

برول روبنسون

اليسار الغرويدي

فيلهلم رايش - جيرزا وهايم
هربرت ماركوز



دار الطليعة - بيروت

ياعمال العالم التجدها



المسلسل الدرامي

بول روبنسن

By: @SA9BB55

اليسار الفرويدي

فيليام راين - جينا روهايم - هربرت ماركوز

مترجمة:

لطفي فطيم شرقى جبريل

مراجعة وتقديم:

دكتور تامر عفني
مُتأثر علم الفتن بـأمةٍ بين شعوب

دار الطكـالـيـعـةـ للطبـكـاعـةـ والـشـعـرـ
بـكـيدـوـتـ

هذه ترجمة كاملة لكتاب

THE FREUDIAN LEFT
By : Paul A. Robinson
1969

حقوق الطبع محفوظة لدار الطبيعة

بيروت - صب ١١١٨١٣

الطبعة الأولى
مايو (مايو) ١٩٧٤

اهداء الترجمة العربية

الى مصطفى ذيور
وائد مدرسة عين شمس في علم النفس

تقديم

بقلم : د. فنري حفني

ثمة علاقة شخصية تربط بيني وبين موضوع هذا الكتاب ، او على وجه ادق بيني وبين قضية علاقة الفرويدية بالماركسيه . ففي منتصف خمسينات هذا القرن كانت بداية تعرفي على الماركسيه وعلى الفرويدية معا ، وفي نفس الوقت . وكانت السبل التي اتيحت لي للتعرف على كل منها بعدها بدرجة او باخرى عن التعمق الدجمائي وخاصة في مجال العلم وان كانت ملتزمة شديدة الالتزام باصولهما واتجاهاتها الفكرية .

لقد تلقيت اولى دروس الفرويدية آنذاك في كلية الآداب بجامعة عين شمس على يدي قطب من اقطابها ، هو بلا جدال قطبها العربي استاذنا الجليل مصطفى زبور رائد مدرسة عين شمس في علم النفس . لقد جمع زبور باقتدار معجز بين التزام المحل النفسي الفرويدي الاورثوذكسي ، وانطلاقه المفكري الليبرالي المتحرر ، وافتتاح رجل العلم الحق على المختلفين معه وترفعه عن الدعوة الى استقطاع الشرعية العلمية عنهم . وكان زبور في مطلع الخمسينات قد اسس في كلية الآداب ما ينبغي ان يطلق عليه وبحق «مدرسة عين شمس في علم النفس» . وحرص زبور على الا تنتقل مدرسته على مربيه وزملائه من اصحاب التحليل النفسي ، وما كان ايسر ذلك عليه لو اراد . بل لقد ترفع عن السعي الى اعادة تشكيل تلامذته على صورته ليصبحوا نسخا منه يلون اینما ولی ، معارضين لمن عارض ، مؤيدين لمن ايد ، معتبرين في النهاية ان العلم كل العلم هو ما قال به المعلم . لقد اسس زبور مدرسته مجذدا لها ليس كامل الشغوف والمتلزم بتقاليد القياس النفسي ، والسيد خيري صاحب المقلية المنهجية الاحصائية الصارمة ، وعبد المنعم المليجسي الاقرب في منطلقاته الى تقاليد علم النفس الدينامي الامريكي . وضم الى هؤلاء من اصحاب التحليل النفسي مصطفى صفوان وسامي علي . وتصدى لقيادة هذا الجمع ، وهو ادري الناس بتباين اتجاهاتهم وبحرص كل منهم على تاصيل اتجاهه . وقد يبدو

الامر الوهله الاولى متناقض ، ولكن في هذا التناقض الظاهري بالتحديد تكمن فلسفة مدرسة عين شمس في علم النفس . فلتتفتح كل الزهور . ولتزدهر تيارات علم النفس جيمعا دون محاولة للتوفيق بينها تلنيقا او للدمجها تمسقا في تيار واحد او حتى توقع مثل هذا الاندماج . البديل لذلك كله هو الحوار يدور بين الجميع دون ان يضطر اي من المتحاورين الى التخلص عن موقعه الفكري قسرا . وشهادنا نحن تلامذة مدرسة عين شمس حوارا عمليا ونظريا رائعا بين مدارس علم النفس المختلفة . قد يلف الصمت حينا ، وقد يتعال صخب احيانا ، ولكنه دوما حوار خلاق يضيف فيه الجميع الى الجميع دون ان ينزلق احد الى المطالبة بالحجر على حرية الآخر في الحوار . فلا احد يملك الحقيقة كلها وحده .

وفي ذلك العين ايضا - اي في منتصف الخمسينيات - بدا تعرفي على الفكر الماركسي وهو ينفض عن نفسه آثار السنتالينية ، محاولا ان يتحسن مواطنه اندامه في مرحلة ما بعد سنتالين ، ناقدا للعديد من تصوراته الدجمالية القديمة . منفتحا على الافكار المقابلة ، مقلعا عن وضعها جميا في سلة واحدة . مشيرا لتحقيق ذلك كله حوارا شاملآ في اتساعه وخصوصيته ، يحاول فيه الجميع - ولو لفترة - ان يستمعوا الى الجميع ، مخففين - ولو لفترة ايضا - من حدة اتهامات المخالفين بالهرطقة .

في هذا المناخ ، مناخ مدرسة عين شمس لعلم النفس ، ومناخ ماركسيبة اعقاب السنتالينية ، بدا اهتمامي بقضية العلاقة بين الماركسيبة والفرويدية . بدا مستندا الى ماركسيبة مفتوحة ، والى معلم فرويدى ليبرالي . بدا في مناخ عام يسوده الحوار بين الانكار المختلفة . واتبع لي في هذا المناخ ان اجد من الماركسيبين من لا يتهمني بالهرطقة اذا ما طرحت للمناقشة بعضا من مفاهيم التحليل النفسي . ووجدت من اهل التحليل النفسي من لا تصبب الرجرفة ويتملكه الفزع اذا ما طرحت للمناقشة بعضا من مفاهيم الماركسيبة . وكانت خلال ذلك كله ملتزمما بالماركسيبة ، دارسا للتحليل النفسي ، متعملا لقضايا الفرويدية ، او محاولا لذلك كله ، دون ما خوف او فزع .

والآن وبعد ان مضى على تلك البداية ما يقرب من العشرين عاما ، وقع لي كتاب بول روبينسون وقد نقله الى العربية الاساتذة شوقي جلال ولطفي فطيم . وسعدت بما يلده من جهد ، وبما اناحاه لي من فرصة التقديم لهذا الجهد . خاصة وانهما ينتهيان - كل بطريقته - الى مدرسة عين شمس في علم النفس ، وان لكل منهما ايضا اسهامه في معالجة العلاقة بين الفرويدية والماركسيبة . لقد نقل الاستاذ شوقي جلال الى العربية عددا من الاسهامات الماركسيبة في علم النفس ^(١) . كما نقل ايضا

١ - انظر على سبيل المثال :

ا. اسرابيان. بالفوف: حياته واعماله، ترجمة : شوقي جلال ، الدار المصرية للكتب ١٩٥٧ =

جانبا من النقد اليساري الامريكي لمفاهيم التحليل النفسي ^(٢) . كذلك فقد كان الاستاذ لطفي فطيم هو اول من نقل الى العربية - تحت اشراف الاستاذ الدكتور مصطفى زبور - كتاب المفكر الماركسي الفرنسي جورج بوليتزير «ازمة علم النفس المعاصر» ^(٣) ، وكانت اطروحته ^(٤) التي حصل بها على درجة الماجستير في علم النفس من آداب عين شمس تدور اساسا حول الموقف الماركسي من قضايا علم النفس بعامة وقضية الادراك الحي على وجه الخصوص ، وقد انصبت عدة فصول من هذه الاطروحة على العلاقة بين الفرويدية والماركسيّة . وقد كان هذا الموضوع ايضا محور مقاالته العديدة التي نشرت في مجلات «الطلبيّة» و«الفكر المعاصر» و«دراسات عربية» .

★ ★ *

ان ندرة ما كتبه اصحاب الفكر الماركسي فيما يتعلق ببعض علم النفس ابان الارهاسات الاولى لظهور هذا العلم تجعلنا ننظر بقدر كبير من الاهتمام الى اشارة وردت في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لكارل ماركس عام ١٨٤٤ . ولم تجد تلك الاشارة لنفسها موقعها لدى مؤرخي علم النفس رغم اغراقهم في رصد التفاصيل الى ان نقلناها الى العربية في سياق محاولة لنا لرد تاريخ علم النفس المعاصر الى اصوله المادية ^(٥) .

يقول كارل ماركس «... لا يمكن حل الثنافضات النظرية الا بطريقة عملية ، استنادا الى الطاقة العملية للبشر . وبالتالي ، فإن حلها ليس مجرد مشكلة معرفية

- = ل. روخلين . النوم والتقويم والاحلام ، ترجمة : شوقي جلال ومراجعة : د. احمد عاكاش ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ .
 ا. كندراوك . الاصوات والاشارات ، ترجمة : شوقي جلال ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٢ .

- ٢ - انظر على سبيل المثال :
 - هاري ك. ديلز . بالفوف وفرويد ، ترجمة : شوقي جلال ، تحت النشر . دار الطليعة .
 ٢ - جورج بوليتزير . ازمة علم النفس المعاصر ، ترجمة: لطفي فطيم ومراجعة وتقديم: د. مصطفى زبور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٦٨ .
 - لطفي محمد فطيم . الادراك الحسي بين الفلسفة وعلم النفس المعاصرین ، رسالة ماجستير في علم النفس مقدمة الى كلية الاداب بجامعة عين شمس في اكتوبر ١٩٧٢ ، بحث غير منشور ، الجره الثالث من ص ٥٤ الى ص ٢٢٢ .
 ٥ - لطفي محمد فطيم . «سيكولوجيا الانسان من ماركس الى علم النفس السونياني» . دراسات عربية ، ابريل ١٩٧٤ ، ص ٤٧ - ٦٥ .

على الاطلاق بل انه المشكلة الحقيقة للحياة ، والتي لم تستطع الفلسفة حلها لانها بالتحديد قد اعتبرت هذه المشكلة مجرد مشكلة نظرية ... ان تاريخ الصناعة ، والوجود الم موضوعي القائم لها ، يعد بمثابة الكتاب المفتوح لقوى الانسان الجوهرية ، ويعد بمثابة الكشف عن معانٍ علم نفس انساني . ولم يتم حتى الان فهم ذلك التاريخ في ارتباطه الوثيق بجواهر كينونة الانسان ، بل فحسب من خلال علاقة خارجية تفعيمية ، لان الناس - وهم يتحررون في عالم من الاغتراب - لا يستطيعون سوى اعتبار النسق العام لكونية الانسان - اي الدين او التاريخ في طابعه العام المجرد - بمثابة حقيقة قوى الانسان الجوهرية ونشاطه الرئيسي . ان امامنا القوى الجوهرية للانسان متوضعة في صورة موضوعات حسية مفتربة نافعة ، وقد تكشفت في الصناعة المادية المألوفة ... ان علم النفس الذي تظل حاله اكثرا اجزاء التاريخ معاصرة ومفهومية كما لو كانت كتابا مقلقا ، لا يمكن ان يصبح عملا اصيلا وشاملا وحقيقيا ...» خلاصة القول ان ماركس قد اعتبر الصناعة بمثابة المبتع الذي ينبغي ان ينهل منه علم النفس الناشيء . والصناعة التي يعنيها ماركس تاريخا وواقعا ليست فيما نرى الصناعة الراسمالية نحسب - وهو ما قد ينصرف اليه الذهن للوهلة الاولى - بل الصناعة بمفهومها الشامل اي باعتبارها العمل الانساني الذي يحقق بدرجات او باخرى الوحدة بين الانسان والطبيعة . فبدون ذلك المفهوم الشامل لم يكن ممكنا بحال الحديث عن «تاريخ» للصناعة عام ١٨٤٤ . وعلى اي حال فقد اكده ماركس بعد ذلك بحوالي عام اوزيد قليلا ، وفي كتابه «الإيديولوجية الملامية» الذي اشتراك في كتابته مع انجلز «ان الوحدة بين الانسان والطبيعة قد وجدت دائمًا في اشكال مختلفة في كل عصر ، وذلك وفقا لمدى زيادة او نقصان تطور الصناعة» . وبذلك فاتنا نستطيع القول بان الماركسية بما تتضمنه من نظرة شاملة الى الكون كانت هي بادئة ذلك الحوار الذي ما زال متصلنا منذ ماركس بينها وبين علم النفس . الا اتنا ينبغي ان نتبين الى اتنا نستخدم تعبير «الحوار» في هذا المقام استخداما مجازيا . ان الحوار بين علماء الكيمياء وبعضاهم وبين علماء الطبيعة وبعضاهم اختفت او اطلتهم وتبينت مشاربهم حوار متصل لا يكاد ينقطع .اما بالنسبة لعلم النفس والحوار بين علمائه فالامر على التقى تماما . جدران سميكة من الصمت والتتجاهل تفصل بين وجهات النظر المختلفة التي تزداد الشدة بينها وبين بعضها اتساعا . ويفضرني في هذا الصدد نموذج صارخ وثيق الصلة بما نحن بصددده . ان احدا - بصرف النظر عن وجهة نظره - لا يمكن ان يجادل في ان علم النفس ايا كان تعريفنا له قد تأثر تأثيرا بالغا بعامل عمالقين بارزين في تاريخه ، هنا ايفان بافلوف ، وسيجموند فرويد . فإذا ما علمنا انهما كانا معاصرين ، بل انهما قد توفيا في عام واحد حيث امتدت حياة بافلوف من عام ١٨٤٩ الى عام ١٩٣٩ ، كما امتدت حياة فرويد من عام ١٨٥٦ الى عام ١٩٣٩ ، واذا ما علمنا ايضا انها قد بدأت من مجال متخصص واحد هو مجال الفسيولوجيا ، واذا ما علمنا ايضا ان ثقافة اي منها لم تكون بالثقافة الضيقة ولا المحدودة فضلا عن ان ايا منها لم يكن مقلا او

ضئينا في كتاباته ، فإن لنا أن نعجب أشد العجب إذا ما فوجئنا بأن أيها منها لم يتناول الآخر بنقد أو بتحليل اللهم إلا في تعليق عابر لا يتتجاوز الجملة الواحدة ، ورد على لسان بافلوف يوما ، ثم لا يكاد يوجد بعد ذلك ثمة شرح على الاطلاق .

لقد اشرنا في صدر الفقرة السابقة إلى أن حوارا قد بدأ منذ أربعينيات القرن التاسع عشر وما زال متصلا حتى الان بين الماركسية وعلم النفس ، ثم لم تلبث أن اشرنا إلى أن ثمة جدوانا سميك من الصمت فصلت وما زالت تفصل بين علماء النفس الماركسيين – او بالاحرى السوفيت – وبين غيرهم من علماء النفس . وقد يبدو ما قلناه متناقضًا للوهلة الاولى . والحقيقة ان الحوار الذي لم ينقطع كان أساسا بين المفكرين الماركسيين وبين مدرسة التحليل النفسي بالتحديد . ولم يشارك في هذا الحوار بشكل فعال ومستمر – ولاسباب ثني – ايام من علماء النفس السوفيت . وكذلك لم تشارك فيه ايام من مدارس علم النفس الاخرى فيما خلا مدرسة التحليل النفسي . وفيما نرى فإن لتلك الانتقالية المفتوحة للنظر اسبابا تتصل بالماركسية ، واخرى تتصل بالتحليل النفسي .

★ ★ *

لقد عرفت البشرية العديد من النظم الاجتماعية الاقتصادية . من العبودية ، الى الاقطاع ، الى الرأسمالية . ولم يحدث ان سبق التصور النظري الكامل لاي من تلك النظم ، قيام النظام بالفعل . وتقاد الاشتراكية ان تكون نموذجا فردا في هذا الصدد . وهي الانجاز البشري الوحيد في مجال التطور الاقتصادي الاجتماعي الذي اكتملت صياغة تصوره النظري العام اولا ، ثم وضع ذلك التصور العام مؤسشع التطبيق في ممارسة عملية استمرت – وما زالت مستمرة – طيلة ما يزيد عن نصف القرن ، بل انها تقاد ان تصبح عالم اليوم بصيغتها ، دون ان يكف القائمون على ذلك التطبيق – مهما اختلفت مشاربهم – عن اعلان وتأكيد التزامهم بالنظيرية التي يقوم عليها النظام الاشتراكي ، اعني النظرية الماركسية .

ومن هذا المنطلق يمكننا القول بأن قيام الدولة الاشتراكية الاولى كان ايدانا ببروز ظاهرة جديدة لم يعرها المجتمع البشري من قبل ، اعني ظاهرة الدولة المقايدية . اي تلك الدولة التي تبني نظرية تمت صياغتها بالفعل من قبل . وتظل ملتزمة بها – او محاولة ذلك – خلال ممارستها العملية لدورها . وليس يعنينا في هذا المقام ان نتعرض للأسباب التي أدت الى بروز هذه الظاهرة ، او لما نجم عن بروزها من آثار ونتائج . كل ما يعنينا هو الاشارة الى ان هذه الظاهرة قد أدت – بظهورها – الى خلق تفاعل جدي بين النظرية بما تتضمنه من تصورات هامة شاملة ، والدولة بما يحكمها من مقتضيات عملية محددة . وكان لا بد لمثل ذلك التناقض الجديد بين المقيدة والدولة – وهو تناقض لم تعرفه البشرية من قبل اللهم الا في بعض صور الحكومات الدينية في المصور الوسطى – ان يشير في الدولة

المقائدية الحديثة نوحاً من المخاطر الإيديولوجية والعملية قد لا تعرفه غيرها من الدول .
بصورته تلك .

عندما قامت الثورة - اعني الدولة - الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي كان علم النفس هناك في حالة من الجدل العنيف . فالاتجاهات المعاصرة يكافع كل منها لاثبات حقه في الوجود . واصبح بقاؤها جميعاً محفوظاً بشيء واحد هو مدى انسجامها مع فهم السلطة للماركسية او بعبارة اخرى مع تفسير الدولة المقائدية للعقبية التي تقوم عليها . ووصل الامر الى مداه مع تفشي الستابلية او ظاهرة عبادة الفرد .

ولقد خسر علم النفس السوفيتي كثيراً في ظل عبادة الفرد التي ادت الى واد كل محاولة للنقاش الخالق بين علماء النفس في الاتحاد السوفيتي وبعضهم او حتى بينهم وبين سواهم من العلماء . الا ان ذلك لا يعني بحال ان تطور الحوار بين الماركسية والتحليل النفسي كان مربطاً فحسب بتاريخ علم النفس في الاتحاد السوفيتي . فللنظرية الماركسية اتباع كثيرون خارج الاتحاد السوفيتي وخارج دول المعسكر الاشتراكي ، بل وفي الدول الرأسمالية التي لا تدين بالماركسية بل هي اقرب الى ادانتها . وعلى ايدي واقلام هؤلاء بالتحديد استمر ذلك الحوار الخصب بين الماركسية والتحليل النفسي . ولعل قيامهم بالذات بهذا الدور انما يرجع الى انهم بحكم وضعهم التاريخي - بل والجغرافي - لم يقمعوا في برائهن ذلك التناقض الطاھن بين الدولة والثورة او بين السلطة والعقيدة . كانوا اصحاب فکر يحاورون من خلاله افكاراً اخرى . وشهدنا من هؤلاء فلهم رايس ، وجورج بوليتزير ، وهنري غالون ، ولوسيان سيف ونغيرهم .

ذلك في عجلة الملابس التي ادت الى اختبار الجانب الماركسي لمثلية في محاورة التحليل النفسي . بقي ان نضع ايديتنا على الملابس التي ادت بالسيكلوجيا الى اختيار ممثلتها في هذا الحوار من اصحاب التحليل النفسي دون سواهم .

* * *

تتميز مدرسة التحليل النفسي عن بقية مدارس وتيارات علم النفس بانها المدرسة الرئيسية - ان لم تكن الوحيدة - التي حاولت الاقتراب مما يمكن ان يكون نظرة شاملة للانسان بل للكون . وتعد الفرويدية في هذا الصدد بمثابة الاستثناء البارز في خضم تلك النظريات التجزئية التي سادت وما زالت تسود علم النفس منذ مأساة انشاء فونت لعمله وحتى الان . ومن هنا كانت الفرويدية دون غيرها هي وحدها المهيأة بين مدارس علم النفس لاقامة الحوار مع الفكر الماركسي . وبالفعل فقد تمثلت بؤرة ذلك الحوار في قضايا مثل طبيعة الانسان ، وطبيعة المعرفة وما الى ذلك . وهي جميعاً قضايا ذات جوهر شمولي واضح . ولم ينطرق الحوار الا نادراً الى قضايا ذات طبيعة تجزئية تفصيلية .

لقد تضمن البناء الفكري للتحليل النفسي حتى في صياغاته الأولى التي قدمها سيمونوند فرويد مزيجاً من مجموعتين من الأفكار . تدور المجموعة الأولى حول التسليم باننا اذا ما تتبعنا التطور التاريخي الذي سلكته البشرية لوجدناه يرجع الى جماعة او قبيلة بدائية يرأسها زعيم واحد يدين له الجميع بالولاء والطاعة ، ويختار لنفسه كل نساء القبيلة محراً على ابناء القبيلة الاقتراب من اي منها . وينتهي الامر باـن يقتل الابناء اباهم الزعيم متخلمين في سبيل ذلك اقصى مشاعر الخطيئة والام . وقد تواررت البشرية تلك المشاعر التي حكمت ابناء وبنات القبيلة البدائية الاولى جيلاً بعد جيل . ولم يتم هذا التوارث عن طريق الانتقال التاريخي عبر الوعي الشعوري للبشرية . فان قسوة تلك المشاعر وضراوتها قد دفعت بها الى اعمق اللاشعور او الى ما يمكن ان يسمى باللاشعور السلالي . اما المجموعة الثانية من الانكار فتقوم على التسليم بــان الفرد يلــجــا الى كــبــتــ المشــاعــرــ المــؤــلــةــ الصــادــمــةــ والمــرــبــطــةــ بالــشــعــورــ بالــاــلــ اوــ دــفــعــهــاــ الىــ الــلاــشــعــورــ الــذــيــ يمكنــ انــ يــســمــيــ اــذــنــ بــالــلاــشــعــورــ الفــردــ . وــمــنــ خــلــالــ الــزــجــ بــيــنــ هــاـيــئــيــنــ الــمــجــوــعــيــيــنــ مــنــ الــاــفــكــارــ يــصــلــ التــحــلــلــ النــفــســيــ الــىــ انــ حــيــاــةــ الــفــردــ اــنــمــاــ هــيــ تــلــخــيــصــ لــلــتــارــيــخــ الــبــدــائــيــ لــلــجــنــســ الــبــشــرــيــ . وــاــنــ الطــفــلــ مــطــالــبــ بــالــاــنــتــصــارــ عــلــىــ الــبــذــورــ الــبــدــائــيــةــ فــيــ دــاخــلــهــ خــلــالــ ســنــوــاــنــهــ الــثــلــاثــ الــاــوــلــ وــكــبــتــهاــ فــيــ الــلــاــشــعــورــ .

خلاصة القول ان هذا البناء الفكري للدراسة التحليل النفسي قد فرض عليها منذ البداية الارتباط بقضية تخرج تماماً عن الحدود المباشرة لعلم النفس اعني قضية نشأة المجتمع الانساني وهي بعينها القضية التي استقرت جانبها كبيرة من الجهد الفكري لفرودريك انجلز . بل لعل ما خلص اليه انجلز ليقترب في نواح كثيرة مما خلص اليه فرويد خاصة من حيث استخلاص الواقع . ولا عجب في ذلك فقد اعتمد كلاهما على المعطيات الانثروبولوجية المتاحة .

لقد كانت الفرويدية اذن منذ نشأتها تحمل بدور التطلع الى تقديم نظرية شاملة لوجود الانسان فرداً وتاريخياً وحضارياً . ولقد ثبته فرويد منذ البداية – وفقاً لما يقول به مصطفى زبور^(١) – «الى العلاقة الوثيقة بين ما يصدق على الفرد متوعكاً ، وما يصدق على الحضارة في مختلف اشكالها» ومنذ اراه صفات فرويد بذلك في كتابه تفسير الاحلام وحتى الان لم يكف الكثرين من اتباع نظرية التحليل النفسي عن

٦ - انظر للكتاب :

- « حول النفس النفسي للتاريخ » ، الفكر المعاصر ، فبراير ١٩٧٠ ، ٤٤ - ٤٥ .
- « رأي في نشأة علم النفس » ، الفكر المعاصر ، ابريل ١٩٧٠ ، ٤٢ - ٤٣ .
- « علم النفس بين الطبقية والوضعيّة » ، الفكر المعاصر ، اكتوبر ١٩٧٠ ، ١٢ - ٢٢ .
- « علم النفس الصناعي والصراع الطبقي » ، الفكر المعاصر ، يونيو ١٩٧١ ، ١٠ - ١٨ .
- « علم النفس الصناعي والاشتراكية » ، الفكر المعاصر ، اغسطس ١٩٧١ ، ٧ - ١٤ .

الاهتمام بالقضايا المعاصرة . ولم يكن أمامهم سوى الماركسية – بنظرتها الشمولية – ليقيموا حوارهم معها .



تبقى الكلمة عن محاولة بول روبنسون التي أسعده بتقديمها لقراء العربية ، وهي محاولة جادة لرصد قطاع من ذلك الحوار المتصل بين الماركسية والفرويدية . وقد اختار روبنسون لحاولته ان تنصب على ما اسماه باليسار الفرويدية . ولقد احسن روبنسون في اختياره لفللهم رايش ، وان لم يحالله مثل هذا التوفيق في اختياريه الآخرين . لقد كان رايش محللا نفسيا وكان في الوقت نفسه ماركسيا ممارسا . فماذا عن جيزا روهايم وهيربرت ماركوز ؟ لقد ناصب روهايم الماركسية عداء لم يناسبه لها فرويد ذاته هكذا يقول روبنسون . لم يكن روهايم اذن يساريا بحال من الاحوال سواء على المستوى النظري او على مستوى الممارسة . بل لقد بدأ واتهى معاذيا للفكر اليساري . اما بالنسبة لماركوز فحتى لو سلمنا بيساريته – وهي مسألة محل نظر – فان التسليم بانتهاء الفرويدية يحتاج الى تجاوز شديد . قد يكون متاثرا بالفرويدية او مستفيدا منها او مستندا اليها ولكن فيما نرى لم يكن بحال منتميا لها . وبالتالي فاننا لا نرى لضممه الى مجموعة اليسار الفرويدية مبررا قويا .

واذا كنا لا نتفق مع روبنسون في ضمه لروهايم وماركوز فاننا نختلف معه ايضا في استبعاده لاريك فروم من القائمة . لقد وصل فروم – وفقا لما يقرره في كتاباته^(٧) – الى ما وصل اليه من افكار باتباع منهج التحليل النفسي ووسائله ، اي باستخدام التكنيك الفرويدية الكلاسيكي من تداع طليق وتأويل احلام ، وتفسير الظاهرة الطرح الى آخره . كما ان فروم يلتقي مع افكار فرويد في التسليم بان القوى التي تحدد سلوك الانسان ومشاعره وافكاره انما هي في الاساس دوافع لاشعورية . كما يلتقي ايضا مع افكار فرويد في ان ذلك الاجبار ليس سمة مرضية من سمات الجهاز العصبي تفرق بين المرضى والاسوياء تفرقة كيفية ، بل انه ظاهرة نفسية تماما ، وبالتالي فان المشاعر والافعال والاكتارات الاجبارية الامتنقية انما تتحدد بمتانيزمات نفسية ، ومن ثم فان التفرقة بين المرضى والاسوياء تفرقة كمية في جوهرها .

هذا من حيث فرويدية فروم ، اما من حيث يساريته فالاستدلال عليها امر ميسور . ان الفكرة الاساسية التي تدور حولها مفاهيم فروم هي ان ثمة تناقضًا

٧ - مصطفى زبور . «تصدير» كتاب الماركسية والتحليل النفسي ، تأليف روبنسون ارسبورن ،
ترجمة سعاد الشرقاوي ، دار المعارف ، ١٩٧١ ، ص ٦

يحكم الحياة النفسية للمجتمع المعاصر او ما يسميه فروم الحضارة الغربية او الحضارة الرأسمالية . لقد خلقت الرأسمالية في تطورها انسانا حكم عليه بأن يكون قليل الجلة ، خائفا ، فلتا ، يائسا ، وحيدا ، محبطا . ان ظروف مجتمع الحضارة الغربية تحول دون ممارسة الانسان لحريته الاباحية ، وتدفع به الى حرية سلبية اي تدفع به الى الهرب من الحرية ^(٨) .

وانتهى فروم الى ان الرأسمالية تتميز عموما وبشكل مطلق بانها مدمرة ومجافية للمنطق ، وان دوافع انسان الحضارة الغربية الرأسمالية وبشكل مطلق ايضا دوافع مجافية للمنطق واجبارية ولاشعورية . وصحب ان التسلیم بذلك امر يتعارض مع ما تمدنا به الماركسيّة من كون المجتمع الرأسمالي يحمل في داخله وكمكون من مكوناته الاساسية جوانب ثورية تهدى بمناثبة الارضية لانتقاله الى المرحلة التالية وبالتالي فمن الجازفة ان نحكم على كل من يعيشون في المجتمع الرأسمالي بأنهم يمارسون حرية سلبية او يهربون من الحرية . كل ذلك صحيح بلا شك ولكنه يضع فروم نظريا على يسار الماركسيّة وليس على يمينها طالما انه يسقط من اعتباره دور الوجه الثانوي للتناقض الرئيسي الذي يحكم الظاهرة الرأسمالية التي يرفضها، ولا يعني ذلك بطبيعة الحال ان فروم اكثر ثوريّة . فالطفولة اليسارية تستوي مع الانهزامية اليمينية عمليا في وقوف كل منهما في وجه التغيير الثوري ، ونظريا في استقطاب كل منهما للدور الوجه الثانوي للتناقض الرئيسي الذي يحكم الظاهرة الرأسمالية على اختلاف موقف كل منهما منها .

ان اليسار الفرويدي انما يتحدد فيما نرى بدرجة افتتاح الفرويدية على مشكلات العصر من منطلق صراعي يسلم بحتمية التغيير . ولعل ذلك الفهم هو وحده الذي يكفل لنا تصورا اكثر واقعية لحدود اليسار الفرويدي .

★ ★ *

وتبقى كلمة اخيرة عن دلالة نقل هذا العمل الى العربية الان . ان ثمة شبحا كثيرا يخيم على علم النفس العربي المعاصر . شبحا يتمثل في انتعاش الفكر التجربى *empirical* التجربى في مجال علم النفس ^(٩) . فكرا يسدا من التصور

٨ - للاطلاع بشكل تفصيلي على نظر اريك فروم انظر على سبيل المثال :

- Fromm, E. *Escape from freedom*. N.Y., Farrar and Rinehart, 1941.
- *Man for himself*, N.Y. : Rinehart, 1948.
- «*Psychoanalytic characterology and its application to the understanding of culture*», in S.S. Sargent and M.W. Smith (eds.) *Culture and personality*, N.Y. : Viking Fund, 1949.
- *You shall be Gods*, N.Y.: Holt, Rinehart, and Winston, 1966.
-

وانظر ايضا :

التجريبي لتعريف العلم ولمهمة رجل العلم ، ويتمتد الى محاولة اقامة سد كهنوتي اكاديمي منبع يفصل بين علم النفس ومشكلات المجتمع . ومن هنا تتبدي القيمة الحقيقة لنقل كتاب روبنسون الى العربية . انه في النهاية نموذج لحوار يدور بين مدرستين على ارضية من التصدى لمشكلات المجتمع . وما احوجنا بعامة الان ، وما احوج المختصين هنا في العلم على وجه الخصوص لحوار حر خلاق بين الافكار جميعا . حوار لا تحده الا فضيّتان : حتمية الربط بين العلم والمجتمع ، وأحقية جميع الافكار في التعبير عن نفسها دون خوف او ارهاب . ولعل هاتين الفضيّتين تمثلان ما المحور الرئيسي الذي قامت عليه مدرسة عين شمس في علم النفس . ولعل احاطتنا وابرازنا لهاتين الفضيّتين تعد ضمانا اساسيا لحقيقة ان مدرسة عين شمس لا ترتبط بالمكان بقدر ارتباطها بالتاريخ . تاريخ علم النفس في عالمنا العربي .

القاهرة ، ابريل ١٩٧٤

دكتور قندي حفني

- Schaar, J.H. : *Escape from authority: The perspectives of Erich Fromm*, N.Y: Harper, 1961.
- Wells, Harry K. : *The failure of Psychoanalysis from Freud*. Framm, N.Y. : International Publishers, 1963.

وانظر كذلك :

- قندي حفني . « حول النفس النفسي للنار »، الفكر المعاصر ، فبراير ١٩٧٠ ، ٢٤-٢٤ .
- قندي حفني . نظرة ماركسية الى الاتجاه الابيري في علم النفس في مصر . دراسة في منتشرة .

مقدمة الراديكالية الفرويدية

نحن على وشك البدء في وضع فرويد في مكانه الذي يستحقه . فلقد أحرز كثوفه المظلي منذ ما يزيد على نصف القرن ، ولم تعد تمثل معطيات مباشرة لحضارتنا الراهنة . والحق ان فرويد يبدو الان في تاريخنا الثقافي علما من الاعلام الذين يجب ان تخضع انجازاتهم لنفس التقويم والتحليل التاريخي الذي تخضع له الماركسية او الميجلة .

ولسوء الحظ فان الجهد الذي يبذل لهم فرويد تاريخيا يتضاعف بسبب تعدد جوانب طبيعة الرجل واعماله . فلم ينشأ جدال موحد كبير حول التحليل النفسي وانما نشا عدد من المجادلات الاصغر حول ابعاد وصراعات معينة في التكوين الثقافي للرجل . فهناك اولا مسألة ما اذا كان التحليل النفسي يعتبر سيكولوجيا علمية او ميتافيزيقا وهمية . فلدينا من ناحية فرويد الاكلينيكي ، وريث التقاليد العلمية في التجربة واللاحظة ، والذي تشغله مشاكل علاجية متميزة ، ولدينا من ناحية اخرى فرويد الفيلسوف المنتمي الذي خاض في الانثروبولوجيا ونظرية المعلوم السياسية واخذ على عاته مهمة تشخيص العصاب العام للنوع الانساني . وهناك ثانيا مسألة ، هل التحليل النفسي هو النتاج النهائي لوضعية القرن التاسع عشر ، او البداية المبكرة للثورة على الوضعية ، تلك الثورة التي بدأ بها القرن الحالي . وهنا يقارن المرء فرويد ، نتاج مدرسة هلمهولتز الفسيولوجية ، المفون عبر حياته كلها بالتشبيهات الميكانيكية والكهربائية ، المصر دائما على ان السيكولوجيا ستكون يوما ما فرعا من الفيزياء او الكيمياء ، المهاجم للمقائد الدينية كما لو كان القرن التاسع عشر لم يوجد قط ، يقارن هذا بفرويد الذي اعلن في التسعينيات من القرن التاسع عشر اكتشافه الثوري ان الانسان يعرض بسبب الذكريات ، فرويد الذي قرأ دوستوفسكي بحماس وكتب عن ليوناردو دافنشي بتعاطف وبصيرة والذي اعتبر نفسه غازيا لا عالما ، والذي – في اواخر أيامه – شبه محاولاته الذهنية الجسورة برسالة موسى الدينية . وآخرها هناك مسألة العقلانية في مقابلة الفريزية – فرويد الابن الوفي لمعصر التنوير المنفصل عن قيم المقل والانسانية والمدافع عن الانما المشرعة

سيوفها ضد هجمات الغربة والضياع ، في مقابل فرويد الطبيب المتمس الاعدار احياناً للاهواء ، الذي صور الانسان محباً للجريمة غارقاً في الشهوات ، فريسة للدعوات اللاشورية ، ذلك الانسان الذي لا يكون نفسه حتى الا في اشد لحظاته طفولية .

هذه الصراعات كلها حقيقة ، وكان لدى مؤرخي الفرويدية كل الحق في محاولة حلها ، ولكن هناك – في رأيي – قسمة ثانية اكبر تدرج تحتها هذه الصراعات ، وهي مسألة موقع فرويد الايديولوجي على الشريط الواسع من المحافظة الى الراديكالية . وهذه المسألة يمكن صياغتها بكل من التعبيرات الجنسية او السياسية . فهل كانت منجزات فرويد النظرية تعني اتجاهها ثورياً او رجعياً بالنسبة للموقف الانساني؟ . وهل كان فرويد في الحقيقة ملتمساً الاعدار للكتب الجنسي والسياسي ، وصاحب صورة النساء الحتمية واللاحربة والعدوان ، ام ان علمه الجديد يحتوي على وعد بالاشباع والحرية والسلام؟ وبتعبير آخر ، هل كان التحليل النفسي في الاساس نقداً ام متنمية مع الوضع؟

وأغلب ظني ان الحكم على فرويد وكذلك على العلم الذي ابتكره حتى الان هو في جانب المحافظة . فغالباً ما اعتبر فرويد ، الى جانب فيبر ودوركايم وباريتسو واشنطنجر ، كاحد نظام الماديين للتوبيخ في اوائل القرن العشرين ، بل واعتبر الشخص الذي وجه الفربة القاضية للمطامح الثورية للماركسيّة . ومع ذلك تبقى شبهة محومة في ان فرويد كان يسعى الى شيء له خطره ، وان التحليل النفسي رغم تشاوئه التاريخي الواضح ، يرفض ان يوائم نفسه في سلام مع النظم السياسي والجنسني القائم . والشيء الاكيد ان الكثير من المحافظين الاروبيين والامريكيين قد وجدوا فرويد شيئاً لقلق عظيم – بل لقد وجدهم لا يقل خطورة عن ماركس نفسه .

وتصر هذه الدراسة نفسها على مجموعة من المثقفين الاروبيين الذين استكشفوا القدرة الراديكالية لنظرية التحليل النفسي . فلم يكونوا على استعداد لقبول ما تراه الاغلبية من ان مشروع فرويد العظيم يتضمن رجعية سياسية ورفضاً للفرانز . بل وجدوا – بدلاً من ذلك – لدى فرويد مبادئ فلسفة سياسية وجنسية راديكالية ، تسعى الى تقويض الثقافة القائمة . وكانت نتائج جهودهم هي تقديم تصحيح للتفسير السائد لفرويد باعتباره محافظاً . ففي كتابات فيلهلم رايش وجيزا روهايم وهربرت ماركوز يزبغ فرويد مهندساً لتنظيم اكثر شهوية واكثر انسانية لحياة الانسان الجماعية . كما يبدو وارثاً للتيار التقدي في الفكر الاروبي الاجتماعي بل ومبشراً من نعط كارل ماركس .

ولقد اخترت ان ادرس رايش وروهايم وماركوز باعتبارهم الممثلين الاكثر تقدماً للتقاليد الراديكالية في مدرسة التحليل النفسي . ومنذ عدة سنوات وصلت الى نتيجة انه اذا استطعت ان افهم كيف وصل بعض المثقفين الى اعتبار التحليل النفسي عقيدة نقدية او راديكالية ، فربما استطعت ان اصل الى فهم لفرويد نفسه .

بعماره اخرى لقد شعرت ان المرء يستطيع بنجاح ان يصل الى المنصر الراديكالي في تكوين فرويد الذهنى عبر الطريق الملتى للجناح اليساري من تلامذته . وهكذا فلا شبهة لدى في تحيز التفسيرات التي اخترت ان احللها . بل على العكس ، انتي اجد ان فائدة هذه التفسيرات انما ترجع الى نظرتها الاحادية الجانب . انها تتعرض الموضوع في عبارات واضحة الهدف مقدمة للمؤرخ الشفافى موقعها ممتازا ينظر منه الى العالم نفسه .

غير انتي احس انتي مدين للقاريء بتحديد دقيق لطبيعة الراديكالية التي اكتشفتها لدى رايش وروهaim وماركوز . فلقد استخدمت هذا المفهوم بعدة معان مختلفة خلال هذه الدراسة . ان القاسم المشترك الاعظم بين هؤلاء المفكرين الثلاثة ، والمحك الاول الذى استخدمته في اختيار ابطالى هو الراديكالية الجنسية .

ان رايش وروهaim وماركوز مقتنعون جميعا بالأهمية التي لا نظير لها للجنس ، سواء في السيكولوجيا الفردية او في تطور الحضارة . وهم في هذا لا يفترقون - في رايش - عن فرويد نفسه . اما ما يجعلهم راديكاليين في موضوع الجنس فهو حاسمهم الذى لا نظير له للجنس ، واعتقادهم ان اللذة الجنسية هي المقاييس النهائية للسعادة الإنسانية ، وكذلك عداوتهم الواضحة للكبت الجنسي الذى تمارسه الحضارة الحديثة . ولقد سئلت مرارا لماذا ألغت هذه الدراسة اريك فروم الذى بني لنفسه شهرة كبيرة بوصفه من ثوار مدرسة التحليل النفسي ، والاجابة بسيطة: ان فروم يقف بلاشك الى يسار فرويد سياسيا ، ولكنه محافظ مت椿ب فيما يتعلق بالجنس ، يذكر كلام من الأهمية التي يزعموها فرويد الى الجنسية وكذلك القيمة التي يعلقها عليها رايش وروهaim وماركوز .

والمعنى الثاني للراديكالية الفرويدية هو معنى سياسى . فان رايش وروهaim وماركوز يشاطرون الاعتقاد ان السياسة والجنسية مرتبطة ببعضهما ارتباطا حسينا . وتشا هذه الراديكالية من اعتبار الكبت الجنسي احد الميكانيزمات الرئيسية للسيطرة السياسية . ولقد استعملت كلمة راديكالية بالمعنى المألوف وهو مناصرة الثورة السياسية او الاقتصادية او الاجتماعية . ومع ذلك ، فلم استطع الاصرار على هذا المحك حيث ان رايش وماركوز فقط هما اللذان يمكن اعتبارهما ثوريين سياسيين بالمعنى التقليدى . اما موقف روھaim التقدي تجاه السياسة فلم يسفر فقط عن التزام بالنشاط السياسي ، وهو في هذه الناحية اكثر شبها بفرويد . وفضلا عن ذلك فان روھaim لم يشاطر كلاما من رايش وماركوز تعاظمها مع الماركسيه ، ولم يقتن اثرهما في محاولة اخراج تاليف بين ماركس فرويد - وهو مشروع اعتبرته انا ايضا سمة مميزة - وان لم تكن ملزمة - للراديكالية الفرويدية .

اما المعنى الثالث الذي استخدمت به مفهوم الراديكالية الاسلامية فهو معنى اقل تحديدا نوعا ما . ويمكن ان نطلق عليه الراديكالية الاسلامية ، وما اعنيه هنا هو الميل الى التطرف فى التعبير ، والى المثابرة على متابعة الجدال بلا هوادة ولا لين حول نقطة واحدة . وتظهر لدى رايش وروھaim وماركوز هذه الصفة الذهنية القاطعة . فقد

رکز رایش علی فکرة واحدة هي الاورجازم ، ورفعها الى أعلى عليين جاعلا منها مبدأ نسبيا عاما . أما روهایم فلم يكن هيابا في مساواة الاشياء بعضها البعض مخضما كافة الواقع الحضاري لنوع من الاختزال التحليلي النفسي الذي لا يعرف الماهنة . أما مارکوز فقد نذر نفسه بمحاس لاقصى مفهومات التحليل النفسي طرفا وغرابة في الظاهر ، جاما في وقت واحد بين غربة الموت لدى فرويد ومتساميا الى رؤية الاشباع الشهوي الشامل .

ورغم اني قد تناولت هؤلاء المفكرين الثلاثة باعتبارهم نموذجا لتقليد معين في التحليل النفسي فقد احترمت فرديتهم في الوقت نفسه . اي بينما حاولت ان اضع انكارهم في موقعها من التقاليد الراديكالية الفرويدية ، فقد اهتممت ايضا بمنطق تطورهم الذهني الفردي . ولقد سبق ان قلت ان هؤلاء المفكرين يمكن استخدامهم كمعابر الى فرويد ، ولكنهم ايضا في حد ذاتهم لهم اعتبارهم كمنظرين . ولقد حاولت ان اوفهم حقهم بالنسبة لتماسك افكارهم . ولقد شطح بي هذا الاهتمام خارج مجال التحليل النفسي الى مجال تاريخ الانثروبولوجيا ، والنظرية السياسية ، والفلسفة . والحق اني وجدت من الامامية بمكان ان اضع رایش وروهایم ومارکوز في مكانهم داخل السياق الاكبر للتاريخ الثقافي الاوربي في الفترة الحديثة .

وفي النهاية ، فاني اعلن اني لم ادع اي حيادية في تناول هذا الموضوع ، بل اني اعتبر المثال الذي دعا اليه فيبر من علم محايدين طليق من كل تيد *wert freien* اعتبره دعوة مضللة ، بل وهمية . وعلى وجه العموم فاني اظن انه من الافضل بالنسبة للمؤرخ الثنافي ان يعالج موضوعه بتعاطف ، دون ان يدع ذلك يفقده منظوره النقدي . وفضلا عن ذلك فاني يجب ان اعترف انه كان من السهل علىـ ان اعالج رایش وروهایم ومارکوز بسرعة حيث اني اشاطرهم الكثير من اعتقاداتهم وتحيزاتهم . كما اني لا اعترض ان اضع موضع المناقشة مسألة ما اذا كان اي منهم مفكرا من الدرجة الاولى ، ولكنني اعجب بهم جميعا ، واهم من ذلك كله فاني على يقين من انهم يقدمون تصحيحا شرعيا وهاما للفهم السادس لفرويد . اني لا استطيع الاقتناع باي شيء اقل من اعتبار فرويد ثوريا ، انه الرجل الذي قدم للقرن العشرين خدمات لا تقارن الا بما قدمه مارکس للقرن التاسع عشر .

فيليم رايش

ان فيليم رايش مفكر صعب المنال ، ويجب ان اعترف مند البداية اني ثانى العاطفة تجاهه . اذ يأسرني مضاوه ؛ وجراته النظرية الواضحة ، وسعة افقه الانساني . ولكنني لا اريد ان اشاطره بتبسيطاته الذهنية المزعجة . وباختصار انى اقرر راديكالية رايش ولكن تزعجني عدم حساسيته لتعقد الاشياء . ولقد حاولت ان اواجه تلك الثنائية بقراءة رايش بكل ما استطيع من تعاطف : . وعند كل نقطة حاولت ان اميز بين ما هو ثمين او على الاقل ذا اهمية وبين ما هو مجرد ضلال او انحراف .

ولقد كان من الواضح ان تفكير رايش متكمال ، رغم جهود المحللين النسبيين الارتوذكس لان يضعوا فاصلا (حوالى عام ١٩٣٤) بين رايش الحسن ورايش السيء . ولا اود ان اجادل هنا في ان رايش لم يغير فكره فقط . بل الحق ان خياله كان واحدا من اكثرا الخيالات تقلبا في القرن العشرين . والذى احاول التركيز عليه في هذا الفصل هو بالدقائق تطور فكر رايش - فلم يكتب شيء - او كتب النادر - عن اعماله من وجهة النظر التي تهم المؤرخ الثقافى . ولعل المعالجة اللامعة والاسيلة الوحيدة لفكرة والتي ظهرت اخيرا هي الفصل الطول الذى كتبه فيليب ريف في كتابه «انتصار العلاج» ، اذ يقدم هذا الفصل عددا من الاستبشارات التاريخية المشرقة ولكن معالجة ريف على العموم هي معالجة تحليلية وليس تاريخية اما معالجتى فهي على العكس من ذلك بالضبط . فبدون اعمال المتصلات الهامة الكامنة وراء المراحل المتلاحقة من مجرى حياة رايش ، حاولت ان اكون مدققا في تمييز افتخار لغة كل مرحلة عن غيرها من المراحل . وفضلا عن ذلك ، فقد ربطت بين تطور رايش النظري وبين نشاطاته العملية وبينه وبين التطور العام لنظرية التحليل النفسي والقياسات الفكرية الاوسع لزمانه حينما كان ذلك ممكنا .

والاطار الرجعي لهذا الفصل ، ولبقية فصول الكتاب ، هو الفرويدية الكلاسيكية . فلقد اخترت ان افحص رايش كمثال يسترعى النظر بوجه خاص ، من امثلة الرؤيا الفلسفية والنظرية الاجتماعية التي نشأت عن فرويد .

ومن المهم ان ابرز هذه النقطة حيث ان اتباع رايش المخلصون مقتنعون ان اعظم اسهاماته لا تقع في مجال السيكولوجيا ، ناهيك عن السوسيولوجيا وانما هي في مجال الفيزياء الحيوية والفلك . أما من وجهة نظرى فان أهمية رايش الاساسية تعود الى انه الفيلسوف الاجتماعى الذى استطاع ، ربما في اتساق لا يدانيه فيه غيره ، ان يستخرج المضامين النقدية والتورية لنظرية التحليل النفسي .

- 1 -

اكتسب رايش عضوية جمعية فيينا للتحليل النفسي عام ١٩٢٠ بينما كان لا يزال طالب طب في جامعة فيينا . ولقد كان من المستغرب نوعاً ان يقبل شاب مثله بين «عجائز» حركة التحليل النفسي ، ولكن يجب الا يغرب عن البال ان رايش ، مثل بقية الاوروبيين من جيله ، كان اكبر من سنه . فقد كانت على كتفيه خبرة الحرب التي خاضها من ١٩١٥ الى ١٩١٨ .اما قبل الحرب فكانت هناك السنوات السعيدة التي قضتها في مزرعة ابيه الكبيرة في الجزء الالماني - الاوكراني من الامبراطورية النمساوية . وقد شارك خلال مراحلته في الاعمال الزراعية الروتينية ، وكان في اوقات فراغه يربى النباتات وي牠م بعموهاته من الحشرات وبعمل التفريخ الذي كان لديه . والحقيقة ان ابرز سمات طفولة رايش كانت هي ثلرو فيها الريفية ،

وربما كان قربه هذا من الطبيعة هو الذي يفسر عداوته فيما بعد للحضارة الصناعية «الميكانيكية» وكذلك الدور البارز الذي احتلته حجج القرن الثامن عشر المدافعة عن «الطبيعة» في نقد الاجتماعي .

