيديولوجيا الاتجاه القمعي إحداث تحويرات باطنية بداخل عالم المصطلحات النّقدية التي كانت تتحصّن فيما مضى بما أودعه فيها الفلاسفة من استقامة وجدية.

وممّا لا يدع مجالاً للشكّ أنّ النّقد بدأ هو الآخر يعرج تحت مفعول وفرة المتاح من النّفاة الليبرالية التي تغوي النّاس بما في اليوميّ من لطائف احتفالية. ليغيب، في المقابل، ما في النّقد من معاول النّش في ثنايا المسكوت عنه حضارياً. وبالنتيجة، بدأ التفسّخ يطال كبرى مقولات العقل النّقدي (النّظري منه والعملية). لقد حرّص المجتمع الصناعي على فرض التماثل بين متون العقل البشري، الرّديء منها والجيد، الهابط والرّفيع... الخ. وتعمل آليات الصّهر الأيديولوجي في هذا المقام على تعديم الفروق الحقّ بين صنوف الألوان ليحلّ تماثل الكلّ المتباين في دائرة الرّماديّ الباهت. وهكذا، يُلاحظ «في المجتمع الصناعي الذي ينتهج سياسة دمج متعاطم، أنّ هذه المقولات هي في سبيلها إلى فقدان محتواها النّقدي لتصبح مصطلحات وصفية، عامليّة، مخيبة ومثبّطة»³¹. وقد يسع العقل المتصدّع مثل هذه المفاصد الفكرية واللّغوية علماً وأنّه قد سبق به إلى حبس «توجيه العقول في بُعد جديد»³² كما يقول هربرت شيلر في كتابه المتلاعبون بالعقول.

الدلالة الثانية: تحييد النقد عن إرادة تغيير نظام العالم حتى تغدو معارضته عملاً يومياً مسالماً وميلاً إلى الاشتغال في دوائر الإعلام السياسي الفج والفكر السلبي أكثر من الانخراط في ممارس التناقضات الاجتماعية الحادة. ينبغي إذا تجنب النقد بلوغ مرحلة الحديثة والقطعية والإيجابية. فضلاً عن ديمومة محاولات صرفه عما يُمكنُ النَّاس من الإخلاق إلى ربح الحرية. ومن ثمة، بات الاهتمام الثقافي الأكثر شيوعاً في عالمنا لا يأتي إلا على سفاف الأمور وأوضاعها كلاماً وفكراً. كان ينبغي على العصر التكنولوجي فلح ثقافة اللامبالاة والردّة عن مطلب التحرر. علماً وأنها ثقافة مُفْلِحة في إنتاج سُبل إلهاء النَّاس عمّا يخدم الحياة والنَّاس والطبيعة والذاكرة الحية والأثر العظيم والحدث الجسيم. لطالما طالعتنا الثقافة المعاصرة بمديح ما أنعمت به علينا الحضارة الحديثة من مغامرات الاستقلال في التفكير. ولكن، ماركوز يرى بضد ذلك أنّ «استقلال الفكر والاستقلال الذاتي والحق في معارضة سياسية تتجرّد من وظيفتها النقدية في جوهرها في مجتمع يبدو بفعل تنظيمه بالذات أقدر يوماً بعد يوم على تلبية الحاجات الفردية»³³ ليس من الاستقلالية والحق في شيء.

الدلالة الثالثة: تقريب الفكر السلبي. ويعني ماركوز بذلك كلّ فكر نكوصي مُفْنَع بالمسالمة ومُدْبِر إزاء حتميات التغيير. فالفكر النقدي الجريء هو الذي يستتير بهدي لزوم ما يلزم من النظر والعمل، من القول والفعل. أمّا على النقيض من ذلك، فإنّ الفكر السلبي هو الذي يسيطر على عقول النَّاس بكثرة شغفه بلزوم ما لا يلزم. فالشوق الفلسفي العامل على بناء حضارة متعافية سرعان ما يصطدم بالمتقف العطوف والمبادر بالعمل حتى على سدّ الفرج الأولى التي قد تشهد على بدايات التصدّع في نظام الحضارة القمعية. إنّ التزييف الثقافي الحاصل من هكذا مسارات هو عينُ مِرَاس القمع على البعد النقدي «للعقل الفعّال» إذا جازت لنا استعارة عبارة فارابية في غير سياقها. وفي المحصلة، فإنّ «زوال هذا البعد الذي كان الفكر السالب يستمدّ منه قوّته -قوة العقل النقدية- يمثّل المقابل الأيديولوجي للتطور الماديّ الذي يفلح المجتمع الصناعي عن طريقه في إخراس المعارضات وابتلاعها»³⁴. إنّ التعارض بين الفكرين السالب والإيجابي يجد مَعْرَساً له حسب ماركوز في منبت الحداثة بشقيها النظري والتجريبي. لذا، توجّب على الفكر الناقد في مسعاه من أجل التمكين في أرض الحرية أن يعمل على إعادة النظر في صنافه مقولات النقد حتى يميز الحس المشترك من الحس السليم. وينظر ماركوز فإنّ «مثل هذا التحديد للفكر ليس بالجديد. فالعقلانية المحدثة تنطوي في شكلها النظري وشكلها التجريبي على نزعة جذرية نقدية مشطّة في المنهج العلمي والفلسفي كما تنطوي في الوقت نفسه على موقف مسالم غير نقدي تجاه المؤسسات الاجتماعية القائمة»³⁵. فما هو الحس المشترك في هذا المقام من تطاحن قوى العقل البشري من أجل الاستفراء بالفكر إما ناقداً وإما صموتاً؟

إنّ ما يثيرُ انشغال ماركوز هو الهاجس الذي لدى البعض وقد غنموا من كميّات الاستزادة من تثبيت عماد الأيديولوجيا بالانتصار لها، حتى صار مُعظّم النَّاس يرون في الاحتماء بأيديولوجيا صناعة الرأي حسّهم

