



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

أوراق نماء (١٣٧)

إيريك فروم ومشروع فرانكفورت النقدي

ابن عامر حكيمة

إيريك فروم ومشروع فرانكفورت النقدي

ابن عامر حكيمة^(١)

فاتحة:

إن محاولة الإمام بفكر (مدرسة فرانكفورت) يُعدُّ بحقَّ خطوةً بالغة الصُّعوبة، بالنَّظر إلى تنوُّع المرجعيَّات المعرفية والأقطاب الفكرية والفلسفية، وحتى الأيديولوجية التي شكَّلت هذه المدرسة، بالإضافة إلى عمق الأطروحات والانتقادات الجذريَّة المقدمة إزاء الإشكالات الكبرى لمجتمع الحداثة، وللقِيَم والمفاهيم التي تأسس عليها هذا الأخير؛ لذا فإنَّ ما أزوَّمه في هذا العنصر من البحث هو طرحٌ مُقتضبٌ، أحاول من خلاله تسليط الضَّوء على المحاور والمفاهيم الأساسية التي صاغتها النَّظرية النقديَّة، والمبتغى النَّظري في ذلك هو: التَّبصر حول السِّياق التاريخي الذي تبلورت فيه؛ وبالتالي: تحديد مكانة التَّحليل النَّفسي ضمن أطرها المعرفيَّة، ما يُعدُّ مدخلاً للوقوف على إسهامات إيريك فروم ومكانتها في النَّسيج العام للنَّظرية النقديَّة، وانعكاسها هي الأخرى على فلسفة فروم.

أولاً: عن نظرية فرانكفورت النقديَّة:

اقترن اسم (النَّظرية النقديَّة) بعدد من المسميات التي أطلقت بالمعنى التعاقبي على ما اشتهر أخيراً بـ (نظرية فرانكفورت النقديَّة)، التي تُمثِّل إرثاً فكرياً مهمًّا تبلور في ثلاثينيات القرن العشرين في مظانه الأول بألمانيا، ولا أدلَّ من هذا التَّعدُّد على التَّطور الذي خضعت له النَّظرية عبر سنوات تشكُّلها؛ إلا أنَّ المشترك الأهم في ما بينها هو حفاظها على نفس الأرضية التي وقف عليها المشروع منذ اللَّحظة التأسيسية الأولى لمعهد البحث الاجتماعي بجامعة غوته بفرانكفورت، إلى حدِّ اكتماله نظرية نقديَّة فلسفية اجتماعية قائمة بذاتها، ولها أبعادها وإسهاماتها الغزيرة في توجيه الفكر الاجتماعي والحركات الاجتماعية والثقافية والسياسية في الغرب ما بعد الحداثي، ويتعلق الأمر بالأرضية النقديَّة، أو التَّقد كفضيلة فلسفية قام عليها فكر الحداثة، وما بعد الحداثة بامتياز،

(١) ماستر فلسفة القيم، جامعة محمد لامين دباغين سطيف (٢)، الجزائر.

ومنهج علمي اعتنقه مؤسسو النظرية الأوائل وروادها، منذ ماكس هوركهايمر^(٢) (Max Horkheimer) (١٨٩٥ - ١٩٧٣م)، وتيودور أدورنو^(٣) (Theodor Adorno) (١٩٠٣ - ١٩٦٩م)، إلى فيلسوف التواصلية يورغن هابرماس^(٤) (Jürgen Habermas) (١٩٢٩ - ٢٠٠٥م)، وتلميذه أكسل هونيث (Axel Honneth)^(٥)؛ فتباين مرجعياتهم الفكرية والاجتماعية لم يمنع «اجتماعهم على فكرة نقدهم للمجتمع الصناعي الشُمولي، وما يفرزه من تناقضات، وخاصة ثقافته البرجوازية»^(٦)، كما أنّ النظرية النقدية تحوز شرف كونها أول نظرية جسدت محورية النّقد والنّقد الدّاتي، سواء على صعيد النظرية أو الممارسة.

(٢) ماكس هوركهايمر (١٨٩٥ - ١٩٧٣م): فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، من المؤسسين الأوائل لمعهد البحث الاجتماعي، أخذت مساهمته ضمن النظرية النقدية شكل تحليل نقدي للعقل، حيث كتب مع أدورنو «جدل التنوير»، (١٩٤٧م)، وكتب «أفول العقل»، و«نقد العقل الأداتي»، (١٩٦٧)، وأضحى كتاب له هو بعنوان: «النظرية النقدية»، (١٩٦٨م). جورج طرابيشي، «معجم الفلاسفة»، دار الطليعة، (ط. ٣)، بيروت، (٢٠٠٦م)، (ص/ ٦٨٧).

(٣) تيودور أدورنو، (١٩٠٣ - ١٩٦٩م): فيلسوف وعالم اجتماع وعالم موسيقى ألماني، من المؤسسين الأوائل لمدرسة فرانكفورت، له عدة مؤلفات إلى جانب جدل التنوير الذي كتبه مع هوركهايمر، وأيضاً فلسفة الموسيقى الجديدة (١٩٤٩م)، المجتمع ونقد الثقافة (١٩٥١م)، محاولة في فاغتر، (١٩٥٢م). جورج طرابيشي، «معجم الفلاسفة»، مرجع سابق، (ص/ ٤٧).

(٤) بورغنهابرماس (١٩٢٩ - ٢٠٠٥م): فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، من أبرز ممثلي نظرية فرانكفورت النقدية، قال بضرورة إحياء الماركسية بوصفها نظرية نقدية كبرى في سبيل نقد مختلف أشكال الاستلاب في المجتمع الحديث، ولكن بصيغة نقدية جدلية، دعا إلى فلسفة أنوار جديدة، من مؤلفاته: «البنية السلوكية للحياة العامة»، (١٩٦٢م)، و«النظرية والممارسة»، (١٩٦٣م)، و«التقنية والعلم من حيث إنهما أيديولوجيا»، (١٩٦٨م)، و«الخطاب الفلسفي للحداثة- نظرية الفعل التواصلية»، (١٩٨١م)، جورج طرابيشي، «معجم الفلاسفة»، مرجع سابق، (ص/ ٦٨٧).

(٥) أكسل هونيث، (١٨ / ١٠ / ١٩٤٩م): فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، واحد من أعضاء مدرسة فرانكفورت ويعد ممثلاً لجيلها للثالث، شغل منذ (٢٠٠١م) منصب مدير معهد البحث الاجتماعي بفرانكفورت، ويندرج اسمه ضمن المقاربات النقدية للقضايا والمشكلات الاجتماعية التي عنيت بها مدرسة فرانكفورت، خاصة بنظرية الاعتراف (reconnessance)، أو الصّراع من أجل الاعتراف التي صاغها عام (١٩٩٢م)، وترجمت سنة ٢٠٠٠ إلى الفرنسية، وهو يؤكد من خلالها على أنّ الاعتراف المتبادل هو المبدأ الأساسي من أجل تحقيق الذات في إطار اجتماعي وإنساني شامل، وبالتالي فهو ينفي أي إمكانية لتحقيق القيم الأخلاقية والإنسانية وحتى السياسية والقانونية بمعنى عن مبدأ الاعتراف المتبادل. نقلاً عن كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى أكسل هونيث.

(٦) إبراهيم الحيدري، «مدرسة فرانكفورت- محاولة في التعريف»، مقال في مجلة أبواب، (العدد/ ١٧)، صيف (١٩٩٨م)، (ص/ ١١٠).