وما ان قبل رايش في حركة التحليل النفسي حتى اقبل دون اضاعة وقت على تأهيل نفسه كجندى في التكينيک . فساعد عام ١٩٢٢ على اقامته حلقة فيينا الدراسية للعلاج بالتحليل النفسي والتي قادها من ١٩٢٤ حتى ١٩٣٠ . وكانت هذه الحلقة الدراسية التكينيكية فرعا من جمعية فيينا للتحليل النفسي . عكفت على تحسين التكينيک العلاجي عن طريق «دراسة الحالات دراسة منظمة» وكان اعضاء الحلقة يقترون علهم على دراسة تاريخ الحالات التي نجحت في مقاومة التحليل النفسي التقليدي . ولقد اسس رايش شهرته كمعالج لامع من خلال عمله كرئيس لتلك الحلقة ، هذا العمل الذي اخرج من خبرته به المكونات الاساسية لنظرية السيكولوجي الخاص به : نظرية الاورجازم (الرغفة الجنسية) ، ونظرية الشخصية ، وتكنيك تحليل الشخصية .

ورغم ان مجرى حياة رايش كانت تتخلله بانتظام اكتشافات مدوية ، فان اعظم هذه الاكتشافات طرا كان بلا شك هو وظيفة الاورجازم . لقد كان الاورجازم هو فكرته الثابتة . وكانت تحتل موقع القلب من نظرته عن الانسان والمجتمع ، ووصلت في النهاية الى ان تكون هي الاقنوم الذي يفسر الكون كله . ان بساطة واتساق هذه الرؤيا لامر باهر ومفزع في نفس الوقت .

لقد وعى رايش باهمية الحياة الجنسية حتى قبل ان يتمي رسميا الى حركة التحليل النفسي :

«فقرة من مذكراتي اليومية بتاريخ ١ مارس ١٩١٩ ... رغم معارضته اخلاقياتي ، فإنه من خبرتي الخاصة ومن ملاحظاتي على نفسي وعلى الآخرين أصبحت موتنا أن الجنسية هي المحور الذي تدور حوله الحياة الاجتماعية بأسرها وكذلك الحياة الداخلية للفرد» .

ولقد اتفضت ثمان سنوات ما بين استبعاده الاصيل هذا وابل عرض منظم متسبق لنظرية الاورجازم في كتابه «حول وظيفة الاورجازم» (١) . ومثلمًا فعل فرويد ، فقد طور رايش افكاره الاساسية خلال جهوده الرامية الى تفسير اسباب

Die Funktion

1 - كتاب «وظيفة الاورجازم» الصادر عام ١٩٤٢ ليس ترجمة لكتاب des Orgasmus وان تضم الاول الكبير من مواد الكتاب الثاني ولكنها في شوه الاغراض العلمية كتابا منفصلان ومستقلان . ولعل هذا الشلود ابلغ مثال على الحالة المؤسفة التي عانت منها كتابات رايش . واللاحظ ان اكثر كتب رايش صدرت اثناء حياته في طبعات متباينة وترجمات مديدة ، وكان في كل مرة يعدل ويتطور افكاره ولكن دون ان يكلف نفسه منه الاشارة الى ذلك وبيان مواضع التعديل للقارئ .

العصاب . فزعم ان المصاب جميعه يصاحب اضطراب في التناصية . ولقد قرر فرويد من قبل انه لا عصاب بدون صراع جنسي ، ولكنه عن الجنس باوسع معنی ممکن . اما رايش فقد وضع محل كلمة «جنسی» تعبیر «تناصی» وبذلك نصف ذلك التوسيع في حساسياتنا الشهوية والذي كان نجاحا اخر澤ه فرويد بشق الانفس . ومما لا شك فيه ان رايش لم ينكر قط ان هناك مظاهرًا غير تناصية للجنسية ، ولكنها تنزوی بجانب الاهمية العملاقة للفعل التناصي .

ولقد كان رايش على وعي تام بأن نظريته التناصية في العصاب قد توقعها فرويد نفسه . ففي ١٨٩٠ ميز فرويد فتنین اساسيتین في العصاب وفتا لاصل كل منهما : المصاب النفسي *psychoneurosis* والعصاب الفعلى *actual neurosis* فالريض بالعصاب النفسي يعني من الذكريات ، وتقع اصول مرضه في الاشتياقات والصدمات المكتوبة في طفولته البعيدة . اما في حالة المصاب الفعلى (وتعني كلمة فعلی هنا «حالی») ، فان الريض يقع فريسة لمرضه نتيجة لاضطراب راهن في التناصية كالافراط في الاستئماء او النسک . وبعد هذا التمييز مضى فرويد مكرسا كل حياته لدراسة المصاب النفسي واتجهت تصوراته السيكولوجية التالية وعلى وجه اوضح اساليبه العلاجية الى المفهوم او التصور التاريخي للأضطرابات المصابية ، اما المصاب الفعلى فقد اغفل تماما .

وبذلك اتجه رايش الى ان يعكس العملية التي وضعها فرويد . فلقد احیا مفهوم المصاب الفعلى وجعل منه محور النسق البائولوجي الذي وضعه . ولقد وضعت هذه النقلة في مركز الثقل الشيء الكثير موضع التساؤل ، شيئا اكبر مما قد يوحى به الاختلاف بين تصور تاریخی وآخر معاصر للمرض الفعلى رغم اهمية ذلك الاختلاف . ولعل اهم مضمون في رايه لذلك هو أنها تحمل في طياتها فيما كmia اکثر منه كيفية الوظائف النفسية . ولقد فسر فرويد دينامييات المصاب الفعلى من خلال ما اسمه بعد ذلك بالمنظور الاقتصادي للحياة العقلية ، اي من خلال التشبيه بالطاقة النفسية . فالعرض المصابي – الفعلى تقدیمه الليبیدو غير المفرغة . اما المدى الجدي الذي اراد فرويد المضى اليه بهذه الصياغة المباشیکولوجیة فلا زال امرا محل جدال . فلا يمكننا الجزم ببساطة الى اي حد كان فرويد مقتنعا بالرلوبیة الوضعیة للسیکولوجیا العلمیة كما كان يراها القرن الثامن عشر ، والتي كانت تصل في النهاية الى التعامل بالكمیات التي يمكن قیاسها ومعالجتها مثلما كان الامر في البیدرولیکا او الكهرباء . وعلى اي حال فإذا كان تقديرنا لوقف فرويد محاطا بغموض فان موقف رايش لا يدعونا لمثل هذا التشکك . فلقد انطلق بالدقة من تلك الجوانب من الملمیة الظاهریة لفرويد والتي وجد فيها الملعونون فيما بعد شيئا من الحرج مثل استخدامه لتعبيرات «الانسداد» *cathexes* *displacement* والتطهیر *Blocks* *sex-economy* *Biopsychic energy* بما يوحی بتالیف بين مارکس وفرويد (ولكنه كان في الحقيقة مزجا بين فرويد وآدم سمیث) ليحدد به مجال علم الطاقة الحیوية النفسیة

ويستطيع المرء ان يصف مجرى تطور رايش العقلي بأنه احكام لفهم الليبيد و عند فرويد تحول فيه التشبيه الرئيسي الى مادة عينية ملموسة الا وهي طاقة اوريجون الكونية orgone energy .

لقد بالغت في تبسيط نظرية رايش بقصد مقابلتها بنظرية فرويد . ولقد كان ادعاوه الرئيسي هو ان العصابي يسقط مريضا بسبب اضطراب في تناسليته او على وجه التحديد بسبب عجزه عن تحقيق اورجازم مشبع . الا انه يحمل تماما اهتمام فرويد بالاصول السيكولوجية (او التاريخية) للعصاب . فظل الموقف الاوديبى على وجه الخصوص هو مصدر مادة الاخيلة ، «محتوى» العصاب . واستخدم رايش تعبيرات ماركسيه ليوضح هذه العملية . فالطاقة الجنسية المحبوبة هي اساس نكون الاعراض . ولكن العصاب له ايضا بناء فوقي نفسى ولقد واجهت رايش مهمة شاقة في تبيان كيفية حدوث اضطراب التناسلية في مبدأ الامر ، واعترف ذات مرة بأنه في بداية كل عصاب يوجد صراع نفسى . والنقطة التي يهمنا التركيز عليها هنا هو ان كل ما كان يعنيه تقريرا هو التحليل الاقتصادي للعصاب . وفي النهاية كان الاورجازم ، وتفریغ الطاقة الجنسية هو الذي يميز بين المريض والسليم .

ولا يدهشنا ان جابهت رايش بين الحين والآخر مواقف تستدعي منه الدفاع عن نظرية خاصة ضد الاعتراف القائل بأن الكثرين من المصايبين «يمارسون حياة جنسية حتمية» ولكنه كان ندا لهذه المهمة . فعند التدقیق تظهر نظرية الاورجازم أكثر حذقا مما تبدو عليه لاول وهلة . وصاغ رايش عبارة organic potency ليعبر بها وبدقة اكبر عن الظاهرة التي كانت في باله . فليس كل اتصال جنسي ينتهي بفتحة يصل الى مرتبة الاورجازم الحقيقي . فالاورجازم ينبغي ان يكون غيرها ، دون ان تكتنفه خيالات لا علاقة لها به ، وله دوام مناسب . وفوق كل ذلك فان الاورجازم الحقيقي ينبغي ان يتخرج عنه تفریغ تام للبيدو المحبوس ، وبعبارة اخرى فان القدرة الاورجاستية عرفت بمعبارات اقتصادية فقد كانت هي «القدرة على التفریغ التام لكل الانارة الجنسية المحبوبة خلال التقلمات اللذية الالإرادية للجد» .

وفي ضوء هذا التعریف يصبح ادعاوے رايش «انه لا يوجد عصابي واحد يمتلك القدرة الاورجاستية» شيئا معقولا ولكنك اکثر مراوغة في الوقت نفسه . فمن يستطيع القول ما اذا كانت العادات الجنسية لفرد ما تفي بالشروط الاقتصادية للقدرة الاورجاستية ؟ ولم يكن رايش على استعداد لأن يضحى بنظريته امام التجربة ، فقدم بالطبع بعض القاييس التجريبية للحد الادنى للقدرة الاورجاستية ، ولكنه ترك ايضا مجالا واسعا للنقاش والجدل .

واحاب في النهاية ان اضيف ثلاث ملاحظات عن نظرية الاورجازم . اولا ، يجب ان يلتفت المرء الى الفارق الجذري (الراديكالي) بين مفهوم رايش وبين المفهوم المسيحي التقليدي عن وظيفة اللذة الجنسية . فالفهم الشعبي الشائع (الذي ظل في هذه الحالة مخلصا للارثوذكسيه المسيحية) هو ان الاورجازم ليس الا الشاء

السكري الذي غلف به الخالق (او الطبيعة) قرص التناسل المر . صحيح انه قد يكون اعظم للاتنا ولكننا في الاساس نستطيع العيش بدونه . فهو حيوى بالنسبة لتكاثر الجنس فحسب .اما عند رايش فالامر على العكس ، الاورجازم عنده لم يعد خبرة على هامش الحياة البيولوجية او النفسية . وانما هو الميكانيزم المركزي المنظم لذلك النظام الملق من الطاقة المسمى الانسان . فاذا فشل المرء في التفريخ الجنسي الملائم فسوف يمرض بالتأكيد ، بالجسم او بالعقل ، لأن الليبido غير المفرغ سيأخذ طريقه الى تكوين الاعراض النفسية او الجسمية .

ثانيا ، اذا كان الاورجازم هو المخرج الرئيسي للاقتصاد الجسمى ، فسيكون من الطبيعي ان يستتبع ذلك ان يكون هدف العلاج هو التناسلية التي لا تكفيه قيود . ولقد اعتقد رايش هذه النتيجة بحماس ، رغم انه كان ينفر من قولها علانية فسي السنين الاولى من عمل الحلقة الدراسية . وما ان حل عام ١٩٢٧ حين نشر كتابه « الاورجازم » حتى احس بشقة كافية في نظريته جعلته يعلن دون شرط ان هدف العلاج بالتحليل النفسي هو « تصريف القدرة الاورجاسمية » .

واخيرا ، احب ان اقف الى جانب رايش في دفاعه عن التشبيه «الميكانيكي» الذي استخدمه للطاقة النفسية . لقد ذكرت منذ لحظة ان كثيرا من المعلقين قد وجدوا في نظرية فرويد عن الليبido احد الظواهر الملة للروااسب الوضعية عنده . ولا شك انه لهذه النظرية من الوجهة التاريخية جدورا ترجع الى القرن التاسع عشر . ورغم ذلك فاني اظن اننا برفضنا لهذا المفهوم باعتباره تديما فاننا لا نعطي مضمونه التقدي حقه . فالمفهوم المادي للطاقة النفسية يعارض اي ادخال للروحانية في مجال الجنسية . ولا يجدو لي الامر مجرد صدفة ان مدارس التحليل النفسي التي نبذلت او خفت بشكل ملحوظ من نظرية الليبido (الفرويدية الجديدة – وسيكلوجية الانا) كانت ايضا هي الاقرب الى اختصار الجنسية .اما نظرية رايش فهى الاورجازم ، فعلى العكس ، كانت هي النظرية التي ابقت ودعمت الدفعه التقديمة لمفهوم فرويد «الميكانيكي» .

-٢-

اهدى رايش كتابه «وظيفة الاورجازم» الى فرويد ، ولكن فرويد استقبل الكتاب استقبلا فاترا . وبعد من المؤكد ان رايش لن يحرز اي شهرة كبيرة على اساس من نظرية الاورجازم وحدها . فلقد كان الحماس الذي تلقى به فرض فرويد في الاقتصاد الليبیدي وزاد من احكامه ، نفس هذا الحماس هو الذي مال به الى الانعزال عن الاهتمامات الرئيسية لجيشه من المطلعين النفسيين . وكان الامر على خلاف ذلك مع نظريته في الخلق character ، ففي تلك الحالة كان سائرا في التيار الذي ساد فكر التحليل النفسي فيما بين ١٩٢٠ ، ١٩٣٠ . والحق ان رايش يجب ان يعد من رواد سيكلوجية الانا الفرويدية التي سيطرت (مع الانحراف

المهبط الذي نشأ عنها أي الفرويدية الجديدة المراجعة على حركة التحليل النفسي حتى يومنا هذا . ومع ذلك فان رايش حتى في هذا المجال - كما سرى - كان خارجا على الایقاع . لأن مفهومه عن الخلق الذي صاغه فيما بين ١٩٢٦ - ١٩٣٤ وضع خصيصا ليكون مصاحبا لنظريته في الاورجازم .

ولقد وصل رايش الى فكرته عن الخلق عن طريق المشكلة الاكلينيكية للمقاومة . فقد لاحظ في ان تلك المقاومة لم تكن في الفالب جزءا من الحigel التورية او الاشعورية التي تتدخل في تقدم التحليل بل هي راجعة في الغلب الى «اسلوب» المريض الشخصي العام ، الى «بناء خلقه» . فعلى سبيل المثال ، بدلا من ان يقاوم المريض العملية الملاجية بانارة اعتراضات عقلية مفترضة ضد التحليل النفسي (وهو المثال الكلاسيكي للمقاومة) ، فإنه يصل الى نفس النتيجة بأن يستجيب للمحلل بأدب مبالغ فيه . ويسمى رايش هذا النوع من النادب «بالمقاومة الخلقية» وهي تخدم نفس الفرض الذي تخدمه المقاومة الكلاسيكية في التحليل النفسي ، اي صرف انتباه المحلل عن البحث في المادة الاشعورية الخطرة ، ولكن لها ميزة انها «قائمة» في اسلوب السلوك العام للمريض .

وعن طريق نقلة بسيطة - ولكنها ذات أهمية - في مركز الثقل وصل رايش الى معالجة مقاومة الخلق باعتبارها المظهر الرئيسي للمرض . وافسحت عبارة «مقاومة الخلق» المجال لظهور «عصاب الخلق» character neurosis العصاب من خلال الخلق أحد افكار رايش الهامة ، كما كان ايدانا بتغير تاريخي هام في مفهوم المرض العقلي . فظهور مفهوم رايش تحول انتباه المحلل النفسي من الاعراض لمحاسبة السهلة الاكتشاف والتي كانت محط اهتمام فرويد في العقد الناسع (كالسلل : والوازم ، والطقوس الامتنافية او القهوية) الى سوء قيام الشخصية بكل بولاظفها . وكانت وجهة نظر رايش ان العرض بالمعنى الكلاسيكي ليس الا ظهورا لاضطراب النفسي العام «تركيز الخلق المصايب» ولا يوجد بالضرورة في كل الاعصبة . وبينما يكون العرض مقابلًا لخبرة محددة او رغبة معينة في ماضي المريض فان عصاب الخلق نتيجة لتاريخ المريض كله (١) .

وكانت نظرية رايش عن الخلق أحد مظاهر الاحياء العام لسيكولوجيا الانما خلال المشربتات . لقد كان اكتشاف فرويد العظيم هو بلا شك «الاشعور» ولم يكن

١ - قد تتفق هذا المفهوم للعصاب الخطوط الواضحة المحددة الموجودة في نظرية فرويد الاصيلة ولكنه اقرب الى الانفاق مع الاستخدام الشائع المعاصر لكلمة «عصاب» ومع تعززنا التكري ضد اي نسخة ميكانيكي او مبالغ في دقتها الكيفية فيام الشخصية بعملها . ومن المقرب ان تشير «عصاب» الذي يستخدم لوصف زمرة الاكلينيكية في طرقه الى الروايل وبما يسبب ايمائه بوجود جسم غريب داخل نسج الشخصية السليمة . وبدلا من ذلك يتحدث المراه اليوم من «اضطرابات الخلق» وكان مفهوم رايش عن عصاب الخلق حجر الزاوية في هذا الانتقال للمنظور .

مدهشاً بالطبع ان تتجه كافة الجهدات المبكرة لحركة التحليل النفسي الى نكير نفسيها لبحث هذا البعد غير المعروف للشخصية . ومع ظهور كتاب «الانا والهي» عام ١٩٢٣ اعاد فرويد المشكلاة التقليدية للذات الشعورية - الاذا - الى مركز الاهتمام (١) . وبالطبع كانت هذه الاذا لا تزال ناشئة عن الابعاد اللاشعورية الاعمق للعقل ، وتحيا حياة محفوفة بالمخاطر ما بين الحسنة الشيطانية للهي والاحتشام المناضل للانا الاعلى . ولكن اذا كانت «انا» فرويد تقصصها الطبيعة الخلقة ، والطاقة المطلقة التي جهاها بها الفرويديون الجدد ، والاستقلال الذي جهاها به اصحاب سيكولوجيا الاذا ، فانها مع ذلك قد صورت بتعاطف واعجاب شديدين . وعلى وجه العموم فيبدو ان فرويد كان يرى ان نصيب الاذا نصيب تعس وانها تستحق منا كل تعاطف وتقدير .

اما نظرية رايش في الخلق فقد كانت في الحقيقة نظرية في الاذا . واعتقد ، من الناحية التكنيكية ، ان هذه العبارة غير صحيحة ، حيث ان مفهوم الخلق قد استخدمه رايش (مثلاً استخدمه المطلون النفسيون عامة) ليصف به نوعاً من السلوك لا مكوناً بنرياً للشخصية (٢) . ومع ذلك فان ما كان مطروحاً في هذا المجال كان في الاساس الذات الشعورية قبل الفرويدية . وكانت السمة البارزة لمعالجة رايش للخلق ، وهي السمة التي عزلته عن كل معاصريه ، هي المداواة التي لا تلين لهذا البعد من ابعاد الشخصية . فرغم انه تحدث في الاصل عن «عصاب الخلق» او «الخلق المصabi» الا انه سرعان ما اعتاد معالجة الخلق باختصار على انه مرض فالخلق كان نوعاً من «الدروع» . ورقة خارجية صلبة تحمي الفرد من الضربات الشديدة للواقع ، ولكنها في نفس الوقت تحدين قدراته على ممارسة الحياة بكل شدتها سواء في داخله او خارجه . ولقد كان أشهر كتب رايش «تحليل الخلق» والذي جمع فيه كافة المقالات التي كتبها في الموضوع فيما بين عامي ١٩٢٠ - ١٩٢٣ . كان في الواقع هجوماً مطولاً مشوباً بالمارارة في اغلبه على الاذا (٣) .

١ - «الانا» و«الشعور» ليسا مطابقين تماماً بطيئة الحال ، نظراً لأن بعض الوظائف الهامة للانا هي وظائف لاشعورية .

٢ - يعرف رايش الخلق بأنه «الاسلوب النسط لاستجابة الاذا الى المي وعالم الخارج» وربما كان احسن وصف للخلق هو انه «اسلوب» الاذا .

٣ - لقد سألت نوعاً في تبسيط موقف رايش لكنني اؤكد ما اظن انه المطلوب منهن في عام الخلق الذي ابتدأه . قال لفكرة ان الخلق هو ذاته مرض لفكرة واردة في مباراته مثل الخلق هو في الاصل والاساس ميكانيزم نرجسي وفاتي» انظر مقالة **Genital & neurotic character**

ومثل «يمكن الخلق من غير مرض في الاذا يمكن وصفه بأنه جمود» انظر تحليل الخلق ، ص ١٤ . ولم يسبيل المقارنة يجب ان اشير الى ان رايش حاول مراجعاً ان يميز بين بناءن الخلق الطيب والخلق السيء، بين ما سماه الخلق الناضلي والخلق المصabi . ولأن هذا التisper لا يقصد امام الشخص فهو تisper =

ان التناقض بين عداوة رايش للانا وتعاطف فرويد معها يعكس بالضبط اتجاهيهما نحو الفرائز . فقد كان فرويد اميل الى التوجس والشك في الاعماق الحيوانية للانسان . وصور الهي «كائن يمسوچ بالاستشارات الفواردة» كما صور الاشعور وقد سكتته اشباح قبيحة ورغبات قاتلة . ولم ينكر رايش وجود هذا سحي في جوهره . وكانت ثقته في الفرائز ثقة لا نهاية . ووصل في النهاية الى اعتبار الشخصية الانسانية مكونة من ثلاثة مستويات . يوجد في المستوى الاعمق «النزعة الطبيعية الى التواصل الاجتماعي والجنسية والاستمتعان التلقائي بالعمل والمقدرة على الحب» وحين تتعرض هذه الفرائز الصحبة للكبت ، كما يحدث في تفاصيلنا التي تبني الجنس ، ينشأ مستوى ثان وهو «اللاشعور الفرويدي حيث تسود وسيطر السادية ، والجشع ، والفسق والفحش ، والحسد وكافة انواع الانحرافات الجنسية» . وهذا المستوى بدوره ينطوي ويكتب جماحه البناء الغولي الخلقي «ذلك القناع المصطنع من ضبط النفس والادب القهري المنافق والتواصل الاجتماعي الزائف» . الخلق اذن له ما يبرره وظيفيا ، فهو يمثل سدادا ضرورية في وجه انحرافات الفربزية التي اوجدها الكبت . ولكن في نهاية الامر ما الخلق الا مرض ، وهو مرض خبيث لأن احدا لم يفهمه على انه كذلك . وهكذا اخذ رايش على عاته رسالة خاصة وهي رفض الانما وكافحة اعمالها . فاللاشعور قادر على العناية بنفسه ، فقيحه ياد للعيان . ولكن الشيء الاقل وضوها بكثير هو الطبيعة المرضية الاساسية لاستجابات الانما لللاشعور الفرويدي المنحرف ، اي البناء الخلقي للانا .

وبكل خلف تحليل رايش للخلق التصور الاقتصادي المعروف للحياة النفسية ، والذي وجدنا انه الفكر المهيمنة وراء نظريته في الاورجازم . فالخلق هو في الواقع «نقيس الموضوع» الاقتصادي للأورجازم ، فقد نشأ وتطور — حرفيا — على حساب الاورجازم ، اذ استهلك الطاقة النفسية التي لم تفرغ في الاتصال الجنسي . وبالتالي فان اقامة القدرة الاورجاستية والتي هي هدف العلاج ، يتضمن تفكك الخلق واطلاق سراح الطاقة النفسية من سجنها الخلقي وكان هذا الهدف هو غاية رايش التي ابتكر من اجلها تكنيك الشهير المسما بتحليل الخلق بواسطة التداعي الطليق . الا ان رايش نادرا ما تعدى هذه المقدمة ، فان قراءة متخصصة لكتابه «تحليل الخلق» او اي من كتاباته الاكلينيكية تكشف فورا ان اكتشاف وتفكيك مقاومة الخلق استندت كافية طاقاته العلاجية .

وكان الهدف الاول للتحليل عند رايش هو اكتشاف الطبيعة المحددة للدرع

= وهي . فالخلق الطيب ، الناضلي . يصيّر نوعا من «الخلق المضاد» فهو يمثل اسلوبا للانا شفافا للغاية امام رغبات الهم . وبعبارة اخرى فان الخلق الناضلي لا يهدو لي نطا بنطويها ذا معنى يقدر ما يهدو تجنيعا لكل الفضائل المنسورة الالبيدية وغيرها .

الخلقي للمريض . وكان فن الاكتشاف هذا هو المجال الذي بربت فيه براعة واسالة رايش التكينية . فقد جذب الانتباه الى حقل جديد من الادلة ، كانت اما غمر ملحوظة واما مهملا باعتبارها غير ذات معنى ؛ بينما هي في الحقيقة تكشف للمالاحظ اليقظ مفاتحا لشخصية المريض الحقة . ولقد قام فرويد باختراق مماثل عندما اكتشف وجود معنى لبعض النواحي المهملة من السلوك كالاحلام وفلتان اللسان ، والنكات . وجاء رايش ليكمل ادلة فرويد بمجموعة جديدة من المعلومات . «طريقة المريض في الحديث ، والطريقة التي ينظر بها الى محلل وبيه ، والطريقة التي يرقد بها على الكتبة ، وتغير نبرات صوته ، ومقدار تأدبه بالمقاييس المتعارف عليها» بالإضافة الى الكثير من الوازوم والاواع التي يتخذها الجسم وهي المادة الخام التي يعمل بها محلل . ولم يعد من الاممامة يمكن ان لالاحظ «ما» يقوله المريض بقدر ما نلاحظ «الكيفية» التي يقوله بها ، فالشكل لا المحتوى لما يكشف عنه هو الامر الحاسم . والحقيقة فلم يكن على المريض ان يقول شيئا على الاطلاق ، فهو يتم عن نفسه حتى في حركات جسمه وتعبيرات وجهه وبينما كان التحليل التقليدي يركز على التبادل الذهني او على وجه ادق على التبادل اللغطي (الشغاف بالكلام) فان رايش كان يرى ان كلام المريض والطيبب هما ممثلان في حقيقة امرهما .

والواقع اننا لا نفي طريقة رايش في العلاج حقها حين نقول انها كانت تنتصها رصانة ولباقة التحليل الفرويدي الكلاسيكي ، فقد كان اسلوب رايش ميلودراميا صريحا . وكان تكينه الاساسي هو العمل على عزل سمة خلقية معينة ومواجهتها المريض بها المرة تلو المررة ، بل والتهديد بقطع العلاج اذا اعترض المريض على هذه الطريقة . وفي النهاية كان المريض يجر على ممارسته لازمه السلوكية «باعتبارها عرضة قبريا موجعا» . ويتجز عن هذه الدرجة المرتفعة من الوعي اذابة السمة الخلقية وبالتالي اطلاق سراح الليبido المحبوس .

وكانت هذه الطريقة تتفق في بعض جوانبها مع الصيغة الفرويدية الاولى . ففي التحليل النفسي التقليدي كان استحضار ذكري طفلية مكبوبة الى الشعور مؤديا الى تخلص المريض من عرضه المصايب . وكان رايش يرى بالمثل ان شعور المرء الحالى بينما خلقه اكثر من شعوره بالصدمات السابقة هو المفتاح الى الصحة العقلية . الا ان هذا الشعور الشافي لا يمكن تحصيله الا بواسطة اسلوب التدخل النشط من جانب محلل والاستئثار الذي لا يرحم للرابطة الانفعالية القائمة بين المريض والطيبب (الطرح) . وكان هذا التأكيد للدور النشط للمعالج والاستجابة الوجدانية للمربيض هو الذي سبب انقسام رايش عن فرويد ووحد بينه وبين فرتزي ورانك . ولقد حذر رايش من ان هذا اسلوب المدواني له جوانبه الخطيرة ، ففي كل حالة «يؤدي تحليل الخلق الى نشوء فورات انفعالية عنيفة» . وكان رايش غالبا ما يستقر مثل هذه الاستجابات باغرب انواع السلوك ، ولم يكن من غير المألف ان تنتهي جلسة التحليل بهجوم بدني على الطيبب . وكان الهدف النهائي من العلاج هو الحب . وفي

كل حالة ، كان نجاح العلاج يعني التخفيف من الدروع الخلقية للمربيض وازدياد طاقته للذة التناسلية .

-٣-

لقد ادت نظرية الخلق وتكنيك تحليل الخلق الى تدعيم مكانة رايش في طبيعة حركة التحليل النفسي في اواخر العشرينات من هذا القرن . وفي الوقت نفسه ندھورت علاقته ببابا الحركة بصورة خطيرة . ففي داخل حركة التحليل النفسي كان بول فدرن وارنس جونز وآتو فينخل من اوائل الذين انتقصوا من قدر رايش وحطوا من شأنه ، وكما يقول رايش فإن «الحاجم» المستمر هو الذي ادى في النهاية الى انقلاب فرويد عليه .

ويبدو ان علاقة رايش بفرويد قد سارت على النمط التقليدي من الافتنان الى التحرر ، الامر الذي ميز صداقات التحليل النفسي . ويقال ان فرويد كان ينزل رايش الشاب منزلة رفيعة بحيث انه ضمه للمجموعة الضيقة من الاصدقاء التي كانت تلتقي مرة كل شهر في منزل فرويد . ومن جانب رايش فإنه يتضح من الاشارات الكثيرة المتناولة خلال كتاباته ان معرفته بفرويد كانت هي اكبر حدث في حياته . وعلى اساس هذه الحقائق فإنه يمكننا بكل ارتياح ان نفترض ان الصدقة التي نشأت بين الرجلين اتخدت على الاقل بعض سمات علاقة الوالد - الاب . ويدعم هذا الافتراض واقعتين اولاً - فارق السن بين الرجلين (١١ عاما) وثانية - واقعة ان والد رايش توفي عام ١٩١٤ عندما كان رايش في السابعة عشرة من عمره . وإذا صدق ظني هنا فان قطعية رايش مع فرويد كانت ضرورة شخصية بقدر ما كانت ضرورة ذهنية . وهذا التفسير يساعدنا ايضا على فهم الطبيعة الثانية لانقسام العلاقة ، على الاقل من جانب رايش . فنحن نحب آباءنا ولو اننا نذهبهم ، انا في الحقيقة نسعى لتلقي موافقتهم على اعمالنا الاجرامية . وهكذا زعم رايش دائمًا ان فرويد هو الذي رفضه وليس العكس ، بل لقد ذهب الى القول ان فرويد رغم كل شيء كان موافقا في اعماقه على هرطقته .

ويجب ان نلاحظ ان رايش كان على وعي تام بالابعاد السيكولوجية لمنابعه مع فرويد ، بل واعترف «بالتشيّب على الاب» ، كما اعترف ب حاجته الشخصية الى ان يجعل قطعيمته مع فرويد لا تشوبها شائبة . ولكنه اصر على ان القطعيمه بينماهما كانت ضرورة شخصية لفرويد كذلك . وقال رايش ان هناك عدة عوامل سيكولوجية منعت فرويد من قبول فكرة المساواة بين الاكتفاء التناسلي وبين الصحة النفسية . وأشار في هذا المجال الى البقايا اليهودية لدى فرويد وما اتصف به من جمود فيما يتعلق بالحياة الجنسية وتعلق تاريخي بالزواج الاحادي . وأشار ايضا الى ان فرويد كان ضحية لزبحة غير موفقة - «وانه كان من الناحية التناسلية غير راض بالمرة» - وهذا

هو السبب في انه كان يخشى لشعوريا نظرية الاورجازم . وفوق هذا كله فقد عرا رايش سخط فرويد الى ما ناله من نجاح . وبعد سنوات طويلة من الانغماس والصراع، شهد فرويد بعينيه الاعتراف الشامل بالتحليل النفسي في العقد الثاني من القرن العشرين . ووفقا لما يقوله رايش فقد وصل فرويد الى سن والي حالة من الانهيار لا تسمح له بالمخاطر بفقدان جمهوره (وتلامذته المحافظون داخل حركة التحليل النفسي) وذلك بتبني راديكالية رايش الجنسية . ولذلك فقد سمع باخضاء نظرية الليبيدو على ايدي تلامذته الذين كان يحتقرهم فيما بينه وبين نفسه . ويختتم رايش قوله بان ذلك «الاعجاب المفرى» هو الذي منع فرويد من متابعة كشفه العظيم الى نهاية المنطقية .

انتي اجد تحليل رايش لفرويد مقبولا على اقل تقدير رغم مبالغته . فلا شك ان اقتناع رايش النظري بالاشباع الجنسي الكامل كان مصدرا لقلق فرويد الذي اشرف على الكهولة ، وكذلك لغيره من صفة المحللين النفسيين . وفضلا عن ذلك لقد زاد تعمق الموقف نتيجة لسلوك رايش الشخصي في المسائل الجنسية . فلقد اعترف رايش بقيام علاقات غرامية بينه وبين مرضاه .. «القد حدث مرة ، او مرتين ان وقعت في حب احدى مريضاتي . ولكنني كنت ضريرا ، فقد اوقفت العلاج وتبركت العاطفة تهدا ، ثم قررنا سوية ما اذا كنا سنمضي في علاقتنا الجنسية ام لا» (وكان زوجته الاولى آني بنيك ، احدى مريضاته ، وفي عام ١٩٢٢ عندما وصل الشناق مع فرويد الى ذروته طلقها ، وذهب ليعيش مع امرأة اخرى هي السا لندربرج . ولقد اعترف رايش نفسه فيما بعد بالدور الهام الذي لعبته هذه الفلروف الجنسية الخاصة في عزلته عن فرويد وعن غيره من قادة حركة حركة التحليل النفسي .

ولم يكن ارتداد رايش عن صفوف الارثوذكس من المحللين النفسيين مفاجأة بلا مقدمات ، كما لم يكن نتيجة لخلاف نظري واحد . فلقد حدثت عدة مواجهات مؤلمة وغير محددة مع فرويد منذ عام ١٩٢٦ ، وهي مواقف اعلن فيها فرويد اما عن تحفظاته الشديدة تجاه نظرية الاورجازم ااما عن نقده لاساليب رايش العلاجية . وعلى اي حال فلقد كانت فرضية فرويد عن غربزة الموت ونظرته عن الديالكتيك العنيد بين الحضارة وبين الكبت هي التي أدت الى القطيعة النهاية .
لقد اعتبر رايش كتاب فرويد «الحضارة ومنعقاتها» كارثة محققة . بل لقد اعتبر نفسه مستولا بشكل غير مباشر عن ظهور الكتاب (١) . ولربما توقع المرء – اذا

١ - يقول رايش عن ذلك في «وظيفة الاورجازم» .. في ١٢ ديسمبر ١٩٢٩ القيت خطابا من «الوقاية من المصائب» امام الحلقة الفضيحة من اسفياء فرويد . وكانت هذه الجلسات الشهيرة التي عقد في منزل فرويد فاصرة على خادمة جمجمة التحليل النفسي وعدد محدود من الزوار . وكان الجميع يملئون ان المناشرات التي تدور في هذه الجلسات ذات اهمية بالغة وبعيدة المدى .. اذ انه خلال تلك الجلسات في منزل فرويد، والتي خصمت لمناقشة مسألة الوقاية من المصائب ومشكلة الحسارة،

اخذ الامور بظواهرها – ان يتنهج رايش بأراء فرويد عن الحضارة وعن الكبت . فالنطاق الذي استمد منه فرويد «الحضارة ومنفاصاتها» يستند بوضوح الى النظرية البيدروليكية للطاقة النفسية . فالطاقة التي تحمل قيام الحضارة امراً ممكناً انما هي طاقة مستمدة من الخبرة الشهوية وتكتشف عدة فقرات في كتابات رايش المبكرة عن اتفاقه مع هذا الرأي . ولكن في عام ١٩٣٠ عندما ظهرت اول طبعة من كتابه «الثورة الجنسية»^(١) . وجدها يعتبر نفسه بلا جدال من معارضي فلسفة فرويد في الحضارة .

ولم يكن تقد رايش لكتاب «الحضارة ومنفاصاتها» قوياً بشكل خاص فقد زعم رايش انه اكتشف تناقض داخلياً في حجج فرويد .. «هناك واقعتين تناقضان بعضهما البعض: فمن ناحية على الطفل ان يقمع غرائزه حتى يكون قادرًا على التوافق الحضاري ، ومن ناحية اخرى فإنه يكتب خلال تلك العملية عصباً يجعله بدوره غير قادر على التطور الحضاري والتوافق ويجعله في النهاية لا اجتماعياً» .

وهذا بالطبع امر لا تناقض فيه على الاطلاق ، اما هو في الحقيقة المازق الذي شرع فرويد في كشف جوانبه . ولا يوجد التناقض ، او بالاحرى المفارقة ، في عقل فرويد وانما في العملية الموضوعية للتطور الحضاري . اما الذي كان رايش فيه على صواب من حيث الاسلوب هو ما اتهم به فرويد من انه عم تعميماً خاطئاً حين ساوي بين الحضارة والكبت على نطاق الكون مستندًا الى تأكيد الذي تعارسه الحضارة الغربية . وهو في هذا ينضم الى جوقة معارضي فرويد من المتأدبين بنسبية الحضارة والذين نقدوا اعمال فرويد – احياناً بدون وجه حق – لأنها تغفل المجتمعات غير الاوروبية . ولقد انتصر رايش الى فرويد في تقويمه للطابع الكبتي للحضارة الغربية، ولكنه زعم – كما سترى – ان تفسير ذلك اما يرجع الى الخصائص الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للتاريخ الغربي . والحضارة بهذا الشكل لا تكون متعارضة مع الجنسية . والحق ان فكرة «وحدة الحضارة والطبيعة» تتردد خلال كتابات

= اعرب فرويد لأول مرة بوضوح عن تلك الانكار التي قال بها بعد ذلك في «الحضارة ومنفاصاتها» عام ١٩٢١ : وكانت تلك الانكار تناقض في غالبيتها الانكار التي غير منها قبل ذلك في «ستينيل وهم» .. ولا يعلم الا القليلون ان كتاب فرويد «الحضارة ومنفاصاتها» اثناً ثمانين ينبع عن تلك التناقضات عن الحضارة التي قيلت في دحض آرائي ، التي كانت في سببها الى النضوج ، وفي الاخطار التي قبل انها سنتها عنها . ويحتوي الكتاب على جمل غالباً فرويد بعنوانها لارئي خلال المناشدة .

١ – بعد كتاب «الثورة الجنسية» من المشاكل في عالم النشر ، فالطلبية المنشورة منه بهذه المتواتر والتي صدرت عام ١٩٦٢ في نيويورك هي ترجمة ومراجعة طبعة عام ١٩٤٤ الالمانية التي ظهرت لأول مرة عام ١٩٣٦ . وهذه الطبعة الاخيرة هي بدورها كتابين في واحد : النص الاول من الكتاب مبارزة عن نفس منفتح ومزبد الكتب رايش الذي صدر عام ١٩٣٠ اما النصف الثاني فعنوانه «الصراع من أجل الحياة الجديدة في الاتحاد السوفييتي» ويبعد انه كتب عام ١٩٢٥ .

رايش» . فالاكتفاء الجنسي لا يدمر الابداع ، بل على العكس انه احد شروطه الاولى «فالمقائد الرديئة التي يبدعها الشاعر احيانا خلال فترة الزهد الجنسي لا اهمية لها» . وعلى اي حال فان رايش لم يهمل التطور الاقتصادي في دفاعه عن الحضارة، فقد احتفظ برصيده من الليبيدو بان قال ان النشاطات الحضارية ائما تولهما الليبيدو المنسامية ولكنها ليست الليبيدو التناسلية وانما قبل التناسلية .

ولقد ادت نفس الدوافع التي حدت برايش الى الاختلاف مع فلسفه فرويد المشائمة في الحضارة ، الى ان يرفض ايضا غريزة الموت . لقد كان الفرض الخاص بغيرزة الموت هو سبيل فرويد للتعبير عن الالاقين المميز للعصر الحديث بشأن الطبيعة البشرية . اذ كان المفهوم السائد طوال المائة والخمسين عاما الماضية ان ثمة انسان طبيعي بريء افسده نظام اجتماعي فاسد ومنحرف وهو ما ادى الى معنى غامض اشد الفوضى بشأن تكويننا الغريزي . ومن نافلة القول الاشارة الى ان القرن العشرين في هذا الصدد هو اقرب الى المصور الوسطى منه الى عصر التنوير . وظهور لنا غريزة الموت عند فرويد باعتبارها المعادل الحديث ، او المرادف المعاصر لمبدأ الخطيئة الاولى ، بيد ان رايش كان ممحضنا اكثر من فرويد بفكر عصر التنوير ولهذا استطاع في بعض عباراته الاخيرة ان يتتجاوز ارث القرن الثامن عشر . وقد عجز رايش ؛ وقت الصدام بشأن غريزة الموت ، عن تقدير المعنى الذي قصد اليه فرويد عن تعقد الموقف الانساني .

وطبيعي ان تتحفظ بشأن غريزة الموت لم يكن شيئا غير عادي حتى داخل الاوساط التقليدية المتزمته . وبدا ان قليلين هم الذين اخذوا الرأي مأخذ الجد والحماس . ومنا ان حلت الخمسينيات وظهرت كتابات هيربرت ماركوز ونورمان ا. براون حتى كانت فكرة فرويد موضع دراسة فاحصة جادة . وكان رايش في كتابه Die Function des Orgasmus لا يزال يحذو حذو فرويد في مفهومه عن العدوان الغطري حتى على الرغم من انه هنا كان يدفع بان الليبيدو المكتوب يمكنه ان «يُضاعف من الدوافع التدميرية» (١) . ولكن كان حتما عليه ان آجلاما عاجلا ان يضطر الى نبذ فرض فرويد باكمله . اذ لم يكن ثمة مكان في نظريته عن الوحدية الغريزية لشكوك تتعلق بالطبيعة الخيرة الاصيلة للطبيعة البشرية .

ويرد تفنيده الصريح لغريزة الموت في مقال له تحت عنوان «الشخصية المازوخية» كتبه رايش في كتاب «تحليل الشخصية» وكانت فكرته هنا بسيطة رغم ما بدت عليه حجتها من تعمق في ظاهر الامر : المازوخية ظاهرة مشتقة ا اكثر من كونها ظاهرة نفسية اولية . ولا ريب في ان كل من الف اسلوب رايش في التعبير عن فكره وبخاصة اسلوبه الذي عبو به عن افتئاته باستعارة فرويد الاقتصادية يمكنه ان

١ - بلغ الامر برايش ان قال ان سبب العرب العالمية الاولى هو الحياة الجنسية غير المشبمة للقيم والارستقراطية الالمانية .

يتبق في يسر وسهولة الصيغة التي ستتخذها حجته . فالنزعه التدميرية شأنها شأن كل شيء آخر غير مرغوب فيه كانت في الواقع الامر مظهر الليبido المكبوت . «انها الكف للجنسية ... الذي يجعل المدوان ثوة اكبر من ان يتحكم فيها المرء ، ذلك لأن الطاقة الجنسية المكبوتة تحول الى طاقة تدميرية» .

الراجحت حتى هذه الحلة معارضه رايش لغريزة الموت عند فرويد وللعلاقة بين الثقافة والكتب باعتبارها نتيجة الميل الفكرية والسيكولوجية المتباينة اشد التباين لدى الرجلين . بيد ان هذا ليس سوى جانب واحد فقط من القصة . فقد كانت القضايا العملية الخامسة لها دورها ايضا . اذ لو كانت الحجة التي يستند اليها كتاب «قدر في الحضارة» (١) حجة صحيحة . فان اي التزام بالحرية الجنسية سيتضمن بالضرورة استعدادا لقبول عاقبها الثقافية الجذرية : نهاية الفن والصناعة ، بل وآخرها الحياة الجماعية ذاتها . ولقد كان رايش مقتضاها في الواقع بان فلسفة فرويد الضارة عن الثقافة انما استهدفت صراحة تقويض جهوده العملية بشأن قضية الاصلاح الجنسي .

لقد وضع فرويد مكانته العلمية «الخدمة ايديولوجيا محافظة» وحول «تطور التحليل النفسي الى نظرية معاذية للجنس» *Antisexual* .

واذا كانت فلسفة فرويد عن الثقافة قد قوشت جهود رايش كمصلح جنسي فان فرض غريزة الموت كان لا يزال فرضا ا اكثر انحيازا . اذ جعل كل نقد راديكالي اجتماعي وسياسي خربا من المجال او غير ذي موضوع على اقل تقدير . وتشملت غريزة الموت ما يفيد ان معاناة الانسان امر حتمي سواء في ظلل الراسمالية او الاشتراكية . وهكذا اضطر رايش شأنه في ذلك شأن آدلر من قبله ، الى ان يفصل نفسه عن التحليل النفسي لاسباب سياسية مثلما انفصل عنه لاسباب عقلية . وكان فرويد بدوره واعيا تماما بالطبيعة الایديولوجية للخلاف بينه وبين رايش . و Zum ، دون وجه حق ، ان مقال رايش عن المازوخية بلغ ذروته في حكمه التهافت الفارغ من المعنى الذي يقضى بان ما اسميهناه غريزة الموت هو نتاج النظام الراسمالى . بل وصل فرويد الى حد القول بان كتاب «الشخصية المازوخية» انما كتبه رايش ليخدم به الحزب الشيوعي (٢) .

١ - هذا النصير من وضع الاستاذ الدكتور مصطفى زبور . «Civilisation and its discontents»

٢ - انظر «ملاحظات الترجمة» على كتاب «الشخصية المازوخية» من ٢٠٩ من كتاب تحليل الخلق .
ان الاسلوب الانفعالي الواقع الذي رد به فرويد على مقال رايش عن المازوخية يعطي قيمة كبيرة للتحليل النفسي الذي قدمه رايش عن فرويد . لقد كان كتاب : «الشخصية المازوخية» عملا مشروعا تماما من اعمال التنظيم في مجال التحليل النفسي دون اي ملاحظة سياسية بارزة . بيد انه على الرغم من *International Zeitschrift* ذلك اثار حتى فرويد حتى انه مارض لفتره طويلة اصداره في مجلة دون اشارة التعليق الثاني باسم هيئة التحرير :

وانتهت عضوية رايش رسميا في الجمعية الدولية للتحليل النفسي في مؤتمر لوسرن Lucerne Congress عام ١٩٣٤ . وقد اخطأ ارنست جونس (بسوء نية على ما اعتقاد) حين اشار الى ان رايش استقال من الجمعية في لوسرن . وكان قد تقرر سرا قبل ذلك بعام طرد رايش من الجمعية الالمانية للتحليل النفسي (ومن ثم من الجمعية الدولية) . وعلم رايش قبل انعقاد مؤتمر لوسرن بفترة وجيزة ان اسمه سيشطب من قائمة اعضاء الجمعية الدولية . وقيل له في الظاهر ان نشر كتاب «الفاشية وسيكولوجية الجماهير» الصادر عام ١٩٣٣ ، وضعه موضع المسوالية القانونية امام حركة التحليل النفسي . وهكذا كان انفصال رايش عن التحليل النفسي مرتبطة بدوره كداعية سياسي وفيلسوف اجتماعي . ويتعين علينا الان ان نعود ادراجنا لنتتبع تطور افكار رايش ومنجزاته السياسية في اواخر العشرينات وأوائل الثلاثينات . ولقد كانت هذه المرحلة من نواح كثيرة اهم مراحل حياته العلمية واكثرها تشويقا . فهي المرحلة التي حاول فيها التأليف بين ماركس وفرويد كما وانها مرحلة مجادلاته ضد الفاشية . هذا فضلا عن انها كانت مرحلة موجة اشد الابيجاز بصورة ثثير الدهشة حيث نجد رايش في منتصف الثلاثينات يوجه اهتمامه الى مشكلات اكبر الحاحا في مجال البيولوجيا .

-٤-

يتساءل رايش في مقدمة الطبعة الاولى من كتاب «تحليل الخلق» كيف كان بالامكان تأليف كتاب عن التكنيك التحليلي للفرد بينما نجد «الملايين من البشر في مدينة مثل برلين محظمين عصابيا في تكوينهم النفسي» ويصرح بأن المهمة الاساسية

= «نها ظروف خاصة تدعو الناشر الى ان يلفت نظر القاري، لقطة ياخذها عادة مأخذ التسلب . ان هذه الصحيفة في اطار التزاما بالتحليل النفسي تعطي لكل كاتب من كتابها الحرية الكاملة في ابداء رايه الخاص ومن ثم فانها غير مسؤولة على الاطلاق عما تضمنه هذه المقالات من آراء خاصة ماسحابها . ولكن بالنسبة لمقال دكتور رايش فاننا نريد ان نحيط القاري علمًا بأن كاتب المقال عضو بالحزب الشيوعي . ومن المعروف الان ان البلاشفية تفرض على البحث العلمي قيودا وحدودا تعيق تبادل ما تفرضه الكتبية . ان الطامة الحزبية تقضي بنبذ كل ما يتعارض مع مسلمات عقيدة الحزب . والامر متزدك للقارئ هذا المقال الذي يبذل جده ليخلص الكتاب من هذه الشكوك والريب ، وبديهي ان الناشر سكتب نفس هذا التعليق لو وجد نفسه مطالبا بنشر مقال لعضو من اعضاء جماعة الجزوiet .