المشترك الذي وجب عليهم حمايته. إذ يرون فيه مقاماً يسع متعة تجاهلهم لمشقة تغيير نظام العالم. والحاصل من ذلك، أن مَنْ أتى بالنقد تفكيراً سليماً، إنما أتى بنظرٍ أيديولوجيا الحس المشترك غيبيةً في حق الأرض والوطن أو كراهةً لبني جنسه أو عداوةً لأولي الأمر أو حماقةً ضد الآداب العامة. حقاً، إنه لمن شأن هذا الذي يُعابُ به على قوى النقد أن يكون كافياً لاستنثار الأيديولوجيا بالنقد منتهكةً لحُرْمَتِهِ. يعترف ماركوز أن «ما يسبغ على النقد هذا الطابع الإيديولوجي هو أن التحليل يجب أن يعمل من "الخارج" لدراسة ميول المجتمع سواء أكانت سلبيةً أم إيجابيةً، إنتاجيةً أم هدامةً»³⁶. أما الخطرُ الحقُّ بمقاييس العقل الفلسفي فهو انكماش النقد حدَّ ميله إلى التفصي من واجباته التي شرعها له كانط من قبل نيتشه وماركوز. وهكذا، يحول تجاوب الفكر السلبي مع الكائن المُعْتَرِبِ دون محاولات التغيير الاجتماعي. إنَّ فكرًا من هذا الجنس لا يربك فلا يشرّد. والواقعُ أنه، «عندما تكون عواملُ التغيير الاجتماعي الأساسية غائبةً عن الأنظار ومنعدمةً، ينكفي النقد على نفسه في قوقعة التجريد»³⁷. وهو ما يترتب عنه نزوع الإنسان والشيء واللغة إلى مزيدٍ من التماثل قتلاً للفروق والتمييزات³⁸ المعهودة في الفكر الكلاسيكي.

3. في لزوم النقد:

ليس النقد من محدثات الأمور في الشأن الفلسفي، ولا هو عرضٌ من أعراضه. وحاجة الفلاسفة منه ما عادت تقتصر على النظري وحسب، وإنما هي أيضاً حاجة متأكدة في الموقف الفعلي. وهذا ما ثبته بونيفاس بقوله: «أمام انتشار انعدام المساواة، والصعود المتنامي للمظالم، والخروق المتزايدة للحقوق وللكرامة الإنسانية، وسهولة معرفة هذه الأمور بفضل العولمة ووسائل الإعلام، لم يعد مقبولاً للمتقّف، وإن كان باحثاً في العلوم، أن يبقى فوق قمته»³⁹. إنَّ النقدَ استهلالُ الفلسفي، فهو فيه متجوهرٌ حالٌ محلّ «العضو الرئيس» في البدن بلغة الفارابي. ولقد اتخذ النقدُ أحوالاً كثيرةً وتسميات شتى. وفي مجمله هو الفرز والتمييز والتفريق والتظنن. وفي عصرنا هو استقبالٌ لما ترسب خفيةً وتضخّم كموثاً في ما لا يُرادُ له أن يُقال أو يُفكر فيه. وهو بُعدُ الفلسفة الأشد حسب ماركوز لقوله: «وما بُعدُ الفلسفة ومهمتها التاريخية إلا أن تفجر الوقائع المعطاة بل أن تدمرها تدميراً»⁴⁰. يعني التدمير في هذا المقام من التفكير المعاصر وفي ما ذهب إليه كتاب الإنسان ذو البعد الواحد إنجاز مهام ثلاثٍ نظرحها تباعاً:

المهمة الأولى: إزالة الأفتنة. يتمثل الأمر هنا في عمل الفيلسوف الناقد على انتزاع ستائر تحجبت بها وقائع العالم المعطى بما هي وقائع لا تريد لنفسها الانكشاف. فهي جملةٌ من المغالطات جنيسة لتلك «الأكاذيب الحمراء»⁴¹ والأوهام التي يتمّ تنسيقها عادةً في الخطاب الشمولي للمعارف العاملة سياسياً وحقوقياً وتربوياً على المحافظة على بناية المجتمع المعاصر بوصفها سلبيةً عقلانية الحداثة. وكلّما أمعن أهل الثقافة السطحية في التكيل العقلائي بالفكر الناقد إلا وازداد هذا الأخير تجذراً ومناعةً. إنَّ النقد هو الجرأة التي تتجلى بياناً في الحق

سواء أتعلق الأمر بالنظر أم بالعمل. غير أن الثقافة السائدة والمدعومة رسمياً فضلاً عما اكتسبته من مهابة تاريخية لانتسابها إلى مقولة التحديث في العلوم الإنسانية تزداد صلفاً. غير أن صلفاً من هذا القبيل سرعان ما يلين بمفعول طرق «مطرقه تتكلم»⁴² بضرباتها الهادفة مثلما كان يفعل نيتشه في كتابه *عشق الأوثان*. ولقد تناول في عصرنا الكل تقريباً على الممارسة النقدية لقدرتها على فضح خائنة الرهانات الحداثيّة وما تخفيه أيديولوجيتها أو حتى بعضاً من العلوم الإنسانية الحامية لها. ولقد بلغ الأمر حدّ توسّل أهل الفكر النقد مزياً تحرير الرّاهن ممّا شابه من استرقاق طال أحياناً بعض قيم النقد ومقولاته بالتشويه.