في البدء كان معهد البحث الاجتماعي، وهو كيانٌ فكريٌّ تأسس (عام ١٩٢٣م) بفرانكفورت؛ كانت قد تشكلت معالم واقعٍ سياسيٍّ مغايرٍ في ألمانيا عقب الحرب العالمية الأولى، حيث عرفت اضطرابًا اجتماعيًا متزايدًا صاحب نجاح الثورة البلشفية في روسيا وقيام الدولة الاشتراكية التي صُعد فيها الحكم ليد البروليتاريا (عام ١٩١٨م)، كما قامت جمهورية فايمار (عام ١٩١٩م) بقيادة الاشتراكيين الديمقراطيّين، وأصبح الاتحاد السوفيّاتي مطمح اليساريّين وانقسامهم بين مؤيدين لدولة فايمار الليبرالية ومعارضين لها انخرطوا ضمن الحزب الشيوعي الألمانيّ المؤيد لموقف الاتحاد السوفيّاتي^(٧)؛ وفي خضمّ النقاش حول دياليكتيك الفكر والممارسة في صيغته الماركسية، وفي ظل سيطرة النظريات الاجتماعية التقلّيدية المشبعة بالتفسيرات الأرثوذكسية للماركسية، «والتي تتمثل في اعتقاد أنّ المادية الجدلية هي الطريق إلى الحقيقة، ومناهجها لا يمكن توسيعها وتعميقها إلاّ بالأسس التي أرساها مؤسسوها»^(٨)، فالاهتمام بالشكل/ المنهج على حساب المضمون أكسبها طابع التحجر والدوغمائية، وفي سياق امتلاكها زمام الفكر في ألمانيا، تأسس المعهد بانعقاد أول ندوة فكرية حول «إعادة إحياء الماركسية»، تمخّض عنها مُسودة مشروع «الماركسية والفلسفة» قدمها جورج لوكاش (Georg Lukacs)^(٩)، والتي شكلت أساسًا أوليًا لنشوء النظرية النقّدية^(١٠)، وبذرةً أوليّةً لكتابه العمدة «التاريخ والوعي الطبقي» الذي ضمنه طرحًا مغايرًا في مناقشة فكرة ماركس بخصوص النظرية والممارسة، حيث أكد أنّ حقيقة التاريخ لا تُكتشف إلاّ استنادًا إلى السوسيولوجية الإمبريقية، ففي حالة المجتمعات الرأسمالية ترجع إمكانية تقديم الفهم الحقيقي للتاريخ لطبقةٍ واحدةٍ هي البروليتاريا؛ لأنّها الأكثر اغترابًا واستغلالًا في النظام الرأسمالي، فمكانتها في تلك المجتمعات تتحدد ضمن الوجود المادي لوسائل الإنتاج؛ لذلك تصبح البروليتاريا عقلاً للوظيفة الآلية عبر اكتسابها التدرّجي للوعي الطبقي، و«يغدو ازدهار وتطوّر الوعي الطبقي ذاتًا فعّالة في التاريخ، ويستحيلُ حزب البروليتاريا إلى تشخيصٍ فعليٍّ للمعنى الدلالي للتاريخ، وبدعمٍ ديناميكيٍّ من تموضعه الجديد، يغدو التّكامل العملي ممكّنًا داخل الفعالية الثّورية المولّدة لبناءٍ اجتماعي متحرر من تواجد الطبقات؛ وانبثاقًا من هذه المنظومة التّراتبية الجديدة يتموضع مفهوم الثّورة كوّمها اللّحظة التي يُمسي فيها التناقض الجدليّ بين العقل

(٧) ابراهيم الحيدري، «النّقْد بين الحداثة وما بعد الحداثة»، دارالساقى، بيروت (٢٠١٢م)، (ص/ ١٢٥).

(٨) فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت نشأتها ومغزاها - وجهة نظر ماركسية-، ترجمة خليل كلفت، المشروع القومي للترجمة، (ط. ٢)، (٢٠٠٤م)، (ص/ ١٥٤).

(٩) جورج لوكاش (١٨٨٥ - ١٩٧١م): فيلسوف وناقد أدبي مجري، أسهم بعدة أفكار منها «التشيؤ» و«الوعي الطبقي» التي تندرج ضمن النظرية والفلسفة الماركسية، والتي شكلت الأسس الأولية لنشوء النظرية النقّدية عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت، تحديدًا من خلال مؤلفه العمدة التاريخ والوعي الطبقي التي أدانتها كل من الشيوعية والديمقراطية على حد سواء لاحتوائه على مجموعة من المقالات حول الجدل الماركسي، يناقض من خلالها لوكاش الدعاوي الرسمية لكلا التيارين. جورج طرابيشي، «معجم الفلاسفة»، مرجع سابق، (ص/ ٦٠٠).

(١٠) ابراهيم الحيدري، «النّقْد بين الحداثة وما بعد الحداثة»، (ص/ ١٢٨).

والمادة محكومًا بجرية توحيدية بينهما، والتي تتكامل في خضمها الممارسة والتطبيق، ويتجلى في هذه اللحظة كون الوعي الطبقي والفعالية الثورية ليسا بطرًا لثنائية شكلية، أو في مستوى المحتوى، بل كونهما واحدًا مطلقًا»^(١١).

ن فهم إذن: أن علاقة الفكر بالممارسة فيما رمى إليه لوكاش تحدّد من خلال الجمع بين اللحظة الميغلية التي تسترجع فيها علاقة الذات بالموضوع معناها الحقيقي، ويتحد فهم الذات البشرية للعالم بالعالم نفسه؛ ولحظة تحطيم البروليتاريا للرأسمالية هي لحظة بداية التاريخ الفعلي للبشرية، أين يتمّ مَوْضَعَة الشيوعية محلّ الرأسمالية، ويتحقّق بذلك أسمى مبتغى للبروليتاريا في سبيل كفاحها من أجل الوجود وفق الرؤية الماركسية^(١٢).

شكلت آراء لوكاش هذه منطلقًا فلسفيًا بالغ الأهمية بالنسبة لأعضاء معهد البحث الاجتماعي، خاصة وأن اجتماعهم جاء في سبيل تجديد حيوية الفكر النقدي المعيبة بين براثين التأمل في الفلسفات المثالية من جهة، ودوغمائية الماركسية من جهة أخرى^(١٣)، وهو ما عبّر عنه هوركايمر الذي تقلّد منصب رئيس المعهد بعد وفاة أستاذه كارل غرينبورغ (karl Grunberg)^(١٤)؛ في مقالة له حاول من خلالها توضيح معالم النظرية النقدية، بعنوان: النظرية التقليدية، والنظرية النقدية: (théorie traditionnelle et théorie critique)، بقوله: «إنّ مُبرر وجود الفكر النقدي اليوم هي محاولة تجاوز هذا التوتر بتجاوزًا حقيقيًا، محاولة رفع التعارض بين الفرد التلقائي، العاقل، الواعي، بأهدافه وطبعه، والعلاقات التي يقتضيها مسلسل العمل، والتي يقوم عليها الصرح الاجتماعي برمته»^(١٥).

يتحدد الهدف الرئيسي للنظرية النقدية أساسًا في توجيه نقد لاذع للفلسفات التقليدية والوضعية المعاصرة، وتقويض الفصل التقليدي بين النظرية والممارسة؛ وبالتالي: «محاولة جادة لإيجاد بديل نظري، نقدي، واضح المعالم للوقوف أمام التيارات النظرية

(١١) علاء طاهر، «مدرسة فرانكفورت: من هوركايمر إلى هابرماس»، مركز الإنماء القومي، بيروت، (ط. ١)، (ص/ ٣٦).

(١٢) آلن هاو، «النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت»، ترجمة ثائر ذيب، دار العين للنشر، (ط. ١)، القاهرة (٢٠١٠م)، (ص/ ٤٤).

(١٣) جان فرونس وادورتي وآخرون، «فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها»، ترجمة إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، (ط. ١)، الجزائر (٢٠٠٩م)، (ص/ ١٧١).

(١٤) كارل غرينبورغ: أول رئيس للمعهد، أستاذ في العلوم الاجتماعية محرر لأرشيف «تاريخ الاشتراكية»، وأول ماركسي يتقلد كرسي الأستاذية في تاريخ الجامعات الألمانية، ساعد المعهد في نشر العديد من الدراسات من خلال: «مجلة الأبحاث الاجتماعية»، ومن بينها: دراسات حول الحركة العمالية، ونقد الرأسمالية، ونشر أعمال ماركس وأنجلز.

(١٥) ماكس هوركايمر، «النظرية التقليدية والنظرية النقدية»، ترجمة مصطفى الناي، عيون المقالات، (ط. ١)، (ص/ ٣٣).