(رايش يتحدث عن فرويد من ١٥٥)

واستمر فرويد على موقفه الحازم خلال العام التالي حيث كان يعبد ، بحكم وضعه كمدير تحرير International Psychoanalytic publishers

الخلق . (رايش يتحدث عن فرويد من ١٥٦-١٦١)

الحقيقة ليست العلاج بل الوقاية . بيد ان رايش احسن ان الوقاية خرب من الحال في ظل النظام القائم وما يتسم به من كبت اجتماعي وسياسي وبخاصة الكبت الجنسي . ومن ثم فقد اختتم دفاعه بقوله ان الواجب يقتضي المرء الان بأن يرصد جهوده لابقاء الدراسة الفاحصة الشاملة لاسباب وعلاج الاضطرابات النفسية للفرد الى ان يحين الوقت الذي تنهى فيه الظروف الازمة للوقاية وذلك عن طريق «ثورة اساسية في المؤسسات والابدیوالوجيات الاجتماعية» اذ سيكون بالامكان حينذاك على أقل تقدير اتخاذ الاجراءات الوقائية الازمة والسليمة بعد الثورة .

ولم يكن رايش في واقع الامر قادرًا على الكشف عن مظاهر التمايز الواضحة بين سيكولوجيا الفرد في الوقت الراهن وبين سيكولوجيا الجماهير في المستقبل . ولكنه حاول منذ بداية عمله المهني ان يهتدى الى صورة تركيبية يُلْف فيها بين التزامه السياسي والتزامه السيكولوجي . لهذا نجد باعتباره عضواً في الحزب الشيوعي النمساوي يؤكد فكرة انشاء عيادة اشتراكية للصحة الجنسية هدفها اداء المشورة التحليلية النفسية للجماهير ، كما تفترس في نقوشهم الوعي بالاصلاحات الجنسية التي يجب ان تكون مصاحبة للثورة . وتم بالفعل فتح ست عيادات من هذا الطراز في فيما بين عامي ١٩٢٨ و ١٩٣٠ . واستمر رايش قدرًا لا يأس به من امواله في هذه المؤسسات، وزعم فيما بعد انها كانت تتفض بالآلاف من الرجال والنساء الذين قدموها اليها ليستمعوا الى محاضراته وتلتقي المشورة بشأن الموضوعات الجنسية . ويبدو واضحًا ان هذه العيادات كانت عيادات شعبية ولاقت رواجاً كبيراً حتى ان رجال الحزب باتوا يخشون استنزاف طاقة الناس وتغريفيها بعيداً عن مجال النضال السياسي والاقتصادي . ومن ثم تقرر اغلاقها عام ١٩٣٠ . وانتقل رايش الى برلين حيث انضم الى الحزب الشيوعي الالماني وانشا عياداته من جديد .

وإذا كان رايش بذلك جهوداً عملية لتحقيق التلامح بين السياسة الاشتراكية وبين العلاج التحليلي النفسي فقد بذلك محاولات اخرى موازية في نفس الوقت من اجل عقد مصالحة فكرية بين ماركس وفرويد . لهذا نجد فيما لا يقل عن ست كتب صدرت له من عام ١٩٢٩ حتى عام ١٩٣٥ ينضل في دأب ابقاء الوفاء بهذه المهمة التي اضططع بها . ولم يكن حصاته نظرية اجتماعية متقدة او مكتملة ذلك لأن رايش كان يعوزه الصبر والجلد والنظام بل والذكاء الفطري لمنظر اجتماعي عظيم حقاً . وكثيراً ما كان المركب الذي يصطنعه يأخذ شكل عملية فجوة تصل بين الشيوعية والتحليل النفسي اي «ماركسية فرويدية»^(١) تجد الكثير من القضايا والنتائج التي

١ - يزعم نيلب بريفان رايش وصف نفسه صراحة بأنه «ماركسي فرويدي» وسا استخدم هذه =

لم تحسم بعد ، كما نجد حجاجا لم يستوعبها صاحبها حق الاستيعاب بل ونجد تناقضات صريحة واضحة ولكننا بعد هذا كله وعلى الرغم منه نجد جهدا وانسحا من رايشه لاجتياز الهوة الفاصلة بين التراثين العظيمين اللذين سادا القرنين التاسع عشر والعشرين .

وكانت اول عقبة واجهت رايشه هي اقناع رفاقه الماركسيين ان التحليل النفسي ليس مناوره مثالية تضليلية من جانب البرجوازية المنهارة وانه ليس المقابل الروحي للامبراليه . وقد تصدى لهذه المهمة في كتيب له يحمل عنوان «المادية الجدلية والتحليل النفسي» (١٩٢٩) ، ولعله اقوى كتبه حجة واكثرها اتساقا وتماسكا .

دافع رايشه في هذا الكتيب عن اعتقاده بان التحليل النفسي يشارك الماركسية في عديد من القضايا الهمة الاساسية . اولا كان التحليل النفسي علما ماديا اساسا وان لم يكن بالمعنى الاليكتانيكي الذي يرادف بين «المادي» وبين «ما يمكن قياسه» او «ما يمكن لسه» . وركز فرويد مثل ماركس على الحاجات والخبرات الانسانية الواقعية . اذ بدا بالوقائع المادية الملوسة الخاصة بالحب والجوع ، وتعقب المصير المأساوي لهذه الفرائز ازاء ما واجهته من عداء من جانب الطبيعة والمجتمع . ودفع رايشه فضلا عن ذلك بان التحليل النفسي علم جدلي . واستشهد في هذا الصدد بسلسلة طويلة من التصورات والحجج المستندة من التحليل النفسي (٢) . وذهب الى أن القضية الجدلية الاساسية في كل اعمال فرويد هي مفهوم الصراع النفسي . فاذا كانت الماركسية هي علم اجتماع (سوسيولوجيا) الصراع فان الفرويدية هي سيكولوجيا الصراع . ان ماركس وفرويد آثرا تأكيد النطاحن الذي يهدد الكل بالتحلل بدلا من ان يؤكد الاداء الوظيفي المنمق للعناصر او للاجزاء داخل الكل سواء اكان هذا الكل هو النفس او المجتمع .

ان برهان رايشه على ان التحليل النفسي والماركسية سواء من حيث الميتافيزيقا المادية ومنهج البحث الجدلی انما كان برهانا اكاديميا . ويتحقق هذا بوجه خاص

= المباراة في احدى المناسبات (اذكر انها وردت في تصدیره للطبعة الثانية من كتاب «الثورة الجنسية» ولكن يقينا لم يستخدمها بصورة منسقة) .

٢ - مثال ذلك ان رايشه اكد ان فرويد اوضح كيف يسرم النطور الليبيدي عند الطفل وتفا للاسلوب الجدلی ، اي من الصراع بين الغريرة والواقع الخارجي . اذ يتقدم الطفل من مرحلة من مراحل النسبت الليبيدي الى مرحلة اخرى لا بسبب او نتيجة لاي «ميدا» نظرى للسمو او الذي يمثل فسيرا ميتافيزيقيا بل نتيجة لعمليات مدام وتعارض مستمرة بين الغريرة والمجتمع . وبين الريبة والاحباط وهو ما يعبر الغريرة على البحث عن منافذ جديدة (المادية الجدلية والتحليل النفسي

بالنسبة لتأكيده ان التحليل النفسي كان في الاساس علمًا ثورياً ، وقد كانت حجته هنا حجة عبرية . فإذا كانت الماركسية تمثل نقداً للاقتضاد البرجوازي المتولد عن الناقضات داخل النظام الرأسمالي ذاته ، فكذلك التحليل النفسي كان نقداً للأخلاق البرجوازية التي تولدت على نحو جدلي من الناقضات الأصلية في الكتب الجنسية . فطبيعة الكتب ذاتها الميزة للعادات والتقاليд الجنسية البرجوازية افضت الى تفاقم الاختراضات العصبية وانقضى هذا بدوره الى تقسيمه : العالم العظيم الذي شخص مصدر الحالة العصبية الحديثة وأشار باصبع الاتهام الى اخلاقنا الجنسية «المتحضر» . وطبعاً ان المجتمع البرجوازي قد فعل كل ما في طاقته اما لتدعم التحليل النفسي او لتجحيد اثره التقدسي ، وقد تكللت جهوده بالنجاح الى حد ما في هذا الصدد . ويصرح رايش في اosi ان التحليل النفسي يوشك ان يفقد كل معنى لرسالته ، فقد أصبح التحليل «تجارة رابحة» ، وتحول الموارد بشأن عقد الريض الى نوع من الشرارة وإذ جاء الفراغ ولكن الادهى والامر ان التحليل النفسي تراجع وتختلف نظررياً . ان كتاب «الانا وأنهو» The Ego and the id (١٩٢٢) صدر يبشر بحقيقة لم يعد من الشائع فيها الحديث عن اليبيدو . بل وحدّر رجال التحليل النفسي : الرجعيين الفاسدين ، من ان الجنس لم يكن كل شيء . ورثى رايش لكل هذا المسار لنطور الاحداث مثلاً رئي لينين لظاهرة التلاويم التي اصطدمتها الماركسية ذاتها مع المجتمع البرجوازي . بيد ان ايام من هذه التوافقات الواهنة مع النظام القائم لم يكن بمقدورها ان تمحو الرسالة الثورية الاساسية للعلم الجديد الذي قدمه فرويد .

كان رايش على ما يبدو يأمل بدفعه هذا عن التحليل النفسي ان يمهد الطريق لتفصيره الجديد للنظرية الماركسية الاجتماعية الكلاسيكية . وكانت حجته الاساسية في دفعه عن رايه اننا لا يمكن ان نذهب مذهب الفكر الماركسي المبتذر الذي يقصر تفسيره لوجود نظام اجتماعي ظالم في ضوء السلطة الاقتصادية والسياسية للطبقة الحاكمة دون شيء آخر . وبالمثل فان الرء لا يسعه تفسير فشل الثورة على اساس انه فقط نتيجة الفشل الاقتصادي النسبي للطبقات المقهورة . ولقد اعترف ماركس بطبيعة الحال بوجود هوة بين البناء الاقتصادي التحتي وبين البناء الایديولوجيي الغربي الذي يتضمن السياسة ايضاً . وحدث احياناً ان اخافت جماعات اقتصادية في العمل وقتاً مصالحها الحقيقية (خير مثال على ذلك دور الفلاحين الفرنسيين في ثورة ١٧٨٩ وثورة ١٨٤٨) . هذا فضلاً عن ان كل البناء السياسي والايديولوجي للمجتمع قد يختلف برمه عن مواكبة الواقع الاقتصادي . وكان تفسير ماركس لهذا التباين والاختلاف ، والذي اورده ضمنياً في اكثراً الاحيان ، هو «الشمور الريف» . بيد ان هذا الرأي لا يتلاءم مع احكامه المطلقة (في كتاب «الايديولوجيا الالمانية») عن توقيع الوعي على الظروف الاقتصادية الواقعية . وهذه هي المشكلة التي اضططلع رايش بها في كتاباته السياسية . كيف يمكن اذا ان تفتر القوة المستقلة الظاهرة للايديولوجية ؟

أجاب رايش بأن تكوين شخصية الفرد قد اشرب «او اصطبغ بالإيديولوجية» وهذه هي الحقيقة السيكولوجية التي أفلتها التحليل الماركسي الكلاسيكي . حقاً ان الانكار والامر الأخلاقية والمعتقدات الدينية تعكس التطورات الاقتصادية والتكنولوجية بيد ان هذه لم تكن مجرد قضايا ومواضيع ارتضاها اعضاء المجتمع فكريًا . انها تدخلت واندمجت في بناء الشخصية ، ومن ثم ونتيجة لتأثير الإيديولوجيا فان الناس لم يفكروا فقط على نحو مختلف بل أصبحوا مختلفين .

ان القول بأن الإيديولوجيا تدخلت في السيكولوجيا جعل من اليسر فهم اسباب فشل السياسة في ان تعكس الحقائق الاقتصادية وبخاصة في مجتمع يتغير بوتيرة سريعة . لقد تشرّب بناء الشخصية الإيديولوجية بحيث تدخلت فيها ولكن نظراً لأن بناء الشخصية تكون إثناء الطفولة فقد تجدت فيه صور إيديولوجية لحقبة باكرة . كان هذا هو معنى «قوة التراث والتقليد» . وإذا كان بالامكان دعم نظام اجتماعي متعارض تماماً مع منطق التطور الاقتصادي وواقع الحاجات البشرية فإن سبب ذلك على وجه الدقة والتحديد هو ان التقليد والتحديد أصبحا جزءاً متداخلاً في بناء الشخصيات .

لم يقنع رايش بالتأكيد الواضح الصريح بأن الإيديولوجية اشربت واندمجت في بناء الشخصية ، وإنما فسر ايضاً ابن وكيف حدثت هذه العملية . ان الاسرة هي الواقع الذي وقعت بداخله هذه العملية التطورية الهامة . وقد اوضح فرويد اننا أصبحنا ما نحن عليه ، سواء اكان ذلك خيراً ام شرًا ، نتيجة صراعات وازمات الحياة الاسرية ، ان الخصائص المميزة لعلاقة الطفل بابيه وامه هي التي حددت اطر خيرته في سن الرشد . وذهب رايش الى ان الدراما المنزلية ذات اهمية ودلاله اكبر وأخطر . اذ رأى ان قدر الفرد بل والام والاجناس جميعها يتحدد داخل حدود هذا المسرح الصغير . ان الاسرة التي هي ذاتها نتاج تاريخي لمجموعات اقتصادية محددة خلقت خلال عملية تنشئة الطفل طرزاً بناء الشخصية الذي ساند النظام السياسي والاقتصادي للمجتمع ككل .

هذه هي نظرية رايش الاجتماعية في صورتها العامة وهي تزودنا باداة فكرية بارعة الخيال للبحث الاجتماعي والتاريخي . وتفضي بضرورة البحث بعنابة في بناء الاسرة وأساليب ومهارات تنشئة الطفل في اطار ثقافة محددة او حقبة تاريخية حتى يتتسنى لهم الكيفية التي تم بها ترجمة الواقع الاقتصادية الى سياسة واخلاق ودين وهو ما من شأنه ان ييسر لنا ايضاً فهم الكيفية التي يتم بها دعم النظم الاقتصادي ذاته . وتفضي النظرية علاوة على ذلك بامكانية تحليل القوى الاجتماعية الأساسية داخل مجتمع يذاته في ضوء موقف اسري نموذجي وبناء الشخصية .

بيد ان رايش يخيب ظننا هنا ، ذلك ان طابع فكره الفج غير المدرب وغير المنظم لم يكن ليتلاءم مع الصياغة التجريبية الصبورة لفكرةه الثاقبة الاساسية . ولذا نراه هنا ، مثلما نراه في مجالات أخرى ، عاجزاً عن مطاولة كبار اصحاب النظريات الاجتماعية الذين لم يعتبروا البحث التاريخي الاكاديمي دون قدراتهم . ونذكر هنا كمثال على

ذلك دراسات ماركس عن الثورة الفرنسية عام ١٨٤٨ وتحليل فيبر Weber لعصر الاصلاح ودراسة دور كايم عن الانتحار .

ان المحاولة الوحيدة التي قام بها رايش ليطبق ثمار تاملاته النظرية على مشكلة اجتماعية محددة هي تحليله للفاشية ولكن النتائج التي انتهى اليها لم تكن مقنعة تماما . وقد اكد اريك فروم بعقد من الرمان ، وقبل تيودور ادورنو بعدهم ان ليس بالامكان فهم النازية في المانيا في ضوء عقربة هتلر فقط او مكاند الرأسماليين الالمان فحسب . لقد كان رايش مفكرا نظريا بارعا في ضوء التفسيرات الجماهيرية الاجتماعية اذ رأى ان تفسير الامور في ضوء الافراد او الصفة هو ضرب من الحال . فالنازية عنده ، شأنها شأن اي حركة سياسية ، ترتكز على البناء السيكولوجي للجماهير الالمانية (١) .

ان من يقرأ كتاب رايش «الفاشية وسيكولوجية الجماهير» ١٩٣٣ يقر في نفسه انبساط حتمي بأن هذا الكتاب له اثر واضح وكبير على كتاب اريك فروم «الهرب من الحرية» ١٩٤٢ . ذلك ان مواضع التمايز او التطابق مشيرة للانتباه ب بحيث لا يمكن الاعتقاد بأنها وليدة المصادفة . اذ وصف كل من رايش وفروم الاسس السيكولوجية للنازية بأنها علاقة مائعة بالسلطة الامر الذي يميز الفئات الدنيا من الطبقات المتوسطة في المانيا .

ان البرجوازي الصغير صنع السلطة وتمرد عليها في نفس الوقت لذا فقد اذعن للدكتاتورية المطلقة التي فرضها الجندي المتمرد واتخذ في نفس الوقت موقفا متسطلا يشبه موقف الفوهرر تجاه من هم دونه . وذهب فروم الى ان اعتراض التسلط هي نتاج حالات القلق الاقتصادية التي تعيور حياة الشرائح الدنيا من الطبقة المتوسطة وبخاصة الاحساس بالانحصار وسط الرأسماليين الارثرياء من ناحية وبين البروليتاريا التي يتزايد وعيها الطبيعي من ناحية اخرى . ودفع بان الازمات الاقتصادية التي عانت منها جمهورية فimar في المانيا جعلت هذه المخاوف تحتل مكان الصدارة وتكون لها الاولوية . هذا على الرغم من ان اصولها بعيدة تاريخيا بعد الدوافع الاولى للرأسمالية الالمانية اثناء حركة الاصلاح .

كان رايش عاجزا عن ان يباري فروم في ثقافته التاريخية ولكنه افضل الاثنين وعيما بالفرويدية في جميع المجالات . وقرر انه ليس بوسعنا تفسير بناء الشخصية دون دراسة الاسرة ، وبخاصة اسلوب الارسفة في تناول ومعالجة الجنسية في

١ - نذكر على سبيل المخربة ان التحليل السيكولوجي الجماهيري الذي قدمه رايش من المشكلة الالمانية يتباهى كثيرا الدفاع الذي قدمه بعض المحنظير لللن امثال فرديريك مينيك وجيرهارد ديتز ، الذين حاولوا الناس الماذير للصنفه الالمانية (سواء كانت صفة من المسكرين ام السياسيين ام المثقفين) بان القوا اللوم سريعا على العامة من الناس .

جميع المجالات . وقرر انه ليس بوسعنا تفسير بناء الشخصية دون دراسة الاسرة ، وبخاصة اسلوب الاسرة في تناول ومعالجة الجنسية في الطفولة والراهقة . والسمة المميزة لحياة الشرائح الدنيا من الطبقة المتوسطة هي توافق البناء الاسري والبناء الاقتصادي ، ذلك ان المزرعة الصغيرة او التجار الصغير يديره كل اعضاء الاسرة . ولهذا تندم سلطة الاب الاسرية بفضل سلطته الاقتصادية .

ان باستطاعته ان يلح على التعفف الجنسي اكثر مما يستطيع الاب البروليتاري الذي قد يهرب اطفاله ويختفون وسط زحام المصنع الذي تمحي فيه العالم التي تمايز بين الناس ، بل والذي ينفصل هو نفسه عن اسرته بحكم طبيعة عمله : ودفع رايش بيان قسوة الكبت الجنسي التي يتعرض لها طفل البرجوازية الصغيرة هي على وجه الدقة والتحديد التي خلقت التسلطي **Authoritarian fixation** الذي اغفلت به النازية .

هذا التحليل الشيق للجذور الجنسية والاجتماعية للنازية لم يشفل سوى حيز صغير من اهتمام رايش في كتابه «الفاشية وسيكولوجية الجماهير» وغنى عن القول انه لم يحاول اختبار صدق حجته تجريبيا . ويتضمن علاوة على ذلك من خلال قراءة الكتاب ان رايش لم يكن يعنيه تبيان مراحل تعاقب التاريخ الالماني ، اذ كان له هدف ابعد : تشخيص امراض الانسانية كلها . واللاحظ ان كل مقولاته بشأن تحليل النازية تنهار واحدة اثر اخرى كلما اقررتنا من نهاية الكتاب . ذلك ان النازية في نهاية الامر لم تعد ظاهرة خاصة او مميزة للفئة الدنيا من الطبقة الوسطى وانما هي ظاهرة يدعمها بناء الشخصية الالمانية بوجه عام ، اي لدى كل الامان . والواقع ان الفاشية لم تعد حتى مظهرا من مظاهر التطور في المانيا بل هي في نهاية الامر ظاهرة دولية . بل ان الفاشية غير قاصرة على القرن العشرين وحده ، ان المثلية لم تكون سوى صورة لاعلى مراحل تطور الرغب الذي اصاب الانسانية منذ قرون ونعني به **المسيحية mysticism** . وقد كشفت الفاشية في النهاية وبصورة واضحة من المرض الذي نعاني منه جميعا ، وظللت نعاني منه ابدا طويلا . فليست الفاشية سوى التعبير السياسي المنظم عن متوسط بناء الشخصية البشرية ، وهو بناء لا يختص بهذه السلالة او الامة او الحزب ، بل بناء عام ودولي . وهكذا افلت رايش من الخاص الى العام وهو المجال الوحيد الذي يحس فيه بقوته وانه يتملك ناصيته .

لم يحاول رايش القيام بدراسة تاريخية تحليلية فاحصة للتكتونيات الاسرية المختلفة ولأساليب تنشئة الاطفال وانما بدلا من ذلك رد كل التاريخ الى نعطين اساسيين للامرأة : نظام سلطة الام الاباحي **permissive matriarchy** والنظام الابوي التسلطى **Authoritarian patriarchy** وليس ثمة غير خط فاصل واحد هام في تاريخ البشرية ، وهو الخط الذي يفصل العصر الامومي عن العصر الابوي (حوالي ٤٠٠٠ ق.م.) ويمكن القول بأن الانتقال (من النظام الاقطاعي الى النظام الرأسمالي) امر غير ذي بال بالقياس الى ذلك التحول) . وهناك بالمثل نوعين فقط من بناء الخلق لهما اهمية تاريخية حقا : الخلق الثنائي للمجتمع الامومي ، وهو الخلق قادر على تحديد مصيره باصالة واستقلال ، والخلق المصابي للمجتمع الابوي والسمة

الاساسية السياسية المميزة لها هي الخضوع والاذعان .

وقد رصد رايش القسط الاكبر من كتاباته لتحليل (وشجب) الاسرة الابوية . ان الاسرة الابوية مدعومة بنظام الزواج الاحادي افادت «عامل لايديو لو جيات التسلط ولتكوينات الشخصية المحافظة» . وذهب رايش الى انه من غير المعقول او المتصور ان يتندم النظام السياسي التسلطي لثقافتنا بدون هذا النمط من السلوك الاجتماعي . اذ ان نظام الاسرة الابوية انا ظهر على وجه التحديد ليدعم نظام الاستغلال والسيطرة . وقد حقق هدفه باءه وظيفة واحدة : وتعني بها قمع كل مظاهر الجنسية التناسلية في الاطفال والراهقين . ان الاسرة قد تخدم اغراض اخرى بيد ان مبرر وجودها هو الكبت الجنسي .

ان الرابطة بين الكبت الجنسي والنظام الاجتماعي التسلطي رابطة بسيطة و مباشرة : فالطفل الذي يعاني من قمع جنسيته الطبيعية كان دائما ما يعاني من تعطل او اعاقة نمو شخصيته ، ومن ثم كان يتحول حتما الى شخصية خاضعة مستكينة يتوجس شرا من كل السلطات وعجز تماما عن التمرد عليها . اي تكون عنده بعبارة أخرى ذلك البناء الخاص بالشخصية الذي يدعم نظام الحكم القائم على الظلم والاستغلال . وأول عمل للقمع هو انه مهد السبيل لكل استبداد تال له . وهذا هنا تقع اخيرا على الاجابة على لغز الكبت . واتنهى رايش الى ان الكبت لم يوجد من اجل دعم بناء اخلاقي (على نحو ما كان الامر بالنسبة للدين التقليدي) ولا من اجل الثقاقة (كما زعم فرويد) بل فقط من اجل خلق بناء الشخصية الازمة للبقاء على نظام اجتماعي تسلطي .

وحاول رايش القاء الضوء على وظيفة الاسرة الابوية ، ولكن غرق ، شأنه شأن فرويد من قبله ، في اوهام اثنروبيولوجية ولكن رايش على خلاف فرويد الذي بنى اسطورته عن الاصول البشرية على اساس دراسة سير جيمس فريزر عن *الاطوطمية* ،

Bachofen بدأ بدراسة وتحليل نظام سلطة الام في كتابات جوهان باخوفين

ولويس مورجان ؛ وفردريك انجزر وبرونسلاف مالينوفسكي . وقد اكدت ابحاث هؤلاء ، كواقع ثابت تاريخيا ، ان نظام سلطة الام هو التنظيم الاسري «للمجتمع الطبيعي» اي ان نظام سلطة الام بعبارة سياسية تميز بغياب اي نظام للسلطة . وبطريق هذا النظام اقتصاديا مرحلة الشيوعية البدائية التي حدثنا عنها ماركس . اذ كانت هذه المرحلة في الواقع الامر مجتمعا بدون جهاز للدولة وبدون طبقات ، وانما قوامه فقط تكون عشيري فضفاض اساسه رابطة الدم من ام مشتركة . واهم من ذلك كله ان مجتمع سلطة الام كان مجتمعا اباحيا تماما بالنسبة لجنسية الطفولة والراهقة . وطبعي ان الكبت الجنسي كان غير ضروري في مثل ذلك المجتمع فلم يكن ثمة استغلال اقتصادي وبالتالي لم تكن ثمة حاجة لخلق شخصية خاضعة مستكينة تدعم وتساند هذه المؤسسات الاجتماعية . بل لقد اجتنب الطفل الاشتياقات المختلطة والمعقوبات القاسية الخاصة بالازمة الاوديبية نظرا لان ثالوث

الاسرة النسوية (الاب - الام - الطفل) المحدد بصراحة لم يكن قد ظهر الى الوجود بعد (١) .

واعتقد رايش ان تراجيديا التاريخ البشري تمثل في استسلام النظام الامومي في نهاية الامر لدكتاتورية الاب المستبدة . بيد اني اخشى الحكم بأن جهود رايش لسرد سلسلة الاحداث التي افضت الى هذه الكارثة كانت جهودا غير موفقة . فقد كانت حجته مشوشاة غير مقنعة ولا يمكن قياسها بأي حال من الاحوال بمعايير فرويد في كتابه «الطوطم والتابو» . بيد انه في الفترة الاخيرة من حياته ، وبعد مضي اكثر من عشرين عاماً منذ ان اعلن نظريته عن نظام سلطة الام البدائي ، بدا يدرك اخيراً اصول الكبت واسباب نشاته . وعلى اي حال لم يكن الفرض الحقيقي في هذه الانعطافة الانثربولوجية التي حدثت لرايش هو تفسير الكيفية التي استسلم لها نظام سلطة الام الى نظام سلطة الاب بل كان الفرض هو مقارنة شرور النظام القائم بمعاهج ماض سحيق طواه النسيان .

-٥-

كان رايش في الاساس صانع سياسة اكثر منه منظراً اجتماعياً . فتحليله للأيديولوجية ونظرية نظام سلطة الام البدائي وتشريح الفاشية كل هذا كان الهدف منه خدمة غرض واحد : تقديم سند علمي لندانه الخاص بالثورة الجنسية . ومع ذلك فقد كانت هذه الدراسات النظرية على جانب كبير من الامامية نظراً لأنها برهنت ، في رأي رايش ، على أ酣amp;تمام الخامس بين الحرية الاجتماعية والحرية الجنسية . فلم تكن الثورة الجنسية مجرد امر مرغوب فيه ، بالإضافة الى الثورة السياسية والاقتصادية ، بل على العكس فان الثورة السياسية نفسها مهددة بالفشل ما لم يصاحبها الغاء لأخلاقيات الكبت ، «ان تعريف الحرية هو نفسه تعريف للصحة الجنسية» .

ولقد احسن رايش ان الحصاد المدمّر للثورة الروسية اكد راييه هذا ، حقاً لقد خطط الاتحاد السوفييتي خطوات هامة في اتجاه الاصلاح الجنسي . وابدي رايش اعجابه خاصة بالزارع الجماعية الاشتراكية التي قوست الى حد ما سلطة الاسرة

١ - تجد الاشاره هنا الى ان رايش احسن ان نظرية سلطة الام الاولية الفت الرأي القبلي الذي بناء فرويد بشأن نشأة الحضارة في كتاب «الطوطم والتابو» اذ افترض فرويد ان عقدة اوديب هي المركب الاول في هذا التطور . والمشكلة في هذه النظرية ، حسب رأي رايش ، انها افللت النسبة الثقافية لمقدمة اوديب . واستشهد هنا بباحثات مالينوفسكي ، الذي نفى وجود مقدمة اوديب في المجتمع الامومي البدائي . وهكذا فبدلاً من ان تكون مقدمة اوديب هي المركب الاولي لدباليتك العضارة اذا بها تحول من ذاتها الى نتيجة لنظام سلطة الاب .

ابوية ، ييد ان الاصلاحات كانت محاولات تجريبية الى حد كبير . والاهم من ذلك كله ان تعليم الاطفال في الاتحاد السوفييتي ظل «سلبيا من الناحية الجنسية» . ولهذا فان ارتداد ديمقراطية لينين الاجتماعية الى دكتاتورية ستالين كان نتيجة متوقعة سلفا ، ذلك لأن تكون الشخصية الخاضعة المستكينة المميزة للجماهير الروس ظل كما هو دون تغيير .

ان كل اعمال رايش كعالم نفسي او منظر اجتماعي او معلم سياسي انما كانت تفضي حتما الى نتيجة واحدة : الحاجة الى ثورة تكفل الى الابد الحقوق الجنسية للاطفال والراهقين . و كان بوجه خاص مدافعا غيورا عن الحقوق الجنسية للمرأة ، فكانت نزعته الخاصة بالمساواة بين المرأة والرجل مساواة كاملة نزعه واضحة تماما تشارع في وضوحا نزعه كراهية النساء عند فرويد . وكان بالمثل ناقدا قاسيا للمثل الاعلى التقليدي الداعي الى الاخلاص في العلاقات الزوجية . ان نظام الزواج القهري الذي يفرضه المجتمع الراهن يجب استئصاله فورا طالما وان كل انسان له الحق في البحث عن شريك حياة جديد يجد معه سعادته الجنسية المشودة .

بيد اننا نجد رايش ملتهب المشاعر الى اقصى حد وهو يصور البوس الجنسي الذي يعني منه الشباب . لقد كان الطفل «شبيها بالرب» في شهوانيته الطبيعية واجتماعيته الفطرية ، ولم يتحول الى راشد عصابي يستشعر الخنوع ووضاعة ذاته الا من خلال الكبت الوحشي للدوانفه الطبيعية . ولهذا دعا الى ان تشمل الثورة الجنسية على كفالة الوقاية المشروعة للطفل ضد الاستبداد الجنسي من جانب الابوين . ويجب ان تكفل له بوجه خاص حق الاستمناء وممارسة اللعب الجنسي مع لذاته من الاطفال .

والجدير بالذكر ان ازمة المراهقة اثارت عواطف ومشاعر رايش بعمق اكثر مما اثارتها ازمة الطفولة ، وهو ما ادى الى تحول في نظره رايش السيكولوجية بعيدا عن التركيز فقط على الطفولة الباكرة على نحو ما نجد في الفكر الفرويدي الكلاسيكي^(١) . ان التعرف الجنسي الذي يطلب مجتمع الكبت من المراهقين افضى الى جنوح الاحداث والى العصاب والانحرافات كما افضى بطبيعة الحال الى البلادة السياسية ، ولهذا دعت الثورة الجنسية اولا وقبل كل شيء الى تشجيع ، وليس مجرد السماح ، العلاقات الجنسية في سن المراهقة ، وأكد رايش هذه النتيجة الى حد انه على بيان الاساليب التنفيذية تفصيلا . لذا نراه يرصد العديد من الصفحات لدراسة مشكلة تهيئة احياء خاصة للراهقين وتزويدهم بوسائل منع الحمل الازمة لهم لقضاء

١ - بل نجد التمايز بين الطفولة والمراهقة يكاد يختفي في علم النفس عند رايش وتحولت فتره الكهون التي قال بها فرويد الى نتيجة للحضارة الكاتبة . واذا كانت نهاية الكبت ستقتضي على مقدمة اوديب فانها كذلك ستقتضي بنجاح على فتره التعرف الجنسي «الطبيعية» التي تصل بين الطفولة الباكرة وبين المراهقة . انظر «وظيفة الوراثة» من ٢١٢ و«الثورة الجنسية» من ٧٥ .

حاجتهم الجنسية . ولا يسع المرء الا ان يضحك حين يرى رايش وهو يعتبر نفسه ماركس ولبنين الثورة الجنسية بيد ان احساسه بالاسي لبؤس المراهقة انما يشهد على ما يتمتع به من مشاعر انسانية كريمة .

لم تمض ثورة رايش الجنسية بدون ان تكون لها نتائج تثير القلق . اذ على الرغم من ان رايش لم يكن داعية للانحراف المتعدد الاشكال الا ان موقفه من الانحراف الجنسي كان على اقل تقدير موقفا تقدما الى حد ما . ذلك لانه مع الثورة ستحتفى الجنسية المثلية التي نتجت ، شأنها شأن غيرها من مشكلاتنا ، عن قمع دوافع الجنسية الفيبرية اثناء الطفولة والمراهقة . وحيث رايش في نفس الوقت على التزام موقف التسامح ولكن ميل التسلط تكشفت في تشخيصه لمجتمع المستقبل المتحrir من الكبت . مثال ذلك ان هذا المجتمع سينطوي على قدر كبير من ادارة وتدبيـ الشئون الجنسية . اذ ستضع كل المؤسسات الكبرى عددا من الموظفين المدربين تدريبا حسنا في شئون علم الجنس « تكون مهمتهم الادارة ومراقبة النشاط » في ارتباط مع هيئة مركبة مختصة بالجنس » . ونمة سعة اخرى اقل تشويقا وجاذبية تعيز يوتوبيا رايش وهي ذلك الطابع البيوريتاني غير المتوقع . فقد ذهب الى ان الثورة الجنسية ستضع نهاية للأدب الداعر واللغة الفاحشة . وهذا منطق تماما بطبيعة الحال . ان من سخريـة الاقدار بالنسبة للمجتمع المتحrir من الكبت انه سيقضي على الحاجة الى الهرب الجنسي sexual escape التي تشكل الاساس لثقافـة الشقيقة الفرعـية Erotic subculturo . خلاصـة القول ان نهاية الكبت تعني نهاية الدعابـات الداعـرة ، وهي نتيجة تضمنـتها تحلـيل فرويد للفكـاهـة والـكـبت في كتابه « الكـاهـة وعـلاقـتها بالـلـاشـعـورـ» .

وقد اخفق رايش تماما في جهوده لحمل اليسار الاوروبي على ادراج الثورة الجنسية ضمن برنامجه السياسي . وفشلـت عيـادـاته الصحـية التي اـنشـاهـا فـي برلين مثلـما فـشـلت سـابـقـتها فـي فـيـنا . وتم طرد راـيش من الحـزـب الشـيـوعـي . ويقول راـيش ان كلـما من الاشتراكـيين والـشيـوعـيين فـي المـانيا حـرـمـوا عام ١٩٢٢ توزـيع الـاعـمال التي نـشرـها عن طـريقـ المـطبـعةـ الخاصةـ التي اـنشـاهـا فـي برـلينـ . كما اـدانـ الشـيـوعـيون كتابـهـ « الفـاشـيـة وـسيـكـولـوجـيـةـ الجـماـهـيرـ» وـاعتـبرـوهـ مـضـادـاـ لـلـثـورـةـ . وهـكـذا عـاشـ رـاـيشـ مـراـةـ الفـشـلـ معـ المـارـكـسـيـينـ حتـىـ قـبـلـ انـ تـتـنـهيـ عـلـاقـهـ الرـسـميـةـ معـ التـحلـيلـ النفـيـ . وـبـنـدـ المـسـكـرانـ قـرـبـ نهايةـ عام ١٩٣٢ وـقـتـمـاـ تـرـكـ المـانـيـاـ قـاصـداـ اـسـكـنـدـريـاـ .

وـكانـ عام ١٩٣٤ عـلـمـةـ تحـولـ هـامـةـ فـيـ حـيـاةـ رـاـيشـ العـلـمـيـ . اـذـ قـبـلـ فـيـ صـيفـ ذـكـالـعـامـ دـعـوةـ لـتـدـرـيسـ تـحلـيلـ الـخـلـقـ بـجـامـعـةـ اوـسـلـوـ . وـأـتـاحـ لهـ تـعيـينـهـ فـيـ هـذـاـ المـنـصبـ الـعـملـ دـاخـلـ الـعـمـلـ كـماـ اـتـاحـ لهـ فـرـصـةـ اـجـراءـ اـولـ تـجـارـبـ لهـ فـيـ الـفـيـزـيـاءـ الـحـيـوـيـةـ . وـاـنـسـحـبـ رـاـيشـ مـنـ ذـكـالـالتـارـيخـ مـنـ السـرـجـ السـيـاسـيـ ليـكـرسـ الـبـقـيـةـ الـبـاقـيـةـ مـنـ حـيـاتهـ ، فـيـ التـزوـيجـ اـولـاـ ثمـ فـيـ اـمـريـكاـ بـعـدـ ذـكـالـ ، لـصـوـغـ اـرـوـعـ اـسـطـورـةـ بـيـولـوـجـيـةـ .

بـيـدـ اـنـاـ نـجـدـ شـوـاهـدـ هـامـةـ تـشـيرـ اـلـىـ اـنـهـ كـانـ بـالـامـكـانـ اـنـ تـسيـرـ الـامـورـ عـلـىـ غـيرـ

هذا النحو ، اذ كان بالامكان ان يشق رايش طریقا آخر ليصبح داعية سیاسیا ومرشحا دالما للرئاسة لحزب «اصلاح جنسی اشتراکی» اذ نجد كتاباته زاخرة بتلميحيات ملتوية عن تطلعاته السياسية . وقد استسلم رايش لحظة لاغراء السياسة، اذ حدث بعد ان هاجر من المانيا وتقبل ان يتلقى الدعوة للعمل بجامعة اوسلو ان قضى عدة شهور في الدانمرک واقنع احد اتباعه اثناء اقامته هناك باعداد برنامج جنسی سیاسي . وبدا لفترة ان ثمة حركة سیاسية جديدة على وشك الظهور يید ان هذا لم يتم ، اذ لم تتجدد تأشيرة رايش للإقامة في الدانمرک واضطر الى ترك البلاد .

وازداد عزوف رايش كلما تقدم به السن عن السیاست وقال «ان السیاسي سرطان في جسد المجتمع» واوضحت الفضیلة الكبری عنده ان يكون المرء «غير سیاسي» بينما كان رايش يعتبر هذه الصفة قبل ذلك علامه مؤكدة تدل على التزمت والجمود النفسي . ان الامل الوحید للانسانیة هو ان تتضع نهاية لكل اعمال السیاست وتعنى بمهام الحیاة العملیة . ويبدو ان رايش لم يزعجه في شيء ان يرى هجومه الاخير على السیاست يتنافى مع تحلیله في الفترة الباكرة من حياته للطابع السیکولوجی الجماهیری لكل مظاهر السلوك السیاسي .

وادى نبذ رايش للسیاست الى الافتراض عن معلمه السیاسي کارل مارکس . حقا انه لم يسلم صراحة بهذا الانفصال ولكن القطعیة بدت واضحة جلیة في كل كتاباته التالية . وقد نبذ التحلیل الطبیقی باعتباره اسلوبا خاطئنا تماما . واکد ان ليس ثمة علاقة تربط بين الموقف الطبیقی وبناء الشخصية . ويريد هذا التقد ضمنا في محاولته الاولی التي يخترزل فيها التاریخ الى عصر سلطة الاب ثم عصر سلطة الاب . ولکتنا الان نشهد رايش يعلن صراحة عدم جدوا التميیز بين ما هو «برولیتاری» وما هو «راسمالی» ناهيك عن التمايزات الاقتصادیة الدقيقة الأخرى .

وتکمن وراء رفض رايش مارکس نفس الدلایل الاساسیة التي اففت الى انفصالة عن فروید . وثمة ملاحظة ابداها رايش نفسه ونشرت اليها سلفا تفید هذه المقارنة . فقد دفع في كتابه «المادیة الجدلیة والتحلیل النفسي» بأن کلا من فروید ومارکس فسرا الواقع في ضوء الصراع ؛ سواء اکان صراعا بين طبقات ام بين غرائز . وأشار رايش الى هذه الوازاة اذلاک برضی واضح واقناع ، ولكن میوله الخاصة النفسيه والاجتماعیة كانت تشير الى اتجاه آخر مغاير تماما . وسبق لي ان اکدت ان انفصالة عن فروید انما كان نتیجة رفضه قبول المضامین الشاذومیة التي تضمنتها نظرية فروید الانثربیة عن الغرائز ورفض ايضا الاعتقاد بامکانیة انتقام الانسان على نفسه مثلما رفض القول بامکانیة تعارض الثقافة والطبیعة وقد اکتشف رايش اخیراً، وبنفس الاسلوب ، ان مذهب مارکس عن الصراع الطبیقی يتناقض مع میله الى رویة ان الحیاة الاجتماعیة هي في جذورها متحررة من الصراع . ان النطاھن داخل المجتمع ليس له اساس في الواقع الموضوعی ، وانما هو من خلق واصطناع الايديولوجیات السیاسیة ، وليست المارکسیة سوى واحدة من اسوا المذاہب التي

تدافع عن هذا النهج . اذ تكمن وراء الصراعات الظاهرية وحدة مصالح ومنافع اساسية توحد كل الافراد المنتجين . وهكذا اثر رايش في النهاية آراء بنتام على ماركس ، وافقى به انحيازه الطوباوي الى استقطاب قيود الحياة الجماعية مثلما استقطب قيود الحياة النفسية . لقد كان فرويد وماركس رفقاء في السلاح ، وهو ما اکده رايش بالفعل عام ١٩٢٩ ، بيد انهما كانا واقعيين ، اما رايش فقد كان على التقىض مفكرا رومانسي في السياسة وفي علم النفس على السواء .

-٦-

ان العقدين الاخرين من حياة فلهم رايش هما اصعب فترة يمكن معالجتها في حياته العلمية . فاذا كانت آراء رايش السياسية آراء طوباوية فان تاملاته البيولوجية والكونية (الكوسموЛОجية) يمكن وصفها بأنها مجونة . بيد اننا سنجده على الرغم من ذلك منطلقا غريبا ترتكز عليه صياغته بما في ذلك اکثرها نظرفا ، كما وان الدارس الذي اعتناد كتابات رايش الباكرة سيدع علم الاورجونومي orgonomy الذي قال به رايش امرا مالوف لديه . واود ان اوکد خلال عرضي لكتاباته البيولوجية الاخيرة الصلة الدائمة التي تصل نظريات رايش النفسية والاجتماعية برؤاه الفلسفية الاخيرة . اما تفاصيل علم الاورجونومي فانها لا تعنى كثيرا المؤرخ الفكري وان كانت الخطوط العامة ليثولوجيا رايش تعد بحق شيئا هاما لفهم تطوره الفكري .

اصبح من المألف منذ الثلاثينيات التمييز بين تراثين اساسيين في التحليل النفسي اولا : التزعة الفرويدية التقليدية (الارثوذكسيه) ذات المنح البيولوجي ، ثانيا تزعة الفرويدية الجديدة المراجحة ذات المنح الثقافي ، هذا بالإضافة الى علماء نفس الانما Ego-psychologists الذين يقونون بذريعتهم وسط المدرستين . ويمكن القول بوجه عام ان القضية المطروحة بين المدرستين هي الاهمية النسبية للعامل الثقافي في مقابل العوامل الفريزيرية في النمو النفسي . ائمه الفرويديون الجدد المدرسة التقليدية (الارثوذكسيه) باغفال المؤثرات الاجتماعية والاقتصادية التي تؤثر على تكوين الشخصية ، هذا بينما ادان التقليديون مدرسة المراجعين بالحط من قيمة ودور الحقائق الالية الخاصة بالجنسيه والمدوان . واحد مظاهر الشذوذ في نظر رايش هو تحديه للتصنيف المألف في ضوء هذا التقسيم المتعارف عليه . ومن ثم ظل رايش نتيجة لذلك لغزا محيرا تماما لكل من المسكرين . حاول الفرويديون الجدد بكل طاقتهم نسبته اليهم . فقد كان رايش من اوائل من اعتبروا باهمية العوامل الاجتماعية في النمو النفسي . لقد خرج على التفسير «البيولوجي» المحدود الذي قال به فرويد ولفت الانظار الى «الشخصية ككل» متضمنة بيتها الثقافية . ومع ذلك فان رايش هو الذي دفع التحليل النفسي الى الطرف الاقصى من التفسير البيولوجي بان رد كل الحياة النفسية الى مظاهر للدفقات والتوبات الجسدية .

ولقد كان منذ البداية مفتونا باتجاه فرويد نحو تفسير التظواهر النفسية في ضوء مفاهيم الطاقة ، وهي المفاهيم المستمدّة من العلوم الطبيعية . وواصل رايش في المرحلة الأخيرة من حياته فرض فرويد عن الطاقة الجنسية ووصل به إلى غايته «العلمية» المنطقية . اذ اكتشف الحقيقة الفيزيقية physical libido وهو ما

فرع منه كل من الفرويديين التقليديين والفرويديين الجدد على السواء .

لم يكن الخط الفاصل بين النفسي والبدني واضحًا ومحدداً على الاطلاق في فكر رايش . حتى انه في كتابه «وظيفة الاورجازم» دفع بان ثبات الليبido

Libido stasis

قد يغطي الى مرض بدني مثلما يغطي الى مرض عقلي . هذا علاوة على ان المرض البدني الذي ينشأ على هذا النحو لا يكون نتاج وهم نفسي غامض . لم يكن رايش مستعداً للقبول نظريات جورج جرووديك السicosومانية اذ لو شئنا حل اثنين العقل والجسد للزم حسمها لصالح الجسد . لقد كانت الطاقة الجنسية هي النتاج العياني المحدد «لعمليات افراز باطنية» . ولهذا فإن المرض البدني الناجم عن سد الطريق امام الليبido له علة «واقعية» مثل المرض الناجم عن العدوى او الاجهاد الالى .

وعلى الرغم من ان نظرية الاورجازم orgasm التي قال بها رايش في منتصف المئتين تضمنت بدور اهتماماته البيولوجية الاخيرة الا انه لم يحول كل اهتمامه الى الاسس الفسيولوجية للحياة النفسية الا في الثلاثينات فقط . ونجد اول دلائل هذا التحول في نظرية منقحة عن العصاب فضلاً عن تحول مقابل ذلك في تكتيكيه العلاجي . وفي عام ١٩٢٥ ، تقريباً استبعد «الجمود الخلقي» character armoring واستبدل بالجمود العضلي واعتبره المظهر الاساسي للمرض النفسي . ودفع رايش آنذاك بان الطاقة الجنسية كانت حبيسة اساساً في الجمود العضلي للمربيض اكثر منها في ميكانيزمات الدفاع النفسي للمربيض وفي سماته الشخصية واللوازم الحرارية Mannerisms .

ان المصابي شخص له بدن جامد متبيّس ، لذا كان لا بد من الكف عن العلاج بتحليل الشخصية واستبداله بعلاج آخر اسمه رايش «العلاج النمائي» Vegetotherapy وهو مزيج غريب من اليوجا والتمارين اليدوية . وذهب الى ان الجمود العضلي يزول او يخف عن طريق التدليك وتمارين التنفس العميق . ونبذ العلاج عن طريق الحديث نظراً لأن الكلمات تعرّض طريق العلاج . ان الجسد وحده ينطق الحق . وبالمثل فان المرء في العلاج النمائي يكتف عن الاهتمام بالذكريات او الاحلام او التداعيات . وحضر رايش اهتمامه العلاجي بدلاً من ذلك في تناول الجسد . لذا تضمن العلاج الناجع استرخاء العضلات المشدودة ابتداءً من الجبحة ثم نزولاً حتى الحوض . وبعد ازالة كل العوائق العضلية قد تتعري المريض حالات تشنج لا ارادية وهي التي اطلق عليها رايش اسم «الفعل المنكس الاورجازمي» Orgasm Reflex . خلاصة القول ان العملية العلاجية تمت وبلغت ذروتها من خلال ممارسة بدنية داخل عيادة الطبيب وبعيداً عن الاتصال الجنسي . ومع

حدوث المعكس الاورجazمي تحدث ثورة في كل التكوين النفسي للمريض . معنى هذا ان تغيير جسد الماء هو في الواقع الامر تغيير نظرته الى العالم Weltanschauung حاول رايش القيام بثورة في العلاج موازية لهذه الثورة البيولوجية وكانت هذه هي اولى جهوده للكشف عن الواقع الفسيولوجي للبيبيدو . وبدأ محاولته هذه بالبحث عن جوهر الجنسية في مجال الكهرباء . واجرى خلال الفترة الواقعة بين عامي ١٩٣٤ و١٩٣٧ سلسلة من التجارب الفريبية والشاذة بهدف قياس ومعرفة ما اذا كانت اعضاء التناسلية تكشف اثناء حالة الاستئثار عن زيادة في الشحنة الكهربائية الحيوية Bio-electric وكانت النتائج مشجعة شأنها في ذلك شأن كل تجارب رايش . اذ وجد ان الانارة الجنسية تتفق مع زيادة في الشحنة الكهربائية على سطح الجسم وبخاصة في اعضاء التناسلية بينما يُؤدي القلق وغيره من الانفعالات غير السارة الى سحب الطاقة الكهربائية الى مركز الجسم . وهكذا لم يعد مفهوم فرويد عن الليبيدو كمقاييس للطاقة الجنسية مجرد تشبيه افتراسي . فالليبيدو هو الكهربية والأورجازم عاصفة كهربائية مثيرة . واوجز رايش نتائج تجاربه عندما قال: «لستا جميعا سوى آلية كهربائية معتقد» .