فانقلاب معظم معاني المفاهيم والغالبية من مفردات لغات الأخلاق والسياسة والحقوق والتربية والاجتماع والتاريخ، صار يحتاج بنظر ماركوز إلى إعادة تشكيل نظام من الخطاب النقدي الذي لا تأخذه بمنظومة التزييف شفقة ولا رحمة. إن المراهنة على تفعيل النقد حدّ إكسابه ما يلزم من النجاعة يقتضي مراجعة اللغة النقد التي خفت صوتها ولأنت نبرتها. غير أن «محاولة استرداد المحتوى النقدي لهذه المقولات وتسييل الضوء على الكيفية التي موه بها الواقع الاجتماعي هذا المحتوى قد تبدو خطوة رجعية: تراجعاً من قبل نظرية عاملة في خدمة الممارسة التاريخية إلى شكل من الفكر المجرد والتأملي، تحوُّلاً من الاقتصاد-السياسي إلى الفلسفة»⁴³. إن المهمة التاريخية الأوكد هي الدفاع عن القيم التي ما كان للعقل البشري قط أن يعادها ممّا طأها من إفساد نظري أو أخلاقي ومهما شوّهتها بعض مواقف تنسب نفسها إلى العلوم الإنسانية. ولقد تطرّق ماكس فيبر في كتابه *رجل العلم ورجل السياسة* إلى مثل هذا الأمر ليؤكد «أن مصير عصرنا المتميز بالعقلنة والنقذ وخاصة بفكّ سحر العالم قد قاد البشر إلى هدم القيم العليا الأكثر سموّاً في الحياة العامّة»⁴⁴. إن الحمل الذي سلطه العصر على العلوم والفنون والإنسانيات غالباً ما يدفع بجلّ الناس إلى القبول طوعاً أو كرهاً بإملاءات التشريط الثقافي للمجتمع الصناعي المرّم ببهاء التكنولوجيا والمقولات الحفوقية.

وفي المقابل، لا يتردّد ماركوز في اعتبار أوزار الرّاهن محفّزة على مراس نقد يحتاجه العقل البشري في الفلسفة والعلوم الإنسانية أكثر من أيّ وقت مضى. وحسبه «إذا كانت الغالبية العظمى من السكّان المشروطين في هذا الاتجاه تقبل بهذا المجتمع، فهذه الواقعة لا تزيد من عقلانية المجتمع ولا تقلل من قابليته للنقد»⁴⁵. فهذه القابلية هي العزم الذي يتوقّف عليه الفكر الناقد وقد سوّغت له حتى الحداثة نفسها مع كانط بالخصوص الذي يقول: «إنّ عصرنا هو العصر الحقيقي للنقد: لا شيء عليه الإفلات منه»⁴⁶. والنقد في أدقّ معانيه الكانطية هو رسم للحدود بين طرفي الزوج المفهومي الواحد من جملة مفاهيم العقل النقدي.

المهمّة الثّانية: رسم خطّ التباين بين عالمي المعطى والممكن. يحيلنا النظر في إمكانات النقد إلى ما يتوقّف عليه حقيقة من اقتدارات سلبية للتزييف هاتكة لستارته، مثبتة في المقابل للجدي من أمور الناس الحق. ومن هذا المنطلق يرى ماركوز «أنّ كلّ يقظة وعي، كلّ تجربة لا تقبل بالمصالح الاجتماعية السائدة قانوناً

أعلى للفكر والسلوك يجب أن تضع موضع تساؤل حاجات وتلبيات العالم القائم على مصطلحات الحقيقة والزيّف»⁴⁷. ولما كان الفكر منظورا إليه من جهة النقد أو من جهة التحليل، فهو ربط لذاته ولمقولاته بوقائع عالم الأعيان: معاش الناس وما بطن من متناقضات حادّة.

ومن هنا مأتى الحاجة إلى العلوم الإنسانية عموماً والنظرية الاجتماعية-التاريخية خصوصاً. فهذه الأخيرة تمدّ الممارسة النقدية بالأفق الزمني الذي هو صيرورة المفعول البشري في مختلف جوانبه. وهنا تنشأ الحاجة مضاعفة إلى علم التاريخ النقدي. ونحن لو تجاوزنا ما يقوله عصرنا عن نفسه من تاريخ أثري، فإنّ المتاح أفقاً للفعل النقدي هو دائرة التاريخ عينها وحيثما تتصارع إرادات الممكنات وسلطات الزمانات العظمى ومواقع الأسماء الكبرى (الزائف منها والحقيقي). يعترف ماركوز، بوصفه أحد أعلام مدرسة فرانكفورت⁴⁸، بنسب بين الفلسفة والعلوم الإنسانية⁴⁹ يؤسسه النقد. ففي نظره «أنّ النظرية الاجتماعية هي نظرية تاريخية، والتاريخ هو ميدان الممكن داخل الضرورة»⁵⁰. غير أنّ ماركوز وبوصفه «ناقداً لا يلين»⁵¹ يقرّ في الآن ذاته بحاجة الممكن منهاجاً لإمكانه، فيهتدي به في مسار اشتغاله، وهو ما دفعه إلى التساؤل: «ما هي أفضل طريقة لأفضل تحقيق من بين شتى الطرق الرأهنة والممكنة المستخدمة لتنظيم الموارد المتوفرة؟»⁵². إنّ المنهج القويم في فهم مسالك التغيير النوعي للمجتمع المعبأ بتكنولوجيا الغزو البيئي والحياتي والفكري... الخ، هو منهج الفرز بين المتعافي والمعتل. ولما كان المتعافي هو المنشود إنسانياً والمعتل هو الموجود حضارياً والمدان فلسفياً، فقد أوجب النقد على نفسه أن ينقاد لشرعيته الفكرية حين متابعتها لرهاناته التاريخية مثلما هو الحال مع كانط ونيته.