التي مارست وتُمارس أنواعًا من السُّلطة الفكرية»^(١٦)، بمعنى التأكيد على أن المجتمع صيرورة تاريخية لا تؤمن بطوباوية العمل، وإنما ببعده الاجتماعي والتّناج المستمر لاتحاد الفكر والممارسة الإنسانية، وليس محض ماديات مجردة كما قالت به التّظريات الاجتماعية التّقليدية.

إنّ ما اضطلعت به النّظرية التّقديّة للمجتمع المعاصر هو الكشف عن أُسس قيّامه وتناقضاته، بدايةً من مراجعة التّراث الأوروبي استنادًا على أدواتها التّحليلية والتّقديّة متعدّدة الجوانب؛ إذ وكما عُني كل من هوركايمر وهربرتماركوز^(١٧) بدراسة المشكلات الفلسفية، أوكل الجانب النّفسي بالدراسة لإيريك فروم، ول فريدريك بولاك (Friedrich Pollock)، (١٨٩٤ - ١٩٧٠)^(١٨) نقد الاقتصاد السياسي، وليو لوفينتا لعلم اجتماع الأدب ... وغيرهم، وكلّها جهودٌ سُخرت في سبيل الكشف عن الأيديولوجيات القابعة خلف الأنظمة الفكرية التسلطية، وتحرير الإنسان منها، خاصة بعد الذي عايشته عبر سنوات تشكلها كما أسلفنا ذكره، وبعد صعود النّظم الشّمولية والفاشية ووصول النّازية إلى الحكم في ألمانيا (عام ١٩٣٣م)، أين اضطر معظم أعضاء المعهد لمغادرة ألمانيا خاصة ذوي الأصول اليهودية وتمّ نفي المعهد لتحتضنه جامعة نيويورك بأمریکا إلى غاية (١٩٤٣م)، ثمّ عودته إلى ألمانيا مجددًا؛ كلّها وقائعٌ تُنم عن مصادرة واضحة لقيّم الإنسانية، حيث توارت مبادئ من قبيل الحرية، العدالة، واحترام كرامة الإنسان، وأفكار التّقدم الإنساني التي يُفترض أنّها أُسس قام عليها مشروع الأنوار بوصفه مشروع خلاص للإنسانية من السّيطة التي عانت منها، سواء في قلبها الدّيني أو السياسي، أو غيره خلف شعارات العقلانية كمنط عام للحدّات؛ فحلّول التّخلف الشّامل محلّ التّقدم الإنساني المنشود في ما دعت إليه الحدّات، وحب السّيطة والتّمكك محلّ الحرية والكرامة الإنسانية، والأعقلانية محلّ العقلانية، جعل عديد التّساؤلات حول مشروع الأنوار تجد أحقيتها الكاملة في الطّرح: كيف تُفهم عقلانية الأنوار هذه إن كانت تحمل في طياتها بذور اللاعقلانية في الآن نفسه؟ ألا يُعتبر انقلاب مفاهيم التنوير دليلًا صارخًا على عدم كفاءته في تحقيق

(١٦) إبراهيم الحيدري، «التّقد بين الحدّات وما بعد الحدّات»، مرجع سابق، (ص/ ١٧١).

(١٧) هربرتماركوزه، (١٨٩٨ - ١٩٨١م): «ثالث منظري النّظرية التّقديّة»، وقد ارتفعت مكانته في مدرسة فرانكفورت في المرحلة الثانية من تطورها. هاجر إلى الولايات المتحدة (عام ١٩٣٣م)، وعاد إلى ألمانيا بعد انتهاء الحرب الثانية. بعد صدور أهم مؤلفاته: «الإنسان ذو البعد الواحد»، ونقده للنّظام الاشتراكي في الاتحاد السوفييتي، مثلت أفكاره شعارات أساسية لحركة الشباب والطلاب الثورية في نهاية الستينات. جورج طرايشي، «معجم الفلاسفة»، مرجع سابق، (ص/ ٦٢٣).

(١٨) فريدريك بولاك (١٨٤٩ - ١٩٧٠م): عالم اجتماع وفيلسوف ألماني، واحد من مؤسسي معهد البحث الاجتماعي، ساهم في محاولة التوفيق بين مختلف الدراسات للماركسية رفقة جورج لوكاش وكارل لوكاش، وله عديد المؤلفات في مجال نقد الاقتصاد السياسي، منها: محاولات لتنظيم الاقتصاد في الاتحاد السوفييتي، الاشتراكية القومية، إمكانيات وحدود التخطيط الاجتماعي في الرأسمالية.

ما رفعه من شعارات خاصة العقلانية؟ أم إنَّ المشروع في كُليَّته لا يزيد عن محض تداعيات واهيَّة تُخفي في جوهرها روح اللّاء حرية واللّاء عقلانية واللّاء إنسانية؟ أو ما مصدر التناقض في كل هذا؟

لم يكن لمشروع راديكاليٍّ كمشروع فرانكفورت أن ينطلق من فراغ وإمّا «تفكير مدرسة فرانكفورت التّقدي هو تفكير أزمة، بحسب المعنى الموضوعي للكلمة، وفي نفس الوقت تفكيرٌ ضدَّ القطعية والعقائدية بالمعنى الكانطي»^(١٩)؛ ولهذا: فإنَّ اعتبارات الانطلاق من مشروع التنوير، تكمنُ أولاً في كونه لحظة التأسيس للحدائثة الغربية، وميلاد العقل التّحريري من كل صروف الهيمنة والاستبداد والأسطورة، على الأقل بالمعنى الذي حمله نداء إيمانويل كانط: «أجرؤ على أن تعرف، كن جريئاً في استعمال عقلك أنت ذاك هو شعار الأنوار»^(٢٠)، وكذلك مقولات الفلاسفة التنويريين، أمثال: روني ديكارت، جون لوك، ومونتيسكيو في سبيل إعلاء حرية العقل والإنسان؛ لكن هذا العقل الذي نادى به الأنوار قد فقد خاصيَّته الثّورية والتّحريرية واستحال هو نفسه أداة سيطرة وإخضاعٍ وتوحيدٍ للسلوكيات^(٢١)، وهو الاعتبار الثاني الذي قاد فلاسفة التّظرية التّقديّة إلى مُراجعة العقل التّنويري بوصفه سمة العصر وترياقه في ذات الوقت، وهذا ما ترجمه كل من هوركايمر وأدورنو من خلال كتاب «جدل التنوير» الذي يعتبر أوّل نصٍ فلسفيٍّ يصدر عن مدرسة فرانكفورت في هذا السّياق، بقولهما: «لم يكن لدينا أدنى شك أن الحرية في المجتمع لا انفصال لها عن الفكر المتنور، كانت هذه نقطة انطلاقنا الأولى، بل لقد كان علينا أن ندرك وبوضوح أنّ مفهوم هذا الفكر، ناهيك عن الأشكال التاريخية العينية، ومؤسسات المجتمع التي يتواجد فيها هذا الفكر، إمّا تنطوي على بذرة هذا التّراجع الذي نُعانيه في أيّامنا في كل مكان»^(٢٢)؛ إذ يمكن إجمال هذا التّراجع أو التناقض وفق هوركايمر وأدورنو في نقطتين أساسيتين طبعتهما العقلانية والحدائثة على العالم الغربي، تتمثل الأولى في عدم إمكانية الجمع بين الشّخص المستقل بذاته ونزع الطّابع السّحري^(٢٣) عن العالم

(١٩) توم بوتومور، «مدرسة فرانكفورت»، ترجمة سعد هجرس، دار أوياء، (ط. ٢)، طرابلس ليبيا (٢٠٠٤م)، (ص/ ٢٠).

(٢٠) إيمانويل كانط، «ما الأنوار؟»، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، (ط. ١)، تونس (٢٠٠٥م)، (ص/ ٨٥).

(٢١) جون فرونسوا دورتييه وآخرون، «فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها»، مرجع سابق، (ص/ ١٧٢).

(٢٢) ماكس هوركايمر وتيودور أدورنو، «جدل التنوير»، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، (٢٠٠٣م)، (ص/ ١٦).

(٢٣) نزع الطابع السحري عن العالم: توصيف استعمله ماكس فيبر في تحليله لظهور العقلانية والحدائثة في العالم الغربي، ويشير بها إلى فقدان العالم قدسيته بعد أن أصبح بموجب عقلانية الحدائثة ينظر إليه كمادة قابلة للتكميم والقياس والتحكم علمياً وتقنياً.