لم يقنع رايش طويلاً بنظريته الكهربائية عن الجنسية ، وان لم ينكرها صراحة . فقد تضمنت النظرية كثيراً من مظاهر التهافت . مثال ذلك ان الطاقة الكهربائية الحيوية تختلف كل القوانين المعروفة عن السلوك الكهربائي . ولعل ما هو اهم من ذلك انه بدا من غير المألوف ابداً ان تكون الجنسية مجرد خرب من ضروب الكهرباء . وحدث في هذه الائتمان ان كشفت ابحاث رايش عن الحياة الميكروسكوبية للنبات والحيوان ان الحياة ذاتها ليست الجنسية فقط ، تعمل وفقاً للطرائق الشبيهة من حيث التوتر وتفرغ الشحنة والانبساط والانقباض . ولم تعد ثمة سوى قفزة صغيرة من هذا الرأي الى الفرض القائل بوجود نوع من الطاقة الفريدة الخاصة بالحياة الجنسية . وأطلق على هذه الطاقة اسم الطاقة الارجونية Orgone energy وقضى البقية الباقيه التي قال بها رايش تشبه الدفعة الحيوية elan vital كانت الطاقة الارجونية التي قال بها رايش تشبه الدفعة الحيوية elan vital التي قال بها برجسون . واعترف رايش بأن برجسون وجبوردانو برونون ويوهانز كيلر هم المبشرون الاولى بذكره . بيد ان الطاقة الارجونية كانت «مرئية ويمكن قياسها واستخدامها» وهي بذلك تختلف عن الدفعة الحيوية عند برجسون او الطاقة الحيوانية عند كيلر او ما الى ذلك من عبارات مجازية لوصف قوى الحياة . حتى لقد كانت الطاقة الارجونية شيئاً ملعموساً بصورة محيرة . فهي زرقاء اللون ويمكن مشاهدتها في بعض الظواهر الطبيعية مثل الثائق الازرق في جسيمات السدم «الحرماء» او اللون الازرق في الفسفادع المستثار جنسياً . ويمكن قياسها عن طريق مقياس مجال الطاقة الارجونية Orgone energy field meter كما يمكن قياسها ايضاً بواسطة المكتشف الكهربائي Electroscope وعداد جيجر Geiger counter ويمكن ايجادها في جهاز حشد الطاقة الارجونية Orgone Energy Accumulator.

ولعل ما هو اهم من ذلك كله ان الطاقة الارجونية يمكن استخدامها لشفاء اي عدد من الامراض النفسية والبدنية بدءاً من المستيريا حتى السرطان .

اذا كان عام ١٩٣٩ هو عام اكتشاف الارجون Orgone فانه كان ايضاً العام الذي وفديه رايش الى امريكا . وكانت هجرته الى امريكا مخالفة تماماً لمigration هجرة الكثرين غيره من مثقفي اوروبا الوسطى الذين قاموا برحلتهم عبر الاطلنطي خلال الثلاثينيات والاربعينيات فلم يطرده النازي من اوروبا وان كان ذلك امراً متوقعاً حدوثه بعد حين . وانما واجهت ابحاثه البيوفيزيكية نقلاً حاداً وهجوماً نارياً من العلماء اول الامر ثم من الصحافة الليبرالية في الترويج . وادت حملة الصحافة الى اصدار مرسوم ملكي يقضى بان يحصل كل المشتغلين بالتحليل النفسي على ترخيص من الحكومة ، ومع استمرار الضغط قبل رايش دعوة من تيودور ب. وولف عضو حركة الطب السيكوسوماتي الامريكية . وفي مايو ١٩٣٩ نقل كل معمل الطاقة الارجونية الى فورست هيلز في نيويورك^(١) .

وسرعان ما تلاعماً رايش بسهولة مع حياته الجديدة في امريكا . ولاشك في ان خبرته كانت هنا ايضاً مختلفة عن خبرة المهاجر الاوروبي . فقد شغل من ١٩٣٩ حتى ١٩٤١ منصب استاذ مساعد لعلم النفس الطبي بالمدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي في نيويورك ستي ، واقام عيادة له في فورست هيلز حققت له ارباحاً كبيرة . وكان حتى عام ١٩٤٢ قد جمع قدرها كائناً من المال لشراء اكبر من مائتي فدان قرب رانجلان في مقاطعة مين حيث اقام معيها خاصاً للابحاث اطلق عليه اسم « ارجونون » Orgonon وساعدته عشرات من الباحثين في معهد الجديد وسط غابات مين وأجرى تجاربه الغريبة وعقد مؤتمرات ارجونومية Orgonomic conventions وارسل رسائل حانقة الى الكونجرس يطالب فيها باصدار

تشريع لحماية الحقوق الجنسية للأطفال والراهقين .

وقد لا يدري المرء كثيراً حين يجد رايش قد شفف بamerika جزاً . ان استجاباته لهذا البلد كانت في الواقع على التقى تماماً لاستجاباته ازاء الكثير من بلدان المدن في اوروبا التي نفي اليها المؤمنون بالتحليل النفسي امثال ارييك فروم وتيدور ادورنو وهربرت ماركوز من ازعاجتهم نزعة التسلط المتخفية وراء الواجهة الديمقراطية لamerika . ولكن امريكا كانت بالنسبة لرايش هي البلد الوحيد في العالم التي يمكن للمرء فيها « ان يقف على قدميه ليتحقق لنفسه السعادة ويستمتع بحقوقه في الحياة » . والغريب ان الخبرة المكارثية لم تخفف من حماسه . ويبدو انه ايد تماماً الحملة المعادية للشيوعية في اوائل الخمسينات . وحقق اشد الحنق على

١ - الجدير بالذكر ان عالم الانثروبولوجيا برونفالد مالبنوفسكي الذي كان صديقاً ومحبّاً لرايش ساعد رايش على الهجرة الى امريكا . وفي الوقت الذي كان رايش يواجه فيه صعوبات كثيرة مع حكومة الترويج لكتاب مالبنوفسكي رسالة مفتوحة تضمنت اعجابه وتقديره لرابرت كافنر اصيل .

الليبراليين ضعاف الشخصية من يسعون لتسليم أمريكا الى «جواسيس وعملاء الامبراطورية الروسية الرجعية» وأدان حلفاءنا (وبخاصة البريطانيين) لأنهم «يتاجرون مع الدكتاتوريين الحمر» . ويبدو انه لم يفك على الاطلاق في العودة الى اوروبا بعد انتحار الحلفاء . وعلى الرغم من ان الاعوام الاخيرة في حياته كانت اي شيء الا ان توصف بانها اعوام صفاء وهدوء فاننا لا ننكر ابدا ان رايش احسن اكثرا من اي فترة اخرى ان أمريكا هي ملاده وموطن راحته اكثرا من اوروبا .

تحقق لرايش اكتشافاته البيولوجية الاساسية قبل ان يطا بقدمه الارض الامريكية . وتمثلت جهوده الفكرية في العالم الجديد في الصياغة الخيالية للدلائل الكونية ثم اخيرا الدلالات الدينية لاكتشاف الارجون . واصدر كتابا آخر يعرض فيها المزيد من مزاعمه المرففة عن علمه الجديد . ولم يحترم ايا من الحدود الاكاديمية التقليدية ، بل انه اغفل ابسط القواعد والقيود الازمة في تعريفاته هو . فقد سبق له ان عرف الطاقة الارجونية بانها صورة الطاقة الفريدة الخاصة بالحياة ووحدتها ، ولكنها في عام ١٩٥١ ، اعلن انها المادة الاولية التي تطور عنها كل الواقع . بل رغم ان المادة ذاتها خلقت عن طريق العناق الجنسي او عن طريق «تراكم» تيارين اثنين من الطاقة الارجونية . وذهب الى ان المجرات من الاجرام السماوية والشفق القطبي الشمالي والاعاصير الرعدية والجاذبية كلها مظاهر متباعدة للطاقة الارجونية .

معنى هذا بایجاز ان رايش كان يروج لنظرية عن المجال الواحد اكثرا طموحا من اي نظرية تخيلها اشد علماء الطبيعة تطرفا . ووزعم ان نظامه يتضمن كل وجه من اوجه الواقع ابتداء من مرض الفحاص حتى درب المجرة . والشيء الوحيد الذي يحتفظ باستقلاله الذاتي هو الطاقة التزووية . وبذا رايش يتصور تاريخ الكون باعتباره صراعا مهولا بين الطاقة الارجونية وبين الطاقة الذرية . والشيء ، اللافت للنظر ان هذا الواحدي المنيد انتهى الى نظرية اثنينية عن الكون لا يمكن القول بانها تختلف عن المانوية . وها هنا نجد الدعم العلمي للتطاون الابدي بين ايسروس وثناناتوس الذي يحدثنا عنه فرويد في الصفحات الاخيرة من كتاب «قدر فسي الحضارة» فلم يكن الصراع بين الحب والكراهية سوى المظهر السيكولوجي لكراهية كونية اكثرا رسوخا .

وحذا رايش حذو هيجل اذ اعتبر علمه ذروة التاريخ الفكري الغربي . ودفع بان احساس الرجل الغربي بالواقع قد انقسم الى تراثين فكريين متباينين . اذ فسر العلم الطبيعي الكون وفق قوانين ميكانيكية صارمة وبهذا استنزف حبوبة الكون . وحدثت نتيجة لذلك ان انحطوعي القوى الحية في الكون واخلدت صورة الدين الذي فسر لسوء الحظ هذه الطاقات تفسيرا شائلاها حيث صبغها صفة «غيبية» . بيد ان الارجونوميا Orgonomy استطاعت تجاوز هذا الانقسام بين العلم والدين بان قدمت فيما علميا (بمعنى فهم عيانى ملموس يمكن قياسه) للقوى

التي تحدث عنها الدين حديث انتباعي غامض .

ولعل أهم قسمة مميزة لهذا التاريخ الفكري الميتافيزيقي **Meta-intellectual History** للحضارة الغربية هو تعاطف رايش الجديد مع الدين . ونحن نعرف انه بدا حياته العلمية مفكرا يسير على نهج فولتير المعادي للكنيسة . بيد انه انتهى الى ان الدين ، على الرغم من رجعيته ، هو المقدمة المشروعة لعلمه الخاص . واضططلع رايش بعهدة تقديم تفسير جديد للمبادئ المسيحية الاساسية في ضوء معاني ودللات مذهبة عن «الارجونومي» فقال ان الله «يمثل اسقاطا تشبيها بشريا لوعي الانسان عن المحيط الارجوني الكوني Cosmic Orgone Ocean » . وكانت مملكة السماء هي «هزة الحياة المعاشرة في المسيح وفي كل البشر على الارض» وكان المسيح ذاته هو التموج الاولى للشخصية الننسالية وفي اتصال مباشر بقوى الارجون الكونية . بل ان رايش كان مستعدا للتسلیم بأن انجيل القديس بولس المعادي للجنس عداء صارخا انما له مبرراته التاريخية نظرا لما لدى الانسان من «فکر واعر بذاته ومرهق بالنسبة للموضوعات الجنسية» .

تخلى رايش عن تحizه لعصر التنوير ابتعاداً تفسير الدين باعتباره وظيفة سيكولوجية وسوسيولوجية ، وهو هنا شأنه شأن فيبر في كتابه «الأخلاق البروتستانتية» ودوركايم في كتابه «الصور الاولى للحياة الدينية» ومالينوفسكي في كتابه «السحر والعلم والدين» . فلم يعد الدين عند رايش مجرد افيفون او حيلة يتحايل بها الغني على الفقير ليمنعه من المطالبة بمشاركة في الثروة والارض . وذهب رايش على العكس من ذلك الى القول بأن الدين عمل طيب ايجابي وغير نظرا لانه هو وحده الذي حافظ على وعي الانسان بقوى الحياة . وطبعاً انا قد نصل اذا حاولنا مقارنة كتابات رايش عن الدين بكتابات كبار علماء الاجتماع في الرابع الاول من القرن العشرين . لقد تحدث كل من فيبر ودوركايم ومالينوفسكي عن الدين حديث الغرباء ، وان كانوا غرباء متعاطفين . واحسب ان ليس بالامكان ان يقول نفس الشيء ، عن يقين ، بال بالنسبة لرايش . ان المؤرخين عادة ما يصفون ، بشكل غافوي ارتجمالي ، الفلسفات الدينية والايديولوجيات السياسية باعتبارها عقائد دينية . وهو تشبيه يحب في اعتقادي ان نتجنبه بوجه عام . ولكن البيئة عند رايش بينما ساحة . ان علم الارجونوميا علم خيالي ومحكم الصياغة مثله مثل اي مذهب لا هو تي ، كما يتطابق محتواه مع محتوى اي ديانة كبرى من ديانات الخلاص . اذ وعد بتقديم تفسير كامل وشامل للواقع وعلاج كامل وشامل لامراض الفرد والمجتمع على السواء .

وكانت مشكلة الشر هي اصعب المشكلات الفكرية التي واجهت رايش شأنه في ذلك شأن كل المفكرين الدينيين . وسبق له ان تناول هذه القضية في كتاباته الانثروبولوجية حيث حاول تفسير كيف افضى نظام سلطة الام الاولى الى نظم سلطة الاب الثابت . بيد ان الحل الذي اقترحه في اوائل الثلاثينيات كان حلا غير مقنع تماما . حقا ربما كانت تأملاته عن الكون بشأن التضامن الابدي بين الطاقة الارجونية

وبين الطاقة الذرية اوضحت المخرج من هذه الورطة بيد ان رايش لم يحاول تعقب هذا البديل .

لقد كانت مشكلة الشر في الواقع هي مشكلة مرض الانسان : لماذا كان الانسان وحده ، دون كل المخلوقات ، هو الذي يسقط مريضا ؟ ولم يعد رايش قادرًا على الاعتقاد منذ اواخر الأربعينيات بأن بالامكان تفسير الحصانة العضلية والنفسية للانسان في ضوء المؤثرات الاجتماعية والاقتصادية الثابتة . وذهب الى ان النظام الاجتماعي الاقتصادي الضار هو نفسه مظهر او عرض لمرض آخر أعمق . واستند رايش في هذه القضية الى اسطورة شجرة المعرفة في سفر التكوين وخلص الى ان الوعي الذاتي هو الاصل في المرض الانساني . «لقد تحول الانسان لا اراديا ضد نفسه عندما فكر في وجوده هو وفي وظيفته». وجعل رايش كلام من ديكارت وهيجل يقف في وضع مقلوب على راسه . الانسان حقا حيوان مفكر ، وتاريخ الانسانية هو العملية التي أصبحت من خلالها «الطاقة الارجونية الكونية (ويمكن قراءتها الروح) واعية بذاتها» . بيد ان المقلانية والوعي الذاتي سبا الانسان في نفس الوقت تلقائية الانفعالية والبيولوجية . ونظر الفرع الانسان من «الخبرة العميقه بالذات» فقد تسلح ضد القوى البيولوجية الموجودة بداخله وذلك بان اقام الحاجز السيكولوجي من بنية الشخصية وال حاجز الاجتماعي من نظام سلطة الاب الكاتب . وخلص رايش رغم عنده ، شأنه في ذلك شأن فرويد ، الى ان مصدر البوس البشري يمكن داخلي الانسان ذاته . واخيرا اخذ الانحياز الثنائي للعقل والكامن في كل افكاره صياغته الصريحة حين قرر ان الانسان اكتسب من المعرفة قدرًا اكبر بكثير مما هو لازم لمصلحته ولخيه هو .

وعلى الرغم من السلام النسيبي والرخاء الذي استمتع به رايش في امريكا انه بدأ يتحول في الاعوام الاخيرة من حياته الى انسان ي肯 مشاعر البغض للبشرية . وتجاوز تقديره للذاته كل حدود العقل ، ناهيك عن التواضع مما ادى الى تولد احساس بالاضطهاد يماثل حالة البارانويا . واعتبر نفسه شهيدا مثل كل الشهداء المظاماء ابتداء من سقراط حتى ماركس . وانه اقرب الناس الى يسوع المسيح . واعتبر كل من انتقدوا نظرياته «طاعون انفعالي» ، مشبها انه اطول باعا من فرويد في فن المحاجة الشخصية . ويبدو ان رايش بدا يخشى من المجبين به اكثر من خشيته تقاده . واستبدل به اعتقاد بأن الناس ذوي الفكر الملوث القذر سوف يسيئون استعمال سلطته ويشرون وباء عاما مطالبيين بالنكاح المجاني للجميع . وعاود تنقيح مصطلحاته الفنية آملا في مواجهة الاستغلال الاباحي الداعر لكتشfanه وأفلع عن استعمال كلمة «جنس» التي اسيء استعمالها ، واستبدل «المناق التناسلي» بعبارة «الاتصال الجنسي» .

ان طقوس الاجتناب الكوميدية *Rituals of Avoidance* التي اصطنعها رايش ومخاوف الاضطهاد عنده مبالغ فيها الى حد الجنون . بيد اننا نستطيع القول بمعنى من المعنى انه كان لديه ما يبرر موقفه في الحالتين واذا كانت اعماله قد اثارت اي

استجابة فانها فعلت ذلك بالنسبة لفئات موضع ارتياپ : بين شعراء وروائيين من ابناء جيل البيتلز Beat Generation ونذكر بوجه خاص وليام بوروز William Burroughs والذين جنسبرج اللذين استغلوا كلام رايش للدفاع عن الجنسية المثلية وعقار الهلوسة . ونحن على يقين من ان النهاية المؤسفة لحياة رايش اعطت قدرها من الثقة والتصديق لشاعر الاضطهاد عنده . وحدث في عام ١٩٥٤ ان رفعت ادارة الغذاء والادوية الفيدرالية دعوى ضد رايش تشكوه لانه اجر خارج الولاية جهازا خادعا للعلاج بهدف النصب والاحتيال وهو جهاز حشد الطاقة الارجونية . وكان جهاز الحشد هذا عبارة عن صندوق سداسي في حجم كابينة التليفون الصغيرة ومصنوع من الخشب ومبطن ببطانة من المعدن . وكان هذا هو آخر اسلوب علاجي لجا اليه رايش بعد ان فشل اسلوبه في تحليل الخلق والعلاج النمائي Vegetotherapy حيث كان المريض يجلس داخل الصندوق ليتمتص اشعاعا ارجونيا مركزا . وعندما رفض رايش المثول امام المحكمة لاستجوابه فيما اعتبره بحثا علميا اصدرت المحكمة انذارا قضائيا بمصادرة الجهاز . ثم جيء به الى المحكمة اخيرا عام ١٩٥٦ بتهمة مخالفه واهمال امر المحكمة . ومات رايش في الثالث من نوفمبر عام ١٩٥٧ نتيجة ازمة قلبية فاجاته في سجن لوبزيرج في ولاية بنسلفانيا بعد ان قضى ثمانية اشهر من فترة الحكم الصادر ضده بالسجن عامين . وكانت هذه هي النهاية المحزنة (ولا أزيد ان اقول الملانمة) لحياة عالمية جادة غاية الجد وعظيمة في ياس ثم ذوت رويدا رويدا واستحال الى ملهاة ساخرة .

المراجع :

- Clara Thompson, *Psychoanalysis: Evolution and Development* (New York, 1950),
- Reich, *The Function of the Orgasm* (New York, 1961),
- (Biographical Note), in *Wilhelm Reich: Selected Writings* (New York, 1961),
- Walter Briehl, (Wilhelm Reich), in *Psychoanalytic Pioneers*, Franz Alexander, Samuel Eisenstein, Martin Grotjahn, eds (New York , 1966),
- Cf. Sigmund Freud, (Sexuality in the Aetiology of the Neuroses), in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, James Strachey, ed. (London, 1953-66), III.
- Reich, (On Character Analysis) (1928), in *The Psycho-Analytic Reader*, Robert Fliess, ed. (London, 1950),
- Reich, (The Genital Character and the Neurotic Character) (1929).
 - Reich, *Reich Speaks of Freud*, Mary Higgins and Chester M. Raphael, eds. (New York, 1967),
- Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Vol. III (New York, 1957),
- Reich, *The Sexual Revolution* (New York, 1962) .
- Reich, *Listen, Little Man!* (1948) (New York, 1965).
- Mildred E. Brady, (The Strange Case of Wilhelm Reich), New Republic, 26 May 1947,
- Rieff, *The Triumph of the Therapeutic* (New York, 1966), P. 143.
- Reich, *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse* (Copenhagen, 1934) .
- Reich, *Mass Psychology of Fascism*, PP. 29, 278; *Murder of Christ* (1953) (New York, 1966),
- Erich Fromm, *Fear of Freedom* (London, 1960).

جيزا روهايم

لقد كانت راديكالية جيزا روهايم أقل وضوحاً من نظيرتها لدى فلهلم رايش . فهو من ناحية لم ينغمس في ممارسة السياسة - شأنه في ذلك شأن فرويد نفسه - وهو من ناحية أخرى لم ينح مطلقاً منحى رايش في اقامة يوتوبيا جنسية على أساس من نزعته النقدية للحضارة . ورغم ذلك فلا بد من أن يرد اسم روهايم في أية دراسة تحمل اسم «اليسار الفرويدي» . لقد كان روهايم ثورياً - إذا ما استخدمنا أرحب التفירות لهذا التعبير . وتتضح ثوريته هذه في تلك النظرة الاحدادية التي طبق بها مقولات التحليل النفسي على دراسة الحضارة . إن الانثروبولوجيين المختصين كثيراً ما كانوا يأخذون على روهايم جمود تفسيراته . ورغم ذلك فإن ما يبرر ادراج اسم روهايم ضمن الفرويديين الراديكاليين في هذه الدراسة إنما هو بالتحديد شدده في اتباع تفسيرات التحليل النفسي للحضارة حتى ولو أدى به الأمر إلى استثناءات لا تبدو معقولة . وفضلاً عن ذلك - أي إلى جانب هذه الراديكالية النمطية - فقد كان المضمون الصريح لفكرة روهايم مضموناً تقدانياً في جوهره . فهو لم يترك مناسبة دون أن يأخذ فيها على عاته إدانة ما تتصف به المدنية الحديثة من طابع كبتي . وكان يغيب ازدراء لكافة الإيديولوجيات والتيارات الفكرية التي تstemهم بطريقة أو باخرى في تدعيم النظام الحضاري القائم . وهكذا ، فرغم أن عداء روهايم للحضارة الحديثة لم يكن خالوا من خاصية التناقض الوجوداني الفرويدية ، فإنه كان بلا شك أكثر وضوحاً وأقل تحفظاً من نظيره لدى فرويد . ويستطيع المرء أن يقرر أن أعمال روهايم تحتل مكاناً وسطاً بين قبول فرويد للحضارة على ممض ، وبين رفض هربارت ماركوز القاطع لها .

لقد كان فكر روهايم فكراً شديداً الاتساق . فمنذ أن قبل روهايم بالتحليل النفسي - وهو أرثوذكسي مخلص ، حتى ان تطوره الفكري كان يمضي موازياً إلى حد كبير لانعطافات أعمال فرويد . ولا ينفي ذلك بحال ان فكره قد حقق تطوراً ملحوظاً . ولقد حرصت كما فعلت بالنسبة لرايش على تبيان ما تميز به تطور روهايم كمنظر اجتماعي من منعطفات فاصلة هامة وما يكن وراءها من خطوط مستمرة . لقد

كان روهايم اكاديمياً بمعنى الكلمة . ومن ثم ثان ما تضمنته ملحمة رايش من اهتمامات سياسية لم يكن ليتفق على الاطلاق مع سياق العمل المهني المتوقع والمحدد تماماً لروهايم . ولم يكن في حياة روهايم - في الحقيقة - سوى واقعة واحدة : رحلته الميدانية الى استراليا والبحار الجنوبية فيما بين عام ١٩٢٩ ، ١٩٣١ .

ورغم أن روهايم كان محللاً نفسياً ممارساً فاته كان يعتبر نفسه أساساً انتروبولوجيا محترفاً . فلقد كان تدريبه الاكاديمي في مجال الانثروبولوجيا (١) ، وظل طوال عمله متابعاً لما يجري في هذا المجال من تطورات . ونتيجة لذلك ، فقد كنت مهتماً في هذا الفصل بمكانة روهايم في تاريخ حركة التحليل النفسي من ناحية ، ومن ناحية أخرى بالعلاقة بين افتخاره وبين المجادلات المأهولة التي حفل بها تاريخ الانثروبولوجيا حول التطورية ، والانتشارية ، والوظيفية . ولقد حاولت على وجه الخصوص ان ابين دين روهايم لمؤسس الانثروبولوجيا الحديثة ، السير ادوارد بيرنيت تايلور ، والسير جيمس فرايزر ، محاولاً في نفس الوقت ان ابين معارضته لابرز علماء الانثروبولوجيا في القرن العشرين . وأشدهم تائيراً . برونيسلاف مالينوف斯基 . وقد يبدو وانه ليس من علاقة مباشرة لهذا الاهتمام بمكانة روهايم في تاريخ الانثروبولوجيا وبين اهتمامي الاكثر الحاجاً باسهابه في التراث الشوري للتحليل النفسي . والحقيقة هي ان توصل روهايم الى عدد من اكثراً افتخاره راديكالية انما تتحقق من خلال نقده للانثروبولوجيا المعاصرة .

كان روهايم - شأنه شأن رايش - كتاباً غزيراً الانتاج . غير انه كان اولاً وقبل كل شيء - وعلى عكس رايش - عملاً اكاديمياً . وكان واسع الاطلاع الى حد مذهله . لقد كان بطبيعة الحال على الفة كاملة بدقائق نظرية التحليل النفسي . وكان في نفس الوقت متمنكاً تماماً من التراث الانثروبولوجي السائد ، فضلاً عن دراسته للأساطير والتاريخ القديم .

لقد قرأ روهايم الكثير من آمهات التراث الادبي والاوسي ، كما انه كان هاوياً متعمقاً في مجال نقد الكتاب المقدس . وكان متمنكاً تماماً من ثلاث لغات اوروبية ، فضلاً عن احاطته بالقواعد الاساسية على الاقل لمدد من اللغات البدائية لكي يستطيع انجاز بحوثه الميدانية . ان كتبه العشرين ومقالاته التي تبلغ عدة مئات تقاد تنقسم بالتساوي تقريباً بين اللغات المجرية والالمانية والانجليزية (٢) .

١ - تحيياً للدقة لقد اختار روهايم الجغرافيا كموضوع رئيسي للدكتوراه كما اختار الانثروبولوجيا موضوعاً فرمياً . هكذا يقرر وستون لبار في مقالته «جيبرا روهايم» الذي اورده فرانز الكسندر وزملائه في كتابهم «رواد التحليل النفسي» . Alexander, F. et. al. (eds) *Psychoanalytic Pioneers*, N.Y.: 1966

٢ - اذا شاء القاريء الاطلاع على بيت كامل باسم روهايم منذ عام ١٩٥١ ثان له ان يرجع الى كتاب *Psychoanalysis and culture: Essays in honor of Gaza Roheim*

George B. Wilbur and Warner Muensterberger

تحت اشراف

New York 1951 ص ٥٥ - ٦٦

طبع

ولكن الملاحظ بوجه عام انه ادخر اللغة المجرية لمواضيع محددة تتعلق باهتماماته بالجانب الفولكلوري في بلاده ، اما اللغة الالمانية فقد اثارها لاسهاماته النظرية في مجال التحليل النفسي ، وتأثير الانجليزية لكتاباته الفنية في مجال الانثروبولوجيا . ولقد كان ولع روهايم باللغة وبراعته في هذا المجال مصدر قلق لي في دراستي عنه ذلك انتي قرأت أعماله المكتوبة باللتين الالمانية والانجليزية ، اما كتاباته باللغة المجرية فقد عزت على اذ تجاوزت قدرائي . ومن ثم فقد الفت نفسي مضطرا الى افتراض ان روهايم حرص على ان يقدم اهم النتائج التي انتهى اليها باللتين الالمانية والانجليزية باعتبارهما اللتين الميسورتين .

وعلى الرغم من هذه الحصيلة العلمية الهائلة التي اكتسبها روهايم فانه لم يكن ابدا دعيا . لقد كان في واقع الامر ظنما وندا لرايش في كل مظاهر الانغماس الكامل في مجال التأمل الفكري . وكانت كتاباته كذلك مثل كتابات رايش صعبة عسيرة القراءة وان اختللت الاسباب تماما . اذ كانت مظاهر القصور في اسلوب روهايم ترجع الى ثراء معرفته بالدراسات القديمة . ومن ثم تميز اسلوبه بمحاولات اغراق القارئ بأوصاف تفصيلية دقيقة عن امور لا تنتهي من الاساطير والمعتقدات الفولكلورية والطقوس والشعائر . اما النتائج التي يريد استخلاصها من كل هذا الخضم الراهن فكانت تضيّع وتختفي بين ثنايا امثلة تبدو عادية ؛ واحيانا دون محاولة ابرازها في فقرة مستقلة . وأكثر من هذا انه كان غزير الانتاج (١) فياضا على نحو لا يتيح له فرصة لصدق ما يكتب وتنظيمه ، ورغم ذلك فان ما انجراه روهايم بكتاباته كان شيئا مهولا . فقد كان قادرًا على تقديم دراسات نظرية تحليلية شديدة التعقيد بل اتنا نجد الكثير من الفقرات في اعماله محكمة غایة الاحكام موجزة تضارع كتابات فرويد . ولهذا اود ان او كد هنا ان جزا روهايم صادف اهتمالا ليس له ما يبرره كونه شخصية عالية القدر خطيرة الشان في تاريخ التحليل النفسي وربما يقاد بیناظر اعظم المثقفين منزلة في تاريخ الفكر في القرن العشرين .

-١-

اتفق تاريخ ميلاد التحليل النفسي مع تاريخ احتضار الامبراطورية النمساوية المجرية . ولكن مؤرخي الفرويدية اهملوا ذكر واقع بقاء الامبراطورية سليمة حتى عام ١٩١٨ . وادى اغفالهم لهذه الواقعة الى عدم وضوح المدى الذي اسهم به متفقون المجر في صوغ نظرية التحليل النفسي ويمكن القول في واقع الامر ان التحليل

١ - كان الناشرون لاعمال روهايم في مجلة من امرهم ايضا ولهم زخت كتبه بكثير من الاخطاء

المطبعة .

النفسي زود مفكري المجر بوسيلة من اهم الوسائل التي أعادتهم على الاتصال بالمجتمع الثقافي في اوروبا الغربية . لقد كان اعظم رجال التحليل النفسي بعد فرويد (اذا اغفلنا يونج وآدلر) هو العالم المجري شاندور فرينتزي Sandor Ferenczi اذ ان فرينتزي هو الذي اسس في عام ١٩١٣ جمعية بودابست للتحليل النفسي وهو الذي استطاع ، بفضل شفله منصب الرئيس لهذه الجمعية وأبرز اعضائها ، ان يجعل من بودابست في فترة قصيرة واحدة من اعظم مراكز التحليل النفسي في اوروبا وقد وُلِدَ الى بودابست كثيرون من الباحثين والعلماء غير المجريين ، نذكر من بينهم ميلاني كلارين ، بهدف دراسة التحليل والتدريب على يد فرينتزي بيد ان اعظم منجزاته دون شك هي انه اتاح الفرصة للموهبة المجرية ان تسمم في مجال دراسات التحليل النفسي . وكان من اتباع تلاميذه شاندور رادو Sandor Rado وجيزاً روهايم . وظل روهايم صديقاً حمياً وتلميذاً وفيا حتى توفي فرينتزي في عام ١٩٣٣ ونحن نلحظ الكثير من اوجه التشابه ، وهو تشابه غير عرضي ، بين اسلوبيهما الدمجاطيقي والتحليلي المفرط .

ولد روهايم في بودابست عام ١٨٩١ ، وكان الابن الوحيد لاسرة برجوازية ثرية . ويمثل هذا الوضع خلفية لشخصيته ادت الى ان لامه احد معارفه – لما تمس به شخصيته من غطرسة وتكبر .

واستائر الادب والتاريخ بكل اهتمامات روهايم في المرحلة الباكرة من حياته . وكانت لدى فرويد اهتمامات مماثلة في شبابه ولكنه بطبيعة الحال واصل الدراسة العلمية الخالصة . ونذكر هنا على سبيل المقارنة ان كل ما اكتسبه روهايم من تدرب المهني كان قاصراً على مجالى الجغرافيا والانثروبولوجيا . ونم يحصل في واقع الامر على بكالوريوس في الطب على الرغم من انه تدرّب عياديَا (اكلينيكيا) في معهد بودابست للتحليل النفسي .

ولم يكن في جامعات المجر قبل الحرب كرسى لعلم الانثروبولوجيا ومن ثم اضطر روهايم الى الانتقال الى جامعات ليبزيغ وبرلين ليجد الفرصة التي تمكنه من مواصلة تدريبه المهني الذي ينشده . وكانت فترة اقامته في المانيا هي مدخله الى التحليل النفسي ، وتحمس لوجهة النظر الفرويدية . بيد ان تحوله هذا لم يكن يعني ابداً التخلّي عن التزامه بالانثروبولوجيا ، بل على العكس ادى هذا الى خلق مبحث علمي جديد سماه روهايم في عام ١٩١٥ " الانثروبولوجيا التحليلية النفسيّة " Psychoanalytic anthropology . وعاد روهايم الى ارض الوطن بعد ان اتم دراسته الرسمية ، وحين اقامت حكومة بيلاكون انشأ كرسى للانثروبولوجيا بجامعة بودابست عام ١٩١٦ وكان روهايم اول من شغل هذا المنصب وقد اتسمت الاعمال الاولى لروهايم بانها اعمال تقليدية او طراز قديم من وجهة نظر الانثروبولوجيا الاكاديمية وتميز روهايم قبل رحلته اليدانية فيما بين عامي ١٩٢٩ – ١٩٣١ بأنه كان عالم انثروبولوجيا تأملياً خالصاً يحكم الاختيار والضرورة معاً . ونهل الكثير بفضل الاطلاع الواسع على آداب الثقافات القديمة وجمع مكتبة ضخمة تضم الاعمال

الخاصة بالفولكلور الاوروبي . وأفاد من قراءته هذه ومن تخصصه في هذه الدراسة ، اذ اتخد هذا كله اساسا لما قدمه من «تفسيرات» قائمة على التحليل النفسي للمعتقدات والشعائر والطقوس التي سجلها الباحثون في هذا المجال . ويمكن تقسيم كتاباته قبل عام ١٩٢٩ الى مجموعتين ، وهو تقسيم يعكس الاهتمام الاساسي الذي ساد كل اعمال روهايم فيما بعد ، فهناك اولا دراساته عن الفولكلور والاساطير والتي تشمل على تفسيرات من وجهة نظر التحليل النفسي لفنون ثقافية خاصة . وهناك ثانيا مجموعة من الكتابات التي كرسها للدفاع عن نظرية فرويد عن الجريمة الاولى Primal crime وحاول فيها ان يحكم صوغها . واذا كان تطور روهايم التفكري يمكن وصفه بأنه جهد دؤوب بذله على مدى طويل من اجل حسم الافتراضات المتنافضة التي ترتكز عليها هاتان المحاولاتان فانه بناء على هذا يكون من الجدير بنا ان ندرس عمله ونشاطه في كل من المجالين .

لعل ابرز دراساته في المرحلة المبكرة من حياته هو كتاب «الرايا السحرية» Spiegelzauber الصادر عام ١٩١٩ . يحلل في هذا الكتاب عديدا من المعتقدات والتقاليد الفولكلورية التي تتضمن الحديث عن الرايا مثل الخرافنة القائلة بأن كسر مرأة سيفضي الى سبع سنوات من الحظ العائير . واشتمل الكتاب على مئات من هذه الامثلة مستنقا من الفولكلور الاوروبي . جمع روهايم كل هذه الفنون في فصول تحت عناوين مختلفة حسب معانيها ومدلولاتها التحليلية النفسية . ولجا الى نظرية التحليل النفسي عن الترجيسية واتخذها اداة اساسية لتفسير هذه المعتقدات والشعائر والعادات مثل ذلك انه فسر العديد من المحارم taboos التي تحرم النظر الى الرايا كمحاولات تستهدف كبت الرغبات الطفالية وغير الاجتماعية . وكذلك بالنسبة للعرافين الذين يستخدمون الرايا عندما يتباون بالمستقبل فقد فسرها على اساس انهم افراد ظلوا ثابتين دون ان يتقدموا الى ما بعد المرحلة الترجيسية الطفالية في نومهم النفسي . وفسر ذيوع وانتشار الخرافات المتعلقة بالرايا المنشمة بأنه دوافع تدميرية موجهة ضد شخص محبوب غالبا ما يكون من ابناء الاسرة . اني هنا لجأت الى التبسيط الشديد ، وربما المخل ، لضمون كتاب «الرايا السحرية» ولكن ما ذكرته يكفي لتقديم صورة عن نهج روهايم في دراساته الفولكلورية القائمة على التحليل النفسي . وطبعي انه لم يكن الوحيد (ولا الاول) من بين رجال التحليل النفسي الذي قام بمثل هذا الطراز من البحوث . فقد اهتم فرويد بالفولكلور والاساطير ، كما نجد هناك كثيرون من الرواد في هذا المجال من علماء التحليل النفسي نذكر منهم اوتو رانك وارنست جونس ، وكارل يونج . يبد ان روهايم اول واحد من علماء التحليل النفسي جعل من هذه الدراسات محور اهتمامه وان لم تكون هي كل اهتمامه .

بني روهايم دراساته التحليلية النفسية للفولكلور على اساس عدد من الفروض السيكولوجية والسوسيولوجية ويكشف لنا تحليل هذه الفروض عن العلاقة بين عمله وبين التراث الفكري الهام في تاريخ الانثروبولوجيا . ولعل اهم هذه الفروض

وربما أفلها وضوها في ذات الوقت . الفرض القائل بأن فنون الثقافة في التراث يمكن تفسيرها في ضوء سيكولوجيا الفرد . وأغفل روحاً يام في كبريات ان مختلف التقاليد والمعتقدات التي اختارها موضوعاً لدراساته قد يكون لها دلالات اقتصادية او دينية او اجتماعية . ورفض بوجه عام الاعتراف بوجود اي فارق جوهري بين اوهام الفرد وبين اوهام الجماعة . ولكن في اخريات حياته العلمية كان على استعداد للتسليم على اقل تقدير بامكانية وجود تفسيرات اخرى غير سيكولوجية حتى ولو للدحضها . بيد انه في الاعوام الاولى من حياته العلمية اثر ان يغفل كل امثال هذه البسائل .

وكان روحاً يام واعياً بالغرض الذي اصطنعه بشأن الاساس السيكولوجي الفردي للافكار والسلوك المشتركة بين ابناء المجتمع . وهذا هو نفس الفرض الذي وضعه في موقف غريب وشاذ ازاء مدرسة دوركايم الانثروبولوجية التي كان لها نفوذاً القوي الميئن آنذاك (من زعمائها مارسيل موسى ، ولوسيان ليفي بروول ، والفرد رادكليف براون) وهي المدرسة التي حرمته اي محاولة لتفسير السلوك في ضوء علم النفس الفردي . وهنا في هذا المجال ، وفي غيره من المجالات ، ينتهي روحاً يام لمدرسة قديمة في الانثروبولوجيا ، هي مدرسة القرن التاسع عشر . اذ انه يتافق في الرأي مع مؤسس هذه المدرسة القديمة وبخاصة سير ادوارد بيرنيت تيلور الذي فسر ذيوع العقيدة الاحيائية *animism* في ضوء سيكولوجية احلام الفرد . ومن الأهمية بمكان ان نشير هنا الى ان نظرة روحاً يام السيكولوجية كانت هي نظرة التحليل النفسي اذ نبذ المحاولات الساذجة للاباء المؤسسين التي استهدفت تفسير الثقافة *culture* في ضوء علم النفس المقلاني البسيط *Rationalistic psychology* . لقد كانت الحوافر السيكولوجية التي توقف وراء اي معتقد او شعيرة او طقس من الطقوس هي دائماً وابداً حوافر لا شعورية . لقد كانت الاساطير في حقيقتها انعكاساً للخبرات النفسية الباطنية للفرد ، بيد ان هذه الخبرات لم تكن معروفة للفرد نفسه . خلاصة القول ان الاسطورة يجب معالجتها على نحو مشابه تماماً لمعالجة المحتوى الظاهري للحلم .

الفرض الاساسي الثاني في دراسات روحاً يام الفولكلورية هو في الوحدة النفسية للبشرية؛ ويشبه هذا الفرض نزعـة الاختزال السيكولوجية *Psychological Reduction* عندـه ، من حيث انه يمكن اعتماد روحاً يام تكريباً على آراء ومذاهب مؤسسى الانثروبولوجيا الحديثة في القرن التاسع عشر . ويمكن وصف تاريخ الانثروبولوجيا بأنه جدال معتقد لم ينته بشان منـشاً ظاهر التشابه الثقافي . كما ان القضية المكلمة التي تبحث في تفسير اوجه الاختلاف الثقافي هي ايضاً على نفس الدرجة من التعقيد . وجرى التقليد على وصف اهم الدراسات الانثروبولوجية في القرن التاسع عشر بانها دراسات «تطورية» لسبب محدد هو انها استهدفت حل مشكلة التشابه عن طريق فرض مستعار من داروين . لقد دفع تايلور وفريزر ومعاصريهما

يوجود تمايز ثقافي لأن كل الثقافات مررت بذات العملية التطورية^(١) . وترتكز هذه الحجة التطورية على الفرض القائل بأن الطبيعة البشرية (المادة الخام التي تبني فوقيها الثقافات) عامل ثابت تاريخياً أو ، بتحديد أكثر ، الفرض القائل بأن الإنسان تطور (فكرياً وبيكولوجيًّا) وفق نمط واحد . ولهذا ذهب التطوريون إلى أن الثقافات البدائية تمثل صورة أمينة للحضارة المعاصرة في مرحلة سابقة أولية من التطور .

وشهد القرن العشرون رد فعل مزدوج ضد المذهب التطوري القائل بالوحدة النفسية البشرية . كان الانتشاريون، أو القائلون بمذهب الانتشار **Diffusionists** هم المجموعة الأولى من علماء الأنثروبولوجيا التي دخلت في جدال وخلاف مع تيلور وفريزر . ويمكن القول باختصار أن مذهب الانتشار **Diffusionism** كان محاولة لتفسير أوجه التشابه الثقافي بلغة تاريخية إذ لو حدث أن وجدنا نفس الفن في ثقافتين مختلفتين جاز لنا أن نفترض أن أحدى الحضارتين استعانت في لحظة محددة من التاريخ في الماضي نفس الفن من الحضارة الأخرى – أو تلقتهما بواسطة حضارة ثالثة وسيطة . لقد استهدف مذهب الانتشار في صورته المتطرفة كما قال عالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي اليوت سميث (١٨٧١ – ١٩٣٧) البحث من تفسير لكل المزجات الثقافية في ضوء عمليات الاتصال المباشرة أو غير المباشرة مع مهد الحضارة الوحيد الا وهو وادي النيل . وسرعان ما تحجَّل نقاد مذهب الانتشار بابداء ملاحظات ساخرة بشأن الأصول المصرية لا كواخ الاسكيمو بيد أن الانتشاريين وأصلوا طريقهم لبحث مشكلة التشابه على الرغم من أن الحل الذي اقترحوه بدا في ظاهره حلاً غير محتمل . ولا يمكن ان يصدق هذا الكلام على المدرسة الثانية ، التي كانت أكثر نفوذاً وتأثيراً ، وهي المدرسة التي انتقدت نزعنة التطور انتقاداً شديداً ونعني بها المدرسة الوظيفية **Functionalist School** لم يقدم الوظيفيون حلاً في واقع الامر لمشكلة التشابه ، وأنما اكتفوا بانتكار وجود مثل هذه المشكلة أصلاً . وذهب مالينوفسكي ، اعظم رجال هذه المدرسة شأنها ، الى ان السبيل الوحيد لفهم اي فن من فنون التراث الثقافي هو تفسيره في ضوء السياق الثقافي الذي نشأ فيه . بل ان المبدأ الوظيفي عن النسبية الثقافية **Relativism Cultural** يقضي بأن فكرة المقارنة بين ثقافات متبادلة امر محظوظ ومحرم^(٢) .

١ - لهذا السبب يشار أحياناً إلى المذهب الدارويني باسمه المذهب المعازى **Parallelism**

٢ - يشبه الموقف الوظيفي ، من حيث البناء ، موقف اصحاب المذهب التاريخي للإنسان

الذين أكدوا ان كل تاريخ قومي فيه فريد ولا

يمكن مطابقته مع مخطط تاريخي شامل .

هذه الجولة السريعة في تاريخ الانثروبولوجيا (١) قد تبين لنا كيف كان روهايم يعتمد تماماً على تراث القرن التاسع عشر . اذ نظراً لأن تكتنفه في كتاب مثل «الرياح المحرورة Spiegelzauber» هو المقارنة بين التقاليد والأساطير التماثلية في عديد من الثقافات المختلفة ، باحثاً دائماً وأبداً عن قسمة مشتركة فإنه كان مخضراً إلى افتراض أن نمطاً بذاته من الفنون الثقافية كانت له دائماً وأبداً نفس الدلالة السيكولوجية بغض النظر عن السياق الثقافي الذي ظهر فيه . وبديهي أنه حاول تضمين كتابه بعض المفاهيم الانتشارية والوظيفية ، بيد أن فروضه الأساسية ، وبخاصة الفرض القائل بوحدة التكوين النفسي للبشرية ، وربطه بالإباء المؤسسين وفصلته عن معاصريه .

بعد أن تقدمت السن بروهايم أدرك الهوة الفاصلة بينه وبين أقرانه في المهنة ، وأصبح أيضاً أكثر صراحة في تقدمة للنزعية الانثروبولوجية التقليدية السائدة عن النسبة الثقافية Cultural Relativism . وبذا يؤكد أكثر فاكثر تطابقه مع «الإباء المؤسسين للأنثروبولوجيا» وامتدح صراحة إنجازات القرن التاسع عشر المجيد . أكثر من هذا أنه اعترف صراحة بالفرض الأول الذي يشارك فيه التطوريين الكلاسيكيين . «يبدو لي أن الوحيدة النفسية للبشرية أكثر من مجرد فرض عملي مفيد ، بل أنها من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى برهان». معنى هذا بلغة التحليل النفسي أن اللاشعور واحد في كل الثقافات . لقد كان روهايم على استعداد ليدعُب إلى أبعد من ذلك ، وذهب مذهب فرويد حين أكد أن الرموز الأولية التي يكشف اللاشعور عن نفسه من خلالها في الحياة الشعرية هي كلها واحدة ومتطابقة في كل الثقافات . ووأوضح أن روهايم خطأ خطوة أبعد من التطوريين الكلاسيكيين . اذ المعنى أن العقل الإنساني قد ظل في أعمق أعمق ثابتة كما هو على مدى التاريخ . معنى هذا أن الأوروبيين المحدثين ، على مستوى العمليات النفسية الأولية ، لا يختلفون في شيء عن البدائيين الإجلاف . وهكذا استبدل روهايم مذهب الموارثة التطوري بالرأي القائل بوجود نفس بشرية خالدة ثابتة هي أساس التشابه بين الأفكار والمؤسسات البشرية .

الفرض الأخير في دراسات روهايم التحليلية النفسية للغولكلور هو الفرض القائل بأن كل فنون الثقافة ذات دلالة وثيقة الصلة بالحياة المعاصرة . وقد آثرت ارجاء هذا الفرض ليكون الفرض الآخر ذلك لأن روهايم كما سرى بعد ، كان

١- غير كتاب يدرس الانثروبولوجيا هو كتاب Robert Lowie History of Ethnological theory (New York 1937) وظهر مؤخراً كتابان غيره ولكنهما أقل منه حسماً وعما H.R. Hays «From Ape to Angel (New York 1958) كتاب Abram Kardiner and Edward Preble: «They studied Man» New York 1961.

متناقضًا مع نفسه في هذا الامر . ييد ان افتراض وجود دلالة معاصرة للاسطورة والطقوس والشعائر كان متضمنا في كتاب مثل كتاب Spiegelzauber . وكان هذا الفرض ايضا هو الفكر المهيمنة على الانثروبولوجيا الوظيفية . فقد اكى مالينوفسكي ان من العبث دراسة الاسطورة او الطقوس لما قد تكشف عنه بالنسبة ل بتاريخ البشر . وانما الهم هو بيان وظيفة مثل هذه الفنون في الحياة المعاصرة لثقافة بذاتها . وهكذا اقام نفسه كاول ناقد للمبدأ التطوري في القرن التاسع عشر القائل بالبقاء الاثيرية (تيلور) والذي يقضي بان الاسطورة والطقوس والشعائر تمثل البقايا الاثيرية لخبرة واقعية في الماضي . وبذا روهaim هذه المرة وكانه يواكب معاصريه ، هذا على الرغم من انه سينقلب على عقبه ويتحول الى النظرة التطورية في دراسته من فرض فرويد الخاص بالجريمة البدائية . ييد ان مسار تاريخ تطوره الفكري يشهد في جملته على التسليم الواضح والصريح بمبدأ مالينوفسكي ورفض (غير صريح) للفرض الخاص بالبقاء الاثيرية في كتاب «الطوطم والتابو» .