وعليه، فلا مناص له من شقّ ثنانيا المتناقضات وطيّاتها التي بها سكنت. و«الحق أن التحليل النقدي، المواجه لوقائع متناقضة ظاهرياً، ما يزال يعتبر التغيير الاجتماعي ضرورياً وملحاً أكثر من أي وقت مضى»⁵³. وما هذه الإلحاحية سوى عمل الفيلسوف الذي يرى فيه ماركوز الابتداء بالفرز ورسم خطوط التباين في منظومة الفلسفات المعاصرة نفسها. فمنها الفلسفة الجادة الصموت ومنها المتجاسرة الغيور. ولعلّه من أوكده مهام النقد تجاسر الفلسفة على ما وقّر في الخانة الظلماء منها خذلاً وانكماشاً. ف«الفلسفة الصامتة»⁵⁴ بلغة دي سونتي تحتاج بدورها إلى نقد لأنّ «هذه الفلسفة التي تُفقر نفسها بنفسها قد كبلت كلّ مفاهيمها بحالة الأشياء القائمة وراحت تشكك في إمكانية أي تجربة جديدة. إنّها تطأطئ الرأس بخنوعٍ مطلقٍ لقواعد الوقائع القائمة»⁵⁵. ففضيلة المنهج النقدي في الفلسفة أنّه يستهدف في مشروع بنائه للممكن أمرين لازمين متلازمين: أولهما، تشخيص ذاته بغرض تمحيص آلياته لرسم الحدّ بين السليب منها والموجب. ومفاد ذلك أنّه لا بدّ «من تحليل الطريقة التي يستخدم بها المجتمع (أو لا يستخدم، أو يستخدم بشطط) إمكانياته لتحسين الشّرط الإنساني»⁵⁶. أمّا ثانيهما، فبحث النقد عمّا يؤمّن له عافيته الفكرية عسى أن يقتر على حُسن تشخيص أسباب الوهن الذي أصاب بنية الاجتماع البشري المعاصر. ويترتب عن ذلك لزوم استيعاب النقد الفلسفي للمنتجات النظرية لعلمي التاريخ

والمجتمع حتى يتوفّر له الكافي من المعطيات الضرورية لتخيير الرّهان الأقوم في تطّعه إلى التغيير التاريخي. وفي المحصّلة، فإنّ «أيّ نظريّة نقدية عن المجتمع المعاصر لا مناص لها من البحث عن أسباب هذه التطوّرات ودراسة الاحتمالات التاريخية المتاحة لاستبدالها بتطوّرات أخرى»⁵⁷. إنّ الفضل العلمي لحسن تشخيص أسباب الفعل في التاريخ المعاصر هو تثبيت الفوارق البيّنة بين «الفعال» و«الإرتكاسي» بتعبير نيتشه.

وفي نسبة إلى هذا السياق نجد ما يدعم مطلب النّقد لرسم الحدود بين المتقابلات، وهو ما ذهب إليه أندري فانونسيني في كتابه **مناظر الحداثة**، حيث يستفهم «أين يكون حينئذ الحدّ بين الفضيلة والرذيلة، العقل والجنون، السوي والمرضي، الواقعي والقوطبيّ إذا كان الكلّ قابلاً للانعكاس والتبادل البيّني؟»⁵⁸. فما عسى أن يكون منطوق النّقد الصّريح؟ و«ما معايير مثل هذا النّقد؟»⁵⁹. أيتعلّق الأمر بسقوط النّقد في المجاملة والتّبرير لما هو كائن أم في المناجزة والتعليل لما يجب أن يكون عليه العالم؟

يرى ماركوز في هذا السياق أنّه ممّا يلزم النّقد الالتزام به هو رسم خطّ التباين بين عالمي الخبرة اليومية حيث يسكن النّاس ولا مفسدة ليقينهم الضّالّ، وبين عالم المكاشفة الفلسفية حيث يحدث النّقد بكيف يُفسد على الناس يقينهم. يميّز كتاب **الإنسان ذو البعد الواحد** بين ما درج عليه النّاس وما تصير عليه الفيلسوف إقامة للفرقان مع دُرَجَتِهِمْ. وعلى هذا الأساس «من الواجب هنا أن نشير في المقام الأوّل إلى وجود فارقٍ أساسيٍّ وحاسمٍ بين عالم الفكر واللّغة اليوميّين وبين عالم الفكر واللّغة الفلسفيّين»⁶⁰. يوجد صراعٌ بين منظوريّ عالميّ الوقائع المعطاة والممكنات المتاحة أمام إرادة الفعل التاريخي وقد اتخذ له من منسأة النّقد الغليظة منكأً. لذا وجب التّفكير في أفقٍ الخارج عمّا هو كائنٌ وانتزاعُ حقّ النّظر إليه «عبر مسافة» على حدّ تعبیر نيتشه. ثمّة في هكذا مسافة تفلّت من أسر المعطى ورغبة في التحرّر من شركه بمستطاع العقل النّقدي فيما ينفع النّاس. إنّ اليوميّ كئيفٌ ومرعبٌ ومتكثّر العناصر ومجتذبٌ لإضعاف النفوس. وعليه، «نحن لا نستطيع بلوغ الدقّة والوضوح في الفلسفة إذا ما بقينا في عالم الإنشاء العادي. والخروج من هذا العالم شرطٌ أساسيٌّ لتفهّم الإنشاء العادي»⁶¹. فلا يبلّغ بنا الظنّ أنّ مطلوب الفكر النّاقّد من التغيير هو مجرد البقاء غير الفاعل في مسطح التمايز تجاه اليومي. وإنّما الحقّ كلّ الحق هو الحرّيّة المتجسّدة. لذلك، نعتز وبالرغم ممّا في الاعتراف من وزر، أنّ طلب الحرّيّة محايتٌ للزوم النّقد.