في وحدة متكاملة، والثانية أن جهود التنوير بتحرير الإنسان لم تُعد لها إمكانية التحقق في ظلّ العقلانية، لاسيّما أنّها عقلانيةً أدائيةً^(٢٤).

إنّ العقلانية التي تنصب النظرية النقّدية على نقدها هي ما أسماه بـ: «العقلانية الأدائية»، والعقل الأدائي هو العقل المنصرف إلى كل ما هو عملي تطبيقي ونفعي، بموجب النزعة الوضعية التي اختزلت وظيفة العقل في معرفة ما هو مُعطى بوصفه كذلك، أي الاكتفاء بالمنهج التجريبي في صياغة القوانين والتنبؤ بالظواهر حتى يتمّ التّحكم فيها، بالإضافة إلى اعتبار الرياضيات لغة العقل وجهازه المفاهيمي الأوفى لتفسير كل المعطيات، لهذا السبب تمّ استبعاد القيم الدّينية والجمالية والأخلاقية والفلسفية بما أنّها لا تتطابق مع معايير الكم والحساب؛ وبالتالي: لا تمت بأدنى صلة للمعرفة العلمية والتّقنية، وهكذا تمّ اعتبار العقل الأدائي هو التّموذج الأوحد لبلوغ الحقيقة^(٢٥).

بموجب سيطرة العقلانية الأدائية على كل شيء بما في ذلك الإنسان، أصبحت علاقة الإنسان بعالمه لا تتجاوز ردّات أفعاله المنتقاة عملياً ضمن الكيانات التّقنية والاقتصادية والإنتاجية التي ينتمي إليها، وكما جاء في جدل التنوير: «أعطت الإحيائية روحاً للشيء، أمّا الانتماء للصناعة؛ فقد حوّل روح الإنسان إلى شيء ... ألزمت وكالات إنتاج الجمهور والحضارة التي أوجدها الإنسان سلوكات مبرمجة كما لو كانت هذه السلوكات وحدها الطبيعية المناسبة والعقلانية، والإنسان لا يتحدّد إلّا بوصفه شيئاً، أو عنصراً إحصائياً ينجح أو يفشل، معايير هي حفظُ البقاء والاندماج النّاجح أو النّاقص مع مؤصّعة وظيفته ومع التّماذج التي أُتيحت له»^(٢٦)؛ بمعنى أنّ أبرز لازمة للعقلانية الأدائية هي التّشويؤ (Reification)، كما سماه هوركايمر وأدورنو وقبلهم جورج لوكاش، الذي كان الأسبق في طرح المفهوم في سياق مقارنته لجدلية الفكر والممارسة في ارتباطها بالبروليتاريا في كتاب التاريخ والوعي الطبقي.

بالرغم من تعدّد المفاهيم التي عمد فلاسفة مدرسة فرانكفورت إلى نقدها، كالأدائية، والتشويؤ؛ إلّا أنّهم يضعونها في مجملها في قالبٍ تفسيريٍّ واحدٍ، مفاده أنّ الإنسان إذ يعمد إلى توظيف كل المعارف العملية والتّقنية بوصفها وسائل استعمالية بما في ذلك الإنسان نفسه، إنّما هو نتيجةً حتميةً للصراع من أجل الهيمنة والسّيطرة على الطّبيعة^(٢٧)، فإذا كانت الرّغبة الجاحمة في السّيطرة

^(٢٤) كمال بومير، «النّظرية النقّدية لمدرسة فرانكفورت من هوركايمر إلى أكسل هونيث»، منشورات الاختلاف الجزائر (٢٠١٠)، (ص/ ١٦).

^(٢٥) المرجع السابق، (ص/ ٢٠).

^(٢٦) ماكس هوركايمر وتيودور أدورنو، «جدل التنوير»، مرجع سابق، (ص/ ٥٠).

^(٢٧) كمال بومير، «النّظرية النقّدية لمدرسة فرانكفورت من هوركايمر إلى أكسل هونيث»، مرجع سابق، (ص/ ٢١).

على الطَّبيعة ما هي إلا انعكاس لخوف الإنسان من ذلك المجهول في الطَّبيعة؛ فإنَّ القُدرة على التَّفكير العقلاني ما هي إلا استجابة مناعية ضدَّ الخوف، الذي لم تستطع حتى المعطيات الدِّبنيَّة أن تمنعه، فكان العقلُ ملاذَّ الإنسان الوَّحيد لتجاوزه أو بالأحرى لعقلنته؛ يقول هوركايمر وأدورنو: «لا يمكن للآلهة إبعاد الخوف عن الإنسان، هذا الخوف الذي يحملون صداه المتحجر كأسمائهم، يعتقد الإنسان بتحرره من الخوف عندما لا يعود ثمة شيئاً مجهولاً، هكذا خطَّ طريق فكِّ السَّحر دربه، وكذلك التَّنوير الذي يُماهي بين الحيِّ واللا حيِّ كما تماثل الأسطورة بين اللا حيِّ والحيِّ، فالتَّنوير هو عقلنة الرُّعب الميتولوجي»^(٢٨).

لهذا يمكن القول بأنَّه كلُّما اتسع أفق العلم كلما ضاقت قيمة الإنسان؛ لأنَّه وتعبير آخر كلما سعى نحو العقلانية كانعكاس لإرادته في السَّيطرة على الطبيعة في مقابل خوفه المتزايد من المجهول دائماً، كلما زاد تشيؤُه واغترابه، واستعباد الآلة/الأداة/العقل له؛ «لهذا السَّبب نفسه تُصبح العقلانية الأداة غير قادرة على تجاوز الحاضر للوصول إلى الماضي وإلى استشراق المستقبل، أي أنَّ هذه العقلانية تسقط تماماً في اللا زمنية واللا تاريخية»^(٢٩)، والإنسان بموجبها يُصبح عاجزاً عن تحقيق أيِّ تجاوزٍ نحو ما هو إنساني أو أخلاقي؛ إذ لم يبق للإنسان ذلك الشغوف بالسَّيطرة على الطبيعة وحفظ بقاءه فحسب، وإنما انعكس سلوكُه وإفراطه في عقلانيته على دوافعه الأولى والباطنية، وغداً «عاجزاً تماماً عن إدراك العمليات الاجتماعية والإنسانية في سياقها الشَّامل الذي يتخطى المباشر»^(٣٠)، لقد أصبح الإنسان مغترباً عن ذاته وعن العالم.

والاغتراب بمفهومه الفلسفي، خاصة كما وضعه كارل ماركس في مخطوطته الفلسفية - الاجتماعية على أنَّه في جوهره «ممارسة للعالم وللذات بشكل سلمي وبتلق كما لو كانت الذات هي في حالة انفصال عن الموضوع»^(٣١)، يجد مكانه بقوة في «النَّظام الرأسمالي»، وهذا ما أكدته النَّظرية النَّقدية في سياق نقد المجتمع الصناعي ونظامه التكنوقراطي، حيث أشار ماركوز إلى وجود إرادة شمولية تقود النَّظام الرأسمالي، تلك الإرادة هي «العقلانية العلمية التَّقنية»، وهي نتاج ما أسماه: «مدينة التَّصنيع» التي توجه العلم والتَّقنية والعمل والسياسية وكذلك الفلسفة نحو مصالحها الخاصة^(٣٢)، ففي المجتمع الصناعي حيث هناك فائض في إنتاج المواد

(٢٨) ماكس هوركايمر وتيودور أدورنو، «جدل التنوير»، مرجع سابق، (ص/ ٣٦، ٣٧).

(٢٩) عبد الوهاب المسيري، «المادية وتفكيك الإنسان»، دار الفكر، (ط/ ٢)، بيروت (٢٠٠٣م)، (ص/ ٩١).

(٣٠) كمال بومنيير، المرجع السابق، (ص/ ٢٩).

(٣١) إيريك فروم، «مفهوم الإنسان عند كارل ماركس»، ترجمة محمد سيد رصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، (ط. ١)، سورية (١٩٩٨م)، (ص/ ٦٤).

(٣٢) إبراهيم الحيدري، «التَّقد بين الحداثة وما بعد الحداثة»، (ص/ ١٦٠).