-٣-

القضية الثانية التي شغلت روهaim في مرحلة التأمل ، ولعلها كانت اهم من الاكتشاف التحليلي النفسي للاسطورة والفالكلور ، هي نظرية فرويد عن الجريمة البدائية ونشأة الحضارة . واضح ان فرويد كان صاحب الائـر الحاسم والوحيد على روهaim شأنه في ذلك شأن كل المفكرين من رجال التحليل النفسي . ولقد كان اخلاص روهaim وتفانيه لفكرة فرويد بغير حدود حتى انه لم يستطع الفكاك من ابسط الافتكار المرضية عند فرويد الا بشق الانفس ومعاناة شديدة . ولكن ما يلزم ان تؤكد هنا هو ذلك الجانب من فكر فرويد الذي الهب خيال روهaim . بدعي ان هذا الجانب هو فرويد الفيلسوف التأملي وعالم الانثروبولوجيا «الماءوي» قبل فرويد الطبيب المعالج ؛ وهذا ما نلمسه واضحا كجانب مهم في مؤلفه . لقد اعتبر روهaim كتاب «الطوطم والتابو» واحدا من اهم عالم تاريخ علم الانثروبولوجيا وندا لكتاب تيلور «الثقافات البدائية Primitive Culture » وكتاب فريزد «الغصن الذهبي Golden Bough » . وقد وصفه قائلا : «انه فاتحة عصر جديد ليس فقط في مجال الانثروبولوجيا بل في كل العلوم الاجتماعية» بل انه حين تيسر له الفكاك من ربقة الفروض البالية التي تخمنها كتاب «الطوطم والتابو» فانه لم يفتا ينظر اليه باعتباره عملا كلاسيكيأ ، والكتاب الذي «خلق» الانثروبولوجيا التحليلية النفسية .

وصل فرويد الى نظريته الدرامية عن نشأة الحضارة من خلال تحليله للطوطمية فقد ابرز اربع خصائص تميز الممارسة البدائية الدائمة لهذه النزعـة واتخذـها اساسا للدراسة . وجـد اولا ان المـشـيرة الطـوطـيمـية تـعـتـبـرـ الحـيـوانـ الطـوطـيمـيـ مـقـدـساـ وـمـنـ ثـمـ حـرـمـتـ صـيـدهـ اوـ اـيـدـاهـ بـايـ صـورـةـ مـنـ الصـورـ . اـمـاـ الـاسـتـثـنـاءـ الـوـحـيدـ مـنـ هـذـهـ القـاعـدةـ

فكان يحدث في الأعياد أو الاحتفالات حيث تجري التضحية بالحيوان وتأكله القبيلة كلها . وأكثر من هذا ان فرويد دفع بان ابناء القبيلة يردون اصلهم القبلي الى جد هو الحيوان الطوطي - اي كانوا يعتبرون الحيوان هو الاب البدائي للقبيلة . ولحظ اخيرا ان الطوطمية ارتبطت دلما وأبدا بالزواج من خارج القبيلة ، اذ كان محظما على اي انسان ان يتزوج بشخص آخر ينتمي الى نفس الطوطم .

اقام فرويد على اساس هذه الحقائق المزبطة تاريخا افتراضيا عن نشأة الطوطمية . وأشار الى ان القبيلة في الاصل لم تكن اكثرا من اسرة كبيرة ، حيث كانت النساء كلمن اي الام والبنات ، ملك يمين الاب وحده يتمتع بهن جنسيا . ولكن حدث في لحظة تاريخية معينة ان اعتصب الاباء المحرومون جنسيا واتحدت كلتهم على الثورة ضد الاب وذبحوه والتهموه بالفعل . بعد قتل الاب والتهامه وقع شيء غريب جدا ، حدث اعتبه فرويد بدأية التاريخ البشري ، اذ بدلا من ان ينغمض الاخوة في الاستمتاع بالنساء اللائني تحررن اذا بهم يحرمون على انفسهم الاستمتاع بشمار نصرهم . وواقع الامر انهم تعاقدوا على تحريم نكاح ذوي القربي ، او كما قال فرويد ، وضعوا اول قانون اخلاقي ، او «تابو» غشيان المحارم الذي أصبح فيما بعد اساس المجتمع البدائي او عشرة الاخوة . ولقد كان تقليد الزواج من الغرباء ، الذي وجده فرويد ملازما دائمـا للطوطمية ، يرجع الى تابو غشيان المحارم *incest taboo* نظرا لان النصـح بالزواج من خارج الاسرة (تابو غشيان المحارم) الذي كانت تطالب به القبيلة البدائية ، التي لم تكن سوى اسرة كبيرة ، كان هو نفسه مطلب الزواج من خارج القبيلة (زواج الاغراب *exogamy*) .

قال فرويد بوجود حافزين لسلوك الاخوة نحو تحريم نكاح ذوي القربي . الاول نفسي محض ، اذ ادرك الاخوة ان هذا هو السبيل الوحيد لمنع نشوب حرب اهلية على اطلال الانتصار . ولكن ما هو اهم هو ان الاخوة اكتشفوا بعد قتلهم الاب انهم كانوا يحبونه بالفعل ، اذ ذكرـوا الجانب الحانـي في علاقتهم به . ومن ثم تخلوا عن مطاليـبـهم الجنـسـية من النساء بداعـفـ من الندم . وخلقـ هـذاـ الانـكارـ اوـ التـحرـيمـ الجنـسـيـ الاسـاسـيـ الليـبـيـديـ لماـ حدـثـ بـعـدـ ذـلـكـ منـ تـمـاسـكـ وـالتـحـامـ فيـ عـشـرـةـ الاخـوةـ (ـالمـجـتمـعـ)ـ فـهـذـاـ التـمـاسـكـ لمـ يـكـنـ مـكـنـاـ ،ـ فـيـ رـأـيـ فـروـيدـ وـمـفـهـومـ الـاـقـتصـادـيـ لـلـحـيـةـ النـفـسـيـةـ الاـ مـنـ خـلـالـ روـابـطـ شـبـقـيـةـ مـثـلـيةـ مـكـنـوـتـةـ الـاهـدـافـ .ـ هـذـاـ فـضـلـاـ عـنـ انـ شـعـورـ الـاخـوةـ بـالـذـنـبـ اـدـىـ بـهـمـ إـلـىـ تـحـوـيلـ الـابـ الـمـيـتـ إـلـىـ إـلـهـ اـخـدـ فـيـ الـبـدـائـةـ صـورـتـهـ الـبـشـرـيـةـ الـفـعلـيـةـ ،ـ ثـمـ مـتـنـكـرـاـ بـعـدـ ذـلـكـ فـيـ صـورـةـ حـيـوانـ طـوـطـميـ .ـ وـلـهـذـاـ وـجـدـ فـروـيدـ فـيـ الـدـيـانـةـ الـطـوـطـمـيـةـ يـقـاـيـاـ وـأـثـارـاـ لـلـجـرـيـعـةـ الـبـدـائـيـةـ ذـاتـهاـ وـالـشـعـورـ بـالـنـدـمـ الـذـيـ تـولـدـ بـعـدـهـاـ .ـ وـمـنـ ثـمـ فـانـ اـسـلـوبـ الـخـاصـ فـيـ مـعـالـمـ الـطـوـطـمـ يـطـابـقـ مـشاـعـرـ الـإـبـانـةـ الـتـيـ تـكـشـفـ عـنـ النـدـمـ وـالـتـوـبـةـ ،ـ كـمـاـ وـاـنـ التـهـامـ الـطـوـطـمـ كـانـ يـمـلـئـ تـكـرارـاـ لـلـجـرـيـمـةـ الـاـوـلـىـ .ـ قـدـ روـهـايـمـ دـفـاعـهـ عـنـ فـرـضـ فـروـيدـ الـخـاصـ بـالـجـرـيـعـةـ الـبـدـائـيـةـ كـمـاـ قـدـمـ مـحاـواـلـاتـ لـاحـکـامـ صـوـغـهـاـ فـيـ عـدـيدـ مـنـ الـمـقـالـاتـ وـالـكـتـبـ اـعـمـاـلـهـ كـتـابـ «ـالـطـوـطـمـيـةـ فـيـ اـسـترـالـياـ»ـ وـهـوـ مـجـلـدـ ضـخـمـ صـدـرـ عـامـ ١٩٢٥ـ .ـ وـالـلـاحـظـ اـنـ القـسـطـ الـاـكـبـرـ مـنـ هـذـاـ الـكـتـابـ

رصده المؤلف لمحاولة استخراج شاهد وبرهان من الاساطير والشعائر الاسترالية والبناء الاجتماعي في استراليا ليعلم به حجة فرويد .

وأكد روهايم وجود «معشر استرالي بدائي» *Horde* تمثلت فيه الدراما التاريخية . واكتشف آثارا تدل على التطاوين البدائي بين الاب و بين الابناء ففي مجموعة مميزة من الاساطير الاسترالية ، معروفة باسم «اسطورة الصراع» والتي جرت العادة على تفسيرها بأنها اثر باق عن الصراع البدائي بين السلالات المعادية . واكثر من هذا انه فسر الاثنيانية السائدة في الحياة والفكر في استراليا بأنها انعكاس ثانوية ما قبل التاريخ بين الاب والابناء . اذ لم يكن البناء الاجتماعي في استراليا (نظام الفحاذ القبلي) هو وحدة البناء الاثنيي بل كان الاعتقاد السائد بان الكون كله مقسم بين بطون قبلية متطاحنة . ولم يعزز الدليل ايضا من الاساطير والشعائر للبرهنة على ما يبقى من فروض فرويد – مفهوم الحيوان الطوطي باعتباره اب القبيلة، اشتاق نظام الزواج من الاغرباب من تابو غشيان الاقارب تابه الاب القتيل... الخ. وعني روهايم بوجه خاص باكتشاف دليل يوضح روابط الشبيهة المثلية المكبوتة التي ادت الى تلاحم عشرة الاخوة ومن ثم المجتمع ككل . واهتدى الى برهان مثير في استراليا يؤكد وجود مثل هذه الروابط في احتفالات الحصاد السائدة . اذ ان الوظيفة الظاهرة لهذه الشعائر هي الاكثر من الحيوان الطوطي . بيد ان روهايم فسر ذلك على نحو خاص اذ رأى انها «تكرار رمزي لظاهر سلوك خاصة بعمليات استمناء onanistic جماعية ومتبادلة والتي «تحدد بهدف دعم الشعور بالوحدة بين الاخوة المتضررين» . وأكد روهايم ان احتفالات الحصاد كانت في الواقع الامر تكرار لوليمة الحداد على الاب الطوطم .

ولكن روهايم ، حتى في اكثر لحظاته اذعنانا واستسلاما لفكرة فرويد ، ظل مفكرا اصيلا بل مفترط الحساسية . اذ لم يكن قائمها بمجرد اشارة حواشي لكتاب «الطوطم والتابو» ، وبهذا فان كتاب «الطوطةة في استراليا» (وذلك مقالاته الاخري) اشتملت على عدد من التقييمات والتعدلات بل والتغييرات الهامة والثيرة للغرض الاصلي الذي قال به فرويد .

وذهب روهايم مذهب فرويد اذ اعتبر جريمة القتل البدائية هي الخط الفاصل بين الطبيعة وبين الانسانية ، فهي اللحظة التي تميز فيها الانسان عن بقية المخلوقات الحيوانية . ولكن نظرا لان هذا الحدث كان حدثا انتقاليا فقد لزم ابرازه في ضوء خلقيته تمثل اتحاد الانسان بالطبيعة . وصاغ روهايم هذا الرأي صياغة درامية حين دفع بان الجريمة البدائية وقفت اثناء مرحلة من مراحل ثوررة بشريّة كانت فيها جنسية الانسان لا تزال مثل جنسية الحيوانات الاخرى جنسية دوريبة *Periodic* . وذهب الى ان طقوس احتفالات الحصاد في استراليا التي يتزين فيها المواطنون على نحو يحاكون فيه الخصائص الجنسية الثانية المميزة

للحيوانات في موسم التسافر ان هي الا بقايا اثرية تمثل موسم التناسل^(١) . ويلزم عن هذا ان الجريمة البدائية نفسها وقعت أثناء موسم التسافر اذ في مثل هذا الوقت فقط يجد الاب ان من الفروري استبعاد الابناء خارج المشر . معنى هذا بصورة اكتر دقة وتحديدا ان روهaim يؤكّد ان الجريمة البدائية كانت معلما يشير الى نهاية النظام الدورى او الموسي للجنسية عند الانسان . لقد ادى الكبت الاول الى استدخال التمايز بين الدورة النزوية Anoestrus (الفترة او الدورة المخصصة لاشياع الليبido) وبين انعدام الدورة النزوية Anoestrus (الفترة المخصصة للانا) . وقد استطاع الانسان التخلّي عن الوسمية الجنسية لانه تعلم كيف يواكب متطلبات الواقع عن طريق الكبت .

حاول روهايم كذلك تقصي نشأة الثقافة الحجرية (الخاصة بالشاهد الحجري الذي يوضع على القبور) ورده إلى الجريمة البدائية . واستبق بذلك أحد المهام التي شغلته طوال أعماله الأخيرة . رد التورات الاقتصادية إلى حواجزها السيكولوجية . وأشار إلى أن الأصول النفسية للثقافة الحجرية تجدها في الأسلوب المميز الذي قتل به البناء آب المبشر . يقول روهايم في هذا الشأن أن البناء رجموا آب حتى الموت . وبعد أن تيقن البناء من النصر غطوا جثمان آب بجلود أو شاهد حجر ضخم . وذهب أظنه بروهايم إلى حد الاعتقاد بأن الشاهد الحجري أصبح فيما بعد معبوداً يعبده البناء توبة وتکفیراً ، وإن استخدام الحجر في الأغراض العملية (الحجري) جاء نتيجة الدلالة الرمزية المرتبطة بهذا الموضوع بسبب دور الحجر كادة في الجريمة البدالية (٢) . هذا فضلاً عن أن الفكرة القائلة بأن آب القتيل تم دفنه تحت كومة من الحجارة ، اصطف حولها البناء يتوحون ويندونه زودت روهايم بالحل الملائم لمشكلة كيفية تحول آب إلى حيوان في الديانة الطوطمية ذلك لأن رائحة الجثة المفنة لم تشد البناء التائبين وخدمهم بل جذبت إليها أيضاً اللواحم للتجمع بدورها حول النصب الحجري . وطبعي أن فرع القتلة الذين يورقهم تائب الضمير ، كان يوحى إليهم بروؤية صورة القتيل في كل ما يرونوه من كائنات حية لا يستطيعون تفسير ظهورها أمامهم ، وحيث أنهم يرغبون رغبة غير صادقة في أن يقوم البيت من الأموات فقد باتوا وأصحاباً ومفهوماً تماماً أن يوحدوا بين الحيوانات التي حوت لتنبئن القوى . آب القائلة من الأموات .

لعل اهم تغيير ادخله روهایم على فرض فروید ، ويعكس في نفس الوقت احد اهتماماته المميزة ، هو قوله بان الحيوان الذي كان يضحي به الناس في الوليمة

¹ - اعتبر روهایم این اختلافات اول بایو في اوروبا بیانًا اثربه للدورة الموسيقية عند Amnonim Magic and the Divine King, P. 247, 307.

٢- لم يحاول روحاً من تفسير كيف يتم الابتهاج بالقتل ودنه في نفس الوقت تحت ركام الاجهاد.

الوطمية لم يكن يمثل الاب الا في المقام الثاني . ولكن اذا نظرنا الى الطوطم على مستوى آخر اعمق ، ونعني به مستوى العمليات النفسية الاولية ، سنجد ان الطوطم يمثل الام وان التهاب الحيوان هو صورة بديلة للاتصال الجنسي مع الام . ويمثل هذا التفسير احد الموضوعات التي تذكر مرارا في كتاب روهايم والتي يطلق عليها اسم الجنسية الثانية او الخنوة Ambisexuality وكشف روهايم عن وجود خلط كبير بين عناصر الذكورة وعنابر الانوثة في كل صور النشاط الثقافي وكذلك في التكوين النفسي للفرد . واذا لم يكن اكتشاف الجنسية Cultural Bisexuality اكتشافا فرويديا خالصا فان فرويد قد جسد هذا التصور في مذهبة عن التحليل النفسي على نحو اصبح معه مقتربنا باسمه . بيد اني اود ان ادفع هنا بأن الدراما المحورية في المخطط الفرويدى – واعنى بها عقدة اوديب – دعمت التمايز التقليدي بين الذكورة والانوثة نظرا لان الفوارق البيولوجية والسيكولوجية بين الام والاب هي التي خلقت المضلة بالنسبة للطفل . ولكن فكر روهايم يقضى بوجود تطور واضح بعيد عن هذا التمايز الحاد بين الذكر والانثى كما يقضي ايضا في مقابل ذلك بالتهوين من عقدة اوديب . وهنا أصبح روهايم يمثل مرحلة انتقالية بين الجنسية الغيرية المفرطة ، وغالبا ما تكون هستيرية ، التي قال بها رايش وبين الاحتفال السافر بالختنية androgyny التي قال بها نورمان ا. براون .

ان القول بأن الحيوان الطوطمي كان يرمز الى كل من الام والاب مما لم يكن سوى تفسير واحد من بين تفسيرات اخرى كثيرة قدمها روهايم كتفسيرات تمثل الجنسية الثانية . فكتاباته حافلة بالصور الاسطورية التي تجمع بين خصائص الذكر والانثى . ولعل اهم وأوضح هذه الصور الخنوية هي صورة ابي الهول في اسطورة اوديب . وفتر روهايم ايضا صورة افروديث باعتبارها «المرأة ذات القضيب» التي ظهر العديد من الصور المقابلة لها في اساطير تراث شعوب اخرى عديدة . ومن المنطقى ان يكون «الذكر» المقابل لافروديث رجل له فرج ، وقد اكتشف روهايم هذه الدلالات الخنوية في بعض التقاليد البدائية الشائعة لتشريح او جرح الجسد . وذهب الى ان الجرح المشابه للثقب ليس الا فرجا رمزا . وقد كان لهذا الاكتشاف شأن كبير بالنسبة للفرض الخاص بالجريمة البدائية نظرا لان اسلوب اصطناع الجروح القلعية (او التشريط) Subincision خلق الاساس الفسيولوجي لروابط الجنسية الثالثية التي ادت الى تلامح المجتمع الذكري . ولقد كان هدف كل شعيرة بدانة هو فصل الابناء عن الامهات وتحقيق الوحدة بينهم في مجتمع الآباء . ومن ثم فان الجروح الحنجية تعنى «دع امك ولكن حبك لنا نحن لاننا نحن ايضا لنا فرج مثلها» (١) . خلاصة القول ان تلامح المجتمع قام على اساس

١ - ذهب روهايم الى ابعد من هذا الحد اذ زعم ان الدم الذي يسيل من الجرح النجعي يسرى الى دم الطمث وان شرب الدم هو في الواقع «شرب لمن الرجل» .

اذاية الفوارق الجنسية بين الامهات وبين الاباء ، وكذلك بين الرجال وبين النساء .
وإذا كان روهايم واته الجراة في كتابه «الطوطمية في استرالية» على الانطلاق
في جسارة واستقلال عن فرويد الا أن الافتراضات السيكولوجية
والسوسيولوجية الاساسية في الكتاب هي نفس افتراضات فرويد في كتابه
«الطوطمية والتابو» . وترجع هذه الافتراضات الى عام ١٩١٢ ولكنها بدت غريبة
وطريفة عندما ظهر كتابه عام ١٩٢٥ . نجد على سبيل المثال الفرض الخاص بوجود
لا شعور جمعي يحتفظ بذلكى الجريمة البدائية بعد وفاة القتلة الفعلين . ودعم

Biogenetic law هذا الفرض قبول روهايم للقانون التكيني الحيوي الذي قال به هيكل والذي يقضي بأن تطور الفرد يمهد باختصار تطور النوع . ومن ثم
فإن الأزمة الاوديبية عند الفرد هي ، حسب هذا الفرض ، هي صورة تمثيلية لتكوين
وتطور النوع تكرر من خلالها الخبرة التكينية للنوع وتفيد وبالتالي في تعزيز الذكري
البدائية . ويشارك روهايم فرويد في هذين الفرضين اللذين يرتبطان ارتباطاً وثيقاً
بمفهوم خاص عن طبيعة الاسطورة . اذ يضع روهايم في مقابل فرضه الاولية التي
قدّمها في دراسته الفولكلورية وفي مقابل انتروبولوجيا القرن التاسع عشر بعامة ،
يضع فرضاً جديداً يتفق فيه مع تيلور ويقضي بأن «الاساطير سجلات عن الماضي»
بيد أنه تردد قليلاً حين أكد ان «الماضي» لا سبيل الى فهمه الا في ضوء تاريخ نشوء
النوع وتاريخ تطور الفرد . أما الفرض الاساسي عن تاريخية الاسطورة فقد ظل
كما هو .

يتضح لنا من هذا ان كتابات روهايم الاولى تمثل امتداداً للتراث التطوري
لانثربولوجيا القرن التاسع عشر . ولكنه لم يستطع التحرر من ربة الواقعية
التاريخية الا نتيجة ما حصله من خبرات ميدانية في الفترة ما بين عامي ١٩٢٩ -
١٩٢١ وبعد ان قضى سنوات من المعاناة التكينية الالمية .

-٣-

كان تخلى روهايم عن النهج التأملي هو المدخل الملائم لتحريره من الافتراضات
البالغة للانثربولوجيا الدارونية . لقد أصبح عالم الانثربولوجيا الحديثة ، على
الاقل بعد العمل الرائد الذي قدمه فرانز باوس Franz Boas ، هو اولاً وقبل
كل شيء باحثاً ميدانياً . ولكن لسوء الحظ فإن الاهتمام بتكتنิก البحث الميداني كان
محضوباً في الغالب بشعور من الحساسية النظرية المفرطة . فإن مظاهر التعمق التي
انتسمت بها الحياة البدائية على نحو ما بدت في الملاحظة الميدانية المباشرة خلقت نوعاً
من الشك في امكانية تطبيق الفروض النظرية الطموحة . على اية حال فمن الواضح
ان عالم الانثربولوجيا الحديث احس بعزوف شديد عن ان يستقر في اسلوب التأمل

بما فيه من جسارة ونزر وهو ما اتسمت به كتب تيلور Taylor وباخوفين Bachofen Main وفريزر Frazer . بل ان باوس نفسه كان خير مثال لهذا النزوع . اذ على الرغم من اعتباره واحدا من اخطر علماء الانثروبولوجيا المحدثين شانا ونفوذا ، وكان في الواقع معلما درس على يديه اشهر علماء الانثروبولوجيا واكثرهم ناشطا في منتصف القرن ، الا انه كان عاجزا تماما عن كتابة اثرى بولوجيا عامة – اي عجز عن ان يضع حصيلة بحوثه من النتائج المتفرقة في نظرية عامة ومجملة عن الثقافة وبدا اسهame النظري في صورة نقدية فلم يمل من اصدار التوضيحات والتنبهات وبيان اوجه الفرق والتمايز والتحدي من التعميمات المتعجلة . واحسب ان اهم ما يميز أعمال روهايم انه حاول الالتزام بالعديد من قواعد منهج البحث التي تقضي بها الانثروبولوجيا الميدانية الحديثة ولكن دون ان يستسلم في نفس الوقت لموضع الضعف النظري فيها . وهكذا نجده يرحب بطلب باوس الذي يطالب الباحث بأن «يعيش بينهم» ولكن ظل على الرغم من ذلك تلميذا وفيا لكل من تيلور وفريزر وكذلك فرويد بطبيعة الحال .

وحدث في اوائل عام ١٩٢٨ ان اقترح اميرة اليونان ماري يونابرت ان تمول رحلة بحث ميداني تتبع فرصة فيها لروهايم ليبدأ اول تحليل نفسي للبدائيين . وعزم روهايم على ان يقضى كل رحلته بين سكان استراليا الاصليين من القبائل التي تقطن وسط استراليا . وبني خطته هذه على عدة اعتبارات : اولاً – الاعتقاد السائد بأن الاستراليين هم المثلثون الكلاسيكيون للطوطمية واستنوب المعيشة القائمة على السيد ، هذا فضلا عن ان روهايم كان قد الف الكثير عن استراليا ومن ثم كان راغبا في ان يختبر نظرياته في ضوء الملاحظة المباشرة . ولكن اهم العوامل التي اثرت على قراره هو اقتناعه بأن الاستراليين يمثلون اكثر السلالات الموجودة بدائية . ونحن نلحظ موضوع الحياة البدائية الاسترالية يتكرر كثيرا في العديد من الكتب والمقالات التي رصدها روهايم لدراسة حضارتهم طوال حياته العلمية . «ان اصدقائي في صحراء استراليا الوسطى هم وحدهم من نستطيع ان نصفهم بالبدائيين بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة وكل من عددهم من البدائيين الذين اعرفهم (الصومال وجزر اندونيسيا وجنوب شرق آسيا) اقرب اليانا سيكولوجيا من الاستراليين» . ولم يوضح روهايم صراحة اسباب اهتمامه بالحياة البدائية للاستراليين ولكن يبدو ان في خلفية تفكيره يمكن كتاب «ذكر في الحضارة» فإذا كانت الحضارة قائمة على الكبت لزم عن هذا ان اكثر الثقافات بدائية سوف تكون اكثر تسامحا ومن ثم يكون ابناءها افضل الاحياء من حيث الصحة النفسية . وسوف نرى فيما بعد عندما نناقش المضامين النقدية في فكر روهايم ان هذا هو على وجه الدقة والتحدي القضية التي اراد ان يثبتها .

حدث ان روهايم لم يخصص رحلته الميدانية كلها لاستراليا . اذ ان بعض الاعتبارات الأخرى دفعته الى تعديل خطته الأصلية ، ولعل اهم هذه الاعتبارات

رغبتة في دحض مزاعم الانثروبولوجيا الوظيفية القائلة بأن عقدة اوديب ليست عالمية وشاملة وأنها غير موجودة بوجه خاص في الثقافات الخاصة بالمجتمعات المنتسبة إلى الام Matrilineal . وهكذا تم تعديل برنامج الرحلة بحيث يتضمن البقاء فترة من الزمن في المجتمع الاموي (المنتسب إلى الام) في جزيرة نورمابني . وأمضى روهايم في النهاية عشرة شهور في استراليا وفترة أخرى مماثلة في نورمابني . ولكنه أستهل الرحلة بالجولات فترة قصيرة في الصومال واختتمها بفترة قصيرة أخرى مماثلة بين هندوسي Yuma Indians في الأريزونا . واصطحب معه في رحلته زوجته التي تولت طوال الرحلة مهمة التصوير والسائل المنزليه .

وحيث ان روهايم محل نقسي فقد باشر بحثه الميداني وانجزه باسلوب مغاير الى حد ما لاسلوب اثير علماء الانثروبولوجيا . وبديهي انه حاول ملاحظة البنية الاجتماعية والمؤسسات الاقتصادية والطقوس والشعائر الشعبية ولكنه رصد القسط الاكبر من وقته وجهه لتحليل الفرد (١) . وهنا ، ووصولاً لهذا الفرض لجا روهايم الى العديد من الوسائل التكنيكية المختلفة . فقد حاول اولاً اجراء تحليل نفسي للأفراد البهائيين ، وهو ما يعني انه عن اساساً وقبل كل شيء بتفسير احلامهم . واكمل التحليل الفردي بدراسة عامة عن الحياة الجنسية لسكان البلاد . واخذ روهايم اخيراً عن ميلاني كلين تكنيك تحليل اللعب والذي هيأ له منهجاً رائعاً للاحظة اهم عملية مؤثرة في تكوين الشخصية في الطفولة .

واصر روهايم على قاعدة اساسية في منهجه البحثي بضرورة ان يكون الباحث صديقاً طيباً للمواطنين اذ ان هذه العلاقة الوثيقة هي وسيلة الوحيدة لخلق روابط صحيحة (عملية الطرح transference) وهي امر هام للمحلل وواضح تماماً ان الاساليب التكنيكية التي التزم بها روهايم لا تفترض فقط ان يكون الباحث الانثروبولوجي قد اخضع نفسه لعملية تحليل نفسي بل ان يكون ايضاً معالجاً عياديًّا ممارساً . وجدير بالذكر ان روهايم كان متحفظاً الى حد ما في اصراره على هذين المطلبين .

ان معرفتنا بالتزام روهايم بالعقيدة الفرويدية تجعلنا ندرك مقدماً ان الخبرة الميدانية لن يكون لها سوى اثر ضعيف على نزعاته التفسيرية الراسخة . وواقع الامر ان كتاباته بعد مرحلة التأمل تحمل العديد من الآثار الملاوقة المميزة لكتاباته في المرحلة السابقة . اذ نجد هنا نفس الحماس للتفسير ونفس الغوص التنظيمية ونفس القناعة الجازمة بعلامة مقولات التحليل النفسي ملائمة شاملة . بيد ان القراءة المتمعنة تكشف لنا عن ان رحلة البحث الميداني انت باكتشاف هام جداً يعد علامة على بداية

١ - وهكذا وقف روهايم موقف المارشة لرأي دوركايم من اولوية المجتمع «اذ تهيق المجتمع فهماً كاملاً يلزم دراسة افراده» *Psychoanalysis of primitive cultural types P. 151.*

تحرر روهايم من الحرفيه التاريخية عند فرويد . ووصف روهايم هذا الاكتشاف بأنه نظرية التطور الفردي للثقافة «Ontogenetic Theory of Culture» وكما يشير الاسم فإنها تشير الى حدوث تحول من تاريخ السلالة الى تاريخ الفرد .

زعم روهايم ان الاهمية الحاسمة للبحث الميداني تتمثل فيما كشفت عنه من فوارق ثقافية ، «ولست اقصد الى القول بان البحث الميداني هو الاسلوب الوحيد في مجال البحث الانثربولوجي . اذ يمكن بحث الكليات دون اللجوء الى هذا الاسلوب على عكس اوجه التمايز والاختلاف». وبعد عودته من البحار الجنوبي واصل اصدار كتابات قوامها التأمل في اصل ووظيفة الثقافة من حيث هي كذلك ، ولكنه قرر ان الملاحظة المباشرة هي وحدها القادرة على ان تقودنا الى فهم اسباب اختلاف ثقافة عن اخرى . خلاصة القول ان نظرية النشوء الفردي للثقافة تؤكد ان الفوارق الثقافية هي نتاج صدمات حدثت في الطفولة *Infantile Traumas* . اذ ان كل طفل في كل ثقافة من الثقافات عانى ازمة ذات طابع مميز . وقد ادت هذه الازمة الى ان يكون بناء الشخصية الراسخة مطابقاً للثقافة وللمؤسسات الاقتصادية والسياسية والدينية في المجتمع والتي تعتمد بدورها على بناء الشخصية . واللاحظ ان نظرية روهايم عن النشوء الفردي تشبه النظرية الاجتماعية العامة التي قال بها رايش وذلك من حيث انها تلح على الدلاله المحددة لاساليب تنشئة الطفل وائزها في تكوين الشخصية ، وبالتالي في تكوين المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية . بيد ان روهايم رفض في عناد ان يأخذ الخطوة التالية وهي تبرير الاساليب العملية في تنشئة الطفل في ضوء البناء التحتي الاقتصادي ومن ثم فان نظريته ، على الرغم من انها اثر روعة من نظرية رايش من وجها نظر التحليل النفسي ، الا انها تستعمل على نتائج غير محكمة على نحو ما نجد في نظرية رايش . وبهذا فانها تبدو بناء نظريا شاهقاً يفتقر الى اساس على الارض .

وصل روهايم الى نظرية النشوء الفردي للثقافة عن طريق ملاحظات خاصة مميزة قام بها اثناء رحلة البحث الميداني وبخاصة في استراليا ونورمانبي . ودفع بان اهم قسمة تميز بناء الشخصية الاسترالية والثقافة الاسترالية هي فرط الذكرة *Hypermasculinity* فالرجال عدواينيون بصورة مفرطة ، والنساء مستبعدين بصورة قاسية من كل الوظائف الاجتماعية والاحتفلات فضلا عن ان تمثيل الانثى في الاسطورة وفي الاحلام وفي العاب الاطفال يأخذ صورة ذكورية غريبة ، كثيرا ما يصورون المرأة كشيطان قضيب *Phallic demon* . ولكن كل هذه الخصائص وجدت تفسيرها فجأة عندما قصت اثنى من النساء الاستراليات الاصليات على روهايم ان الامهات الاستراليات ينمن فوق اطفالهن بنفس الوضع الذي يتخلده الذكور الراشدين لحظة الجماع . هنا كانت الصدمة المميزة للطفولة التي يمكن لها ان تفسر التصور القصبي للأنثى (الام) ومن ثم فكان رد الفعل متضلاً في فرط الذكرة المميزة لتكوين شخصية الذكور الراشدين ، وكذلك التنظيم الذكري المتزمت للبناء الاسترالي من حيث تسلسل الذرية والشمائر والطقوس والتركيب الاجتماعي .

اكتشف روهايم صدمة مماثلة في حياة اطفال ميلانيزيا . اذ اعتاد الآباء في جزيرة نورمانبي ان يطبقوا بانفواهم على الاعضاء التناسلية لاطفالهم ويقول الاب «أني أنفس ، اني أكل القضيب (او الفرج)» . ودفع روهايم بان النتيجة الثقافية لهذه الخبرة الطفلية النموذجية كانت هي ما نعرفه باسم ثقافة البطاطا Yam Culture في ميلانيزيا حيث يجري تبادل ثمار البطاطا اجباريا بهدف خلق احساس قلق بالالتزام . وثمار البطاطا هنا رمز للمعنى او المانع وترتکز كل العملية المركبة على شعور حاد بالخوف من الخصاء (بالغم) Castration «اذ ان هؤلاء البشر الذين هددتهم آباءُهم بان يأكلوهم او يخصوهم قضاوا كل حياتهم وهم يدفعون ثمن هذه الخبرة او يكررونها . فهم دائماً يأكلون الآخرين او يأكلهم الآخرون» . وأكد روهايم ان التنظيم المنسب الى الام في المجتمع الميلانيزي يمكن تفسيره بأنه تكون نشأ كرد فعل ضد «الصدمة الابوية في حياة الطفل» .

وهكذا نجد روهايم يعزو الفوارق الثقافية الى صدمات مميزة في خبرة الفرد، فهي لم تكن نتاج خبرة صدية للجنس كله . ومن ثم فان نظرية النشوء الفردي جعلت من افتراض الاشعور الجمعي امراً قابلاً للاستهلاك على الاقل حينما وجدت فوارق ثقافية وادت النظرية الجديدة بالمثل الى الاطاحة بـ اي اهتمام بالتفسيرات التاريخية او الخاصة بالنشوء النوعي لفنون الثقافة المعاصرة . حقاً لقد لام روهايم كلّاً من فرويد وفرنزي لانحيازهما الساذج للنشوء النوعي . «يبدو لي ان المحاولات التي استهدفت استنباط انمطاً نوعية للثقافة من البقايا الاتية للماضي المختلفة لدى شعوب مختلفة ليست سوى محاولات من قبيل التأملات الواهية الميسورة لـ اي امرٍ يبني الدراسة ولكنها عديمة القيمة علينا . وادرك روهايم الخطورة الحاسمة التي اندلعتها في اتجاه الوظيفية وما تتسم به من انحياز ضد التاريخ ولكنه لم يكن بعد مهباً لقبول النتائج المطئية لهذا التحول الكامل والمفاجيء . ولهذا سرعان ما أضاف روهايم ان تقدّه لا ينسحب على فرض المشر البدائي .

وطبعيم ان هذا المهر كان امراً مشروعاً الى حد ما حيث ان نظرية فرويد لم تستهدف تفسير الفوارق الثقافية بل تفسير نشأة الثقافة من حيث هي كذلك . وقد قرر روهايم ، كما سبق لي ان اشرت ، ان القضايا الكلية في الثقافة هي الموضوع الملائم للبحث التأملي . ومع ذلك فان التحول من الاطار التاريخي الى الاطار المعاصر كان تحولاً حاسماً . ولهذا لاحظ ان روهايم بعد عام ١٩٢٢ لم يعد يأخذ فروض «الطوطم والتابو» بنفس الحماس الذي افتراه في كتابه «الطوطمية في استراليا» . كان روهايم واعياً باوجه القصور الخطيرة التي تعاني منها نظريته عن النشوء الفردي للثقافة ، ولكن انحيازه ضد الماركسية منه من مواجهة هذه الصعوبة باسلوب تهعن . قد يكون صحيفاً ان انمطاً الثقافة ترتكز على صدمات مميزة حدثت في عهد الطفولة ، ولكن ما الذي يفسر خصوص الطفل لصورة مميزة من النشأة في ثقافة اجتماعية بداتها ؟ اكتفى روهايم هنا بـ ان دار حول نفسه حين دفع بـ شأن الاساليب المميزة لتنشأة الاطفال يمكن تفسيرها بميول لبيبيدية غير مشبعة لدى

الآباء واتجهت نحو الابناء الاطفال . اما التنظيم الليبيدي عند الراشد فقد كان بطبيعة الحال نتاج خبرة في ايام الطفولة . وسخر روهايم من فكرة مأخوذة اصلا عن مونتسكيو تقتضي بان الفوارق السلوكية والثقافية ترجع الى فوارق بيئية . ولكنه عاد تحت ضغط النقد الى تفسير آخر غير مقنع بالمثل . وقال على سبيل الظن انه ربما كان مظهرا خاصا لخدمات طفلية مميزة يرتكز على «عامل اجتماعي مهم» و واضح ان روهايم لم يقنع ولم يقبل الفرض القائل بان الفوارق الثقافية ترجع في الاساس الى الفوارق البيولوجية . وحاول اللعب بتفسيرات اخرى ، اذ اشار مرة الى ان مشاهدة الطفل للمشهد الاولى ادى الى الانتقال الى الصدمات النوعية المختلفة ، وقال مرة اخرى ان الفوارق البادية في اوجه نشاط اللعب الشبقي ارسست اساس التباين الثقافي . بيد انه لم يغير ايا من هذين الفرضين ولم يحاول صياغتها صياغة محكمة . وهكذا يجد المرء نفسه في نهاية الامر ينويه احساس بان روهايم يفتقر الى الاجابة الاخيرة والحاصلة بشأن كيفية نشوء الفوارق الثقافية .

-٤-

سبق ان اشرت الى ان الدروس التجريبية التي اكتسبها روهايم من رحلته للبحث الميداني لم تكن كافية لتحدد او تدفعه الى التخلص عن نزقه النظري . حقا لقد كان الشغل الشاغل لروهايم طوال العقد التالي لمودته من جنوب الحيط الهادي هو محاولة سوغ نظرية عامة عن نشأة ووظيفة الثقافة . بيد ان نظرية التشوّه الفردي للفوارق الثقافية – اهم مكتسباته الثقافية من الرحلة – تركت اثراها واضحة على الاعمال التأملية خلال الثلاثينيات والاربعينيات . وأحسب ان هذه الكتابات التأملية تحمل اهم انجاز حقيقه روهايم لتفكير نظري اجتماعي ، ولهذا فاني اود ان اناقتها بياقة وتفصيل اكثر مما فعلت مع مؤلفاته الباكرة . وهنا استمتع القارئ في ان يكلف نفسه بعض المشاق ويساركتني بعض الماناة في هذه المحاولة ذلك لأن المادة التي نحن بصددها الان تتسم بالتجريد والسر مما . بيد ان الرؤيا الجميلة ، فيما اعتقاد ، عظيمة القدر جديرة بهذا الجهد .

ان استمرار روهايم في التأثر والافتتان بمشكلة النشأة والاصول يتم عن قوة الروابط التي تربطه بالتراث الانثربولوجي للقرن التاسع عشر . بيد انه في داخل هذا الاطار نقع شوطا بعيدا بعنة التحفيظ من حدة الحرفيه التاريخيه التي تشهو فرض فرويد في كتابه «الاطوطم والتابور» . وبدأ روهايم محاولته بان دفع بان فرويد لم يقصد الى ان نفهم نظرية الجريمة البدائية باعتبارها تمثيلا حرفيا للواقع . لقد المع فرويد الى ان جريمة اغتيال الاب البدائي اذا كانت حقيقة تاريخية فانها حدثت مرات عديدة على مدى التاريخ الانساني . ولكن التأثير الناتج عن تراكم الاف من هذه الجرائم هو وحده الذي افسى الى الحضارة – اي الى خلق مجتمعات انسانية

ثابتة ومستمرة^(١) . وفهم روهايم هذا التصور على نحو جعله يمد فترة وقوع الحدث البدائي خلال حقبة طويلة من الزمان . وقد أبدى مالينوفسكي عدم ارتياحه قائلًا ان من المستحيل الاعتقاد في صدق الجريمة اذا كان المشر البدائي يتالف من بشر فقط ، ومستحيل كذلك تصديق ندم الاباء ورغبتهم في التوبة اذا كان المشر يتالف من حيوانات . ويرى روهايم ان هذا الاعتراض اغفل ان فرويد في «الطوطم والتابو» قصد الى عرض صورة مكثفة للغاية ودرامية للوقائع . والحقيقة هي ان «الاب» يمثل اجيالاً متعددة من الآباء ، كما يمثل الاخوة اجيالاً متعددة من الاخوة . وحدث المرة ثلو الاخرى ان عزم الاخوة على قتل القائد صاحب النفوذ والسلطان لينتزعوا منه النساء . وبدأ يتولد تدريجياً احساس بالقلق او عدم الارتياح وادى هذا الاحساس الى كف التلذذ بهذا الاغتصاب الجنسي . «اذ مع كل اب يمسوت تضاعف الشعور بالحزن والوجع وقل الشعور بتشوه الظفر والنصر عن سابقه» . لم تكن هذه الاجابة رداً شافياً على نقد مالينوفسكي نظراً لأننا لا نلتئم نواجه فني موضع من مواضع العملية التطورية جيلاً من الاخوة كانوا ذات مرة قتلة ومع ذلك تورّتهم جريمتهم بحيث تمنعهم من الاتصال جنسياً بالنساء . ولكن التعديل الذي ادخله روهايم على الحجة الاسقاطية كشف عن صراعه محاولاً الفكاك من الحرفيّة التاريخية التي يتم بها كتاب «الطوطم والتابو» .

اوحت نظرية النشوء الفردي للفارق الثقايفي باتجاه آخر للهجوم . ذهب روهايم الى انه اذا كانت الخصائص المميزة لثقافة ما تعتمد على خبرة طفالية يعينها فإنه يتلزم عن هذا ان تكون الثقافة بوجه عام نتيجة صدمة طفالية مشتركة بين البشر جميعاً . ومن ثم فقد سلم بان تفسير فرويد للانتقال من المشر البدائي الى المجتمع البشري نتيجة حالة الاشباع الفاسد التي احس بها المتصرون ، وطاعتهم التي جاءت متأخرة للاب الذبيح لم يكن تفسيراً مقنعاً في جملته . اذ ليس هناك ما يبرر

١ - هنا مشكلة تتعلق بمعرفة من الذي اثر على من . ففي كتاب سيكولوجية الجماعة وتحليل الانما (١٩٢١) والذي يسبق كل محاولات روهايم لامادة تفسير «الطوطم والتابو» اكد فرويد ان فرض الجريمة البدائية لا يعني ان تفهم كواقعة بسيطة اي مجرد تقرير عن واقع لحسب . ليس هذا سوى فرض مثل فرض اخر كثيرة يلزم توضيحه ويكتفى على علماء الابار ان يلتقطوا عليه الضوء ويعبروا عنه ظلمات ازمنة ما قبل التاريخ . انه مجرد قصة كما وصفه ناقد انجلزي على سبيل المزاح . بيد انتي اعتقد ان فرض جدير بالثقة والاعتماد عليه اذا ما اتيت لفروع اعمى ان يوضح لنا ويسر لنا فيما مستنق في مساق آخر كثيرة *Group Psychology, the standard Edition, XVIII, P. 122* .

ولكن تتصل فرويد من المرتبة التاريخية لم ذات الا بعد محاولة روهايم للتهدئة ، اي لم تحدث الا في كتاب «موسى والوحدةانية» (١٩٢٤ - ١٩٢٨) حيث وردت القصة بصورة مكثفة شاملة ، وكانتها وقعت مرة واحدة ، والحقيقة انها تكررت على مدى آلاف السنين ووقعت مرات ومرات لا حصر لها طوال هذه الحقبة الجديدة . *Moses and Monotheism, the standard Edition, XXIII, P. 81* .

القول بان الاشیاع سیقل بالضرورة مع كل جيل تال من الاخوة . ان المشكلة هي ان فرويد لم يكن فرويديا بما فيه الكفاية في تحليله . لقد حاول تفسير الانتقال من مرحلة القردة الى الانسان في ضوء خبرات اثنين فقط من الممثلين ، الاب وعشر الاخوة . ولهذا ذهب فرويد الى ان التحول العظيم حدث في فكر الاخوة الراشدين . يزيد ان مثل هذا الرأي كما اشار رووهایم لا يتفق مع مبدأ التحليل النفسي الذي يقضى بان التغيرات الحقيقة تقع فقط في فكر وعقل الاطفال وحدهم . ولهذا اشار رووهایم الى وجود ثلاثة اطراف او ممثلين في الدراما البدائية الكبّرى . الاب والاخوة والاطفال - اي ابناء العشرة الذين كانوا ، بسبب عدم تضجّهم ، مجرد شهود للحادث القتل . ان الطفل الذي شهد عملية اغتيال الاب بكل ما فيها من قسوة ، وشهد ايضاً ما تلا ذلك من الاغتصاب الجنسي للأم ، مثل هذا الطفل هو وحده الذي يمكنه صدمة شديدة وحادية بالقدر الكافي لبدء عملية كبت جنسي تمثل بحق معلماً بميز تاريخ نشأة الحضارة .

دفع روحايم بان الملاحظات المباشرة التي قام بها زوكيرمان Zuckerman ودفع روحايم بان الملاحظات المباشرة التي قام بها زوكيرمان للسلوك الرئيسيات (الثدييات الراقصية) والتي عرضها في كتابه «الحياة الاجتماعية للانسان The Social Life of «Apes and Monkeys» 1932». تدعم هذا الفرض . فصفار الانسان القرد كثيرا ما تسحق وتداس تحت الاقدام اثناء المعركة التي تدور بين صغار الذكور وبين كبارهم . واذا بقي اطفال القردة على قيد الحياة بعد هذا الشجار فانهم يشهدون بعد ذلك عملية الاغتصاب الجنسي التي تقع الامهات فريسة لها على يد القطيع المتصر - وكثيرا ما يكونون هم انفسهم موضوع اثاره جنسية واستغلال جنسي . وهنا ، كما يقول روحايم ، نشهد موقعا يمكن ان تؤدي فيه حالات القلق الواقعى والشقيقى الى حالات كبت جنسى . ومن ثم فلا بد وان طفل مرحلة ما قبل الانسان قد حاول مواجهة نفس هذه المخاطر في حياته والتأغل عليها وبخاصة المخاطر المرتبطة بالاثارة الليبیدية (التي تتجاوز قدراته ولا يستطيع التحكم فيها وبالتالي تشكل تهديدا لتكامل الانما) وكان سببه في ذلك هو انكار الجنسية (١) . وهكلا فان عملية الكبت التي بدات منذ الطفولة ارست الاساس لشاعر الاستثناء او عدم الرضى والثانيب والنند والتي كان يحس بها الاخوة الراشدين بصورة اكثر حدة .

وَجَدْ رُوهَايِمْ نَفْسَهُ فِي مُواجِهَةِ مُشَكَّلَةٍ خَاصَّةٍ بِالْإِسْبَابِ الْمُتَّقَرِّبَةِ إِذْ كَانَتْ مُشَاهِدَةُ الْجَرِيمَةِ الْأَوَّلِيَّةِ وَالْإِغْتِصَابُ الْجَنْسِيُّ فِي الْمَرْجَعِ الْبَدَائِلِيِّ إِلَى حَالَةِ كَبَتْ عِنْدَ الْإِنْسَانِ وَلَمْ تَؤْدِ إِلَى كَبَتْ عِنْدَ الْحَيَوانَاتِ الْأُخْرَى . وَاضْطَرَرَ الْبَحْثُ عَنْ حَلٍ لِهَذِهِ الْمُشَكَّلَةِ إِذْ أَنْ يَغْوصُ فِي عَالَمِ الْبَيْوَلُوجِيِّ . وَرَأَى أَنَّ الْإِنْسَانَ يَتَّسِعُ عَنْ غَيْرِهِ مِنَ الْحَيَوانَاتِ فِي قَطْرَةِ حَضَانَةٍ طَوِيلَةٍ وَهُوَ طَفْلٌ حِيثُ يَظْلَمُ مُعْتمِدًا عَلَى أَبُويهِ فِي قَطْرَةِ زَمْنِيَّةٍ

١- اللاحظ هنا ان روایات افاد من رای رایش لی هذا الصدد من الكان البشري غير المتطور.