المهمّة الثالثة: تلازم النّقد والحرّيّة. ينطلق ماركوز من سؤالٍ -حرجٍ في حديثه عن هذا التواشج بين

الشّوق إلى الحرّيّة ومصاهرة النّقد، ومفاده: «كيف يمكن لأناسٍ عانوا من سيطرة فعّالة وناجحة أن يخلقوا بأنفسهم شروط الحرّيّة؟»⁶². يعلم ماركوز ما عليه السّواد الأعظم من سكينّة وعسر حركة حين يتعلّق الأمر بمطلوب الحق الفلسفي، ونعني التحرير من الخمول. وهو ما يستدعي في المقابل، النّظر في فعالية وظيفة الفيلسوف، وهو ابن عصره وبيئته كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون. فالنزاهة الفيلسوف بأداء مهمّته هو عين

الممارسة النقدية التحررية. وتلك «هي الوظيفة التي تؤدي إلى الوقوف من الواقع موقفًا نقديًا»⁶³. وليس الموقفُ النقديُّ ما أتى دومًا على كلِّ صورِ المجتمع والحداثة والعلوم الإنسانية سلبًا لها. وإنما هو المثلُّ للعناصرِ البناءة في تلك الصور. إنَّ النقدَ الفلسفيَّ لا يكونُ هدامًا في كلِّ الأحوال كما قد يُغالي الذين يُكثرون للفلسفة كراهةً. بل، هو مؤسسٌ للحقِّ في النظرِ والقسطاس في العملِ. وبذلك، فهو ينطلق بنظرِ ماركوز من ترصدٍ ما عليه أحوال الناس وهم في أضيِّق مسالكهم. فالتفاوتُ بين الأمم والطبقات والهيئات العلمية والثقافية يشهد على أنَّ غالبية الناس لا تُؤتَى سُؤلها من الحضارة. فالبعضُ حُرِمَ سعةَ المال والبعض الآخر يشكو دوام العوز وغيرهم مُحاصِرٌ بمظالم الوعود السابقة... الخ. وهكذا يحتاج إقرار الحد الأدنى من أنفاس الحرية ما قد يكون عليه الناس من رخاءٍ ويسارٍ. لأنَّ «امتلاك الخيرات الحيوية الاستهلاكية والظفر بها هو الشرط المسبق، للمجتمع الحرِّ وليس مضمونًا له»⁶⁴. وعلى هذا النحو نبلغ طور التأكيد على مستطاع التلازم بين ممارسة النقد وسؤال الحرية.

فمن شأنِ فلسفة النقد التأهيل النظري والوعي بالعبودية. أمَّا شأنُ فلسفة الحرية فهو الإقدام بما يكفي من الجرأة على قهر الضرورة. يحيلنا زوج النقد-الحرية إلى أن نشقَّ منه زوجًا مفهوميًا آخر: الوعي والفعل وممكناهما من الترقِّي انجازًا والكسر إبطالًا. إذ لا يكفي طالب الحرية أن يظلَّ حبيسَ مجرد الوعي بالضرورة، بل ينبغي عليه ترجمة الحسِّ النقدي في مِراسٍ يستهدف قهر الضرورة. لأنَّ «كلَّ تحرُّر ينطوي على ضرورة وعي العبودية، وهذا الوعي تعرقله تلبيات وحاجات راجحة جعل منها الفرد، وإلى حدِّ كبير، حاجاته وتلبياته الخاصة»⁶⁵. لكن، ألا تعني تلبية الحاجات الانتقال إلى الدرجة الثانية من المهمة النقدية؟ وما هذه الدرجة سوى مسعى المؤهلين للتحرُّر لمحاصرة منظومة الحتميات التي نهشت من اللحم والعظم.

وتبعًا لذلك، يكونُ من لوازمِ النقد ترجمة التطلُّعات البشرية إلى عراقٍ بالفكر والفعل يروم بلوغ تصريف الحاجات وإشباع الرغبات وتدبُّر الآفاق بما يكفي من التعقلية. ويُعتبر اللقاء النزاعي للإنسان بحاجته عتبة الولوج إلى صيرورة عالم التحرُّر. هذه الصيرورة المديدة زمنًا والمنسعة مكانًا والمحتاجة مادةً، هي من شروط قهر الفاقة. تلك هي «الحاجة التي يسعى المجتمع القائم إلى قمعها، بتناسبٍ مطرد مع قدرته على إنتاج الخيرات وتوزيعها» على صعيدٍ أوسعٍ باطرادٍ، ومع قدرته على استخدام الفتح العلمي للطبيعة لغزو الإنسان علميًا»⁶⁶. لكن، ألا يقتضي ذلك بدوره الإبقاء على التماسِّ اللازم للفيلسوف مع لغة الأفكار السائدة؟

في الأخير يرى ماركوز أنَّه من مستلزمات الفيلسوف الحيطة من الوقوع في الطوباوية جراء غواية قد يتأدَّى إليها أحيانًا بمفعول المتعة الفكرية للمسافة النقدية تجاه الواقع المعطى. لأنَّ المنطق السليم للفكر الناقد هو الحركة اللولبية التي ما تنفكُ تتقاطع بأعماقها جنانية اللغة الدارجة وجراحة اللغة الفلسفية. ومن منظورية التفكير العقلي المتعافي «لا يعني هذا بالطبع أنَّ اللغة العادية في استعمالها البسيط لا أهمية لها بالنسبة إلى الفكر

الفلسفيّ النَّقديّ»⁶⁷ لأنَّ منطلق التفكيك الهادف إلى النَّقد هو الإمساك مقدِّمًا بالقائم من اللُّغة. لغة الشُّرك بمنطوق النَّقد العلميِّ ومؤدِّيَّاته في أفقِ مصائر النَّاس المنفلتين من عطبهم النَّاتج عن «اعتداءات المستهلك الديمقراطيِّ»⁶⁸ للفكر البشريِّ.