الاستهلاكية، وبالتالي التفوق الاقتصادي، هناك السلطة التي تقف عند نقطة الموازنة مع مستوى القوة الاقتصادية، وبموجب هذا فإن الإنسان يوضع في آخر الاعتبارات، خاصة مع التّقدم العلمي والتكنولوجي، حيث يجد نفسه محصوراً بين جبرية المشاركة في عملية الإنتاج، ولكن بدورٍ متراجعٍ وشعورٍ بالعجز أمام الجهاز من جهة، وحمية الاستهلاك والذوبان في الثقافة التي يُنتجها من جهة أخرى^(٣٣)، وهنا يظهر تأثير وسائل الدعاية والإعلان الذي لا يقتصر على التسلية بقدر عمله على الخداع والتأثير الأيديولوجي على الجماهير، من خلال الترويج للبضائع ليس من أجل الاستهلاك فحسب، وإنما من أجل تشكيل وعي زائفٍ وتمييط الإنسان وتسهيل التّحكم فيه، ذلك «أنّ المنتجات تُكَيّف النَّاسَ مذهبياً وتشرطهم، وتصطنع وعياً زائفاً عديم الإحساس بما فيه من زيف، وعندما تُصبح هذه المنتجات المفيدة في مُتناول أكبر قدرٍ من الأفراد المنتمين إلى طبقة اجتماعية أكثر تعدداً، تُخلق قيم الإعلان والدعاية طرازاً للحياة، وهو بلا أدنى شكّ طرز لحياة أفضل من السابق، ولكنّه من هنا بالذات يكسب مناعة ضدّ كل تغيير نوعي، وهكذا يتكوّن الفكر والسلوك أحادي البعد»^(٣٤).

ومع سلب الإرادة واستبعاد قيم الحرية وحرية تقرير مصير الذات الإنسانية على وجه الخصوص، أصبح مسعى الإنسان نحو تحقيق أنطولوجيته أبعد أن يكون في النظام الرأسمالي، «ففي هذا المجتمع الاستهلاكي المغترب، يُدْرَى الإنسان، وتضيع شخصيته الحقيقية»^(٣٥)؛ لأنّ أفق الرأسمالية لا يُتيح للإنسان التّفكير في ما يرغب، بقدر الذّوبان في ما هو موجود، وما هو موجود هو نمطٌ واحدٌ في التّفكير والعمل والسلوك فرضته السلطة والنظم الاجتماعية والأيديولوجيا عليه، وبحسب صاحب كتاب الإنسان ذو البعد الواحد، هاربرتماركوز الذي كشف سلطوية الرأسمالية والثقافة البرجوازية القائمة على الوهم والخداع التكنولوجي؛ فإنّ السبيل الأوحيد لتجاوز هذا الواقع هو «الرفض»، أي: رفض المجتمع القمعي والثورة عليه بمنطق الروح التّقديّة المستمرة للواقع الثقافي وأيديولوجياته والواقع الاجتماعي بما فيه من مظاهر قمعية وتسلط؛ ولكي يحقق الإنسان طبيعته لا بُدّ من العمل الثّوري والتّكامل الجدلي بين النّظرية والممارسة، بمعنى العمل الثّوري كصيغة أنطولوجية يتجسد فيها اتحاد الذات بموضوعها، وعي العالم بالعالم كما قال به هيغل، وأعلى من شأنه ماركس بما هو نقطة التّحقّق الفعليّ للتاريخ؛ وهذا ما جاء في كتاب ماركوز الموسوم بـ «العقل والثورة»، قوله: «بالثورة يُحقّق الإنسان الطّاقات الطبيعيّة الممكنة في التاريخ»^(٣٦).

^(٣٣) كمال بومنيير، «النّظرية التّقديّة لمدرسة فرانكفورت من هوركايمر إلى أكسل هونيث»، مرجع سابق، (ص/ ١٦١).

^(٣٤) هاربرتماركوز، «الإنسان ذو البعد الواحد»، ترجمة جورج طرايشي، دار الآداب، (ط. ٢)، بيروت، (ص/ ٤٨).

^(٣٥) إبراهيم الحيدري، «النّظرية التّقديّة ودialeكتيك عصر التنوير»، مجلة دراسات العربية، (العددان/ ٩، ١٠)، بيروت (١٩٨٩م)، (ص/ ١١٠).

^(٣٦) هاربرتماركوز، «العقل والثورة: هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية»، ترجمة فؤاد زكريا، مصر، (١٩٧٠م).

والظاهر أنَّ ماركوز قد استفاد من التحليل النفسي في طابعه الفرويدي الشهير؛ إذ يتفق مع فرويد في القول بـجوهريّة القمع في التثبيد الحضاري الغربي، أو مشكلة الحضارة الغربية الموسومة بالقمعية، لكنه لا يتفق معه في القول بعدم إمكانية تجاوز القمع أو ما أسماه فرويد «آلام الحضارة الإنسانية»، فالحضارة بمفهوم فرويد تتأسس على إخضاع الغرائز الإنسانية، بل «إنَّ كلَّ حضارة ملزمةٌ بأن تُشيد نفسها على الإكراه وعلى نُكران الغرائز»^(٣٧)، ومبرر ذلك هو التعارض بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، وبمقتضاه تحدث إمكانية تعارض الدوافع الغريزية مع الواقع، ما يهدد استمرارية التماسك الحضاري؛ لذا وجب من باب أولى كبت تلك الدوافع الغريزية، وهنا يتعيّن الكبت كشكل من أشكال القمع، وبحسب فرويد دائماً؛ فإنَّ «تاريخ الإنسان هو تاريخ قمعه، ذلك أنَّ الحضارة لا تفرض أشكال القسر على وجوده الاجتماعي فحسب ولكن على وجوده الحيوي ... ومع ذلك؛ فإنَّ مثل هذا القسر هو وحده شرط التّقدم الأوّلي»^(٣٨)؛ لهذا لا يمكن تجاوزه ولا إنكاره.

يضع ماركوز الغرائز النفسية على قدرٍ من الأهمية في سبيل الصياغة الجديدة لمجتمعٍ بديلٍ عن المجتمع القمعي، فيربط التحرر الاجتماعي بالتحرر الغريزي، وهذا ما عبّر عنه في كتابه الشهير «الحب والحضارة» الذي عمل من خلاله على إعادة ربط فكرة ماركس حول الصراع من أجل الوجود، بفكرة فرويد حول قمع الغرائز النفسية؛ وبموجب التركيب الإصلاحي الجذري داخل كل من الماركسية والفرويدية، خلّص إلى فكرةٍ جوهرية في نظريته ككل، مفادها أنَّ لا يُنظر إلى التاريخ بوصفه تاريخاً للصراع الطبقي كما قال ماركس، ولا بوصفه تاريخ قمعٍ للإنسان كما قال فرويد، وإنما بوصفه «صراعاً ضدَّ القمع الإكراهي الذي تمارسه الحضارة على غرائزنا؛ ولهذا لا بُدَّ من الثورة لتحرير الإنسان من مختلف أشكال القمع والاستلاب»^(٣٩)، وبحسب ماركوز من سيحمل شعلة الثورة هم المثقفين والطلاب، تماماً كما هو الحال بالنسبة للبروليتاريا، من أجل إحداث تغييرات راديكالية في المجتمع، وبالفعل ساهمت آراءه وأفكاره في بلورة وعيٍ جديدٍ لدى الطُّلاب المنتفضين في ألمانيا وأمريكا وفرنسا ومختلف الدُول الأوروبية في فترة الستينات، حيث شكّل «الرفض» كمفهوم سوسولوجي رمزاً لمظاهراتهم؛ وحملت شعاراتهم مقولات التحرر والمطالبة باسترجاع دورهم السياسي والثقافي الفاعل في الجامعة وفي المجتمع من أجل تغيير جذري للعالم، يقوم أساساً بتطوير قيمٍ جماعية تتجاوز قيم المجتمع البرجوازي القائم - بالرغم من تعرض أفكاره لاحقاً للنقد من طرف فروم -.

^(٣٧) سيجموند فرويد، «مستقبل وهم»، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، (ط. ٤)، (ص/ ١٠).