طويلة . واعتقد روهايم ان طول فترة الحضانة كاف لتفسير وتوضيح الاسباب التي من اجلها ادت الدراما البدائية الى حالة من الكبت عند الانسان . «اذ كلما طالت فترة الارتباط الوثيق بين الابوين وبين الاطفال كلما كانت هناك امكانيات اكبر للتحكم في الآثار الدينامية للصدمات» . ولكن بالإضافة الى هذا العامل الكمي المحس يوجد فارق كيفي خاص بالاسلوب او بطريقة نضج الحيوان ونضج الانسان . افاد روهايم من بحث قام به عالم الفسيولوجيا الالماني لودفيج بولك وحاول ان يدعم به هذا الاتجاه الاخير . وأوضح بولك ان الانسان يتميز بمرحلة نمو بدئي طويلة الامد . فخصائصه الفسيولوجية في مرحلة البلوغ تشبه بطريقة مشيرة خصائص جنين الانسان القرد في مرحلة معينة من مراحل تطوره . واكثر من هذا ان هذا التكوين الفسيولوجي للطفل ذا طابع ارتقائي . وطبعي ان ببطء النمو هو على وجه الدقة والتحديد الذي جعل طول فترة الطفولة عند الانسان امرا ضروريا . ولكن ما هو اهم بالنسبة لحججة روهايم انما يتمثل في اكتشاف بولك ان بلازما الجسم والبلازما الجنوية **Soma and Germ Plasma** تتفاعلان بصورة مختلفة مع المؤثرات التي تؤدي الى تأخر النمو . فجسم الانسان كان ا اكثر تخلقا من جنسيته ومن ثم ونتيجة لذلك وجد الطفل البشري نفسه في مواجهة مشكلة النضج الجنسي (اي القدرة على الاستئثار الجنسي) قبل النضج الفسيولوجي بفترة طويلة (اي القدرة على الانجاب) . ان الانسان يتضخم جنسيا قبل الاولان - بل انه في ذلك اسبق من اي حيوان آخر . ونتيجة لذلك فإنه يتعرض للاثارة الجنسية في فترة من عمره يكون فيها عاجزا عن معالجتها بصورة مشبعة . وهذا يكون الكبت هو الميكانيزم الدافعي الملائم لواجهة هذه الازمة . اانا يمكن في الحقيقة ان تتصور الكبت باعتباره وسيلة سيكولوجية تفيد للتلافى حالة فقدان الاتزان بين النمو البدنى وبين النمو الجنسي عند الانسان . معنى هذا ان روهايم يشير ضمنا في حجته هذه الى ان الكبت كان يمتعى من المكان ضرورة عضوية . وقد سلم روهايم بذلك على الرغم من انه كان عازفا تماما عن النتائج المحافظة التي تفضى اليها هذه الحجة . وقد سلم مع فرويد (و ضد رايش) بحقيقة الكبت ولكنه اكد في عناد ان الحضارة بالغت في سلطتها : اذ طلبت مزيدا من الكبت اكتر مما هو ضروري في الواقع لواجهة متطلبات النضج غير المكافحة عند الانسان .

وصل روهايم الى تفسير جديد لفرض فرويد الخاص بالجريمة الاولى **Primal crime** وقد تمكן بفضل هذا التفسير من التغلب على الافتراضات الساذجة في الحجة الاصيلية وان ابقى في نفس الوقت على نكرتها الرئيسية . تولدت الحضارة او بدات من مقدمة اوديب واغتنست عليها ، ولقد نمت بفضل التناقض الاقعى الذي يميز تنظيم الاسرة ويتضمنه فترة طفولة الانسان الطويلة . ولكن روهايم رأى انه لم يهد من الضروري افتراض وجود عقل جمعي او ذاكرة جماعية . حقا لقد كان «المشر البدائى موجودا بالفعل» ولكن لم يكن ضروريا وبصورة مطلقة ان يكون هو المسؤول عن النفس الانسانية بوجه عام . ان الحقيقة

الكلية الشاملة الخاصة بطفولة الانسان المتدهنة زودت الحضارة بعيكائز يتميز
بانه في وقت واحد تاريخي (انظرا لان التخلف او التاخر Retardation
مملية مستمرة لفترة زمنية طويلة) ومعاصر . وهكذا وصل روهايم نفسه بالقرن
العشرين ولكن دون ان يتحلّل من متعاه الفكري الذي تزود به في شبابه .

وبلغ روهايم ذروة نجاحه في كتابه ، الذي ربما يكون اخطر كتبه شانا وهو
«نشأة ووظيفة الثقافة» ١٩٤٣ حيث شرع هنا في صياغة تفسير تحليلي نفسي
للثقافة يتميز بأنه تفسير معاصر تماماً سواء من حيث فروضه الاساسية او المنهجية .
ويعتبر هذا الكتاب الموجز احد الروائع حقاً وهو يحدد تاريخ تسلیمه الناتم بوجهة
النظر المعاصرة (اذ لم يذكر فيه الجريمة الاولى) كما اشتمل على نظريته العامة بشأن
الдинاميات السينکولوجية للحضارة . فاللاحظ ان تحليل روهايم للثقافة في الكتب
السابقة على كتاب «نشأة ووظيفة الثقافة» (ونعني بها «التحليل النفسي لأنماط
الثقافة البدائية» ١٩٢٢ وكتاب «الآلهة البدائية التي في السموات العلي» ١٩٣٣ ،
ونخص بالذكر كتاب «لغز أبي الهول» ١٩٤٤) يطلب عليه طابع البلاغة او اللغة
الكلينيكية المنعقة وغير المستقرة . حفنا انه لم يقلع تماماً عن هذا الاسلوب الغوبي
التكتيكي في كتاب «نشأة ووظيفة الثقافة» بيد اننا نلمس جهداً لا سبيل الى انكاره
يحاول به الاهداء الى لغة اكتر ملاءمة للقضايا الفلسفية التي يتعرض لبحثها . فلم
تعد الموضوعات الاساسية للكتاب هي الموضوعات الاكلينيكية المألوفة مثل عقدة
Object Cathexis او الكبت او الشحنة النفسية المتعلقة بال موضوع بل الحب والموت والانفصال .

كانت نقطة البدء التي انطلق منها روهايم في كتابه «نشأة ووظيفة الثقافة» هي
مرة اخرى طفولة الانسان الطويلة الاجل وحضارته المديدة . ولكن بدلاً من ان يدرس
هذا الموقف من زاوية عقدة اوديب على نحو ما فعل في محاولااته النظرية السابقة
هي في اطار النظرة التي تؤكد حالات القلق الشبيهة والمدوائية والتي تشكل جزءاً
من خبرة كل طفل ، آثر روهايم بدلاً من ذلك ان يؤكد معضلة طفالية اكتر وضوها
(وأقل من حيث ارتباطها الصريح بالتحليل النفسي) . فالطفل يبدأ حياته في موقف
استطاع روهايم على تسميتها موقف «الوحدة الثانية dualunity» اذ يكون في
وقت واحد كياناً منفصلاً وجزءاً من امه . وهذا هو عين الوضع الذي يكون فيه
الطفل وهو لا يزال جنيناً في رحم امه . ولكنه على خلاف اي حيوان آخر ، يعيش
فترقة طويلة غير مألوفة في وضع الوحدة الثانية بسبب طفولته الطويلة الامد .
ولهذا فان عملية النمو والتي هي وبالتالي عملية الانفصال عن الام ، اكتر ايلاماً بالنسبة
للانسان . وأشار روهايم في الواقع الى ان خبرة الانفصال الحتمية اشد واقسى
ما يستطيع الطفل تحمله .

استرسل روهايم ، في ضوء هذا التحليل ، محاولاً الدفع بأنه من الافضل ان
نفهم الحضارة باعتبارها جهداً جباراً يبذل الطفل في سعي نموه ليقي نفسه من
فقدان الموضوع . فالانسان في كل مشروعاته الثقافية يتلمس بدليلاً لامه المفقودة .

ويرى روهايم ان هذه المجموعات كلها تجمعها قسمة مشتركة واحدة «انها توحد الكائن البشري الفرد بغيره ، فهي اساليب خادعة ابتدعها والتزم بها الانسان والطفل خوفا من البقاء وحيدا». وهكذا فيبينا فسر فرويد الثقافة بأنها عملية تکفير طوبية الامد نابعة من الشعور بالذنب الذي احسن به الابناء نتيجة قتلهم لأبيهم ، اذا بنا نجد روهايم يتصور الحضارة او عملية التحضر باعتبارها جهدا يستهدف تمويیض الاحساس بالخسارة الذي يحس به الطفل الذي انفصل عن امه . واوضح روهايم طبيعة الميكانيزم النوعي الذي ينجز إبروس من خلاله مهمته الخالدة وهي توحيد البشر في جماعات تكبر وتتضاعف باطراد . لقد تناول فرويد «عمل او جهد الحب» هذا في الصفحات الرائعة التي اختتم بها كتاب «کدر في الحضارة» ولكن ارتضى لنفسه على ما يبدو ان يعبر عن رايه بلغة مجازية غامضة . اما روهايم فقد ابتعد بالتحليل عن اللبس والالغاز بأن قال ان سعي الطفل في داب بحثا عن بدائل للأم كان هو القوة الدافعة لعملية التحضر . والتناقض الظاهري في الحضارة هو ان الانسان أصبح متحضارا لمجرد ابتقاء البقاء طفلا .

ان تفسير روهايم للحضارة باعتبارها جهدا جبارا يستهدف التغلب على الانفصال عن طريق تكوين روابط جماعية ، كان تحليلا اصيلا ومبتكرا . بيد انه لم يستند نظريته هذه من فراغ اذ في وسعنا ان نحدد بعض المعلم الفكري الذي تمثل مقدمات او بدور لها . ان كتاب «نشأة ووظيفة الثقافة» مدين الى حد كبير لكل من اوتو رانك Otto Rank وساندور فرنزي Sandor Ferenczi

فقد نقل موضوع الانفصال بؤرة الانتباه من عقدة اوديب الى صدمة الميلاد ، اذ على الرغم من ان الانسان يشارك جميع الحيوانات خبرة الولادة الا انه الوحيدة الذي يعانيها وتمثل عنده خبرة «انفصال» اصيلة . ولكن روهايم ، لاسباب جdaleية ، لم يسلم بحدوث مثل هذا التحول لبؤرة الاهتمام . ربما كان ، ولاسباب شخصية ، راغبا عن الاعتراف بالمدى الذي اعتمدت فيه نظريته عن الثقافة على اعمال اوتو رانك الذي ارتبط اسمه ارتباطا وثيقا بنظرية صدمة الميلاد (١) . وسواء اعترف روهايم ام لم يعترف فان اثر رانك على كتاب «نشأة ووظيفة الثقافة» اثر لا ينكر .

ولقد كان روهايم من ناحية اخرى على استعداد للتسليم بدور ساندور فرنزي، زميل رانك ، في صوغ فرض فلق الانفصال Separation-anxiety السيكولوجية اللازمه عن صدمة الميلاد التي قال بها رانك هي مفهوم فرنزي عن التكوص الرحمي Uterine Regression (Uterine Regression) ونحن نجد فرنزي في اهم اعماله ونعني بها كتاب Thalassa (Versuch einer Genitaltheorie) يفسر الجماع على انه

١ - كان روهايم يؤكد دائما ان فرويد وليس رانك هو اول من قال بوجود رابطة بين الولادة وبين القلق .

محاولة تستهدف عكس او قلب عملية ولادة المرأة . فالانسان خلال العملية الجنسية يوحد ذاته بقضيه الذي عاد وبشكل حرفى ومحدد تماما الى الرحم . وعلاوة على ذلك فان الطفل يعاني قلق الخصاء نظرا لان القضيب هو الاداة الوحيدة التي يمكن بها الاتحاد بالام من جديد . وقد افاد روهایم بصورة ما من تحليل فرنزي للانسان السیکولوجیة للاتصال الجنسي وعكس ذلك في نظرية عامة عن الثقافة . وأشار الى ان كل جهود الانسان المتحضر هي في الواقع محاولات مقنعة بذكاء تستهدف العودة الى الرحم .

قصد روهایم الى ان يؤخذ هذا التحليل مأخذ الجد . وبعد عامين من اصدار كتابه «نشأة ووظيفة الثقافة» أصدر آخر سجل له عن الثقافة الاسترالية (عناصر الحلم الخالدة) ونراه في هذا الكتاب يعيد تفسير كل فن من الفنون التي سبق له تحليلها كنتاج باق او نتاج اثري للجريمة الاولى ، ولكنه هذه المرة يفسره في ضوء نظرية قلق الانفصال . ونذكر بوجه خاص «حفلات الالحاد او حفلات التعميد» (الحفلات التي تجري فيها شعائر الحق شخص ما بالجامعة) والتي تمثل شعائر اساسية في كثير من الثقافات البدائية ، فقد فسرها على انها جهود هدفها اتمام الانفصال الطفل نهايآ عن امه والحاقة بمجتمع الذكور كبديل يعوضه عن ذلك . أما الاثنينية المتشية في الایديولوجيا الاسترالية وفي التنظيم الاجتماعي فلم تعد عنده بقايا اثرية للتقطاحن البدائي بين الاب وبين الابناء بل تصورها روهایم هذه المرة باعتبارها انكasa لثنائية الام والطفل . وظل روهایم ثابتـا عند هذا التفسير لم يحد عنه حتى نهاية حياته . وتناول في بحوث مؤخرة له موضوع الانفصال من خلال تحليله لبعض الظواهر البدائية العامة مثل السحر والتزعة الاحيائية Animism بل لقد افاد منها لتفسير ظاهرة إكلينيكية وهي الفضام .

ومما هو جدير بالذكر ان تحليل روهایم للدور لقلق الانفصال في سیکولوجیا الفرد والجماعة قاده الى قاب قوسين او ادنى من فرض هام عن المعنى السیکولوجی للموت . ثمة تراث ادبی غني في الغرب يؤكد ان الحب والموت شيء واحد في الحقيقة ، وان الجماع بوجه خاص (كما هو الحال في كتاب *Tristan und Isolde*) هو في الواقع صورة من صور الاحترصار او الموت . وقد عبر روهایم عن هذه الفكرة الثاقبة بلغة التحليل النفسي الاكلينيكية حيث نراه يردد ما قاله فرويد مؤكدا ان «الجماع كان المعادل السیکولوجی للخصاء» . ان (الجماع) من وجهة النظر الليبیدیة هو هدف مكابداتنا ولكنه من وجہة نظر الاحتفاظ الترجسي بالانا هو الموت او النساء (١) . وقد عني روهایم في القسط الاكبر من هذا التحليل لسیکولوجیة

الموت بتفسير اسباب الخوف من الموت ، وقال اننا لو نظرنا الى القلق من الموت على مستوى العمليات الاولية سيتضح لنا انه في الواقع الامر قلق من الخصاء ولكن انه احسن بشيء من عدم الارتياب بشأن هذا التفسير وبخاصة في ضوء ما اكده فرويد عن غريزة الموت ، ولهذا نجده في هامش سطره في كتابه «الاحيائية والسحر والملائكة المقدس» (١٩٣٠) يضيف قائلاً ان العقيدة كلها ربما تكون نابعة من طبقة اخرى اكثر عمقاً اعني من دفعه الموت ذاتها .

كان هذا هو آخر الشوط الذي بلغه روهايم في تحليله وبعد ان اكتشف الاهمية الاساسية لقلق الانفصال في الأربعينات راودته الرغبة في ان يدفع بان الخوف من الموت ربما كان المظاهر الاخير لفرع الانسان من ان يبقى وحيداً في الظللام . ولكن عجز تماماً عن قلب هذه الصيغة ليفسر لنا لماذا قد يتمنى الناس الموت على نحو ما يفيد ضمناً الفرض الذي قال به فرويد . ييد ان كل مقومات هذا التفسير موجودة . فاذما كان «الجماع هو الموت والموت هو الجماع» اذا فمن المؤكد ان يصبح الموت امنية ذلك لأنه يعني اتحاد ابدي جديد مع الام . انه يمثل الحل النهائي لمشكلة الانفصال . ولكن روهايم لم يصل الى هذه الصيغة ، ولم يحاول قلب رايه السابق الذي دافع عنه (١٩٣٠) الذي يقول فيه ان الدلالات الرمزية للتوكوس الرحمي Uterine Regression التي نراها سائدة في الطقوس والشعائر الجنائزية في كل الثقافات ليست اكثر من «عزاء يخفى الفرع من الخصاء» . واذا شئنا دراسة تحليلية نفسية لمجملة عن سيكولوجيا الموت فعلينا ان ننتظر تأملات هيربرت ماركوز ونورمان ا. برادون .

-٥-

بدأت هذا الباب زاعماً ان روهايم لم يكن منكراً سياسياً وان نزعته الراديكالية وبالتالي ونتيجة لذلك لم تأخذ صورة النقد السياسي الصريح على نحو ما نجد عند رايش وماركوز . واوده الان ان اوضح ما قلت . على الرغم من اننا نتفق في كتابات روهايم اي شيء ذا دلالة سياسية سافرة مثلما نجد في كتابات غيره من كتابات اعضاء اليسار الفرويدي الا ان كتاباته تضمنت بالفعل وعلى اقل تقدير آثاراً لنظرية سياسية وبغض ملاحظات محددة تتعلق بالاقتصاد . وواضح ان روهايم اراد بهذه الملاحظات ان تكون تقدماً للمادية التاريخية ييد ان موقفه كان ا اكثر راديكالية من موقف الماركسيين . انه في كل ملاحظاته بشأن السياسة والاقتصاد نراه منقسمًا في نزعة الاختزال او الرد (١) السيكولوجية Psychological Reductionism وهذه الصفة على وجه الدقة والتحديد هي التي صبغت تحليلاته بالصيغة الجدلية العنيفة .

١ - ان نظرية التحليل النفسي للثقافة هي بالضرورة فاتحة على نزعة الاختزال (رد الثقافة الى السيكولوجيا بل والبيولوجيا) .

لقد كانت السياسة في نظر روهايم ضربا من السحر الشرير . فالقائد السياسي أبعد من أن يكون سليل الآلهة ، وإنما خرج من الدرك الأسفلي للجحيم . إن رجل السياسة هو السليل العصري للعرافين والسحرة ومن ثم قان علم السياسة كانت تجري معالجته كفرع من فروع علوم الشياطين . وقال روهايم إن نفوذ السحرة في المجتمعات القديمة مستمد من دورهم كقوى رمزية تقوم بعملية الخفاء . فسلطته السياسية تابعة لنفوذه السيكولوجي النابع من الخوف اللاشعوري عند الإنسان من الخفاء أو لرغبة اللاشعورية فيه . لقد كانت عصا الساحر ذات شأن كبير في طرق العلاج الطبي في المجتمعات البدائية وهي رمز للقضيب المخفي . وكان الساحر نفسه شخصا يعاني من حالة فلق خفاء حاد وواجه هذه المشكلة بان خصي آخرين بدلا من ان يخصى هو .

لقد كان هذا التفسير للأصول السيكولوجية للسحر نوعا من التحليل الخيالي ولكن روهايم لم يقنع بالوقوف بتفسيره عند هذا الحد . واستطرد ليضع نظرية **الخفاء القضيبي Phallic-castration theory** عن السحر في نظرية عن اصول ونشأ الملكية (النظام الملكي) ثم أخيرا في تفسير عام للأسس السيكولوجية لكل أشكال التسلط السياسية . وكان في محاولته هذه يقتفي اثر سير جيمس فريزر الذي قال عنه روهايم انه «برهن باسلوب رائع وتمكن على وجود اصول النظام الملكي بين الطبقة الاجتماعية للسحرة» . وطبعي ان التفسير الفرويدى الذي قدمه روهايم ليفسر به الميكانيزم النفسي للملكية كان تفسيرا جديدا تماما ، وكان بالفعل غريبا على اسلوب فريزر في التحليل .

وجد روهايم في تقاليد وشعائر الملكية شاهدا يدعم رأي فريزر القائل بان الملك كان في الواقع الامر اكثر قليلا من رجل يمارس الطب ويحظى بالتجيد . وقال ان نفس الميكانيزم النفسي الذي يفسر سلطة الطبيب هو المسؤول ايضا عن سلطة الملك . فقد كان الملك ، مثل الطبيب هو الذي يبتلي بالمرض ويبرىء الناس منه وهذا مظهر من مظاهر الملكية عبر عنه مارك بلوك فسي كتابه «المملوك صانعو العجزات » *Les Rois thaumaturges* . وكان الملك مثل الساحر ايضا يزجي السحاب والمطر .

والاهم من ذلك ان الملك كان يشارك الساحر في الخصائص القضيبية . اذ كان صولجان الملك وريث عصا الساحر ، اما الناج او غطاء الراس للملك فبالامكان تفسيره باعتباره احد شيئا إما الخصائص الجنسية الثانوية للحيوان الذكر اثناء موسم التسافر او باعتباره رمزا للفرج حيث يمثل راس الملك القضيب ومن ثم قان دخول راس الملك في الناج تطابق ولو ج القصيب في الفرج . معنى هذا بایجاز ان الملك كان القضيب المخفي الذي ينتظم المجتمع من حوله .
ويتعين علينا ان ننظر الى تفسير روهايم للطبيعة القضيبية للسلطة السياسية في ضوء كتاب فرويد العظيم عن السياسة «سيكولوجيا الجماعة وتحليل الانا» .
لقد كان كتاب روهايم «الاحيائية والسحر والملك المقدس» هو في الاساس محاولة

تستهدف توضيع طبيعة الروابط السياسية التي حددها فرويد في كتابه «سيكولوجيا الجماعة». ذهب فرويد الى ان مجرد وجود الحياة الجماعية يخلق مشكلة . وبذا له ان من المستحيل تقريرا على البشر الذين يناصبون بعضهم البعض العداء والكراهية ان يلتبس شملهم داخل جمادات متلاحة . ورأى فرويد ان المفعة التي تيسرت للبشر من خلال مثل هذا الاتحاد هي امر له شأنه اذ انهما تعادل او تعوض المعاواة الفطرية التي تباعد بين الناس . ومن ثم فان التفسير الوحيد لظهور الجمادات لن يتاتي الا في ضوء الروابط الليبية للأهداف او الموضوعات المكونة Aim-inhibited Libidinal ties التي تقابل افعالات الكراهة التي تباعد بين الناس . وفضلا عن ذلك فان مثل هذه الروابط يمكن ان تتحقق عن طريق موضوع مشترك للحب - مثل اعلى مشترك لالا - يشترك فيه كل ابناء الجماعة . وهكذا ظهر القائد السياسي الذي احبه الجميع وامكن بفضل هذا الحب المشترك قيام جماعة من افراد متبادرين .

استقرد روهايم في هذا الخط الذي استنه لتفكيره وتوسع فيه دفاع عن اعتقاده بضرورة النظر الى القائد المحبوب باعتباره قضيبا رمزيا . ان التنظيم (الجسد) السياسي لا يمكن تصوره بدون قضيب سياسي . وقصد روهايم الى ان تأخذ صورة الجسد هنا على نحو جاد تماما . وتبني الفرض الذي قال به فرنزي عن ايقاع الحياة الليبية - الذي يقتضي بأن كل انسان يدرك وجود سائل دافق جبنة وذهابا من الطاقة الجنسية ويتذكر في الاعضاء التناسلية لحظة الاتحاد الجنسي . وينتشر في كل اتجاه الجسد خلال فترات الراحة او الخمود الجنسي - وقال بان تاريخ الحياة الجماعية للانسان يتبع نمطا تسوده فترات من التسلط (الانتصاب) تعقبها فترات من الفوضى الديمقراتية . وكشف روهايم بحماس خطابي مميز عن الواقع الشبكي الكامن وراء مظاهر الطاعة والولاء السياسي التقليدية . ومن ثم فقد اعاد صياغة الفرض الذي تضمنه كتاب «ذكر في الحضارة» باسلوب جديد في ضوء تصوره عن الاعضاء التناسلية . فالطاراز التناسلي للمجتمع ، اي المجتمع الذي استقر تحت رعاية القائد او الزعيم القضيبي ، تطور على حساب التكوين التناسلي للفرد .

وهكذا انتهى روهايم ، مثلا فعل فرويد ، الى الخاتمة الشاؤمية والتي تقضي بان الديمقراتية على احسن الفروض تمثل مشكلة من وجهة نظر ليبيدية . وبالمثل فان السيادة التناسلية للفرد لا يمكن ان تتحقق الا بنكاليف اجتماعية باهظة . (القد ظلت الحرية دائما خيالا ووها اكثر منها واقعا وحقيقة ، ويبعدونا تاريخ البشرية سلسلة من محاولات ناجحة بالكاف ابتعاد تحقيق سيطرة التناسلية) . ولكن روهايم على خلاف فرويد عجز تماما عن قبول هذه النتائج الشاؤمية بهدوء ورباطة جأش . اذ كشف عن احتقاره الشديد للمتطلبات التي يفرضها المجتمع على الفرد . وغلب على مزاجه الفحب الكظيم دون الاستسلام الاوليبي .

انتقل روهايم بنزعته عن الاختزال او الرد السيكولوجي ليطبقها في مجال

دراسته عن الصراع السياسي . ورأى ان الحرب صورة اخرى لخبرة الانسان الاجتماعية . والتي لا يمكن فهمها بوضوح الا عن طريق التحليل السيكولوجي . فقد ذهب الى ان نظريات المنفعة التي حاولت تفسير صراعات الجماعة في ضوء الصراع من أجل البقاء هي نظريات لا تلائم الواقع . وهنا سدد روهايم سهامه الى المفكر والعالم الانجليزي : م.د. دافي M.R. Davie الذي اصدر كتاب «تطور الحروب» عام ١٩٢٩ . ولكن انتقاداته هذه يمكن ان تنطبق بسهولة ايضا على ما ذهب اليه روبرت آردرى Robert Ardery في تفسيره المعاصر للحرب على اساس انها «افليمية» فطرية innate territoriality . ودفع روهايم بان المثال الذي تقدمه لنا استراليا يقضى باستبعاد الفرض الدارويني منذ البداية . اذ لم تكن في استراليا حروب غزوات على الاطلاق . وعندما ظهر الصراع فقد اثبتت نتائجه ضفائن دموية ترجع الى قتل احد ابناء الجماعة على يد آخر من نفس ابناء الجماعة ، والذي يقع دائما على وجه التقريب بوسائل سحرية» .

اعتقد روهايم ان فرويد وضع اسس نظرية سيكولوجية كاملة عن الحرب عندما افترض وجود حافر بيولوجي فطري يحفز للتدبر . ولكن روهايم رأى ايضا انه لا زالت هناك حاجة لاكتشاف ميكانيزم آخر اكثر تميزا يفسر انا كيف يأخذ الدوام صيغة اجتماعية . ووجد ضالته في فرضه الخاص بالوحدة الثنائية التي تميز حياة الجماعة . ان حجة كتاب «نشأة ووظيفة الثقاقة» تقتضي بان احساس الرء بتوحده مع الجماعة (الامة) هو استقطاب لوحدة الام والطفل . وكل ما هو خارج هذا الاتحاد اللاذ هو مصدر احباط ومن ثم يدركه الرء حتما كشيء «سي» . وأول شيء يصدق عليه صفة «الغير» او «الآخر» هو الاب بطبيعة الحال الذي جاء ليلعب دورا حاسما في فصل الطفل عن امه . وذهب روهايم في حجته الى ان صورة الاب السيء تسقط في الحياة الاجتماعية على كل من هم خارج الجماعة . ومن ثم فالكراهية القومية لم تكن سوى صورة «راشدة» لكراهية الطفل للأب العازل . «ان الحرب والعلاقات الدولية ترتكز بصورة خاصة على الموقف الاوديبي ، والاب هو اول غريب في حياة الطفل ، والغريب هو دائما الاب» . وهكذا فالحرب ، مثل المجتمع ذاته ، كانت ناج النزعة الطفالية infantilism عند الانسان . لقد حارب الانسان ، كما احب ، لانه عجز عن تحمل عباء الانفصال الذي لا ينفك منه .

لقد كانت احدى القضايا التي تناولتها هذه الدراسة هي محاولة بعض المفكرين على اختلاف مشاربهم ، التوفيق فكريآ بين ماركس وفرويد . لقد ناضل فلهلم رايسن سين عديدة كما رأينا ليتحقق هذا المركب التاليفي في فكره وفي حياته معا ، كما وان هذه القضية كانت ايضا الشغل الشاغل لمفکر نظري ستناوله فيما بعد ونعني به هيربرت ماركوز .اما روهايم فقد كان على التقييف اذ ناصب الماركسيّة عداء لم يناسبه لها فرويد ذاته .

ان العداء المتبادل بين التحليل النفسي والاشتراكية الثورية يمثل احد الالغاز التي لم نهتد الى حل لها بعد في تاريخ الفکر في القرن العشرين . والشيء اليقيني

ان هذا اللغو قد حير المحافظين المحدثين الذين ينظرون الى الحركتين باعتبارهما تهديدا شيطانيا يهدى النظام السياسي والأخلاقي معا . ولا دليل في ان بعض ما يحس به الفرويديون والماركسيون من عدم ثقة متبادلة انما يرجع بالضرورة الى ما يتسم به الماركسيون من سذاجة وتزمرت سيكولوجيين . انهم كدعاة سياسيين كانوا يخشون ، وربما كان لهم الحق في هذا ، من ان يؤدي الاتجاه الاستيطاني للتحليل النفسي الى تقويض دعائم الحماس الثوري . بيد انهم اخفقوا في ادراك المدى الذي كشف من خلاله التحليل النفسي عن بعد آخر للذكاء والاغتراب ومن ثم اكذ نفسي كاداة رئيسية في نقد الثقافة . ويجب من ناحية اخرى ان نسلم بأن مشاعر فرويد البرجوازية بالإضافة الى خوفه الشديد كمالك من اي استغلال دخيل او «غير نقى» لعلمه الجديد ، كل هذا خلق لديه حساسية مفرطة تجاه الحركات السياسية .

ولقد كان روهايم تلميذا وفيا لفرويد في هذا الشأن فلم يشا ان يخرج عن هذا النهج . بل وأكثر من هذا انه واجه في حدود مبحثه العلمي الاثير واقعا سينا يتمثل في ان علماء الانثروبولوجيا ذوي النحو التحليلي النفسي الذين يستندون في تحليلهم الى ماركس غالبا ما كانوا يجرؤون تحليلاتهم على حساب فرويد اذ يهونون من افكار فرويد الى الحد الذي تختفي فيه معالجتها وتتصبح غامضة مبهمة . ولهذا السبب نجد قتال روهايم ضد الماركسيية يأخذ شكل الجدال القاسي مع الفرويديين الجدد وبخاصة عالم الانثروبولوجيا ابرام كاردنسر Abram Kardiner ولقد كان هذا امرا سينا للغاية لانه حال دون روهايم القراءة الجادة لماركس وتمثل افكاره . ومن ثم كانت النتيجة المزيد من الاتكال الجامد والمترزم على نزعة الرد او الاختزال السيكولوجية ، هنا على الرغم من ان هذا الموقف المعاذري للماركسيه كثيرا ما انتهى به ، كما سبق ان المحت ، الى نتائج اقل راديكالية .

والملاحظ ان روهايم كثيرا ما قرر ان التفسيرات الاقتصادية او البيئية للانماط الثقافية والسيكولوجية الاساسية انما هي تفسيرات قاصرة . وقد اكدت له خبرته عن استراليا هذا الرأي . فهناك راي شعبا عاش طوال حياته مهددا بالمجاعة بسبب ارضه الجدبنة والمناخ القلبي . بيد انهم على الرغم من هذا كانوا لا يخشون المجاعة بل على العكس كانوا سعداء مطمئنين الى اقصى الحدود . وذهب روهايم الى ان هذا التباين بين وضع الاستراليين القلب المحفوف بالمخاطر وبين هدوئهم لا يمكن تفسيره الا سيميولوجيا «ان هؤلاء الاطفال ابناء الصحراء رضعوا من امهاتهم قدر كبيرة من الهدوء والطمأنينة مع باكورة حياتهم حتى عجزت صعوبات الحياة البيئية عن ان تقدمهم الشعور بالامن والطمأنينة بعد ذلك» . ولكن روهايم لم يرضه ان يقتصر تفكيره السيكولوجي على الواقع التي يسودها مثل هذا التعارض ، بل كان فرويديا جسوسرا . فاذا كان قد اتت بوجود اسباب واقعية جوهرية لاي بناء سيميولوجي متميز او اي اسلوب اقتصادي عملي الا انه اكذ ، على الرغم من اعترافه هذا ، بأن العوافر الطفولة خلقت الاسس التي اقيم فوقها البناء الفوقي «العقلى» . وهكذا بدأ يستعرض كل الثورات الاقتصادية الكبرى التي وقعت في تاريخ البشرية ، محاولا

الكشف عن اصولها الطفالية واللاعقلية . وتنطوي هذه المحاولة على تيار خفي خلافي (وربما كان واعيا به الى حد ما) . لقد حل الماركسيون الطابع الاستغاثي للمؤسسات الاقتصادية التي اقامها الانسان ولكنهم سلموا ضمئيا بعقلانية هذه المؤسسات على الاقل من وجهة نظر المستغلين . وخطا روهايم خطوة ابعد ليبيين ان كل الممارسات الاقتصادية حتى اكثرها عقلانية انما ترتكز على خيالات ومخاوف طفلية .

ان اول ثورة اقتصادية كبرى شهدتها تاريخ الانسان هي التحول من المجتمعات الثانية على التقاط وجمع الشمار الى مجتمعات الرعي . وذهب روهايم الى ان الحافر الاساسي وراء استثناس الحيوانات لم يكن الحافر الاقتصادي بل الحافر **الليبيدي** . لقد كانت الحيوانات موضوعات **وجدان Objects of affection**

قبل ان تكون بهائم لحمل لانقال ، وكان ادماجها في البناء الاقتصادي مظهرا آخر لبحث الانسان عن بدائل ل الموضوعات الحب او باسلوب فلسفيا ، بدليلا للهدف الحالى الذي يسعى اليه ايروس وهو خلق وحدات اكبر فاكبر تصل الانسان بالآخر كما تصل الانسان بعالم الحيوان (١) . «ان القبائل التي تعيش على تربية الماشية هي قبائل محبة للماشية ... وقطعيب البقر هو تكرار للمجتمع البشري القائم على عقدة اوديب ، والاحترام الذي يتمتع به القطعيب مرده الى الاب التور والام البقرة . وكذلك فان التحول الاقتصادي العظيم الثاني ، وهو الثورة الزراعية رده روهايم الى عناصره الشبقية . ان الزراعة تعنى تکاحا محrama مع الارض الام» ، هذا فضلا عن ان اهم اداة في الثورة الزراعية وهي المحراث انما كانت كما هو واضح قضيبا رمزا . وفسر روهايم الحصاد - استخلاص الحالات الزراعية من الارض - في ضوء نظرية ملانى كلين Melanie Klein عن خيالات الطفل لتمدير البدن . اذ كما يتخليل الطفل الجبطة انه يستخرج «محتويات الجسد الطيب» من الام التي فطمته كذلك يفعل البستانى حين يستخرج في غضب الدرنات المغذية من الارض الام .

واخضع روهايم اصول الثورة التجارية لتحليل سيكولوجي مماثل . وسبق ان اوضحنا كيف صور نشوء اول مهنة وهي الطبيب او الساحر - على انها ترتكز على عقدة خفاء القضيب .اما المهنة الثانية في رأي روهايم فهي الناجر ، وذهب الى ان العاملين في حقل التجارة كانوا في واقع الامر يعيدون موقف الام - الطفل عن طريق تبادل محتويات الجسد (٢) . علاوة على هذا فان السلع المتداولة (ولها قيمة استثمارية) يمكن تصويرها على انها البراز - كما سبق ان اوضح فرويد . ومن ثم فان الناجر مثله مثل الراعي والزارع والطبيب كلهم يمثلون خيالات الطفولة . ولم

١ - ثمة شاهد آخر يقدمه روهايم دليلا على صدق ما ذهب اليه في هذا الفرض ، اذ لحظ ان الامهات المسناد في المجتمعات البدائية كثيرا ما يرضعن او يقمن بحركة المص للجراء او لصفار الحيوانات الالية .

٢ - «الشرکاء في التجارة يوحدهم العمل الصربي»، فهم بالنسبة لبعضهم في وضع الام - الطفل».

يدع روهايم ان الكسب الواقعي الذي حققه الثورات الاقتصادية في تاريخ البشرية امر غير هام . بل انه كان على استعداد للتسليم بأن النفع العملي الذي تحقق من اختراع الزراعة والتجارة يمكن ان يفسر بقاء هذه المؤسسات ولكن الحوافز الاصلية في كل حالة من هذه الحالات هي الحوافر اللبيدية . وذهب ايضا الى ان اهداف «الهو» في هذه الحالات قد تتطابق مع اهداف الانا نظرا لان كل ثورة كانت تمثل محاولة لاستعادة موقف الوحيدة الثنائية التي حقق من خلالها الطفل اللذة والتغذية وهو على صدر امه . ان طبيعة الانسان انتقضت منه دائما ان يسيطر على الواقع ويتحكم فيه مرتکزا على اساس لبيدي .

لقد دخل روهايم ارض العدو وخرج منها سليما لم يصب باي اذى . فها نحن نرى كل المجرارات الثقافية حتى ما بدا منها بعيدا كل البعد عن الاشعور ، مرتکزا بقوه على الواقع ، اخصمه روهايم بنجاح للبحث والتمحیص من وجهة نظر التحليل النفسي . وهكذا نجد الانسان دائمًا طفلًا كبيرًا في كل اعماله وفي دياناته وصوغه الالسطري . ورد روهايم السياسة الى عبادة القضيب ، ورد الحرب الى نوبات الغضب التي تصيب الطفل المحبط ، ورد الاقتصاد الى شعائر وطقوس تبادل البراز . وهنا يمكن القول اننا بداننا بالكاد نكتشف المضامين الراديكالية في فكره . وأود الان ان انتقل الى المواجهة التي تمت بين روهايم وبين التقاليد السائدة في علم الانثروبولوجيا المعاصر - الوظيفية - وهجماته الصريحة ضد الفكر المحافظ .

-٦-

هاجر روهايم الى امريكا عام ١٩٣٨ . وقال احد المؤرخين تعليقا على ذلك انه حين غادر المجر «كان لا يدرى من امره شيئا ترى هل الخطير الاكبر ياتيه من الشيوعيين ام من الفاشيين» . على اية حال فلم تكن المجرة علامه هامة في تاريخ حياة روهايم الفكرية على الرغم من ان حياته المباشرة مع الانثروبولوجيا الاكاديمية في امريكا ، التي كانت تسيطر عليها آراء باوس ومالينوفسكي ، عجلت بيقينا من موقفه التقدي للوظيفية . وبعد ان عمل روهايم فترة قصيرة كممارس الكلينيكي في مستشفى ولاية ورشستر استقر في نيويورك سيني في اوائل الأربعينات وبقي هناك حتى وافته المنية عام ١٩٥٢ . وقد تخللت هذه الفترة رحلات قصيرة ميدانية (كان اغلبها الى منطقة بحوث الانثروبولوجى كلايد كلاكهون للبحث وسط المنود الامريكيين المعروفين باسم النافاهوس Navahos في اوكلاهوما) .

ولا ريب في ان اهم اعمال روهايم الاخيرة كتابه «التحليل النفسي والانثروبولوجيا» (١٩٥٠) الذي تناول فيه زملاءه بالنقض الاذع السليط يومهم على ما اتصفوا به من جبن فكري . والكتاب هجوم مطول ضد المقيدة الجامدة للوظيفية الا وهي نبية الثقافة (التي اصبحت ، زيا للسخرية ، ضربا من النزعة الاكاديمية

الاطلقة) وتأكيد جديد للوحدة النفسية للبشرية . ويمثل الكتاب افضل اعمال روهايم المفروعة ، وتلخيصا لجهود حياته كلها .

كانت الوظيفية قد اضحت تمثل اتجاهين فكريين مترابطين (بل ويصعب التمييز بينهما) . فهي بمعناها العام ، وهو معنى عام للغاية حتى التي اتعجب احيانا اذا ما كان بالامكان وصفها حقا بموقف فكري متميز ، اقول انها بمعناها العام تفيد بان كل الافكار والمؤسسات انما تخدم غرضا ما . ولكن تاريخها الفكري يبين ان عددا محدودا فقط من انماط الافكار والمؤسسات هي التي خضعت خلال القرن العشرين للتخليل الوظيفي ، ونعني بها تلك التي نبذتها الايديولوجية البيرالية التقليدية باعتبارها فارغة من المعنى او جديرة بالتنفيذ والرفض . ولهذا فقد برهن الوظيفيون من اتباع دور كايم على الدور البناء الذي يؤديه الدين من اجل تحقيق التكامل الاجتماعي بينما دفع الوظيفيون من علماء الانثربولوجيا ، امثال مالينوفسكي ، بان السحر الذي ينظر اليه تقليديا كمظهر للعقلانية البدائية انتا يمثل وسيلة مشروعة في مرحلة ما قبل العلم للسيطرة على الواقع . وجدير بالذكر ان التقليد السائد في العلوم الاجتماعية الامريكية الذي اصبح روهايم على احتكاك مباشر به بعد هجرته الى امريكا ، ظل داخل هذا الاطار الفكري العام – الامر الذي ينزع له الراديكاليون امثال س. رايت ملز (C. Wright Mills) .

لم يكن روهايم بالضرورة غير متعاطف مع الموقف الوظيفي اذا فهمناه بهذا المعنى ، على الرغم من انه كان مدركا لاحتيازه المحافظ . وحقيقة الامر انه كلما تقدم به السن ازداد اقترباه من الالتزام بوجهة النظر الوظيفية بصورة واعية تماما . وخير مثال على ذلك تحول افكاره بشأن طبيعة وغرض السحر . فنحن نجده في كتاب «الاجياثية والسر والملك المقدس» الصادر عام ١٩٣٠ يفسر السحر تفسيرا سليبا تماما . الاجراءات السحرية تعبير عن قلق الخصاء . فالساحر في حالة السحر التعاطفي على سبيل المثال كان يتحقق غرضه عن طريق الحصول على Sympathetic جزء ما من الاشياء الخاصة بجسم الضحية (خصلة من الشعر ، او البراز ... الخ) ، وينذهب روهايم الى ان الحالة الوجدانية المترتبة بهذا الاتر هي بوضوح صورة من صور قلق الخصاء . ولكن في كتاب آخر فيه في فترة متأخرة وصدر بعد وفاته ونعني به كتاب «السحر والفصام Magic and Schizophrenia » يتخذ روهايم موقفا عكسيا تماما . اذ نجد تفسيره للسحر هنا يتفق تماما مع التفسير الوظيفي . فقد حاول مثل مالينوفسكي ان يبين ان السحر كان يمثل اداة بنيوية تستهدف السيطرة على البيئة . وكانت حجته في هذا حجة معقولة ومتكلفة ولكنه في جوهرها يؤكد ان محاولة الاستعانة بالسحر للتحكم في الواقع من خلال الفكر (عبارة فرويد Allmacht der Gedanken) كانت مطلبا ضروريا للسيطرة على الواقع بالعقل وبال فعل . وقد انتهى روهايم ، كما سبق ان اوضحنا ، الى قبول نظرية الاسطورة التي تتضمنها وجهة النظر الوظيفية اي انتهى الى التسليم بأن الاساطير اداة وظيفية من حيث أنها كانت تعكس الحقائق المعاصرة آنذاك اكثر مما تعكس

خبرات تاريخية طواها النسيان .
ولكن مصطلح الوظيفية ، وبخاصة حسب استعماله المتميز في التراث الفكري في مجال الانثربولوجيا ، قد اكتسب معنى ثانياً أكثر تحديداً . فالوظيفية هنا يقصد بها وصف مذهب مالينوفسكي الذي يقضى بأن فنون الثقافة لا يمكن فهمها الا في ضوء السياق الكلي لهذه الثقافة او تلك التي تظهر فيها . ومثل هذا المعنى للوظيفية يعادل النزعة الراديكالية القائلة بنسبية الثقافة ، ذلك لأنه يستبعد كل المقارنات بين الثقافات المداخلة كما يستبعد بالمثل اي حديث عن الثقافة بصورة مجردة . وهذا هو المعنى للنزعة الوظيفية الذي سدد اليه روهايم سهام نقده اللاذع في كتابه «التحليل النفسي والأنثربولوجيا» (١) .

اضعف روهايم لسوء الحظ نقده للنسبية الثقافية بان ورط نفسه في جدال احمق غير ذي هدف بشان شمول عقدة اوديب . اذ دخل في محاجة مع مالينوفسكي رايند وزعيم الوظيفيين الذي زعم ان سكان جزر تروبريانند Trobriand لم يعانون من مثل هذه الصدمة . ويدو ان روهايم رأى ان الواجب يتضمن التصدي للعدو ومباعدة حول هذه القضية ، ذلك لأنها اضحت قضية عامة تحالف حولها كل تقاص التحليل النفسي . ولهذا فقد دفع بان مالينوفسكي اخطأ في تفسير موقف التروبريانند عندما اشار الى وجود عقدة الخال Avuncular complex بدلاً من عقد اوديب الاوروبية . وتمادي في نقاده الى حد ان وصف تحليل مالينوفسكي بالسلحف حيث ان الطفل في جزر تروبريانند يعيش في كتف ابيه وامه طوال الخمس او العشر سنوات الاولى من حياته ثم ينتقل بعد ذلك فقط الى كتف خاله . حقاً قد توجد ثمة عقدة الخال ولكنها في رأي روهايم مشتقة من الاولى وهي المقدمة الاكثر رسوخاً سيكولوجياً ومعنى بها عقدة اوديب .

وسار روهايم على هذا المنوال في تناوله للثقافات الاخرى اذ تناولها واحدة بعد الاخرى ، وهي الثقافات التي زعم علماء الانثربولوجيا او علماء النفس على اختلاف مشاربهم أنها خلو من عقدة اوديب ومن اي آثار دالة عليها وبذل جهده للدحض كل ما قدمه هؤلاء العلماء من بيانات وشواهد . وقد تعسف روهايم في محاوته هذه اذ حاول تطوير الواقع للنظرية وهو ما يمثل خطأ تکييماً من جانبيه ، بل واضعف موقفه فيما بعد حين حاول في كتاباته الاخيرة ان يتخلى عن تأكيده على عقدة اوديب ، وهي الكتابات التي نجد فيها فلق الانفصال هو السمة الاساسية

١ - تعود اصول هذا الموقف النافي الواقع الى التاليليات . انظر Psychoanalysis of Primitive Cultural Types p. 20 حيث يقول : «كل كتابات وأبحاث هذه المدرسة سواء كانت تتناول موضوع الزواج او الحسر او التجارة تتبنى فيما يبدو الى نفس النسبة وهي ان كل ظاهرة موضع البحث هي جزء من كل ، ولها وظيفة محددة في الكيان الاجتماعي وتربطها علاقة متبادلة مع غيرها من الظواهر الاجتماعية . - واجد مسيراً علينا ان نتفق بالغوا من هذا الفرض» .

للتكون النفسي للانسان . وعلاوة على ذلك فانه استطاع ان يدعم نقه لنزعزة النسبة الثقافية حين استند الى دراسة تحليلية عامة للكليات الثقافية Cultural Universals الا ان اصراره على عقدة اوديب ، اقحم على حجته عنصرا غير ضروري وغير ملائم .

لقد ادت نزعزة النسبة الثقافية وقت اعلانها خدمة نقدية هامة ، وهو ما ادركه روهايم جيدا . مثال ذلك انها في كتابات مفكر مثل باوس استهدفت نقد الامبراليين السياسيين واستعمالهم الخاطئ للمذاهب التطورية في القرن التاسع عشر . اذ لو كانت المقارنة بين الثقافات امرا محلا لا صعب من الصعب تبرير استغلال شعوب العالم «المتخلفة» بحجة ما تتصف به من دونية اخلاقية وثقافية . واذا كانت الثقافات الافريقية والاسيوية مختلفة ، وهي كذلك ، عن الثقافة الاوروبية فاننا لا نستطيع لهذا السبب ان نحكم على اي من الثقافات بانها افضل او اسوأ . ولكن الوظيفيين ، كما قال روهايم ، حين ارادوا الدفاع عن البدائيين بالغوا في الامر . فاذا كان مشروعنا تماما ان نركز على الفوارق الثقافية فانه من المعمول ايضا وبنفس القدر ان نحاول دراسة السمات الكلية للثقافات معا . وأشار روهايم اخيرا الى ان الناس يشتركون معا في السمات الابيولوجية والفريزية وهم يواجهون جميعا نفس المشكلات البيئية ، كما وانهم جميعا ، وهو اهم شيء من وجهة نظر التحليل النفسي ، يعيشون فترة حضانة طويلة يكون فيها الطفل متعدما على ابويه . هذا علاوة على ما هناك من شواهد تجريبية غلابة وساحقة تدعم الفرض الخاص بالوحدة النفسية للبشر – وهي شواهد الاحلام والرموز والطقوس والشعائر والسحر .

وذعب روهايم الى ان التحليل النفسي هو وحده الذي يفسر لنا العداء الشديد الذي يناسبه الوظيفيون للمقارنة بين الثقافات المداخلة واللتقيمات المجردة بشأن طبيعة ووظيفة الثقافة . ولهذا نراه يحدو حذو التكتيك المألوف والاثير عند فرويد وهو تكتيك نزوية او هوانية الانسان Ad Hominom . لقد آثر الوظيفيون اغفال «البنية الواضحة» الدالة على شمول عقدة اوديب لانهم يابون الاعتراف بما لديهم انفسهم من نزعات اوديبية ، بل تماهى روهايم الى حد القول بان الوظيفيين رغم دعاؤهم الكوزموبوليتانية الصريحة السافرة انما كانوا في واقع الامر قوميين سرا . ان الفكرة القائلة بان كل الامم تختلف عن بعضها اختلافا تاما وان هدف الانثروبولوجيا هو فقط بيان كيفية هذا الاختلاف ومظاهره انما هي فكرة تتواتى وراء حجاب رقيق من التزعنة القومية ، وهي الوجه الديمقراطي المقابل لمبدأ المرقية النازى ان كل ما تعنيه في النهاية هي (انت مختلف تماما ولكنني اصفع عنك) » .