• خاتمة:

وفي المحصَّلة، يكون النَّقد منسأة ذاته. فهو شرط علته كما تعافيه. وهو ما يُعزى إليه في النهاية لزوم إحداث الرَّجَّة في الشَّاع من صور الفكر والمعرفة وكلِّ ما ادَّعى لنفسه في عصرنا سبيل السند التعليمي للناس بشأن أسئلتهم. ونعني بالخصوص الصُّورة المصنَّعة على نحوٍ يكيِّد للفكر وصيغ النَّقد لديه الكثير من التزييف. فقد بيَّن بونيفاس أنَّ «الصُّورة مفضَّلة على اللُّغة. مَنْ يبدو ظريفيًا ومَنْ يجيد التعبير عن نفسه مفضَّل عمَّن يفكِّر على نحوٍ سليمٍ ومتَّسقٍ. هذه المظاهر خلخلت الهرم الفكريِّ»⁶⁹. فالمغشوش من النَّقد هو المرشَّح للأهلية العلمية في العصر. وما أفسد ذلك هو الكثير من مشاهد الاحتماء بالعقل وقد ساندت التشريعات الحقوقية-السياسية في الغالب مفهومًا للعقل غريبًا كلَّ الغرابة عن مقامات النَّقد الفلسفي الذي عهدنا فيها القول الحق بشأن أسئلة المعرفة والوجود. ولقد بيَّن ماركوز بدوره استحالات العقل المعاصرة حين دُبرت مفاعيله على غير أمانة التعلُّل ورجاء النَّقد. لقد استنتج فيلسوف مدرسة فرانكفورت النَّقدية أنَّ «العقل هو عقلائية مبدأ المردودية»⁷⁰. ولما كنَّا نعلم أنَّ مردودية النَّقد الفلسفي الحق في مطلق تعارضٍ ومردودية منتجات المادَّة العائدة بالنفع المالي على صنَّاع الاضطهاد المعاصر، فإنَّ شأن الفلسفي المأمول اليوم هو العمل على حماية أسئلة الناس من تلاعب النَّاس بها.

¹ Marcuse (Herbert), *Éros et civilisation (Contribution à Freud)*, suivi de *La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse*, trad. de l'anglais par Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, revue par l'auteur, éd. Minuit, Paris, 1970, p.209.

² انظر في هذا السياق: سليتر (فيل)، مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها (وجهة نظر ماركسية)، تعريب خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، ط.2، القاهرة، 2004، صص.183-184 وكذلك صص. 228-230.

³ ماركيز (هربرت)، العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)، تعريب فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970، ص.291.

⁴ ماركوز (هربرت)، الإنسان ذو البعد الواحد، تعريب جورج طرابيشي، دار الآداب، ط.3، بيروت، 1988، ص.41، (بتصرُّف).

⁵ نفس المصدر ونفس الصَّفحة.

⁶ نفس المصدر، ص.42، (بتصرُّف).

⁷ نفس المصدر، ص.43.

- 8- المصدر نفسه، ص.42.
- 9- يمكن التوسُّع في هذا الأمر بالعودة إلى كتاب بونيفاس (باسكال)، *المتفكرون المزيّفون (النَّصر الإعلامي لخبراء الكذب)*، تعريب روز مخلوف، ورد للطباعة والنَّشر والتوزيع، ط.1، دمشق، 2013. وفيه يقول: «لم تعد فضيلة الشَّرْف والكرامة تُقَابَلُ بالاحترام وهي التي كانت توضع في مقدِّمة الفضائل. ومنذ زمن بعيد لم تعد السَّخافة تقتل، بل تبدو في بعض الحالات، مثل نبع شباب دائم. لم تعد النَّزاهة الفكرية معيارًا يحكم عرض الأمور في وسائل الإعلام. تتلاشى الكلمات، ومعها الكتابات. تُعطى الأولوية غالبًا لذلك الذي يفرض كلامه بطريقة قطعية (والذي لا يربك نفسه بحقيقتات الحقيقة)، وإن كان الجميع يتذكرون ما اقترفه من تناقضات وعمليات إغفال وأكاذيب»، ص.7.
- 10- ماركوز، *الإنسان ذو البعد الواحد*، مصدر مذكور، ص.45.
- 11- نفس المصدر، ص.42.
- 12- ماركوز، «إيروس والحضارة»، تعريب وتعليق مطاع صفدي، ورد في مجلة *العرب والفكر العالمي*، العدد، بيروت/باريس، ربيع 1988، ص.23، (تعريب جزئي للفصل الثامن من الكتاب، صص.4-24).
- 13- ماركوز، *الإنسان ذو البعد الواحد*، مصدر مذكور، ص.43، (بتصرُّف).
- 14- Baudrillard (Jean), *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Cérès éd., coll. Idéa, Tunis, 1995, p.79.
- 15- ماركوز، *الإنسان ذو البعد الواحد*، مصدر مذكور، ص.41، (بتصرُّف).
- 16- يتحدَّث ماركوز عن هذه التلبية قائلاً: «أمَّا أن هذه الحاجات، المتجدِّدة والمعزَّزة بشروط وجود الفرد، قد أصبحت هي حاجات الفرد، وأمَّا أنه يوحدَّ شخصه بها ويبحث عن نفسه في تلبيتها، فهذا لا يبدل من الواقع شيئاً: فهذه الحاجات تظلُّ ما كانته دوماً، منتجات مجتمع تتطلَّب مصالحه السائدة القمع»، نفس المصدر ونفس الصَّفحة.
- 17- نفس المصدر، ص.42.
- 18- نفس المصدر، ص.41.
- 19- نفس المصدر، ص.42.
- 20- انظر ما قاله ماركوز في هذا الغرض: «لقد أحلَّ التاريخ دوماً نظاماً من التكييف محلَّ نظامٍ آخر، والهدف الوحيد المقبول هو استبدال الحاجات الكاذبة بأخرى حقيقية والنكوص عن التلبية الاضطهادية»، نفس المصدر، ص.43.
- 21- نفس المصدر، ص.41.
- 22- براون (نايل) وكيلي (ستيوارت)، *طرح الأسئلة المناسبة (مرشد للتفكير الناقد)*، تعريب نجيب الحصادي ومحمد أحمد السيد، المركز القومي للترجمة، ط.1، القاهرة، 2009، ص.46.
- 23- انظر مستطاع علم الاجتماع النَّقدي كما تحدَّث عنه عبد المعطي (عبد الباسط): «إنَّ علم الاجتماع الذي تكتمل مقوماته، لا يمكن -علمياً وموضوعياً- إلا أن يكون راديكالياً، فالإطار التصوري، والموقف من الواقع القائم والرَّغبة في التغيُّر، في ضوء تغليب العام على الخاص والاجتماعي على الفردي، هي جوهر علم الاجتماع»، *اتجاهات نظرية في علم الاجتماع*، سلسلة عالم المعرفة، العدد 44، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1981، ص.140.
- 24- Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*، مرجع مذكور، ص.111.
- 25- ماركوز، *الإنسان ذو البعد الواحد*، مصدر مذكور، ص.28.