^(٣٨) هريتماركوز، «الحب والحضارة»، ترجمة مطاع صفدي، دار الآداب، (ط. ٢)، بيروت (٢٠٠٧م)، (ص/ ١٩).

^(٣٩) إبراهيم الحيدري، «النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة»، (ص/ ١٨٠).

تجتمع كل الخيوط النَّاطمة لنسق نظرية فرانكفورت في كونها مشروعًا طموحًا طموح الفلسفة والنَّقد في البحث داخل الأنساق الفكرية والاجتماعية والفناعات والأيدولوجيات المتحكمة فيها، لكشف المتناقض والأ معقول والمزيف، ولاستدعاء المغيب والمخدول فيها، وهو المسعى الذي انتهجته النَّظرية النَّقدية في سبيل صياغة رؤى جديدة، وعلم اجتماع نقدي يأتيان كبديل عن الفلسفة النَّقدية وعلم الاجتماع الوضعي، وذلك من خلال نقدها للنَّظريات العلمية والوضعية، والتنوير بعقلانيته الأداة التي أهملت كل ما هو روحي وأخلاقي واجتماعي، وللنَّظم الشُّمولية والفاشية، والنَّظام الرأسمالي والمجتمع الصناعي الذي ترتب عنه اختناق القيم الروحية والتشيؤ الإنساني، والاعتزاز الذاتي والمكاني، والاستلاب التكنولوجي والقمع التقني، وبالتالي كانت في المقام التوجيهي المرشد للعمل والفعل الاجتماعي بمنهج ديالكتيك الفكر والممارسة المنفتح على وجهات نظر مختلفة، لا تؤمن بالحقيقة ولا بالنسبية المطلقة التي تفصل بين الذات والموضوع، وبانعطافها من نقد الفكر نحو نقد المجتمع خلفت أثرها في الفضاء السوسيو ثقافي معماركوز، الذي استدعى مفاهيم الرفض والعمل الثوري، فأعلى صوت الحركات الثورية الطلابية والأقليات المضطهدة، وستسلك النَّظرية النَّقدية منعطفًا جديدًا آخر مع يورغن هابرماس وأكسل هونيث في مرحلة ما بعد الحداثة لا يسعنا تفصيله في هذا المقام.

لم يكن مجرد النَّقد أن يُثبت بحال كفاءة النَّظرية النَّقدية في التأسيس الفعلي لتغيير راديكالي في المجتمع، فالمقولات النَّقدية التي تمت صياغتها حيال أوضاع اجتماعية وسياسية معينة ستبقى منفصلة عن الغاية الأساسية للنَّظرية النَّقدية، فهي إذ توجهت إلى نقد المجتمع وبناء الاقتصادية والسياسية في ارتباطها بالفرد الإنسان وما له من خصوصية أنطولوجية، لم تكشف عن الآلية السيكلوجية التي تمكن من تجاوز حدود النَّقد النَّظري إلى التأسيس الفعلي لعلاقة الإنسان بالمجتمع؛ وما لم تدرك حلقة الوصل هذه بين الأساس المادي والحاجات البشرية الأولية، أو الرِّابط بين البناء الفوقي - الأيدولوجية - والأساس المادي الاقتصادي؛ فإنَّها ستصل إلى أفق مسدود ولن يتجاوز دورها وصف وتفسير المجتمع، وهذا ما عبَّر عنه هوركايمر في مقال الافتتاحية للعدد الأول من مجلة البحث الاجتماعي بقوله: «طالما لم تدرك النَّظرية كيف يجري تحويل التغيرات الهيكلية في الحياة الاقتصادية، عبر التكوين النَّفسي لمختلف المجموعات الاقتصادية في لحظة بعينها من الزمن، إلى تعبيرات في التعبير عن حياتها بمجملها؛ فإنَّ نظريةً توقفت إحداها على الأخرى تنطوي عندئذٍ على عنصر عقائدي يحصر القيمة الافتراضية لهذه النظرية - بصورة جدية - في تفسير الحاضر»^(٤٠)، وهنا برزت الحاجة الملحة للتحليل النَّفسي في النَّظرية النَّقدية.

(٤٠) فيل سليتر، «مدرسة فرانكفورت: نشأتها، ومغزاها - وجهة نظر ماركسية»، ترجمة خليل كلفت، المشروع القومي للترجمة، (ط. ٢)، (٢٠٠٤م)، (ص/١٥٣).

ثانياً: مكانة التحليل النفسي وإيريك فروم في النظرية النقدية:

ترجع صلة إيريك فروم الأكاديمية بمدرسة فرانكفورت إلى جيلها الأول، حيث التحق بها (عام ١٩٣٠م)، وشغل فيها منصب رئيس فرع علم النفس الاجتماعي، وهو اهتمام جوهرى بالنسبة لمعهد البحث الاجتماعي، بما أنه «دراسة الأفراد في مواقفهم الاجتماعية والثقافية يتجاوز الاهتمامات النفسية البحتة، ويشمل من منظوره المحيط الاجتماعي الذي يؤثر على تفكير الناس ومشاعرهم وسلوكهم»^(٤١)؛ إذ لم يأت إدراج التحليل النفسي ضمن الأطر المعرفية المختلفة للنظرية النقدية لحاجة أكاديمية خالصة، وإنما لكونه يمثل إضافة حاسمة بالنسبة للنظرية النقدية للمجتمع، ما يُبرر دعوة هوركايمر إلى ضرورة مراجعة كتابات علماء النفس خاصة كتابات فرويد، وهنا تمّ اختيار إيريك فروم لمهمة دمج إنتاج فرويد في النظرية النقدية للمجتمع^(٤٢).

لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق، ألم تكن هناك محاولات سبّاقة للتوفيق بين الماركسية والفرويدية، على الأقل ما قدّمه ماركوز كأبرز مثال؟ أليست ثورة الطلاب هو تجلٍ واضحٍ لفاعلية المجتمع في ما قدّمه ماركوز؟ يُجيب فروم بأن نظرية ماركوز بهذا الصدد ما هي إلاّ بناءات وهمية وتجلٍ مشوه، خاصة في ما يتعلق بقراءته لفرويد، لأنّ ماركوز يفتقر إلى المعرفة التحريية التي تربط مقولات فرويد بأسسها العيادية، ما ضمن توظيفها في محلٍ غير ما تُقدّمه من معنى، ويُضيف فروم: «لا أعترض هنا على انحراف ماركوز بالنسبة لفرويد، بل أعترض على التشويش الذي تسبب به، ليس فقط لاستخدامه السيئ لمفاهيم فرويد، ولكن لمحاولته إعطاء الانطباع بأنّه يمثّل الموقف الفرويدي، مع بعض التغييرات الطفيفة، إنّه في الواقع يصوغ نظرية تقع على طرفٍ نقيضٍ كلّ ما هو أساسي في الفكر الفرويدي، ويصل إلى نتيجة عندما يذكر بعض الجمل المأخوذة من خارج إطارها، أو بعض أحكامٍ قالها فرويد ثمّ تخلى عنها فيما بعد، أو لجهله البسيط والتّام بالموقف الفرويدي وبدلالاته»^(٤٣).

يُبرر فروم موقفه من خلال مناقشته لأراء ماركوز في كتابه «أزمة التحليل النفسي»، الذي ضمّنه تحليلاً مفصلاً بخصوص المفاهيم الفرويدية التي أخطأ ماركوز استعمالها، فكان أبرزها هو مفهوم «القمع» الذي يأخذ في ما هو شائع وما رمى إليه ماركوز معاني المنع والاضطهاد، لكن دلالاته السيكلوجية عند فرويد تفيد «سحب شيء ما من الوعي»^(٤٤)، فإذا كان القمع بالمعنى الذي

(٢) وليم لامبرت وولاس لامبرت، «علم النفس الاجتماعي»، ترجمة سلوى الملا، دار الشروق، (ط. ١)، القاهرة، (١٩٨٩م)، (ص/ ١٥).

(٤٢) فيل سليتر، المرجع السابق، (ص/ ١٥٥).

(٤٣) إيريك فروم، «أزمة التحليل النفسي»، ترجمة طلال العترسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (ط. ١)، بيروت، (١٩٨٨م)، (ص/ ٢٤).