وسواء اكان تحليل روهايم للانحياز السيكولوجي للوظيفية له ما يبرره ام لا ، فاني اعتقد انه كان على صواب تماما عندما احس ان التزعنة النسبية للثقافة عند الوظيفيين انما تنطوي على نفمة محافظة مستوردة . ان التزعنة المحافظة تعتمد في بقائهما على انكار التجريد تماما مثلا تعتمد الراديكالية اعتمادا كبيرا على مشروعية

العيارات القاطعة . ويصدق هذا سواء بالنسبة للنقد الذي وجهه ادموند بيرك Edmund Burke للنزعـة العـالـيـة لـدى الفـلـاسـفـة او بـالـنـسـبـة لـمـارـضـة اـصـحـابـ المذهب التـارـيـخـي لـلتـارـيـخـ الشـامـلـ الذي قال به الـبيـجيـليـون . ان السـبـيلـ الوحـيدـ للـدـافـعـ عنـ النـظـامـ القـائـمـ هوـ تـخلـيـصـهـ منـ قـيـودـ الـمـقـلـانـيـةـ المـجـرـدةـ ،ـ وـاعـفـائـهـ منـ المـقارـنةـ عـلـىـ ضـوءـ مـفـاهـيمـ مـعـيـارـيـةـ لـصـحةـ الـاـنـسـانـ اوـ الـمـجـتمـعـ الـحـسـنـ .ـ وـلـقـدـ اـرـادـ روـهـاـيـمـ ،ـ كـماـ سـنـرـىـ ،ـ انـ يـنـفـسـ فـيـ نـقـدـ كـهـذـاـ لـلـحـضـارـةـ الـحـدـيـثـةـ .ـ وـيمـكـنـ القـولـ فـيـ ضـوءـ هـذـاـ الـهـدـفـ الـخـلـافـيـ الـوـاعـيـ اـنـ كـانـ عـلـىـ حـقـ تـعـاماـ فـيـ عـدـائـهـ لـلـنـزـعـةـ النـسـبـيـةـ الـوـظـيفـيـةـ فـيـ تـفـسـيرـ الثـقـافـةـ .

-٧-

ذـكـرـتـ فـيـ موـاضـعـ عـدـةـ مـنـ هـذـاـ الـبـابـ اـنـ فـكـرـ روـهـاـيـمـ كـانـ فـيـ الـاسـاسـ فـكـرـ تقـديـاـ -ـ بـالـعـنـىـ الثـورـيـ الـذـيـ تـقـولـ بـهـ اـنـ مـارـكـسـ كـانـ صـاحـبـ فـكـرـ تقـديـ ،ـ وـبـعـنـىـ مـعـارـضـةـ الـاتـجـاهـ الـتـقـديـ المـحـافظـ وـالـواـهـنـ الـذـيـ نـجـدـهـ لـدىـ عـالـمـ اـنـشـروـبـولـ جـيـاـ مـثـلـ باـوسـ .ـ وـلـكـنـ اـحـدـ لـزـاماـ عـلـىـ اـنـ اـقـرـرـ هـنـاـ اـنـ روـهـاـيـمـ ،ـ عـلـىـ عـكـسـ رـايـشـ اوـ مـارـكـوزـ ،ـ لـمـ يـحـرـرـ فـنـسـهـ بـالـكـامـلـ مـنـ الـاقـفـراـضـاتـ الـتـشـاؤـمـيـةـ الـتـيـ تـشـيرـهاـ فـلـسـفـةـ فـروـيدـ الـثـقـافـيـةـ .ـ لـقـدـ ظـلـ تـقـدـهـ عـلـىـ الدـوـامـ دـاخـلـ الـاطـارـ الـفـكـريـ الـمـحـافظـ لـكـتابـ «ـكـدرـ فـيـ الـحـضـارـةـ»ـ مـعـنـىـ هـذـاـ اـنـ روـهـاـيـمـ سـلـمـ بـمـعـادـلـةـ فـروـيدـ الـتـيـ سـاوـيـ فـيـهاـ بـيـنـ الـحـضـارـةـ وـبـيـنـ الـكـبـتـ .ـ وـأـتـقـقـ فـيـ الرـأـيـ معـ اـرـنـسـتـ كـاسـيـرـ الـذـيـ قـالـ اـنـ الـاـنـسـانـ حـيـوانـ صـانـعـ رـمـوزـ ،ـ وـانـ الرـمـزـ عـلـىـ وـجـهـ التـحـدـيدـ هوـ التـحـولـ (ـالـثـقـافـيـ)ـ الـمـبـطـ الـهـدـفـ لـلـدـافـعـ الـلـبـيـديـ وـالـذـيـ يـحلـ مـحـلـ الـاشـبـاعـ الـفـعـلـ بـسـامـيـ الـفـرـيزـةـ ،ـ وـتـحـولـهـاـ إـلـىـ اـسـتـعـارـةـ (ـالـلـغـةـ ،ـ الـطـقوـسـ)ـ .ـ

وـمـنـ الـمـلـمـ بـهـ اـنـ كـتابـاتـ روـهـاـيـمـ تـضـمـنـ تـلـمـيـحـاتـ تـفـيدـ اـنـ مـعـادـلـةـ الـحـضـارـةـ /ـ الـكـبـتـ قـدـ تكونـ قـابـلـةـ لـلـتـغـيرـ .ـ اـذـ نـظـرـاـ لـانـهـ كـانـ مـنـ جـيلـ تـالـ لـلـجـيلـ الـفـيـكتـورـيـ ،ـ فـقـدـ اـعـتـرـفـ بـاـنـ تـطـوـرـاتـ الـقـرـنـ الـعـشـرـينـ يـبـدوـ اـنـهـاـ تـقـوـضـ صـحـةـ هـذـاـ فـرـضـ بـشـكـلـ عـامـ الـاـمـرـ الـذـيـ لـمـ يـعـتـرـفـ بـهـ فـروـيدـ .ـ فـقـدـ كـانـ اـتـجـاهـ الـحـضـارـةـ الـاـورـوبـيـةـ الـاـمـرـيـكـيـةـ مـنـذـ ١٩٠٠ـ تـحـرـرـ التـقـالـيدـ وـالـعـادـاتـ الـجـنـسـيـةـ وـتـكـيـكـ تـنـشـئـةـ الـاـلـفـالـ ،ـ ايـ صـبـغـهاـ بـصـيـغـةـ لـبـيـرـالـيـةـ ،ـ الـاـمـرـ الـذـيـ مـنـ شـانـهـ خـلـقـ صـعـوبـاتـ اـمـاـنـ اوـلـاـكـ الـدـينـ حـاـولـاـ ،ـ مـثـلـ روـهـاـيـمـ ،ـ الـبـحـثـ عـنـ عـلـاـقـةـ مـشـتـرـكـةـ بـيـنـ التـعـقـدـ الـثـقـافـيـ وـبـيـنـ الـكـبـتـ الـجـنـسـيـ .ـ وـلـكـنـ روـهـاـيـمـ الـذـيـ آتـيـ اـنـ يـقـيـ عـلـىـ وـلـائـهـ لـفـكـرـةـ كـتابـ «ـكـدرـ فـيـ الـحـضـارـةـ»ـ ،ـ فـقـدـ وـجـدـ اـنـ مـنـ الـفـرـوريـ اـنـ يـدـفـعـ بـاـنـناـ نـعـنـ مـعـشـ الـمـحـدـثـينـ نـلـاـقـيـ اوـ نـعـيـشـ نـوـعـاـ مـنـ الـبـادـيـةـ الـجـدـيـدةـ Neo Primitivismـ الـثـورـةـ الـفـرـنـسـيـةـ وـالـثـقـافـةـ الـحـدـيـثـةـ يـجـبـ اـنـ تـنـصـورـهـاـ باـعـتـيـارـهـاـ رـدـةـ اـلـىـ ماـ هـوـ بـدـائـيـ (ـدـوـسوـ)ـ ،ـ اـنـهـاـ لـاـ تـشـكـلـ جـوـهـرـ الـعـلـمـيـةـ الـتـيـ تـحدـدـ تـارـيـخـ الـاـنـسـانـ وـمـاـ اـصـطـلـحـنـاـ عـلـىـ

تسميتها بالثقافة» . وهكذا وجد روهايم نفسه في وضع غريب يقتضيه الاعتراف بأن العصور الوسطى كانت تمثل ذروة عملية التحضر . ومن الواضح انه استشعر بعض التلق بشأن الصيغة العامة التي وضعها فرويد ، ولكنه التزم بها على الرغم من ذلك . وقد يصادف المرء في كتاباته فقرات هي رجع الصدى لتقويم فرويد لنجذرات الحضارة ولو أنها لا تكشف عن قدر كبير من الاكتناع . وأكد روهايم ان الحضارة كانت عصابة ولكنها لم تكون عاطلة من (منافع المرض) الثانوية .

بعد ان تعرفنا على الحدود التي آثر روهايم ان يصوغ في اطارها تقدمة الثقافية، اريد الان ان اؤكد ما تميز به من اكتناع وحماس في اسلوبه النبدي لقد كان في كل صفحة من صفحات اعماله على وجه التقرير يؤكد السمو السيكولوجي للثقافة البدائية ويفاضل ما بين الصحة البدائية وبين المرض الحديث . وووجد مثل كل الراديكاليين الفرويديين ان مفتاح رفاهة البدائيين يكمن في الاباحية العامة التي تسمى بها ثقافتهم .

ان أحد المهام الاساسية المميزة للانثربولوجيا الحديثة وللتزعة الوظيفية يوجه خاص هو الحاجها على الاخلاقيات البدائية . وحيثما اراد الوظيفيون التصدى لوقف الامبراليين في المساواة بين الحياة البدائية والحياة دون الانسانية فقد شرعوا يوكلون قسوة وصرامة القوانين وال السنن الاخلاقية والدينية البدائية . ونعرف ان كتابات فرويد الانثربولوجية تعضد الى حد كبير وجهة النظر هذه . فقد تبين له ان البدائي عانى اكثر من الانسان الحديث من الخوف الحاد من غشيان المحارم وأنه لذلك اقام محارم Taboos قاسية عنيدة الى اقصى حد وتظاهرها جراءات صارمة اشد الصراوة . واستطرد فرويد في الواقع الى حد المقارنة بين فزع البدائيين من غشيان المحارم وبين الحالات الحديثة للمصاب القهري .

وإذا شئنا الدقة والتحديد سنجد ان روهايم لم ينحرف عن فرويد في هذا الصدد . اذ انه قارن بدوره بين الافكار البدائية وبين حالات العصاب الحديثة بل أكد ، وربما اكبر من فرويد ، سطوة محارم taboo نكاح ذوي القربي . لقد كان البدائيون آخر الامر بثرا والكتب هو الشمن الذي يدفعه المرء ليكون انسانا . بيد ان روهايم أكد ان مدى الكبت بين البدائيين الحقيقيين (اي بين الاستراليين) كان محدودا وقاصرا على تابو نكاح ذوي القربي . اما فيما عدا ذلك من ابعاد النشاط الانساني فقد كانوا يتمتعون باباحية permissiveness شبه كاملة ، حتى ليحال المرء وكان قوة الكبت الموزعة على نطاق الحياة الحديثة كلها كانت متمركزة بين البدائيين في تحرير واحد . لقد كان الطفل الاسترالي يجد على يد امه ما يكفل له الاشباع الفسي الكامل : «الاطفال لا يفطرون ابدا ، الام لا تمنع عنهم ثديها» فلم تكن الوظائف الافرازية تخضع لاي من ضوابط المرض الحديث . «اذ يطلب من الطفل ان يتبرّز خارج البيت ، وان لم تؤخذ هذه القاعدة مأخذ الجد» . وأكد روهايم انه لا توجد في استراليا ما اصطلاح على تسميتها بفتره الكمون Latency period فليست هناك فترة لا يقوم فيها ابناء البلد هناك بمحاولات للاتصال الجنسي لها

قدر من النجاح . خلاصة القول ان الانا الاعلى عند الاستراليين ضعيف جدا وانهم يتصرفون وفق ما تعلمه عليهم غراائزهم باستثناء حالة واحدة وهي تابو نكاح ذوي القربي .

وقد اوجز روهايم كل ما تعنيه الاباحية في استراليا في جملة واحدة جامعة «ان الاراندا (الاسترالي البدائي) انسان سعيد» . فالاشباع الغريزي حصيلته صحة نفسية . معنى هذا ان ملاحظات روهايم لحياة الاستراليين اكدت بدورها رأي رايش عن العلاقة بين الجنسية وبين السعادة . اذ ان الاستراليين ينتعمون ببنية تناسلية صحيحة بفضل غياب التحريريات . ولم يجد روهايم بين البدائيين اي شاهد على العنة او البرودة الجنسية اللهم سوى قليل من «اعراض مشكوك فيها لانحرافات سادية مازوخية» . لقى كأن الاستراليون عقلانيين بصورة واضحة ، عاجزين فيما يبدو عن الاستبداد والتعصب السائدرين في الحضارة الحديثة . انهم «يعيشون في غبطة فريدة ، تسهل معاشرتهم ، محبوون لمساعدة من غلبهم الحزن والاسى ، كما وانهم براء من العصاب والقلق على النحو الذي نشده ونتمناه لاي انسان» .

وهكذا كان روهايم وريث تقليد عريق عن الترعة البدائية في الفكر الاوروبي . ولكنه على خلاف سلفه المظيم روسو قرر صراحة ان الاباحية الجنسية معيار ومنبع للسعادة البدائية . ولعل الرسالة الاساسية التي تفیدنا بها اعمال روهايم في هذا الشأن هي اتنا دفعنا ثمنا باهطا للغاية مقابل الحضارة . فالانسان البدائي استطاع على الرغم من كل الصعوبات التيواجهته ، استطاع حل مشكلة الجماعية بصورة مرضية اكثر مما استطاع اخوه المتحضر . ان الحضارة الحديثة بمعاهجها «المجنونة sphincter morality» عن التربية وبكتتها للجنسية وباخلاقياتها الصارمة الضاغطة احالت الانسان الى انسان مريض . لقى كانت الثقافة عصابا ، اما حالات العصاب الفردي فهي ثقافة فوقية Super-culture اي مغala لما هو انساني . ومن ثم كانت وظيفة التحليل النفسي تشخيص ذلك العصاب . وكشف روهايم عن نظرية تشاومية بالنسبة لامكانيات العلاج الثقافي . ونراه هنا اقرب الى فرويد منه الى رايش او ماركوز . ولكنه الح على ان واجب الحل هو الاحتياج بصوت عال ضد باتولوجيا الثقافة وفضح تلك الوصفات الثقافية مثل الوظيفية التي تزيد منا ان نعتقد ان عالمنا خير العالم وان ليس في الامكان ابدع مما هو كائن .

«حري بخصوصنا ان يشكوا من ان التحليل معد للثقافة . واعتقد انه ليس لنا ان نحتاج بعنف ضد هذه الشكوى الثقافة تتطوي على العصاب الذي نحاول ان نبرأ منه . ان الثقافة تتطوي على الانا الاعلى الذي نسعى للتهوين منه واضعافه . وتتطوي الثقافة ايضا على الاحتفاظ بذكريات الوقف الطفلي الذي نسعى جاهدين لنبرأ منه مرضاً» .

توضح لنا هذه الفقرة لماذا اعترض روهايم بشدة على محاولات المراجعين وعلماء نفس الانا Ego-psychologists لاضافة بعد «ثقافي» الى التحليل النفسي . اذ انهم بفعلتهم هذه أصبحوا بالحتم مدافعين عن النظام الثقافي القائم وخبراء في

السامي والتكييف . وخير مثال على هذا التحليل الذي قدمه اريك اريكسون عن **اليوروك Yurok** . لقد عارض روهايم بشدة محاولة اريكسون لتبسيط مصطلحات فرويد النقدية ، اذ بدلا من ان يحدثنا اريكسون عن الشخصية الشرجية لدى اليوروك نراه يؤثر الحديث عن «قوّة الحفظ» **Retentiveness** ثم كان منه ما هو اسوأ حين امتدح اليوروك لهذه الخاصية . ولكن خطيبته الكبرى التي لا تفتر انه افر كبت جنسية المراهق بين اليوروك مدافعا عن ذلك بقوله ان هذا من شأنه ان يؤهل الفتى لتمثل القيم وأساليب الحياة السائدة في حضارة الراشدين ممن اليوروك . «ان بعض علماء الانثربولوجيا ومنهم اريكسون يظنون فيما يبدو ان كل ما تتطبه اي «ثقافة» لا بد وان يكون «خيرا» وان الشيء الاساسي هو «الاتلاف الثقافي»^(١) . بيد ان روهايم رأى ان حضارة اليوروك حضارة مدانة ، اذ ان اي ثقافة لها مثل هذا الاتجاه الواضح في عدائه للتناسلية لا يمكن ابدا القول بانها ثقافة صحيحة .

لا ريب في ان موقف روهايم المتزمن في رفضه تبني النزعنة المحافظة لزملائه من علماء الانثربولوجيا والتحليل النفسي ادت الى عزلته الفكرية . لقد كان مدركا ان اعماله لم يكن لها سوى اثر ضئيل للغاية على الدراسات الاكاديمية في مجال الانثربولوجيا وعلم النفس . ولن نجد من بين كتاب علماء الانثربولوجيا في أمريكا غير مرجريت ميد وكلايد كلاكهون هم الذين قدرا ما يتميز به من عبقريّة ، بل ان حماسمها له كان محدودا . ومع هذا فقد ظل روهايم على ثقة من ان منجزاته العلمية سوف تحظى باعتراف المتخصصين يوما ما وان الانثربولوجيا القائمة على التحليل النفسي ستكون يقينا انثربولوجيا المستقبل وحدها ودون سواها . ولكننا نرى ان روهايم على الرغم من كل هذا ، لم يكن بالشخصية المنعزلة كما تصور وشعر هو . انه ينتهي بوضوح الى التراث النامي والمتقدم لجيل ما بعد فرويد الذين رأوا في اعمال فرويد اتهاما وإدانة للحضارة العصرية ودعوة الى حمل السلاح . واذا لم تكن المقلات الفلسفية التأملية الرفيعة التي سطّرها هيربرت ماركوز ونورمان ا. براون هي التراث الذي استبقيه روهايم وتوجهه ، الا انها كما هو واضح المكرسين اللذين ورثا مهمته النقدية .

١ - هذه النزرة الى الثقافة هي نفسها التي عارضها روهايم بشدة في الوظيفة . اذ ان الوظيفيين خلصوا من مجرد الاقرار بوجود ثقافة انها بالضرورة متكاملة وتؤدي وظيفتها على نحو منتق . وهم بهذا يبحّبون كل الواقع التي ادّعها التحليل النفسي والتي لفتت الانتباه الى التّعن الباعظ الذي دفعناه ولا تزال تدفعه مقابل الحضارة : مقدمة او ديدب والانا الاعلى ومقدمة الخمساء والتّكوان الشرجي .

- Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Vol. II (New York, 1955).
- John Arnold Lindon, (Melanie Klein), in *Psychoanalytic Pioneers* .
- La Barre, (Geza Roheim),
- Sandor Lorland, (Introduction) to *Psychoanalysis and Culture*.
- Roheim, *The Gates of the Dream* (New York, 1952).
- Bronislaw Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society* (New York, 1959) .
- Roheim , *Primitive High Gods*, Supplement to the *Psychoanalytic Quarterly*, III (1934).
- Roheim, Majic and Schizophrenia (Bloomington, Indiana, 1955).
- Roheim, *Spiegelzauber* (Leipzig,1919) .
- H. R. Hays, *From Ape to Angel* (New York, 1958).
- Roheim, *The Origin and Function of Culture* (New York, 1943).
- Roheim, *Animism, Magic, and the Divine King* (London, 1930),
- Roheim, *The Riddle of the Sphinx* (London, 1934),
- Roheim, *Australian Totemism* (London, 1925),
- Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, James Strachey, ed. (London, 1953-66), XIII, *passim*, particularly Part IV.
- Lowie, *History of Ethnological Theory*,
- Roheim, (Society and the Individual), *The Psychoanalytic Quarterly*, IX, 4 (1940), 544.

- Bronislaw Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society* (New York, 1959),
- Roheim, Primitive High Gods , Supplement to The Psychoanalytic Quarterly, III (1934), 121;
- Sandor Ferenczi, *Versuch einer Genitaltheorie* (Leipzig, 1924),
- Roheim, *Magic and Schizophrenia* (Bloomington, Indiana, 1955),
- Freud, *Civilization and Its Discontents*, The Standard Edition ... , XXI, 112 .
- Roheim, (War, Crime and the Covenant), *Journal of Criminal Psychopathology*, IV, V (1943, 1944),
- Erich Fromm, *Fear of Freedom* (London, 1960),

هربت ماركوز

يحتل التراث الراديكالي للتحليل النفسي – والذي يعد بمثابة مدرسة صغيرة متميزة من مدارس التفسير – موقعها هامشيا بالنسبة لل تعاليم الفرويدية المحافظة. كان قد تم استبعاد رايس رسميا من الجمعية الدولية للتحليل النفسي . أما روهايم فقد استطاع رغم ولائه لفرويد أن يواصل تقاده الراديكالي في حدود مبحث الانثربولوجيا فحسب . وبعد أن حل العقد الرابع ، وفقد التحليل النفسي جديته المروعة ساد بين مفكري أوروبا وأمريكا اتفاق مؤداته ان الطابع الاساسي لنظرية فرويد طابع محافظ . علاوة على ذلك فقد وجد هذا الاتفاق تدعيمها لدى الاتجاه الاكلينيكي الخالص المشوب بالتحفظ الحذر وهو الاتجاه الذي اتخذه تطور حركة التحليل النفسي . لقد اصبح التحليل النفسي فرعا من فروع مهنة الطب ، واستطاع الطبيب النموججي المارس للتحليل النفسي ان يحدد القواعد والاساليب التكنيكية المتباينة لملمه العلاجي ويميزها بدقة وحرص عن المفارات الطموحة التجاوزة للتاريخ التي انفس فيها فرويد .

ويبدو ان التقاد والمدافعين من خارج حركة التحليل النفسي ، سواء من اليمين او من اليسار كانوا يؤكدون التفسير السائد عن فرويد كمفکر محافظ . لقد انشق الفرويديون الجدد عن التزعة التقليدية للتحليل النفسي بسبب محمد هو الانحياز المحافظ الذي تكشف عنه نظرية فرويد . اذ يعلل اوريك فروم واقرائه موقفهم بأن نظرية الجنسية الشاملة عند فرويد ، وزرعه الى الحتمية النفسية (التركيز فقط على الطفولة الباكرة) ومفهومه عن غربزة الموت وانكاره الصريح للدلالة الاصلاح الاجتماعي والسياسي ، كل هذا قد خدم مصالح الرجعية السياسية . ووجد المنشقون من اهل اليسار امثال فروم ، ان تقويمهم لفرويد قد تأكد ؛ وبا للسخرية، بفضل المفررين المؤيدین له من اهل اليمين . ويمكن لنا ان نأخذ فيليب ريف باعتباره اقوى ممثل المدرسة الثانية للتفسير وأوسعهم ثقافة . واذا طالعنا كتاب

ربيف «فرويد : عقل المفكر الالخلاقي» نجد انه يصور فرويد كوريث لتراث مونتيبني Montaigne وبرتون Burton وهوبز Hobbs ولاروش فوكولد La Roche Foucauld . اي كانسان صدمه قصور العقل وعمق العواطف. وبذهب ربيف الى ان فرويد كان داعية الى الصالحة النفسية ، يبحث الناس على ان يستخرجوها لأنفسهم خير ما ينطوي عليه قدر حتمي تتعس . واكثر من هذا ان ربيف كان معجبا بنزعه فرويد الواقعية المتزنة ولم يجد ضيقا الا حين هجر فرويد نزعة الشك الاوليمبي ليتخذ دور الناقد الحاد على نحو ما نجد في كتابه «مستقبل وهم». وظهرت في الخمسينات ثلاثة كتب وضمت التفسير السادس عن فرويد موضع التساؤل : الكتاب الاول تأليف ليونيك تريلينج وصدر تحت عنوان «فرويد وازمة ثقافتنا» والثاني تأليف هربرت ماركوز وعنوانه «ابروس والحضارة» والثالث تأليف نورمان ا. براون وعنوانه «الحياة ضد الموت». اسهם كتاب تريلينج اسهاما غير ذي بال بالقياس الى اسهام كل من براون وماركوز بيد انه شاركهم الاعتقاد بأن اعظم انجاز حققه فرويد هو انه ذكرنا بالشمن الباهظ الذي دفعناه مقابل حضارتنا . واتفق ثلاثة على ان العنصر النقدي عند فرويد انما نجده في آخر غزواته التجاوزة للتاريخ ، اي نجده على وجه الدقة والتحديد في تلك الاعمال التي اعتبرها التقليديون اعمالا غير علمية والتي ادانها الفرويديون الجدد بوصفها اعمال رجعية . وقام براون وماركوز بتحليل منهجي لنظرية التحليل النفسي بهدف الكشف عن مسامينها التقديمة بل والثوروية . وتجاوز كل منهما بمسافة بعيدة الحدود التي انتهى عندها رايش او روهايم في محاولتهما سبر غور الدقائق الجدلية لفکر فرويد وانهيا معا الى نتائج اكثر تطرفا واكثر طباوية من تلك التي نجدها عند الجناح اليساري من المسررين الاول لآراء فرويد .

وقد آثرت في هذا الباب ان ادرس النقد الفرويدي الثوري الذي قدمه هربارت ماركوز وان ارصد قسطا صغيرا فقط من الباب للحديث عن نورمان ا. براون . كنت قد وضعت خطتي بادئ الامر على اساس ان اولي الرجلين اهتماما متكافئا بيد اني اقتنعت بان ماركوز هو الاكثر دقة . فقد كان اكتر اسهابا وإفاضة من براون في كتابته ، فضلا عن ان معالجته لفرويد في كتابه «ابروس والحضارة» تبدو لي الان اكتر نفاذًا بالقياس الى دراسة براون «الحياة ضد الموت» . وقد التزمت في دراستي هذه نفس النهج الذي التزمته في دراستي عن رايش وروهايم اذ حاولت تقصي منطق التطور الذي سار فيه ماركوز كمفکر فرويدي راديكالي . وكثيرا ما قادني هذا بعيدا عن مجال التحليل النفسي . لقد انتهى ماركوز الى فرويد في فترة متاخرة من حياته ، اذ كان نشاطه قبل ١٩٥٠ يسير اساسا وفق تراث الفلسفة الميجيلية والنقد الاجتماعي الماركسي . وحيث ان اسهام ماركوز في النزعة الراديكالية الفرويدية هو المبر الراسى الذي يجزي لي ان ادرج اسمه في دراسة من هدا النوع فاني سوف اعني في معالجتي لاعماله الباكرة بتحديد المقدمات التي استبق بها اهتماماته النفسية مؤخرا . واعترض في نفس الوقت الاشارة الى تلك الميول التي

بدت في كتاباته قبل المرحلة الفرويدية ، والتي حالت دونه والارتباط العجاد بنظرية التحليل النفسي وكان لزاماً عليه ان يقهرها او ان يغطّلها وقتما شرع في تأليف كتابه «ايروس والحضارة» . ان دراسة اعمال ماركوز في الفترة الباكرة من حياته ستمكنني من تحديد القسمات المميزة لاسلوبه الفكري والتي ظلت ثابتة ومتسقة ابتداء من كتاباته الاولى عن هيجل حتى كتابه «الانسان ذو البعد الواحد» .

- ٩ -

يمكن تقسيم حياة هربرت ماركوز العلمية الى مرحلتين متمايزتين . اذ انه قد خدم طوال سني الحرب العالمية الثانية ولبعض سنين بعد ذلك في مكتب الخدمات الاستراتيجية وفي مكتب البحث التابع للمخابرات العامة . ويبدو ان ماركوز لم يجد اثناء خدمته في الحكومة غير وقت قليل ومحدود لتلبية اهتماماته العلمية ولذلك لم ينشر سوى مقال واحد طوال الفترة من ١٩٤٢ حتى ١٩٥٠)١(. ولهذا فان المقد الخامس يمثل خططاً فاسلاً طبيعياً يقسم تطوره الفكري . كان ماركوز خلال المقد الثالث عضواً بمعهد البحث الاجتماعية الذي كان مقره فرانكفورت الى ان نزح من وجه النازية الى جنيف ثم الى نيويورك حيث شغل من ١٩٣٤ حتى ١٩٥٠ مبني اعنه له جامعة كولومبيا . وقد تأسس هذا المعهد عام ١٩٢٢ كفرع لجامعة فرانكفورت . وكان الهدف المعلن من اقامته هو دراسة المشكلات المتعلقة بالنظرية الاجتماعية مع محاولة لخلق نوع من التكامل بين العلوم الاجتماعية بهدف الوصول الى «نظريّة شاملة عن المجتمع» . وعندما التحق ماركوز بمعهد فرانكفورت في اوائل الثلاثينيات كانت الكلية الصغيرة ، والمتّيّزة في نفس الوقت ، التابعة لهذا المعهد

تضم ماكس هورخيمر *Max Horkheimer* وفريديريك بولوك *Frederick Pollock* ولوبي لوينثال *Leo Lowenthal* واريک فروم *Erich Fromm* وتيودور ادورنو *Theodor Adorno* . ثم فرانز نيومان *Franz Neuman* (بعد عام ١٩٣٦) . ويبدو واضحـاً ان ماركوز الشاب الذي كان يشغل وظيفة الخبر القائم للمعهد في شؤون الفلسفة والنظرية السياسية كان واقعاً تحت تأثير الاطار النظري العام لاقرائه . كان المناخ الفكري للمعهد متاخماً ماركوزيا خالصاً وان لم يكن عقائدياً جاماً ، كما وان اعمال ماركوز الباكرة تميزت بطبعها ماركوسيا ولكن على نحو فضفاض . هذا فضلاً عن ان المشكلات التي رصد لها المعهد اهتماماً خاصاً سواء في ابحاثه الفردية

- ١ - اذا شاء القارئ الاحتاط بكل اعمال ماركوز حتى عام ١٩٦٧ فاننا نحيله الى كتاب «The Critical Spirit» بابيف K.H. Wolf and B. Moore, jr. طبعة بوسطن ١٩٦٧

او الجماعية ، قد حددت لدرجة كبيرة اهتمامات ماركوز التي تبدت في كتاباته خلال الثلاثينيات . فقد الف اريك فروم وفرانز نيومان كتابين يدخلان في عداد الدراسات الكلاسيكية عن النازية وهما : «الهرب من الحرية» و«فرس البحر» Behenath ونذر ماركوز بدوره قدرًا كبيرا من اهتمامه للدراسة الاصول الابدية للفاشية . كما انه يشتراك بوجه خاص مع نيومان في اهتمامه بالدلالة الفكرية والثقافية والسياسية للرأسمالية الاحتكارية التي اعتبرها ، على نحو ما فعل نيومان ايضا ، الواقع الاقتصادي المميز للفاشية .

لقد كان اهم مشروع جماعي للمعهد خلال الثلاثينيات هو دراسة قام بها عن الوظيفة السياسية للأسرة الاوروبية وهي الدراسة التي نشر نتائجها في سجل Studien über Autorität und Familie تحت عنوان «دراسة في السلطة» وكانت هذه الدراسة في واقع الامر دراسة تحضيرية لدراسة اخرى اكثر شهرة تحت عنوان «الشخصية المسلطية» (The Authoritarian personality) ١٩٥٠

وتم اعدادها تحت رعاية المعهد (بعد ان تركه ماركوز بفترة طويلة) واشرف عليها تبودور ادورنو الذي كان في وقت ما زميلاً لماركوز . وواضح ان دراسة «السلطة والاسرة » Autorität und Familie التي اسهم فيها ماركوز بكتابية نصل عن الدراسة في الفكر الاوروبي قد حددت مقدمًا دراسة «الشخصية المسلطية» سواء من حيث النهج او المحتوى . فهي منهجهما تمثل تجسيداً لكل مواطن القوة للبحث التجاري الانجلي ساكسوني (بما في ذلك استخدام الاستبيانات والتحليل الاحصائي ... الخ) وهي ايضاً تجسيد للحكمة النظرية الاوروبية وهو ما يعني بوجه خاص انها تمثلت قدرًا ملائماً من الماركسية . وعنيت هذه الدراسة اساساً بالاسس السيكولوجية للسلطة واستهدفت تفسير انتصار السياسة الفاشستية في اوروبا خلال الثلاثينيات تماماً مثلما عنيت دراسة «الشخصية المسلطية» بتوسيع الدعامات السيكولوجية لما اعتبره المؤلفون بمثابة الفروع الامرية للتزعزع الفاشية المادية للسامية التحيز العرقي Ethnocentrism .

لقد اتسمت علاقة ماركوز بهذه الاعمال بالتناقض الى حد ما . اذ انه صادق على الفروض العامة لنهاية البحث والتي تجنبت مزالق النزعة التجريبية غير النقدية من ناحية والتجزيد الميتافيزيقي من ناحية اخرى . بيد انه لم يشارك في البحث التجاري الفعلي وبهذا وضع نوعاً من السابقة السلبية لكل دراساته النقدية الاجتماعية التالية . بل انه ايضاً لم يشارك زملاءه الاهتمام بالاسرة وعلاقتها بالسلطة . وللاحظ مرة اخرى ان الالتباسة عنده كانت امراً مزمناً حتى انه عندما تحولت للموضوعات السيكولوجية في كتابه «ايبروس والحضارة» تحاشى اي تحليل ذا قيمة للاسرة . ومن ثم فعل الرغم من ان ماركوز شارك رفاقه في العديد من اهتماماتهم وتعاطف مع الاطار النظري العام لهم الا انه كان مفكراً مستقل التفكير الى حد كبير، مقتنعاً تماماً بشرعية منهج النظري الخالص في معالجة تلك المشكلات التاريخية التي شغلت اهتمامه على نحو لا يقل عن رفاقه .

وقد انحصر عمل ماركوز طوال الفترة السابقة على خدمته في مكتب الخدمات الاستراتيجية في كتابين اثنين اولهما مبحث الوجود عند هيجل *Hegels Ontologie und die Grundlegung einertheoria der Geschichtlichkeit* (1932) وثانيهما «العقل والثورة» (*Reason and Revolution*) (1941) هذا فضلاً عن عدد من المقالات الطويلة؛ ظهر اكثراً في صحيفة المعهد المسماة «مجلة البحث الاجتماعي» *Neitschrift fur Sozialforschung*. وثمة شخصيتان اساسيتان سادتاً هذه الكتابات كلها وهما هيجل وماركس . وسوف اعنى في الجزء الاول من هذا الفصل بتحليل ماركوز للمصير التاريخي لفلسفة هيجل والتزعة النقدية الاجتماعية عند ماركس .

تدرُّب ماركوز كفيلسوف محترف في جامعتي برلين وفريبرج . وكان اول كتابه «مبحث الوجود عند هيجل» ، الذي الفه وفي ذهنه ما سمعه من الباحثين في فلسفة هيجل ودارسيها يعد عملاً فلسفياً يكشف عن جداره . ويعرض الكتاب قضية محددة بدقة وعناية عن معنى بعض المفاهيم البيجطية وبخاصة تلك التي تتعلق بكتاب هيجل «النطق» . وابرز قسمة تميز كتاب «مبحث الوجود عند هيجل» هي الاسلوب الذي يختلف به ، سواء من حيث المدى او المقصد ، عن مجموعة كتابات ماركوز التالية عن هيجل . لم يتضمن الكتاب شيئاً عن القيمة النقدية لقولات الانطولوجيا عند هيجل كما لم يحاول المؤلف ان يحاج فيما يتعلق بان هيجل وماركس يجمعهما فكر نابع من اصل واحد^(١) . حقاً ان ماركوز نادراً ما تعرض لفلسفة هيجل السياسية . وتميزت نفمة الكتاب بال洩دة الواضحة تجاه هيجل . وجدير بالذكر ان من الصعوبة يمكن ان نميز في كل كتابات ماركوز بين العرض البسيط والتحليل من ناحية وبين القبول او الرفض التقدي من ناحية اخرى . بيد ان الجوانب التي ابرزها ماركوز من فكر هيجل وامتدحها واثنى عليها كانت هي ذات الجوانب التي اتفقاً ان يحدثنَا عنها مؤرخ الفلسفة : محاوته للتنقل على مظاهر الانقسام التقليدية بين الذات والموضوع ، وبين العقل والجسد ، وبين المقلية والحسنة واصراره على قصور الواقع كحركة او عملية او تطور . وهكذا فعل الرغم من ان كتاب «مبحث الوجود عند هيجل» يكشف بحق عن خبرة تكنيكية واسعة وعظيمة الا انه لم يكن يبشر باي مظهر من مظاهر الاصالة والفعالية التي تجلت في كتاب ماركوز «العقل والثورة» . وان كان الكتاب قد دل على شيء فانما دل على ان الفيلسوف الشاب المحترف استشعر الفة ما بعدها الفة ازاء اكثراً المصطلحات الفلسفية تجريداً .

١ - نسب ان نتوه هنا بالترجمة البارعة التي ظهرت بقلم الدكتور فؤاد زكي يا (المترجمات) الهيئة العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

٢ - اهتم ماركوز بالرابطة بين هيجل ودلتى *Dilthy* اكثر من اهتمامه بالرابطة بين هيجل وماركس .

وصدر كتاب «العقل والثورة» بعد عقد من الزمان من صدور كتاب «مبحث الوجود عند هيجل» ، وكان صدور الكتاب الجديد علامة على ان ماركوز قد بلغ الذروة في الارتباط بمعهد البحوث الاجتماعية . وقال ماركوز عن الكتاب انه تبسيط يستهدف تقديم هيجل الى المثقفين الانجليز والامريكيين . ولكن كتاب «العقل والثورة» كان أكثر من مجرد مدخل الى هيجل وتعريف به ، اذ كان في الواقع حواراً ت庖وا رفيعاً يدعم الحجة الثالثة بان هيجل كان ثورياً .

ان هيجل مثل فرويد واحد من المثقفين الذين يصعب للغاية تحديد وضعهم ايديولوجيا . وواقع الامر ان اكبر حوار دار في تاريخ الدراسات الفلسفية عن هيجل هو الذي عني ببيان ما اذا كان هيجل راديكاليا ام رجعيا . بدا الحوار في القرن التاسع عشر ذاته مع اقسام المskر الـibjeli الى جناح يساري (الشباب الـibjeli) وجناح يميني (المهيـليون الشيوخ) وتجدد الحوار في القرن العشرين نتيجة ظهور الفاشية . ولعل كارل بوير هو الذي التزم اقصى موقف عدائي والذي ساق الحجج ليؤكد ان ثمة خط تطور مباشر يصل ما بين هيجل وهتلر .

حاول ماركوز في كتابه «العقل والثورة» ان يأخذ على عاتقه مهمة دحض هذا الزعم وتأكيد ثورية هيجل^(١) . ومن ثم كان الكتاب سواء من حيث الهدف او البناء مماثلا الى حد كبير لكتاب «ابروس والحضار». وقد حاول ماركوز بالنسبة لكل من هيجل وفرويد ان ينقد مفكرا اوروبايا عظيما من قبضة المفسرين ، الاعداء منههم والاصدقاء ، من حاولوا تقديم الحاجج لتأكيد ان المبدع العظيم كان اساسا مفكرا محافظا (وان هيجل كان طليعة للفاشية) . وجاءت ماركوز من اجل افراز الصيت التوري لكل من فرويد وهيجل والتزم نفس التكتيك في كلتا المحاوالتين . اذ نراه يغفل العبارات السياسية الصريرة لكل منها ويتجه بدلا من ذلك الى تحليل المفاهيم الاساسية الفلسفية او السيكولوجية . ووجد ماركوز في كلتا الحالتين ان الجوهر التوري ظلل سليما لم يمس على الرغم من كل مظاهر الرضوخ الصريرة لترعنة الشأوم التاريجية والاستسلام للسلط او للوضع القائم او لحتمية المنف . وكانت النتيجة في كلتا الحالتين هي الكشف - تحت القشرة المحافظة الظاهرية - عن نفس الدافع التقدي الذي تمت صياغته بصورة صريحة في كتابات كارل ماركس^(٢) .

١ - وافق ان دفاع مارکوز لم يستهدف الرد على بوير ذاته ، ذلك لأن هجوم بوير على هيجل اقر كتاب «المجتمع الفتوح وأعداؤه» صدر بعد «المقل والثورة» ببعض سنوات . ولكن كتاب المقل والثورة ناقش فرضية «هيجل المتبدة» التي قدمها ل.ت. هوبر هاوس (صورة ملائة لحجية

٢- أن النايل الواقع بين كتابي «المقتل والثورة» و«أبروس والخمار» يصدق على
الروايات التقليدية الآتية التي قدمها من يسمون باصحاب الفكر الوشمى من خصوم البابى الإلهى:

ان حجة ماركوز تأكيداً لثورية هيجل تستند أساساً الى تحليله لمفهوم هيجل عن المقل - ومن هنا كان عنوان الكتاب . ويدفع ماركوز بان هيجل تصور المقل كقوة تاريخية تحلل الواقع الراست : فالعقل يقوس النظام التاريخي القائم بالقدر الذي يكون فيه هذا النظام لا عقلياً «ان مفهوم هيجل عن المقل ... ذو طابع تقدى وجداً واضح . انه يقف موقف المارضة من كل تسليم جاهز ومبق بالوضع القائم . وينكر سيطرة كل شكل سائد للوجود مبرهنا على التطاحنات التي تحله الى اشكال اخرى» . ويؤكد ماركوز علاوة على هذا ان القول الشهير المؤثر عن هيجل «كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي» لم يكن يهدف الى تبرير النظام القائم . لقد كانت وحدة العقل والواقع استفاطا للامكانيات البشرية والتاريخية ، ومن ثم فبدلاً من اقرار النظام القائم فان تلك العبارة الشهيرة انما تمثل في الحقيقة التزاماً سياسياً وخلقياً يمثل واجباً أساسياً سياسياً وأخلاقياً . والحقيقة انه طالما كانت هناك هوة فاصلة بين ما هو كائن وبين ما ينبغي ان يكون «فانه يجب التأثير في الاول وتغييره حتى يكون على انساق مع العقل» .

و دعم ماركوز هذا الفرض استنادا الى موقف هيجل في التمييز بين الواقعية **Reality** والواقعية الحادثة **Actuality** اذ تمثل الاولى ما هو قائم و موجود حقيقة بينما تمثل الثانية واقعا تجاوز التناقض بين الممكن والموجود^(١) . بل اكثر من هذا ان ماركوز اكد ان المقل الثوري عند هيجل لم يكن قابرا فقط على مجال الفكر . وهو يصرح بأن القوة المحركة في هذا التطور التاريخي كانت العقل والروح ، اما عملية التعقل **Rationalizing** فقد كانت محصورة داخل مجال المقل . لقد عارض هيجل الاسلوب الذي احال به كل من كانط و فشته الحرية الى فكر محض ، وعزيا للشخص في وجوده المستقل كل الحرية التي يفتقر اليها العالم الخارجي » . ويتصور هيجل ان كل العالم الزمانكماني **Spatio-temporal** ، بما في ذلك المجتمع الانساني ، كان متجسدا في عملية التعقل . خلاصة القول ان دفاع ماركوز عن مفهوم المقل عند هيجل كان دفاعا سياسيا بارعا .

ان الصعوبة الاساسية بالنسبة لفلسفه هيجل عن التاريخ هي أنها ، فيما يدוע ،

= وتشير بيم الوضعيين في منتصف القرن ١٩ بالنسبة لبيجل ، والراجحين او دعوة التنتيج و التطوير في منتصف القرن الميلادي بالنسبة لرويد .

١ - يلزم الاشارة الى ما هناك من لبس نظراً لأن المادلة المشهورة بين الوالق Rational وبين المقلتي Actuality قد تغشى بالقارئه الى ان يتصور مثمناً ان مجمل بقى مقدمة الواقعية العادلة «Reality» وليس الواقعية العقبة «Actuality» هي التجسد التائض لا هو مقلتي . ولكنه فعد المكس تماماً .

ترك مساحة ضئيلة للغاية للتفاعل الواقعي الملمس بين الحركات الثورية والثورية المعاصرة⁽¹⁾ . ولكن ماركوز رفض القول بأن هيجل تصور عملية الارتفاع الحتمية سبب عقلانية أرقى باعتبارها عملية تحدث مستقلة عن الجهود التاريخية للجنس البشري ؛ ودافع عن أن هيجل وحد عملية التعلق بالجهود التاريخية المقلية للثوريين . فالعملية الثورية التاريخية لم تكن بمعنى من المعانى شيئاً آخر أكثر من تاريخ الثورات .

ولكي يبرهن ماركوز على صدق هذا الفرض الحالنا الى اقوال هيجل عن التقليد الثوري الاوروبى . واكذ تاكيدا خاصا على موقف هيجل للمفکر الناضج ، خليفة فيشته في كرسى الفلسفة والفيلسوف «ال رسمي » للدولة البروسية ، الذي استقبل بحماس منجزات الثورة الفرنسية . وذهب ماركوز الى ان هيجل وافق على الثورة واقرها لسبب محدد وهو انها كانت تمثل خطوة هامة الى الامام في جهد الانسان لهم عالمه على نحو يوافق العقل :

«يرى هيجل أن التحول الحاسم الذي حققه التاريخ بوقوع الثورة الفرنسية يتمثل في أن الإنسان بدأ يرثى إلى عقله ويشق فيه واجتها على اختفاء الواقع المطوى «given reality» لمغاير الفكر reason ... شرع الإنسان ... في تنظيم الواقع Reality) وفقاً لمتطلبات تفكيره العقلي بدلاً من أن يقتصر على ملائمة اكتاره مع النظام القائم والقيم السائدة» .

وتناول ماركوز معارضة هيجل للنقد الدين انتقدوا كتاب «احياء المانيا» وحاولوا الإبانة عن ان الوثائق الليبرالية التي استند اليها هؤلاء المصلحون موضع شك كبير . وأشار بوجه خاص الى موقف اتحادات الطلاب Burschenschaften التي ابتدأت آراء ليبرالية تشوبها جميعها شوائب عرقية Racism . ولهذا ذهب ماركوز

١ - تم هذه الصمودية من اختلاف هام واساسى بين التصور الب Hegelian للمقلة وبين التصور الذي قال به ماكس فيبر . تصور فيبر تاريخ العالم او على الأقل تاريخ العالم الغربي على انه تاريخ ارقاء Rationality بيد ان تحليل فيبر جاء فقط كوصف للواقع التاريخية او على نحو اكثر تحديداً ودقة ، كأسلوب للنظر الى الخبرة التاريخية للغرب وتنظيمها ، وهو نموذج مثالى طموح . ومن ثم فان فيبر لم يخاطر بمحو والقاء ما تضمنته جهود كبار اصحاب الاتياء المقل - سواء تمثلت في اشخاص او مدارس فكرية - من واقبة او دلاله . ولم يستطع فيبر في نفس الوقت ان يقدم نصيراً لعملية التعلق . حقاً ان اسلوبه الخيالي في تناول المشكلة ينم عن ان تاريخ الغرب كان تاريخ المقولية (الاتياء المقل) فقط . هذا اذا ما اثروا ان نظر ، وطالما كما نظر ، اليه على هذا التصور . ولكننا لا نصادف في مفهوم هيجل مثل هذا العداء او الخفر الاستهلوكي ، ذلك لأن التاريخ هذه مجل «ان تاريخياً تقليباً لأن المقل المفارق transcendental Max weber: An intellectual Portrait Reinhard Bendix نسـ کتابه (Garden City (New York, 1962)).

إلى أن عداء هيجل لليسار الألماني في مطلع القرن التاسع عشر كان يتسق تماماً مع تعاطفه مع الثورة الفرنسية.

وسعياً من ماركوز إلى مزيد من الإثبات لصواب مفهومه عن هيجل كفيلسوف للثورة الفرنسية، عاد إلى آراء هيجل – غير المطروقة – عن الدولة. وقال إن «تأليه» الدولة في كتابات هيجل السياسية كان من الوجهة التقليدية بمثابة برهان لا يدانيه الخطأ على نزعة هيجل المحافظة ونزعة الایمان بالسلطنة عنده. ولكن ماركوز دفع ببطلان هذا الرأي وسار دفاعه في شقين أحدهما نظري والآخر تاريخي. أما على المستوى النظري فقد أشار إلى أن هيجل كان دائماً وأبداً يتصور الدولة باعتبارها دولة قانون (Rechtsstaat) ولهذا لم يكن هيجل ليقبل الصادقة على «دولة سلطة» لا تمجد ولا تدعى حرية وسلطة مواطنينا من الأفراد. وأكثر من هذا كلّه أن للمفهوم هيجل عن الدولة القوية فائدة تاريخية إذ أنه قد أدى وظيفة تقدمية. ان الدعوة إلى قيام دولة مركبة قوية كانت تعنى أن أوروبا أبان القرن التاسع عشر، إنما تناصر الثورة وتتفق إلى جانبها، ذلك لأن الدولة. باعتراف ماركس ذاته، كانت هي الخصم الأصيل للنظام الاجتماعي الاقطاعي الرجعي. وأكد ماركوز علاوة على ذلك، أن حماس هيجل في «أحياءmania» للدولة القوية إنما كان موجهاً ضد جماعة محددة بذاتها منقوى الاجتماعية الرجعية، أو الرجمية من Burshenschaften حيث موقفها الكامن، وابرز القوى الديموقراطية الكاذبة

والمتهمسين المتعصبين دعاء الاحياء الدينية^(١) أو العودة إلى الدين.