- ²⁶ - نفس المصدر، ص. 29. فضلاً عن ذلك ثمة فلسفة قانعة بـ«مراجعة» الوضع القائم دون التجرؤ على أسسه اللامعقولة وبنبته الملغمة بالمخاطر المسلطة على الأدميين وهي التي «تتير» سبيل المغالطة والخديعة. وذلك «بتوجيه النقد ضدّ ظواهر السطح، في حين تُقبَلُ المقدمات الأساسية للمجتمع المنتقد»، Marcuse, *Éros et civilisation (Contribution à Freud)*, op.cit., (« Pour édifier cette philosophie on dirige la critique contre les phénomènes de surface, p.239, (« tandis qu'on accepte les prémisses fondamentales de la société critiquée »). تهويمات النقد المزعوم، حيث نجد من ناحية ما يوحي بالعزم على مراس النقد؛ لنجد من ناحية أخرى حرصاً على الإبقاء على ما هو أساسي في المجتمع القائم.
- ²⁷ - نفس المصدر ونفس الصفحة.
- ²⁸ - انظر كتاب بونيفاس، *المتفقون المزيفون (النصر الإعلامي لخبراء الكذب)*، مرجع مذكور. وفيه يتحدث بإسهاب عن التزييف وأهله. من ذلك قوله: «الأخطر من أولئك الذين يخدعون، هم أولئك الذين يخدعون: "المزيفون"»، صص 5-6.
- ²⁹ - هو عنوان كتاب تايلور (فيليب)، *قصص العقول (الدعاية للحرب منذ العالم القديم حتى العصر النووي)*، تعريب سامي خشبة، سلسلة *عالم المعرفة*، العدد 256، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000.
- ³⁰ - ماركوز، *الإنسان ذو البعد الواحد*، مصدر مذكور، ص. 201.
- ³¹ - نفس المصدر، ص. 31، (بتصرف).
- ³² - شيللر (هربرت)، *المتلاعبون بالعقول (كيف يجذب محرّكو الدُمي الكبار في السياسة والإعلان ووسائل الاتصال الجماهيري خيوط الرأي العام؟)*، تعريب عبد السلام رضوان، سلسلة *عالم المعرفة*، العدد 243، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999، ص. 175.
- ³³ - ماركوز، *الإنسان ذو البعد الواحد*، مصدر مذكور، ص. 38.
- ³⁴ - نفس المصدر، صص 46-47.
- ³⁵ - نفس المصدر، ص. 50.
- ³⁶ - نفس المصدر، ص. 31، (بتصرف).
- ³⁷ - نفس المصدر، ص. 29.
- ³⁸ - يمكن الرجوع إلى ما طرحه هابرماس من نقد بشأن هذا الخطر الحادث في عصرنا: «يقصي التفكير السحري كلّ تميّز، في مستوى المفاهيم الأساسية، بين الأشياء والأشخاص، بين الفاقد للحياة والحي، الموضوعات المُتَحَكَّم فيها والفاعلين الذين نُعزّو لهم الأفعال والتعبيرات»، Habermas (Jürgen), *Le discours philosophique de la modernité (Douze conférences)*, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard/nrf, Paris, 1988, p.138.
- ³⁹ - بونيفاس، *المتفقون المزيفون (النصر الإعلامي لخبراء الكذب)*، مرجع مذكور، ص. 17.
- ⁴⁰ - ماركوز، *الإنسان ذو البعد الواحد*، مصدر مذكور، ص. 206.
- ⁴¹ - تايلور، *قصص العقول*، مرجع مذكور، ص. 362.
- ⁴² - Nietzsche (Friedrich), *Crépuscule des Idoles ou (Comment philosopher à coups de marteau)*, t.8, vol.1, trad. Jean-Claude HÉMERY, 2004, p.153, (in *Œuvres philosophiques complètes, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, 1982-2008, en 14 t., 18 vol.*).