(٤٤) نفس المصدر، (ص/ ٢٢).

اتخذة ماركوز يُستخدم للدلالة على الأنساق الواعية وغير الواعية للإكراه؛ فإنه عند فرويد يُؤخذ بالمعنى الدينامي حيث المقموع غير واعٍ؛ لهذا اعتبر فروم الاستعمال الضبابي للمفهوم تعيماً للنتيجة الأساسية للتّحليل النفسي؛ إذ الجمع بين معنيين منفصلين في مقول واحد هو «القمع»، ينفي معنى «القمع» بمفهومه التحليلي، بالرغم من أنه أوصل ماركوز إلى صيغة جميلة تُوحد بين فئة ذات طابعٍ سياسي وأخرى ذات طابعٍ نفسي.

في نفس السياق، انتقد فروم مفهومه للثورة عند ماركوز، والذي صاغه في كتابه «الحب والحضارة» أين ربط نموذج المجتمع غير القمعي بالمجتمع المتحرر غريزياً، ما يعني حسب فروم إعادة إحياء للجنسية والميول السادية على وجه الخصوص، وهذا يعطي طابعاً غير عقلائي للثورة، بل يُناقض وجهتها تماماً؛ لأنّ «ماركوز انجذب إلى التّكوص الطفلي، والانحرافات، وبطريقة أكثر تستر إلى التّدمير والكره، ومن المبرر حتماً أن نُعبر عن انخراط مجتمعٍ ما في الأدب والفرق، وكذلك في تقديم تحليل علمي، ولكن أن يشارك الكاتب السّمة المرضية للمجتمع الذي يريد تغييره، وأن يُجده، فهذا هنا نقيض الوجهة الثّورية»^(٤٥).

إضافةً إلى ما تقدم، أشار فروم أيضاً إلى وجود خلطٍ بين مبدأ «اللذة»، ومبدأ «الواقع» كمفهومين استند إليهما ماركوز في اقتباسه من فرويد، حيث أخذ ماركوز بأنّ فرويد اعتبر المبدأين متناقضين، لكن حسب فروم «لم يقصد فرويد شيئاً من هذا، فمبدأ الواقع بالنسبة له كان تغييراً لمبدأ اللذة، وليس نقيضاً له، ويُعتبر المفهوم الفرويدي لمبدأ الواقع أنّ في داخل كل إنسان طاقةً لملاحظة الحقيقة وميلاً للحماية من الضّرر الذي قد يُسببه الانسياق وراء الإشباع غير المحدود لغرائزه»^(٤٦).

خلاصة ما نفهم من فروم أنّ مُنطلق التّشخيص غير السّليم لأزمة العصر، والاستعمال غير المؤهل لفرويد من طرف ماركوز، جعل هذا الأخير ينحى بالمجتمع منحى تدميراً مرضياً أكثر ممّا هو علاجي، وليس هذا هو المرجو من الجمع بين الفرويدية والماركسية.

وفي المقابل يُفند إيريك فروم بعض القراءات للماركسية، خاصة في كتابه «مفهوم الإنسان عند ماركس» الذي هو عبارة عن ترجمة إنجليزية قام بها فروم لكتاب ماركس «المخطوطة الفلسفية الاقتصادية»، حيث وضع فيه فصلاً بعنوان: «تزييف مفاهيم ماركس» حاول من خلاله تبرئة المادية الماركسية من الرؤية الزائفة التي أنسبت إليها كعاداتها للنزعات الروحية وميولها للاتجاهات الإخضاعية، والنّظم الاتساقية؛ وأكدّ على أنّ «هدف ماركس هو هدف متمثل في الانعتاق الرّوحي للإنسان، وتحريره من قيود

(٤٥) إيريك فروم، «أزمة التحليل النفسي»، مرجع سابق، (ص/ ٢٤).

(٤٦) إيريك فروم، نفس المرجع، (ص/ ٢١).

الحمية الاقتصادية، لإعادة بنائه في كليته الإنسانية، ولتمكينه من إيجاد الوحدة والتوافق مع أقرانه البشر ومع الطبيعة»^(٤٧)، وهو ما لم يرد في مختلف الإحالات إلى الماركسية، ويرجي إيريك فروم ذلك إلى جهل الغالبية بجوهر الماركسية نتيجةً لعدم الرجوع إلى كتابات ماركس الأصلية.

من مُنطلق ما توصل إليه إيريك فروم من خلال قراءته المتخصصة لكلٍ من الماركسية والفرويدية، في سبيل المهمة التي أُوكلت إليه، ما جاء في مقاله في مجلة علم النفس التطبيقي حول «التحليل النفسي والسياسة»، (عام ١٩٣١م)، حيث عمد إلى استضافة ماركس وفرويد كلٌّ في نسق الأخر، من أجل إعطاء الماركسية بعدها الأكثر رحابة وعمقا حتى يتسنى وصل القاعدة برأس الهرم، وهو البُعد السيكلوجي الذي أُسقط منها، وكذلك تحرير الفرويدية من التضييق الذي وضعت فيه داخل الرؤية الغريزية وإعادة ربطها بأبعادها السوسولوجية، فأيريك فروم يُنكر على ماركس إغفاله العامل السيكلوجي لغريزة التملك، حيث اعتبر ماركس نزعة الرّبح والتملك التي يبيدها الإنسان في تعاملاته، هي من مقتضيات العلاقات الاجتماعية وليست دوافع نفسية كما هو الحال بالنسبة لدوافع الجوع والعطش والجنس^(٤٨)، كما أنكر على فرويد مذهبه المادي الديناميكي في الحياة، والذي لم يفسر بموجبه الحياة إلا تفسيراً جنسياً، في حين يرى فروم أن السلوك الإنساني لا يحتكم إلى الغريزة فقط، وإنما يتأثر بدافع غير واع، يتمثل في تأثير الأسس المادية على الحاجات البشرية الأساسية.

وبهذا يُمكن تطوير علم النفس الاجتماعي من خلال الجمع التصحيحي التكاملي بين نسقيهما، وما يعزز هذا الجمع حسب فروم هو الأرضية المشتركة بين الفرويدية والماركسية، والتي رصدتها في النقاط الآتية:

- الموقف الأساسي التقدي: وهي نقطة تتركز على أساسٍ مشترك لدى كليهما وهو «الشك»، ليس الشك بمفهومه في العلوم الطبيعية، وإنما الشك بالنسبة لكل من فرويد وماركس متصل برؤية الإنسان لذاته ولعلمه، حيث شك كل منهما في الواقع المحيط بالإنسان وما يسوغه من عبارات وأيديولوجيات ومثُلٍ غُلبا، تخدع النَّاس فيعتبرون ذلك حقيقةً وواقعاً؛ لأنَّها تُشكل وعياً زائفاً لدى الفرد ببنية المجتمع الاقتصادية والاجتماعية وحتى بجوهر مفاهيم الحقيقة والحرية والعدالة، وبالتالي فهي تُضلّل الفرد وتحجب مصالحه وفق رؤية ماركس؛ ونفس الموقف يقفه فرويد حيال مختلف تصورات البشر عن أنفسهم وعن العالم، معتبراً أننا لا نشعر

(٤٧) إيريك فروم، (مفهوم الإنسان عند ماركس»، مرجع سابق، (ص/ ١٧).

(٤٨) إبراهيم الحيدري، التّقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، (ص/ ٢١٧).

بالجزء الأكبر من الواقع، والمتعلق بحسبه بالليبدو^(٤٩)، فمعظم تصورات البشر لا ترتبط بالواقع وإنما هي محض تخيلات، نتيجة توصل إليها بالقياس إلى حالات الغشبية في تجارب التنويم المغناطيسي، حيث يُحَيَّل للمرء أشياء لا تُطابق واقعه المحيط به^(٥٠).

- الإيمان بقوة الحقيقة المحررة: لقد آمن كل من فرويد وماركس بأنَّ سبيل خلاص الإنسان وتحرره من أوهامه هو وعي الحقيقة، وأن تكون الحقيقة سلاحاً فهذا مشروطٌ بالتَّوعية؛ لذا فإنَّ ماركس لا يتوسل بالعنف لتحرير الإنسان من قيود الحتمية الاقتصادية والتبعية والاعتراب، وإنما توسل إلى ذلك بالحقيقة، أي كشف الحقيقة القابعة خلف الأوهام والأيديولوجيات، وليس بخلاف ماركس فقد آمن فرويد بأنَّ ما ينتقل بالإنسان من حال اللاشعور إلى حالة الشعور، ويجعل (الأنا) محل (الهو)، هو جهد العقل في اختراق الأوهام والتخيلات، ما يسمح بالتَّحرر ممَّا هو لا عقلائي فيتعقَّل المرء واقعه، وبالتالي يتصرف إنساناً حرّاً^(٥١).

- التَّزعة الإنسانية: «أي أنَّ كل إنسان يُمثل الإنسانية كلها، بحيث لا يوجد أيُّ شيء إنساني يمكن أن يكون غريباً عنه»^(٥٢).

- الرؤية الديناميكية والديالكتيكية إلى الواقع.

وهكذا نظَّر فروم لعلم نفس اجتماعي، استناداً إلى الرؤية النَّفسية الفرويدية، والرؤية الاجتماعية الماركسية من منطلق ما اجتمع عليه النَّسقين حول فكرة تحرير الإنسان - رغم اختلافهما -، يقول فروم: «كان فرويد مُصلحاً تحريراً وكان ماركس ثورياً متطرفاً، ومع أنَّهما كانا مختلفين فقد عمَّرت صدريهما إرادةً مطلقةً لتحرير الإنسان وثقةً مطلقةً أيضاً بالحقيقة كأداة للتَّحرير، وعمَّرت صدريهما الإيمان أنَّ الشَّرط لتحرير الإنسان هو قدرة الإنسان على أن يُحطِّم قيود الوهم»^(٥٣).

هذا، ويرى فروم أنَّ رؤية ماركس بما أنَّها أدركت تأثير المجتمع الطبقي المشوه؛ فإنَّها تمكنت بذلك من إدراك الإنسان غير المشوه، وحددت إمكانية تطوره في المجتمع؛ لذا فهي أوسع بكثير من الفرويدية التي اقتصرَت على الفرد، لهذا بدا لفروم «توسيع تفسيرات

^(٤٩) الليبدو: كما عرفه فرويد بكونه «لفظ مستقى من معين نظرية الوجدانيات، وهو اسم نطقه على طاقة الميول والنوازع المرتبطة بما نلخصه في كلمة الحب». نقلاً عن سيغموند فرويد، علم نفس الجماهير وتحليل الأنا، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، (ط / ١)، بيروت، (٢٠٠٦م)، (ص / ٥٥).

^(٥٠) إيريك فروم، «ما وراء الأوهام»، ترجمة صلاح حاتم، دار الحوار للنشر والتوزيع، (ط . ١)، سورية، (١٩٩٤م)، (ص / ٢٢).

^(٥١) المصدر نفسه، (ص / ٢٣).

^(٥٢) المصدر نفسه، (ص / ٢٤).

^(٥٣) المصدر نفسه، (ص / ٣٢).

فرويد فيما يتعلق بالفرد، لتشمل الموقع الطبقي للأسرة والوضع التاريخي للطبقات الاجتماعية»^(٥٤)، أي: أن يسحب تفسيرات فرويد على ما أسماه فروم: الشخصية الاجتماعية، بوصفها: «مفتاحًا لفهم العملية الاجتماعية»^(٥٥)، فهي تنتج عن التكيف الدينامي للطبيعة الإنسانية مع بناء المجتمع، ويُضيف فروم: «الظروف الاجتماعية تؤثر في الظواهر الأيديولوجية من خلال وسيط الشخصية، والشخصية بدورها ليست نتيجة التكيف السلبي مع الظروف الاجتماعية بل نتيجة التكيف الدينامي على أساس العناصر التي هي موروثه إثمًا بيولوجيا في الطبيعة الإنسانية أو قد أصبحت موروثه نتيجة التطور التاريخي»^(٥٦)، أي نتيجة تفعيل القيم الروحية الفردية في السياق المادي والمجتمعي العام الذي تنتمي إليه.

لم يوافق أعضاء مدرسة فرانكفورت على التحليل الجديد الذي قدمه إيريك فروم، «والذي يُعد أكثر إمبريقية وأكثر ماركسية للتحليل النفسي»^(٥٧)، فقوبل بالتقدي من طرف أدورنو وماركوز، وفي وقتٍ اختار أعضاء مدرسة فرانكفورت مواصلة الاهتمام بعلم النفس الفردي، انفصل إيريك فروم عنهم (عام ١٩٣٩م) وواصل أبحاثه السريرية وكذلك نقده لفرويد، وتحليل مشكلات المجتمع المعاصر على ضوء منهجه النفسي الاجتماعي.

^(٥٤) توم بوتومور، «مدرسة فرانكفورت»، مرجع سابق، (ص / ٥٢).

^(٥٥) إيريك فروم، «الخوف من الحرية»، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (١٩٧٢م)، (ص / ٢٢١).

^(٥٦) المصدر السابق، (ص / ٢٣٦).

^(٥٧) توم بوتومور، المرجع السابق، (ص / ٥٤).

* خلاصة تركيبية:

بعد استعراض موضوعات النقد لدي فلاسفة فرانكفورت، ومكانة إيريك فروم ضمنها وتجاوزه لها، نأتي لتلخيص النتائج تلخيصاً تركيبياً فنقول في ما يلي:

- لا يقل منهج إيريك فروم النفسي - الاجتماعي في مقارنته للمشكلات الحضارية في المجتمع المعاصر أهمية عن المناهج التي توسل بها غيره لدراسة المسألة، بل إن منهج إيريك فروم على قدرٍ ملفتٍ من التميز والخصوصية، المتأنية أساساً من كونه منهجاً مركباً تكاملياً النقد والتحليل، ولعلنا لا نُعالي بالقول إنَّ مردَّ ذلك إلى رسوخ قدم الفيلسوف على أراضٍ معرفيةٍ مختلفة، من اللاهوت، إلى القانون، والفلسفة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، بالإضافة إلى بعض الدراسات في المجال السياسي، ساهمت على تعددها في إغناء منهجه وتعميق مقارنته، فعمق التشخيص من عمق النظريات التي استند عليها، خاصةً وأنَّه كان من أهل الاختصاص في الثلاثي المعرفي الذي يتأسس عليه منهجه: علم الاجتماع، الفلسفة، وعلم النفس، بالإضافة إلى تعدد المشارب المعرفية من خلال الاستفادة من سابقه في مدرسة فرانكفورت خاصة هوركايمر وماركوز، من حيث النقد والتجاوز، أي الاستفادة منها وتجاوزهما بذلك، في مُقابل الاستفادة كذلك من ميكانيزما الطب النفسي في التشخيص وطرح البديل/ الدواء .

- يقوم المنهج النفسي الاجتماعي الذي صاغه فروم على أربع ركائز محورية تتمثل: الأساس النقدي، تجاوز التحليل النفسي الكلاسيكي، القراءة السيكلوجية للمادية التاريخية، ربط القيم بالأبعاد الأنثروبولوجية والقيم الحضارية.

- يقود المنهج التحليلي الذي طوره فروم في النهاية إلى مفهوم «الشخصية المجتمعية» باعتبارها المفتاح الأساسي للجمع بين ما هو مادي وما هو روحي؛ لذا فإنه تجاوز كل التحليلات الفردية والمادية الاختزالية نحو الذات الجمعية، حتى يتمكن من طرح أسئلة الإنسان والحضارة في أفق الحداثة وما بعدها بالصيغة الأشمل والأعمق، وبالتالي الأصح.

- لقد انطلق فكر فروم من الهم المشترك الذي قامت له النظرية النقدية، لكنَّه في الوقت الذي انصرف فيه مفكري فرانكفورت إلى محاولة تجاوز مأزق الجدل بين الفكر والممارسة، المادة والروح؛ فإنَّ فروم يحسم المسألة مبكراً بالرهان على فكرة «الفاعلية الروحية»، أي: على قيمة الممارسة الإيجابية الروحية للذات البشرية مع العالم الخارجي المادي، ليبني عليها لاحقاً كل ما هو مندرج ضمن نظريته في القيم.