- 43- ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر مذكور، ص.31.
- 44- فيبر (ماكس)، رجل العلم ورجل السياسة، تعريب نادر ذكرى، دار الحقيقة للطباعة والنشر، ط.1، بيروت، 1982، ص.41.
- 45- ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر مذكور، ص.30.
- 46- Kant (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, préface de la première édition, trad. Jules BARNI, rev. P. Archambault, préf. Luc FERRY, chro. et bib. Bernard ROUSSET, GF, Paris, 1987, p.31, (note 1 de bas de page), (1976 pour la 1^{ère} éd.).
- 47- ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر مذكور، صص.41-42.
- 48- انظر ما كتبه بشأنه طاهر (علاء)، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي، ط.1، بيروت، صص.72-77، (د.ت.).
- 49- وبخاصة الاجتماع والتاريخ والاقتصاد-السياسي.
- 50- ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر مذكور، ص.27.
- 51- سليتر، مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها (وجهة نظر ماركسيّة)، مرجع مذكور، ص.149.
- 52- ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر مذكور، ص.27.
- 53- نفس المصدر، صص.29-30.
- 54- Desanti (Jean-Toussin), *La philosophie silencieuse ou (Critique des philosophies de la science)*, Seuil, coll. L'ordre philosophique, Paris, 1975.
- 55- ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر مذكور، ص.200.
- 56- نفس المصدر، ص.26.
- 57- نفس المصدر ونفس الصفحة.
- 58- Vanoncini (André), *Figures de la modernité (Essai d'épistémologie sur l'invention du discours balzacien)*, Librairie José Corti, Paris, 1984, p.131.
- 59- ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر مذكور، ص.26.
- 60- نفس المصدر، ص.201.
- 61- نفس المصدر، ص.202.
- 62- نفس المصدر، ص.42.
- 63- أحمد (قيس هادي)، الإنسان المعاصر عند هيريت ماركيز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط.1، بيروت، 1980، ص.86.
- 64- ماركوز، «إيروس والحضارة»، مصدر مذكور، ص.23.
- 65- ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر مذكور، ص.43.
- 66- نفس المصدر، ص.30.
- 67- نفس المصدر، ص.203.
- 68- رونسيير (جاك)، كراهية الديمقراطية، تعريب أحمد حسّان، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط.1، بيروت-لبنان/القاهرة-مصر، 2012، ص.33.
- 69- بونيفاس (باسكال)، المثقفون المزيفون (النصر الإعلامي لخبراء الكذب)، مرجع مذكور، ص.20.

⁷⁰ - Marcuse, *Éros et civilisation (Contribution à Freud)*, op. cit., p.150..

قائمة المصادر والمراجع

1. المصادر (أعمال هيرت ماركوز):

أ. باللسان العربي:

- الإنسان ذو البعد الواحد، تعريب جورج طرابيشي، دار الآداب، ط. 3، بيروت، 1988.
- «إيروس والحضارة»، تعريب وتعليق مطاع صفدي، ورد في مجلة **العرب والفكر العالمي**، العدد، بيروت/باريس، ربيع 1988، (تعريب جزئي للفصل الثامن من الكتاب، صص. 4-24).
- **العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)**، تعريب فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.

ب. باللسان الأعجمي:

- *Éros et civilisation (Contribution à Freud)*, suivi de *La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse*, trad. de l'anglais par Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, revue par l'auteur, éd. Minuit, Paris, 1970.

2. المراجع:

أ. باللسان العربي:

• كتب:

- أحمد (قيس هادي)، **الإنسان المعاصر عند هيرت ماركوز**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. 1، بيروت، 1980.
- براون (نايل) وكيلي (سنيوارت)، **طرح الأسئلة المناسبة (مرشد للتفكير الناقد)**، تعريب نجيب الحصادي ومحمد أحمد السيد، المركز القومي للترجمة، ط. 1، القاهرة، 2009.
- بونيفاس (باسكال)، **المتقنون المزيّفون (النصر الإعلامي لخبراء الكذب)**، تعريب روز مخلوف، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، دمشق، 2013.
- تايلور (فيليب)، **قصف العقول (الدعاية للحرب منذ العالم القديم حتى العصر النووي)**، تعريب سامي خشبة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 256، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000.
- رونسيير (جاك)، **كراهية الديمقراطية**، تعريب أحمد حسّان، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، بيروت-لبنان/القاهرة-مصر، 2012.
- سليتر (فيل)، **مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها (وجهة نظر ماركسيّة)**، تعريب خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، ط. 2، القاهرة، 2004.
- شيللر (هيرت)، **المتلاعبون بالعقول (كيف يجذب محرّكو الدُمي الكبار في السياسة والإعلان ووسائل الاتصال الجماهيري خيوط الرأي العام؟)**، تعريب عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، العدد 243، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999.
- طاهر (علاء)، **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس**، مركز الإنماء القومي، ط. 1، بيروت، (د.ت.).
- عبد المعطي (عبد الباسط)، **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 44، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1981.

- فيبر (ماكس)، *رجل العلم ورجل السياسة*، تعريب نادر ذكرى، دار الحقيقة للطباعة والنشر، ط.1، بيروت، 1982.

• دوريات ومجلات:

- عالم المعرفة، العدد 44، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1981.
- عالم المعرفة، العدد 243، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999.
- عالم المعرفة، العدد 256، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000.
- العرب والفكر العالمي، العدد 2، بيروت-لبنان/باريس-فرنسا، ربيع 1988.

ب. باللسان الأعجمي:

- Baudrillard (Jean), *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Cérès éd., coll. Idéa, Tunis, 1995.
- Desanti (Jean-Toussin), *La philosophie silencieuse ou (Critique des philosophies de la science)*, Seuil, coll. L'ordre philosophique, Paris, 1975.
- Habermas (Jürgen), *Le discours philosophique de la modernité (Douze conférences)*, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard, nrf, Paris, 1988.
- Kant (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, préface de la première édition, trad. Jules BARNI, rev. P. Archambault, préf. Luc FERRY, chro. et bib. Bernard ROUSSET, GF, Paris, 1987, (1976 pour la 1^{ère} éd.).
- Nietzsche (Friedrich), *Crépuscule des Idoles ou (Comment philosopher à coups de marteau)*, t.8, vol.1, trad. Jean-Claude HÉMERY, 2004, (in *Œuvres philosophiques complètes*, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, 1982-2008, en 14 t., 18 vol.).
- Vanoncini (André), *Figures de la modernité (Essai d'épistémologie sur l'invention du discours balzacien)*, Librairie José Corti, Paris, 1984.