إن الصورة التي رسمها ماركوز عن هيجل كثوري لم تنته عند تأكيد التزامه بالثورة البرجوازية للقرن الثامن عشر فقد رأى ماركوز أنه لا يكفي مجرد الإيمان أن هيجل كان فيلسوف العصر، إذ ربما يكفي هذا للدحض الاتهام بالنزعة المحافظة، ولكن يصعب معه تأكيد أن هيجل كان مفكراً راديكاليًا أصيلاً قياساً إلى البيئة الأوروبيّة فيما بعد الثورة. ولهذا السبب رصد ماركوز القسط الأكبر من كتاب «المقل والثورة» لبيان صدق فرضه عن أن هيجل قد استبق النقد الماركسي الأساسي للمدينة الحديثة. لم يعن ماركوز باستعراض قوله عن طريق السخرية من اوجه التماثل الواضحة النهيجية أو البنية بين ماركس وهيجل – وتعنى بها قضية الجدل. بل نراه يدافع بقوة عن أن كتابات هيجل تضمنت العديد من مظاهر نفاذ البصيرة التي اضحت فيما بعد القضايا الأساسية للماركسيّة. ولا ريب في أن هذا الجهد الذي يحاول اكتشاف ماركس في هيجل كان في الواقع نتاجة لا غنى عنها لمحاولة ماركوز التي قام بها في نفس الوقت لاعادة تفسير النقد الاجتماعي عند ماركس. لقد تأثر ماركوز تأثيراً واضحاً باعارة اكتشاف المخطوطات الأولى لماركس

١ - افضل ماركوز حجة أن هيجل نفسه كان فيلسوفاً متدينًا، بل ومسحيًا خالصًا. ولكنه اكتفى بأن هيجل عالج المفاهيم الأخلاقية أو الدينية في شوء دلائلها الجوهريّة الاصيلة وانكر بذلك وجود أي وافية مفارقة. انظر من ١٢٧ و من ١٦٧ من كتاب «المقل والثورة».

في الثلاثينيات من هذا القرن ، ولهذا فقد عنى بدراسة دور ماركس كفيلسوف اجتماعي بالمعنى الواسع . وكان تحليله لهيجل كنائب اجتماعي ثوري مهاللا لتحليله ماركس كفيلسوف . وكانت محصلة هذين الجهدتين المتوازيتين هو تقليل المسافة الابديولوجية التي تفصل بين المفكرين الى حد كبير .

ركز ماركوز على ثلاث فضایا مارکسیة في فلسفه هيجل : الاغتراب والصراع والعمل . ودافع عن ان مصطلح الاغتراب في كتابات هيجل كان يحمل نفس المعنى الذي يحمله في كل الكتابات المارکسیة . لم يكن ماركس بحاجة الى ترجمة اي مدرك مثالي مفترض الى لغة مادية نظرا لان المفهوم عند هيجل كان يعني تحول عالم الوضوعات ، اي ناتج العمل البشري ، الى كيانات مستقلة «تحكمها قوى وقوانين غير محكومة لم يعد الانسان يتعرف فيها على ذاته». يضاف الى هذا ان الواقع التاريخي للاغتراب عند هيجل – مثلما هو عند ماركس – يرتبط مباشرة بنظام الملكية الخاصة . لقد اوضح هيجل بأسلوب ماركس تماما في كتابه «فلسفة الحق» الرابطة بين تراكم رأس المال وبين الاقفار المتزايد للعمال والذي يبلغ ذروته ممثلا في «جيش صناعي ضخم» واستطاع ماركوز بذلك ان يدافع عن رأيه في ان هيجل لم يتصور التاريخ على انه مجرد صراع جدلي بين مذاهب ايديولوجية متصارعة بل باعتباره صراع واقعي تماما بين قوى اجتماعية متطاحنة .

وذهب ماركوز الى ان نظام القوى الاجتماعية المتصارعة عند هيجل ، مثلما هو عند ماركس : نابع من اسلوب العمل الاجتماعي . واكد بوجه خاص ان هيجل قد صاغ مفهوم «العمل المجرد» (والذي يعني ان عمل الفرد في ظل النظام الرأسمالي يفقد تعزيزه وذاته ويصبح عاما) وهو المفهوم الذي لعب دورا حاسما في تحليل ماركس لفائض القيمة في كتابه «رأس المال». ونقل ماركوز عن هيجل ان التحديد الكمي للعمل ادخل الناس قسرا «في حالة بربيرية بالغة» وبخاصة ذلك القطاع من السكان «الذى يخضع للعمل الآلى فى المصانع» ، ولزم عن هذا مفهوم هيجل عن عقلنة الواقع تضمن ما يفيد تجاوز النظام الاجتماعي القائم (المتناقض) . ويشير تحليل الاغتراب والعمل المجرد الى ما يطرأ على الواقع الاجتماعي وتحول قد يوفق بين البشر وبعضهم البعض وبين العالم الطبيعي . وانتهى ماركوز من دفاعه عن هيجل الى انه مارکسی واوضح ان كتابات هيجل قد المحتج ، ولو بصورة اولية الى المقولات الاساسية للنظرية الاجتماعية الثورية وكذلك الى مفارقة وتجاوز تلك المقولات . *Transcendence*

ما ان فرغ ماركوز من تأكيد الطابع الثوري لهيجل حتى بات يسيرا عليه ان يبرئه من تهمة تمييد الطريق للنازية . لقد كانت نظرية هيجل عن الدولة هي التي جعلته عرضة لثل هذا الاتهام . ولكن ماركوز ، كما اسلفت ، قلب المنضدة على تقاد هيجل حين دافع عنه قائلا ان نظريته عن الدولة ادت بالفعل وظيفة تقديرية . وذهب ماركوز الى حد الزعم بأن الدولة الفاشية كانت تمثل حكم المصالح الخاصة وسيادتها على

الكل – وهو نفس الموقف الذي اراد هيجل ان يجعل دونه برائيه عن دولة القانون Rechtsstaat . واستطرد قائلا ان المفهوم الفاشي عن الدولة كان في واقع الامر سليل التراث المضوي الحيوي organicist في النظرية السياسية اما هيجل كداعية للنظرية المقلية عن الدولة فقد اعتقد بشدة واحدا من الرعيل الاول من اصحاب النظرية المضوية الحيوية عن المجتمع واكثراهم نفوا و هو ل.ل. فون هوللسر K.L. Von Haller ثم كان هناك اخيرا الحكم النقيدي لاصحاب النظريات الفاشية انفسهم ، حيث اوضح ماركوز بقوه ان كلمة النازيين قد اتفقت على رفض نظرية هيجل السياسية على اساس «نزعتها الانسانية المقلية» .

ان اهتمام ماركوز بالدافع عن هيجل ضد الاتهام بالفاشية كان مرتبطا باهتمامه العام في الثالثينات لاصول الايديولوجية لليمين الراديكالي . انه وهو يحاول تبرئة ساحة هيجل لم يشا الایحاء بأن النازية كانت ضلالا وزيفا منعزلة عن القرن العشرين؛ بل على العكس اذ كان مقتنعاً بأن النازية لها جذورها العميقه في القرن التاسع عشر . ولم يحاول البحث عن هذه الجذور لدى مفكري القرن التاسع عشر من يحتلون مكاناً بعيداً عن المركز على نحو ما كان الوضع بالنسبة لمؤرخي الفكر الالماني من امثال فريتز شتيشن وجورج موس . قدم ماركوز بدلاً من ذلك الفرض التقيني القائل بأن النازية انبثقت عن التراث الايديولوجي الرئيسي للقرن التاسع عشر والذي بدا في ظاهرة اشد معاداة لنزعزة الاستبداد ، اعني انه اتجه الى الليبرالية . وكان ماركوز بطبيعة الحال مستعداً للتسليم بأن ثمة اتجاهات اخرى من التراث الفكري اسهمت في صنع هذا المزيج من المذاهب والواقف التي ميزت النزعزة الفاشية في اوروبا . وأشار ياصبع الاتهام بوجه خاص الى الوجوديين وروادهم الاولى ، ومن بينهم كيركجاد ، الذين ناصروا وروجوا لفلسفه النزعزة الفاعلية activism ولكن بدون مضمن اي الفاعلية لذاتها بدلاً من ان تكون وسيلة لغاية عقلية^(١) . وكانت هناك بالمثل اشاره عداء لوضعيه كومت وما اتصف به من موقف ديني كاذب ونزعزة سافرة تؤمن بالسلطة . بيد ان ماركوز ادخر القسط الاكبر من طاقته النقدية لتحليل التباريات الفاشية التحتية في التراث الليبرالي .

اقتضت هذه المحاولة سلفاً ان تتضمن برهان فرانز نيومان عن التكامل بين الرأسمالية التقديمة وبين الفاشية واعتماد كل منها على الآخر والذى رأه ماركوز منعكساً على المستوى الايديولوجي في التصور الفاشي لانكار الذات البطولي . ان تأكيد الفاشية على الواجب والتضحية والدفاع قد ساعد على ان ترضي الجماهير

١ - العقل والثورة من ٢٦٤ ، ٢٦٧ . ولكن ماركوز استثنى نسبته مراجحة من هذا التقى الناس . وهكذا وقع في الخطأ بالتحول المفاجئ في موقفه عندما اضاف نسبته الى مستوى خطأه الفلسفة التقيني في كتابه «ابروس والحضاره» .. *Der Kamph gegen den Liberal* p. 18-19.

طواعية بمعنیها البائس لتعمل خدماً تشقى على الآلة الرأسمالية . يبد ان مارکوز لم يرتفض لنفسه ان يقصر نقده للتراث الليبرالي على التمثيل الشكلي الذي يصور الفاشية اداة تخدم المتطلبات الایديولوجية للرأسمالية الاحتكارية بنفس الطريقة التي خدمت بها الليبرالية الرأسمالية الفردية في مطلع الحقبة المعاصرة . انه لم يشك في ان الفاشية استبعدت الليبرالية ورفضتها كایديولوجية رأسمالية رسمية لسبب محدد هو انها خدمت على نحو افضل اهداف الاقتصاد المتجانس الجديد وبخاصة الحاجة الى دولة قوية قادرة على حشد كل القوى الانتجاجية للسكان . ولكن الامر لم يكن يتعلق بقضية ایديولوجية قديمة حلت محلها ایديولوجية جديدة افضل ملائمة مع الواقع الاقتصادي الجديد . لقد كانت الایديولوجية القديمة تتضمن مقدماً بذور الایديولوجية الجديدة .

ركز مارکوز بوجه خاص على نزعتين ليبالبيتين متمايزتين : النزعة الطبيعية والنزعة التجريبية . وهما النزعتان اللتان ظلتا دوماً موضوعين اثنين لدبه للنقد طوال عمله كناقد اجتماعي وفلسفي . فيبينما يصرح بأن كلاً من النزعتين اديتا دون شك وظيفة نقدية هامة وجليلة اثناء مرحلة التنوير واسهمتا بذلك في عقلنة المجتمع الاوروبي (تنظيم المجتمع الاوروبي وفقاً للمعقل) اذا به يؤكد ان دلالتهما الاخيرة كانت التخلٰ عن العمليّة التاريخية لقوى وراء نطاق المقل . معنى هذا انه على الرغم من ان النظرين الليبراليين قد صادقاً على مشروع عقلنة صاحب العمل الفردي الا انهم احالوا عقلانية الكل الى «القوانين الطبيعية» . وذهبوا الى ان الجهاز الاقتصادي سيطر «طبعياً» جهاز العقل المتق . واكتشف مارکوز من هذا اساساً لا عقلانياً ينترز عليه البناء الليبرالي ، وهو الاساس الذي افاد في تشرع اشد التنظيمات الاقتصادية لا انسانية ولا عقلية وجعلها اموراً مباحة و«طبعية» . لقد اثبتت النزعة الاعقلية الفاشية عن النزعة الاعقلية الليبرالية ، وساعدت مبدأ القانون الطبيعي ذاته على التحول في يسر الى النزعة الطبيعية «العرق والارض» *Blut und Boden* التي قالت بها النازية . وساق مارکوز الحجج ليؤكد ان النزعة التجريبية الليبرالية القائدية الجامدة تضمنت خصوصاً مماثلاً للنزعة الاعقلية . وهنا في هذه الحالة سقط المقل فريسة ، لا للطبيعة ، بل لعبادة غير نقدية لقضايا الواقع . وعندما ارتفعت الواقع facts الى مستوى السلطة المطلقة أصبح من المستحيل التمييز بين ما هو خير وما هو شر منها ، وتم عفاء النظام الاقتصادي القائم من النقد المقل لمجرد انه كان موجوداً وقائماً .

واضح ان نقد مارکوز للبيرالية كان اساساً لا غنى عنه لتأييده ودفاعه عن البيجلية . لقد كان هيجل شخصية استهوت مارکوز ذلك لانه عارض النزعة التجريبية غير النقدية والنزعية الطبيعية للایديولوجية الليبرالية . ولكن ارى لزاماً علىَ ان اشير الى ان اتجاه مارکوز من هيجل لم يكن كله دفاعاً وتأييضاً . فقد صرخ على سبيل المثال ان التزام هيجل بتعقييل Rationalization عالم البشر

والوجودات كان يتهدهد دائماً وابداً مذهبه المثالي المطلق . اذ تبدو «المعرفة المطلقة» في ختام «ظواهرية العقل phenomenology of mind» وكأنها تحل محل التنظيم العقلي للمجتمع باعتبارها غاية التاريخ وكماله ، او كما يقول ماركوز بunsch حدشه «ان اليقين الذاتي لفلسفه تستوعب العالم ليتنصر على الممارسة التي تغيره» . وقد اعترف ماركوز علاوة على ذلك بأن السمات التقديمة في فلسفة هيجل عن الدولة «تضاءلت بفعل نوازع القهر المتأصلة في كل مذاهب التسلط Authoritarianism» . وقد ابدى ماركوز شيئاً شديداً بسبب رأي هيجل عن ان الحرب هي اختبار السيادة الحتمي والمشروع وبسبب اغفاله ، كبراءة وغطرسة ، لكل ما عرفه التاريخ الانساني من آلام وتضحيات . حقاً لقد اعتبر ماركوز رؤيا هيجل للتقدم الحتمي والمتسرق صوب عقلانية ارقى اقرب الى الحال . ييد ان كل هذه الملاحظات التقديمة التي انتشرت بكل ما تسم به من حكمة على صفحات كتاب «العقل والثورة» لم تقدم سوى تصحيحاً رقيقاً للصورة الاساسية عن هيجل كابن بار مخلص لعصر التنوير وناقد ماركسي طليعي للنظام الاجتماعي الاوروبي .

لا اريد ان ادخل في خلاف حول وصف ماركوز لميجل بأنه فيلسوف تقدي فانا اراه وصفاً مقنعاً بوجه عام . ولا اظن ايضاً ان الامر جدير بالدخول في خلاف بشأن تصويره لليسار الالماني في مطلع القرن التاسع عشر . ان حجة ماركوز ترتكز أساساً على تحليله لمفهوم هيجل عن العقل وكان يوسعه تماماً ان يصرح بأن آراء هيجل السياسية الصريحة كانت آراء رجمية دون ان يعرض للخطر تحليله للدافع التقديي الاصيل في النظرية ذاتها . واعتقد من ناحية اخرى ، ان من الاهمية بمكان الاشارة الى ان عزم ماركوز على الدخول في جدل خلافي عاقه للدرجة كبيرة عن الوصول الى تقويم دقيق لمكانة هيجل في تاريخ الفكر الاوروبي . اذ ان ماركوز حين اقام حجته على اساس ان هيجل ثوري اثر ان يغفل دين هيجل النظري للنزعة الاوروبية المحافظة . ييد ان الدفاع عن هيجل باعتبار انه هو نفسه ليس محافظاً – او ان الدلالات الضمنية لفلسفه دلالات ثورية واضحة – واغفال الاسلوب الذي اثر به عليه اصحاب النظريات المحافظة شيء آخر تماماً .

ان السبيل الوحيد لهم كيف اختلفت فلسفة هيجل الثورية عن فلسفة من سبقوه في القرن الثامن عشر هو ان نتعرف بأن الفنصر الجديد في فلسفته كان صوراً للتاريخ مأخوذاً عن وعي او عن غير وعي ، من مفكرين محافظين مثل بيرك Burke وهردر Herder . لقد حاول هيجل ان يجتاز الهوة بين التنوير وبين نقاده في القرن التاسع عشر . ويمكن القول بوجه عام ان عصر التنوير قد ذهب الى ان العقل هو اداة الحكم على التاريخ . ومن ثم فان القوانين والمؤسسات والاتجاهات والتقاليد والعادات التي كانت تمثل التراث التاريخي للمجتمع الاوروبي خضعت كلها للدراسة تقديرية صارمة ومدققة ، وعندما قصرت دون الوفاء بمتطلبات العقل كان الحكم عليها بانها غير جديرة بمزيد من الدعم والتأييد منها كانت مقدسة . ويمكن النظر الى الثورة الفرنسية كتعبير عن هذا الاتجاه التقديي ازاء الماضي ، اذ

كانت تعنى في جوهرها ان الانسان قادر على ان يعيد بناء المجتمع وفق قوانين عقلية او ، اذا آثرنا التواضع ، ان الانسان قادر على الغاء تلك المؤسسات التي رسمت وكانت تلقي معاذرة وتأييدها ، على الرغم من لا معقوليتها ، استنادا الى التقليد . ونحن نعرف جيدا ان مفكري الجيل الاول لما بعد الثورة دأبوا على مقابلة متطلبات العقل بمتطلبات التاريخ . مثال ذلك ان التاريخ والمجتمع المتطور تاريخيا عند بيرك Burke ودي ميستر De Maistre يوضحان من خلال الحكم على اي مجتمع «مثالي» افتراضنا ان العقل الحالى قادر على التدبير . ونظرا لان المؤسسات التاريخية بحكم تاریختها ، لها اثرها على الحاضر والمستقبل فانه من غير الميسور تبددها ومحوها وفق متطلبات تعلمها نظرية مجردة عن المجتمع الخ .

وعندى ان عقريه هيجل هي التي جمعت بين المطلبيين المتعارضين ، مطلب العقل ومتطلب التاريخ . وهي التي صاغت ، موقفاً نظرياً تجاوز الحوار بين عصر التنوير ونوناديه . وكان سببها الى ذلك بساطة هو المطابقة بين العقل وبين التاريخ .
وستطاع بذلك ان يمايز نفسه عن الفلاسفة الذين رأوا المقاولة Rationality
حدنا خاصاً بوعي فردي مهمته معالجة معطيات التاريخ السلبية ، كما استطاع ايسا
ان يمايز نفسه عن المحافظين الذين اعتبروا بالخاصية المضوية للتاريخ ولكنهم
اخفقو في التقويم الصحيح لمحتواه : العقلي . وبديهي ان موقف هيجل من المطابقة
بين العقل وبين التاريخ هو ما اراد ماركوز ان يبرهن عليه في كتابه «العقل والثورة»
ولكن دون ان يعرب عن تقديره الكافي للمفكرين المحافظين الذين كان لهم الفضل
في ان أصبح هذا التركيب امراً ممكناً . ويبدو انه شعر ان مثل هذا الرضوخ ازاء
هذه المقابلة قد يهدم كل ما في حجته من قوة .

-۲-

كان كارل ماركس ، كما سبق ان المحت ، بؤرة التركيز الثانية في اهتمامات ماركوز الفكرية الباكرة . وعكست بحوث ماركوز في مجال الماركسيّة أحد المظاهر الدالة على محاولة إعادة التقويم العامة للمادّيّة التاريخيّة وهي المحاولة التي زادت وتشاءفت نتيجة اكتشاف مخطوطات ماركس الاقتصاديّة والفلسفية . وكانت هذه في الواقع الامر ثانى المحاوّلات الكبّرى التي استهدفت إعادة تفسير ماركس والتي جاءت عقب ما يقرب من ثلاثة عقود بعد الحوار المراجع الكبير الذي وقع مع مطلع هذا القرن . واللاحظ انه في كلتا المرحلتين اثیرت نفس القضايا : قضيّاً المادّيّة والثورة الحتميّة . ولكن لاسباب تتعلق ببعض التطورات التاريخيّة والميول المزاجيّة تحرر كل من جيلي الباحثين من نزعـة السرد او الاختزال السوسيولوجيـة Sociological Reductionism الجامدة ومن الحتميّة التاريخيّة الممودة لدى الماركـسـيين التقليـديـين : لندـن واجهـوا اولا ثورـة اخـفـقت في ان تتحققـ في الواقع

المادي على النحو الذي كان متوقعا وفق النبوءات السابقة . وواجهوا ثانيا بلاده حمقاء ازاء القضايا الاخلاقية والسيكولوجية من جانب المفسرين الرسميين لماركس .

Edward Bernstein

وكان الحل الذي اهتدى اليه ادوارد برنشتن هو ابعاد ماركس تماما ، منكرا كل من الجدل التاريخي واولوية المادي على الفكري والقوى الاخلاقية في العملية التاريخية . وحاول منتقدوه ، ونخص بالذكر هنا لينين ، ان ينقدوا رؤيا ماركس عن الانهيار الحتمي للرأسمالية وذلك بان اضافوا عملا اقتصاديا جديدا وهو ما تمثل في نظرية لينين عن الامبريالية . وهكذا نجد الصدع الذي حدث بين المراجعين واعداء المراجعين في مستهل القرن العشرين لم يترك امام المرء الا خيارا بين اثنين ، بين نزعة اخلاقية لا تاريخية ملتزمة بتقاليد مرحلة التنوير عن حرية الارادة والالتزام الاخلاقي ، وبين نزعة الحتمية الاقتصادية كنزعة فجة وان التزمت بالتاريخ التزاما كاملا^(١) .

وادي اكتشاف المخطوطات الاولى الى ان اهتدى الماركسيون الجدد فسي الثلاثيات الى طريق وسط بين البديلين واكثر جاذبية . لقد اشارت المخطوطات بوضوح تام الى ان النقد الاجتماعي عند ماركس ثما وتطور من خلال صراع طويل مع الفلسفة الهيجلية . وكان معنى هذا عند بعض من دعوا الى تفسير ماركس من جديد ان ماركس في الاصل والاساس كان لا يزال فيلسوفا مثاليا ، و Mengkra حرا يعني بمشكلات الاختبار الاخلاقي والتحقق السيكولوجي^(٢) . شق ماركوز طريقه حتى انفصل عن مدرسة التفسير هذه . لم يكن يعنيه ماركس الشاعر بل ولا ماركس الفيلسوف . وشغل نفسه بدلا من ذلك بتأملات ماركس الهيجلية واتخذها دليلا وبيئة على ان النقد الاقتصادي عند ماركس كان هو النتاج المباشر بل هو في الحقيقة الامتداد الوحيد المشروع ، للنوازع التقدية في ذكر هيجل ذاته ودافع عن رأيه قائلا انا نجني الصواب اذا خلصنا من المخطوطات الاولى الى ان ماركس كان فيلسوفا نشيطا اخذ سمة رجل الاقتصاد . لتد كانت المفاهيم الاساسية في هذه الكتابات الباكر مفاهيم اقتصادية اصلا حتى وان لم تنظر اليها بالمعنى الضيق لنظرية اقتصادية تكنيكية . انها تمثل ترجمة بلغة اقتصادية للمعيوں التقافية التي سبق التعبير عنها بلغة فلسفية خالصة . وصدق هذا ايضا حتى عندما ابقى ماركس على المصطلحات الفنية الفلسفية التقليدية (اي الهيجلية) : «كل المفاهيم الفلسفية في النظرية

١ - اذا شاء القاريء الاستزادة وتكون سورة اوضح عن موقف الطرف الاول من المراجعين فله ان Peter Gay «The Dilemma of Democratic Socialism» يرجع الى كتاب

New York 1952.

٢ - انظر على سبيل المثال Erich Fromm, «Marx's Concept of Man (New York, 1961).

الماركسية هي مقولات اجتماعية واقتصادية ... بما في ذلك كتابات ماركس الباكرة فهي ايضا ليست كتابات فلسفية . انها نفي الفلسفة وان صيفت في لغة فلسفية». وامر ماركوز في نفس الوقت على ان المفاهيم الاقتصادية الاساسية عند ماركس تضمنت في داخلها تقدما للموقف الانساني في ظل النظام الرأسمالي جملة .

هذا ماركوز حدو رفقيه من الماركسيين الجدد ، جورج لوکاش ، وانطونيو جرامشى Gramsci اذ عن اساسا بمفاهيم ثلاثة عالجتها المخطوطات الاولى. واول هذه المفاهيم ، ولعله اهمها وآخرها ، هو مفهوم الاغتراب كمفهوم سبكلوجيا عاما للوضع الانساني في ظل الرأسمالية . ويفيد الاغتراب كمفهوم اقتصادي انفصال الطبقة العاملة عن وسائل الانتاج في ظل نظام الملكية الخاصة . ييد ان هذا المفهوم يفيد عند ماركس ما هو اكثرا من ذلك اذ يفيد حالة الاحباط العام لقدرات الانسان وملكاته . ويدل الاغتراب بوجه خاص على حالة انكمash قوية وعنيفة تصيب ملكات الفرد عند اداء عمل واحد رتيب . ولم تعد المشكلة مشكلة فلسفية طالما ان الاسلوب الوحيد لحل معضلة الاغتراب هو الغاء «اسلوب السائد في العمل» . وهكذا في بينما كان واضحا ان ماركس هو وريث الدوافع الانسانية لغير التنوير فإنه قد ترجم اهتمام عصر التنوير بالتحقيق الانساني الى مقولات اقتصادية خالصة . ومعنى هذا ان المشكلة التقليدية الخاصة بحرية الانسان قد أصبحت من خلال قراءة ماركوز ماركس مشكلة اقتصادية .

ويتمثل مفهوم الوعي البورئ الثانية لتحليل ماركوز ونراه هنا في صراع مع مشكلة الحتمية . وتعني هذه المشكلة بلغة فلسفية خالصنة التساؤل عما اذا كان الجدل التاريخي عند ماركس قد ترك اي مجال ذا دلالة للتدخل الانساني ومن ثم لممارسة الحرية الانسانية ممارسة ذات معنى . وهكذا عكف ماركوز مرة اخرى على القضية التي صدعت صفو الماركسية مع مطلع هذا القرن : وتعني بها الثورة التي لم تتحقق . لقد اشار كتاب ماركس «رأس المال» الى ان تطور المجتمع الاوروبي من الرأسمالية الى الاشتراكية هو مسألة منطق اقتصادي بسيط . اذ ان النظام الرأسمالي يشتمل على ميكانيزمات اقتصادية خالصة – فائض الانتاج ، وتدهور معدل الربح والازمات الحتمية – تؤدي الى انهياره . فاذا كان ماركس قصد الى هذا الراي حقا اذا فمن الواضح ان هذا التصور للتاريخ لا يترك مجالا للحرية الانسانية . ويلزم عن هذا ايضا ان التكتيك الصحيح الذي يتمتع به عند محاولة تفسير اخفاق الثورة هو ذلك التكتيك الذي التزم به اعداء المراجعة ، او تلك الذين اضافوا عامل اقتصاديا آخر (وهو المبريرالية) وحاولوا ان يوضحوا لنا كيف تدخل هذا العامل الجديد مع المنطق الاقتصادي الذي خطه ماركس بنفسه .

ييد ان ماركوز لفت الانظار الى الدور الرئيسي للوعي في الجدل التاريخي الماركسي . انه لم يتخل عن مفهوم الدينامية الاقتصادية الموضوعية على نحو ما فعل جيل برنشتتين من المراجعين ، بل دافع عن اعتقاده بأن ماركس لم يتصور العملية التاريخية ابدا كعملية تم وفق قوانين اقتصادية تلقائية . ان الثورة لا تتوقف على

«جملة الظروف الموضوعية» . بل ان هذه الظروف توفر فقط السياق العام للمبادرة الحرة . والوعي هو مفتاح نجاح الثورة او فشلها بالقياس الى جدل التاريخ فسيحملته . وهكذا نقل ماركوز محور تحليله بعيدا عن الميكانيزمات الاقتصادية الخالصة للجدل (فائض الانتاج وتدهور معدل الربع ... الخ) وركز على الاهمية الجوهرية للوعي الثوري . ان المفهوم الاقتصادي قد يخلق الظروف المادية للثورة ولكن هذه الظروف تصبح ثورية «فقط عندما ندركها ونمسك بها ونوجهها بفضل النشاط الوعي الذي يدرك الهدف الاشتراكي» . ووضع من هذا التحليل ان الماركسية ، اذا ما تيسر فهما على نحو صحيح ، تتناقض تماما مع «الحداثية القدريّة» .

ان الحاج ماركوز على الدور الرئيسي للوعي في فكر ماركس يفسر ايضا عزوفه عن نزعة الرد او الاختزال في علم الاجتماع الماركسي . لقد كان مفهوم الجدل الاقتصادي الحتمي مرتبطا في التفسير التقليدي لماركس بعلم اجتماع مادي ينكر الاستقلال الذاتي Autonomy ومن ثم ينكر وبالتالي الاهمية التاريخية للعوامل الايديولوجية والدينية والفلسفية . بل يمكن القول بان ماركس نفسه قد وضع الاساس النظري لعلم اجتماع كهذا في كتابه «الايديولوجية الالمانية» وبدأ اصبح واحدا من اعظم الخبراء المارسسين لنزعة الرد هذه ، بيد اني لا استطيع ان اذكر مثالا ساقه ماركوز في كتاباته كبرهان على ان اي مظهر بذاته من مظاهر الايديولوجيا وقف على قوى اقتصادية موضوعية ويرتبط بها ارتباطا علميا . انه لم يدفع بان مثل هذا المسعى كان مسعى غير مشروع او غير ماركسي بل ان اكتشافه للدور الاساسي للوعي عند ماركس قاده الى الالتزام بسلك مناقض تماما . لقد صب كل اهتمامه على التأثير التاريخي للقوى الايديولوجية وبخاصة تلك التي تؤدي الى بلورة او خمود الوعي الثوري . ومن الواضح انه ادرك ان الماركسيين التقليديين وعلماء اجتماع المعرفة قد استندوا تماما كل امكانات نزعة الرد السوسيولوجية . لقد كانت مهمتهم هي البرهنة على ما كان زائف او مفروضا في تاريخ الفكر . بينما كان الفيلسوف من ناحية اخرى يعني بالحقيقة – سواء ا كانت الحقيقة بالنسبة للانسان ام بالنسبة للمجتمع – والتي تضمنتها جهود الفكر التأملي في الماضي .

واخيرا فقد زودتنا المخطوطات الاولى بفهم جديد للشيوعية ، هذا بالإضافة الى الصورة الجديدة لماركس التي يوحى بها مفهوما الاغتراب والوعي . ذهب ماركوز الى ان المفرين الرسميين لماركس شغلوا انفسهم بميكانيزمات الاقتصاد حتى انهم الحالوا موضع الغاء الملكية الخاصة وآفامة الملكية الاشتراكية لوسائل الانتاج الى صنم معبد . واذا كانت المقولات الاقتصادية تشير دائما وابدا عند ماركس الى واقع انساني اكثر أساسية فان التنظيمات الاقتصادية المميزة التي تحدث عنها وتباها بها لم تكون سوى وسائل لهدف انساني اهم وخطر . وقد وصفت المخطوطات الاولى هذا الهدف بأنه الغاء العمل الماجور . واذا كان المظهر الاساسي للامقونية النظام الرأسمالي هو العمل المفترض – الذي فسره ماركوز كما اسلفنا بأنه جماع احباط القدرات الانسانية – اذا يلزم عن هذا ان الاطاحة بالنظام الرأسمالي تتضمن الغاء

مظاهر الفساد الاساسي فيها : فالغاء البروليتاريا يفضي الى الغاء العمل الماجور من حيث هو كذلك (١) . لقد اكتسبت قضية الملكية اهميتها بسبب ان «الاكثرية قد اخذ اكثرا صورة شمولية في المؤسسة الاجتماعية للملكية الخاصة» . ومن ثم بدا ماركوز يدفع بأن مفهوم ماركس عن الشيوعية كان اكثرا راديكالية من المفهوم الذي تصوره خلفاؤه . لقد كان يعني اكثرا مجرد اعادة تنظيم لعلاقات الملكية . فلم تكن الشيوعية تعني فقط «نظاما اقتصاديا جديدا ومتغيرا بل نظاما جديدا للحياة ... وصورة جديدة للفردية» .

احسب ان من الاهمية بمكان ان نؤكد وجه الاختلاف بين الطريقة التي فهم بها ماركوز ماركس وبين طريقة كل من التفسير التقليدي الملتزم بالحتمية الجامدة وبنزعة الرد السوسيولوجية وبالتركيز على الجانب الاقتصادي وحده وبين محاولات اعادة التقييم بما اوثر عنها من رفض للجانب التاريخي وهي المحاولات التي دعا لها بعض رفاقه من المراجعين . واذا اخذنا دراسة جورج ليختايم George Lichtheim عن الماركسيّة كمثال جامع لكل ما فعله العديد من الباحثين الغربيين بالنسبة لماركس الشاب سنكتشف على الفور ان الوصف الذي وصف به ماركوز الماركسيّة لا يزال واقعيا وثوريا بالقياس الى غيره . لقد اكد ماركوز ان اي فهم صحيح لماركس لا يمكن ان يرتكز فقط ، بل ولا اساسا ، على المخطوّطات الاولى ووحدتها واعتبار التطورات الاخيرية وكانتها زيف وانحراف او محاولات تكييفية على نحو ما فعل ليختايم . ان ماركوز في الواقع الامر قد برهن على تفسيره للعمل المفترض والوعي من خلال قراءة فاحصة لكتابات ماركس في سن النضج ونخص بالذكر منها كتاب رأس المال . وعلاوة على ذلك فان ماركوز لم يحاول ، على خلاف ليختايم ، ان يلقي اللوم على انجلز بشأن كل ما تضمنته العقيدة الماركسيّة من تقسيما لا تتفق مع صورة ماركس كيانياني وديموقراطي (الثورة العنيفة ودىكتاتورية البروليتاريا والاحتمالية الاقتصادية) . بل انه في الواقع الامر لم يكن يذكر انجلز بتاتا . واهم من هذا كله انه في تأكيد دور الوعي وفي الحاحنة على اهتمام ماركس بالوقف الانساني في جملته ، هاجم بشدة الایحاء بان ماركس كان اي شيء الا ان يكون ثوريا . لم يكن ماركس في نظر ماركوز بمبرأ بنظام رأسمالي اكثرا انسانية بل ولا مبرأا بنظام اشتراكي ديمقراطي يمكن ان يتحقق من خلال اصلاح دستوري تدريجي . لقد مايز نفسه هنا عن اولئك المراجعين من ابناء جيله هو وبرنشتدين الذين ابتعدوا عن المضامين الثورية للجدل الماركسي . من الواضح اذن ان ماركوز لم يكن يعني ابدا التخفيف من ماركس لكي يروق في نظر الليبراليين الغربيين ويكون اكثرا جاذبية لهم .

بعد ان انتهيت من تأكيد وصف ماركوز لماركس بالثورية لم يبق الا ان اوضح

١ - تصور ماركس اسلوب العمل في المستقبل مثابرا تماما لاسلوب العمل القائد حتى انه تردد في استعمال كلمة «الميل» للدلالة على شابه العملية المادية في المجتمع الرأسمالي والشيوعي .

علاقة ماركوز بالقضية الثورية . لقد كان ماركوز ، قبل ان يدخل مضمار حياة البحث العلمي ، عضواً نشطاً في الحركة اليسبرطية وبخاصة اثناء الانتفاضات السياسية التي اجتاحت المانيا عام ١٩١٨ - ١٩١٩ . وعلاوة على ذلك فان بعض تعلقاته تكشف عن انه هو ورفاقه في معهد البحوث الاجتماعية ظلوا واثقين الى حد ما من مصير الثورة حتى الثلاثينيات . ولعلنا تكون اكثر دقة اذا قررنا انه لم يكن قد وضع لهم بعد ما اذا كانت الطبقة العاملة الاوروبية ستتمكن من انجاز رسالتها التاريخية أم ستذعن وتستسلم للضغوط الادارية والعسكرية للفاشية . وقد كتب ماركوز على سبيل المثال في عام ١٩٢٤ يقول «ان مصير الحركة العمالية اليوم محفوف بالشكوك». وتبدد الوهم اخيراً مع الحرب الاهلية الاسبانية ومحاكمات موسكو . ففي هذه الفترة تحول ماركوز ، كما يقول هو ، الى قاريءٍ يحاول سبر انوار فرويد^(١) . انه لم يفقد ايمانه بصواب او ملاءمة النظرية الماركسية ولكن الفشل التاريخي الذي منيت به القوى التي استأتمتها ماركس على الثورة اقنعه بأن المجتمع الاوروبي قد بلغ مرحلة اصبح فيها في مسيس الحاجة لمفاهيم نقدية ا اكثر راديكالية . واذا كانت الماركسية قد بدت قاصرة فليس مرد ذلك الى انها ثورية ومجردة اكثر مما ينبغي بل لأنها على وجه الدقة والتحديد لم تكون ثورية بالقدر الكافي . واعتقد ماركوز ان النزعة النقدية الاجتماعية في المستقبل يلزم ان تكون اكثر هدماً negative . واكثر مفاهيم ماركس راديكالية هي وحدها التي احتفظت بقوتها النقدية كاملة في عصر الرأسمالية الاحتكارية وفي عصر عبادة الفرد . وأشار ماركوز بوجه خاص الى مفهوم ماركس عن الفاء العمل الماجور . ان هذا المفهوم الذي ورد في الخطوطات الاولى وطرحه المفهوم النظري الرصين في كتاباته الناضجة ، لا يزال يحتفظ بمعانٍ زاخرة ومبشرة بالنسبة للوجود الانساني قد تتجاوز حدود الرأسمالية الصناعية المتقدمة وعبادة الفرد .

-٣-

قبل ان انتقل الى المواجهة بين ماركوز وفرويد اريد ان اعلق على عدد من المواقف التميزة والاتجاهات الفكرية التحizية التي غلت على كتاباته الاولى ثم اصبحت فيما بعد سمات ثابتة تسم فكره في مرحلة النضج . سبق ان احدث اثناء مناقشتي لنقد ماركوز للنزعة الليبرالية الى عدائه للمذهب الاميرقي في الفلسفة . وعندى ان هذا العداء كان اساسياً واصيلاً في كل نظراته الفلسفية والسياسية

١ - ادى ماركوز بهذه المعلومات لي شخصياً خلال لقاء خاص في ١٥ نوفمبر ١٩٦٥ في كامبريدج - ماساشوست .

وعبر عنه باقتئاع كبير الى الحد الذي يستوجب منا ان نتناوله بتفصيل اكبر .
 ان نقد ماركوز للمذهب الامبيريقي وما استتبعه من اتجاهات متميزة ، شخص منها بالذكر نزعة ادعاء العلمية Scientism والنزعة النسبية Relativism كان يتركز على فهم اساسي واحد هو : ان المذهب الامبيريقي قد رفع الى منزلة البدا الفلسفى موقفا فكريا من الواقع هو في جوهره موقف محافظ . وقد عرض هذه الحجة في كتاب «العقل والثورة» من خلال تحليله للمذهب الامبيريقي الانجليزي وبخاصة فلسفة دافيد هيوم . يقول ماركوز اتنا اذا التزمنا بالخبرة والعرف فقط كدليل يهدينا الى الصدق Truth فاننا بذلك نسلب الانسان قدرته الوحيدة - الا وهي العقل - التي مكنته من العمل وفق الافكار والمبادئ المتعالية على النظام القائم . ومن ثم فلن تكون المحصلة الاخيرة لفلسفة هيوم هي نزعة الشك فقط بل والانقيادية Conformism ايضا . لقد كان نقد اصحاب المذهب الامبيريقي للميتافيزيقا في واقع الامر هجوما على شروط حرية الانسان ذلك لان حل العقل في ان يهدى الخبرة كان جزءا اصيلا من هذه الظروف .

ودفع ماركوز بان المفاسدين المحافظة لهذه الفلسفة بدت واضحة صريحة في اکثر ضروب المذهب الامبيريقي نفوذا خلال القرن التاسع عشر : ونعني به المذهب الوضعي . ويعنى ماركوز بالوضمية والاستعانتة بالبحث الامبيريقي في محاولة اكتشاف نسق من القوانين الاجتماعية الراسخة مماثلة لقوانين العلوم الطبيعية . وذهب الى ان انكار الوضمية للميتافيزيقا ، على نحو ما دعا او جست كونت في فرنسا وفرديريك جوليوس ستال في المانيا يرتبط بانكار صريح لحق الانسان في ان يعيد تنظيم مجتمعه وفق ما يملئه العقل : «فقد عانى اصحاب هذا المذهب الوضعي affirmsive الكثير من الالم والمشاق ابتداء تأكيد الموقف المحافظ والاثباتي لفلسفتهم : وهي تحت الفكر على القناعة بالواقعية وإدانة اي تجاوز لها والامتنال للوضع القائم» . وهكذا بدت لنا الوضمية في تحليل ماركوز الوريث البشير لتراث بيرك ودي ميستر . وأشار علاوة على ذلك الى ان الوضمية قد ظهرت في المانيا بوجه خاص ردا على الاتجاهات السلبية او النقدية للمثالية الهيجيلية . معنى هذا بعبارة اخرى ان ماركوز وجد في موقف الوضمية المادي تاريخيا للهيجيلية صورة ملموسة ومحددة للتحالف بين المذهب الامبيريقي والنزعة المحافظة ضد قوى العقل النقدية .

وترتبط معارضة ماركوز للمذهب الامبيريقي الفلسفى ارتباطا وثيقا بنقده للنزعة النسبية Relativism . وهنا ايضا يركز ماركوز على الفلاسفة الوضعيين في منتصف القرن التاسع عشر الذينعوا على ان النظرية العلمية عن المجتمع هي نظرية محاباة بالضرورة من حيث نظرتها الى القيم . ويستشهد ماركوز يقول او جست كونت بأن علم الاجتماع الوضعي «لا يبدى اعجابا او احتراما للواقع السياسي بل يشاهدها ... كمواضيع بسيطة للملاحظة» . ويعتبر ماركوز علم الاجتماع الحديث برمنته وبكل ما تضمنه من الحاج على حياد البحث العلمي ، ضحية

النزعة النسبية الوصفية . والقول بأن نزعة النسبة نزعة محافظة في الأصل كان على وجه الدقة والتحديد النتيجة التي انتهى إليها جيزا روهايم من خلال صراعه ضد التراث الوظيفي في الانثروبولوجيا . ولكن ماركوز تجاوز روهايم في تقضيه لهذه النزعة المحافظة الضمنية والوصول إلى أصولها في الفروض الأساسية للنهج العلمي الغربي – وهو الموضوع الذي عاد به وتناوله باسهاب في كتاب *«Weltanschauung بعد الواحد»* . ولم يكتشف فقط في النظرية العلمية إلى العالم ان الاستسلام غير النقيدي للواقع قد أخذ صيغة فلسفية في المذهب الامبريقى الانجليزى بل أكتشف أيضا اهتماماً بأسلوب محابيد في التجريد ، اي بالرياضيات ، مع استبعاد الاساليب الاخرى ، وهي اساليب ذات امكانيات تقديرية . وللحظ في التراث الفكري السائد في الفترة الحديثة تقديمًا اعمى «للواقع» مفترضنا «بنزعة صورية رياضية» تستهدف الغاء اي فهم نقيدي اصيل للعالم الذي يدخل نطاق خبرتنا .

وإذا كان ماركوز قد اتهم التراث الفلسفى الانجلو ساكسونى بالرطوخ للنزعة الامبريقية فقد اعتبر فلسفة اوروبا برمتها فلسفة يشوبها عيب النزعة الانثينية العديدة . وهنا مرة اخرى نجد شكواه الأساسية شکوى سياسية . فائينية العقل – الجسد التي تفلقت في اكثر مناحي الفكر الفلسفى الاوروبي احالت الحرية وتحقق الذات الى عالم باطنى للروح بينما ساد اعتقاد بان العالم «الظاهري» للثقافة المادية وال العلاقات الاجتماعية عالم مقطوع الصلة باللوفاء بالمتطلبات الانسانية وانه عالم الحتمية التدرية والبؤس . وتعصى ماركوز ، في الجزء الخاص به من كتاب السلطة والاسرة *Autoritat und Familie* ، تاريخ هذا التقليد الفلسفى من لوثر الى كانت واظهر الرابطة بين النزعة الانثينية من ناحية وبين النزعة السياسية المحافظة ونزعه التسلط من ناحية اخرى . وكان هيجل من الفلاسفة الاوروبيين القلائل الذين حاولوا التغلب على هذا التعارض القائم بين الذات والموضوع – وهو ما يمثل تبريرا اضافيا استند اليه ماركوز في تصويره لهيجل كفيلسوف ثوري .

ووجد ماركوز ان نفس الدوافع السياسية هي الفعالة والمؤثرة في الاسلوب الالماني المعروف للتمييز بين الثقافة والحضارة . وصاغ عبارة «الثقافة البناءة» او الابانية *Affirmative* ليصف بها التثقيف الفكري او الباطنى في مقابل اي رفاهية او راحة بدنية « مجردة » *physical well-being* . وتمثل الثقافة البناءة عنده عالم جمال وحرية وسعادة منفصل تماماً عن عالم العمل اليومي للحضارة وهو بذلك ميسور لكل فرد بغض النظر عما يتصف به وجوده المادي من قبح وبؤس وكذب . وبعبارة اخرى فان البدا القائل بوجود فكر جميل وحر داخلي جسد مستبعد قد أفاد في دعم واستمرار النظام الاقتصادي القائم .

ان الدراسة التshireمية التي قدمها ماركوز عن وظيفة الثقافة كعامل كبت تطابق الى حد كبير موضوعاً اساسياً آخر تناوله في كتاباته الباكرة وعني به الوظيفة النقدية للفن . ونحن هنا بقصد لبس ازدادت حدته في كتابات ماركوز عن فرويد

في الخمسينات والستينات ، ويعكس تضاداً مماثلاً في موقف فرويد من الفن . واللاحظ أن ماركوز في تحليله للثقافة البناءة عالج الفن باعتباره وجهاً آخر لتلك الثقافة الباطنية التي تفيد في عقد مصالحة بين الفرد وبين نظام اقتصادي استغالي . «حيث أن الفن يعرض الجميل كشيء راهن فإنه يهدى من سورة الرغبة الثورية . لقد أسمى الفن مع غيره من الصناعات الثقافية في توسيع نطاق المهمة التربوية والتعليمية لهذه الثقافة . اي في تهذيب المرأة المتحرر وتعويذه على الانسياط بحيث يتحمل الوجود في مجتمع تعوزه الحرية» . وأدھلني أن هذا المداء للفن يتسبق تماماً مع الموقف العام المنسى بفقدان الثقة بالثقافة والذي نراه شائعاً في كل كتابات ماركوز الباكرة . وهو مثال لنهج فرويد في معالجة الفن كاسلوب للتسامي – اي كبديل لاشباع بدني اساسي .

ولكن ماركوز كان مثل فرويد عاجزاً عن الالتزام بموقف عدائى متسبقاً وثابت تجاه الجهد الفنى . حقاً لقد دافع كثيراً عن ان الفن يمثل ملذاً للحق الثوري وأنه خادم النظرية الاجتماعية الراديكالية . وإذا حدث ان خانت الفلسفة والدين وظيفتها التقديمة فان الفن ، على الرغم من هذا ، ظل ثابتاً في التزامه بالتبشير بمستقبل أفضل .

وهكذا دافع ماركوز عن ان جوهر الفن هو النقد ، بل لقد المح بان التتحقق النهائي لمجتمع عقلاني سيعنى نهاية الفن على النحو الذي نعرفه . وما ان تكتمل المهمة التقديمة حتى تتخذ الحياة صورة الواقعية التي يبقى عليها العمل الفنى ويصبح الفن ذاته عملاً «بغير هدف» .

واستخدم ماركوز في كل كتاباته النقين «سلبي – ايجابي» او «بنائي – هدمي» ; وكان استعماله لهما على نحو ساخر . وذهب الى ان كون المرأة ايجابياً بثناء affirmative مثفألاً على نحو عفوي سواء بالمعنى الذي كان عليه او جسست كونت او نورمان فانسان فان ذلك يتضمن وجهة نظر محافظة اساساً . ان الاتجاه التقديمي الحق كان اتجاه نفي negation وعندي ان الاختيار الوعي من جانب ماركوز لهذه المصطلحات المتناقضة ينبعنا بالكثير عن تكوينه الفكري والسيكولوجي . ويكشف لنا هذا للوهلة الاولى عن نظر فكه عايب واجتهاد فلسفى – على نحو ما فعل عندما اعلن انه سطر كتابه «العقل والثورة» يهدف احياء «سلطة التفكير السالب» . وفي نفس الوقت فان تكرار استعمال «السلب» و«الهدم» ينم عن غضب كامن شرس يعكس مدى افتراض ماركوز عن النظام القائم .

ان افتتان ماركوز بالسلب هو المسؤول الى حد ما عن ولعه ببعض المفكرين وبعض المفاهيم . فقد حدد هذا على سبيل المثال مدى تطابقه مع هيجل . واوضح ماركوز بما لا يدع مجالاً للبس في كتابه «الماركسيّة السوفيتية» انه لم يقبل المفهوم الهيجيلي عن عقل ميتافيزيقي اوروبى يحرك التاريخ صوب غاية محددة مقدماً . واحسب ان ماركوز هنا لم يكن هيجيلاً بالمعنى الدقيق . ان ما يشارك فيه ماركوز هيجل هو الاعتقاد الجازم بالوظيفة التقديمية للتفكير السالب (الهدم) negative

وهو يقر هيجل على رايه في ان الجدل يتسم بطابع «ساب» ؛ وقد صادق على راي الوضعيه الاوروبية الذي يقول ان الهيجيلية «فلسفة سابلة». لقد كانت القوء الدافعة للفلسفة هيجل هي «الاعتقاد بان الواقع المعاشه التي تبدي للحس العام مؤشر ايجابي للحقيقة هي في الواقع سلب لها بحيث ان الحقيقة لا يمكن تاكيدها الا عن طريق هدم الواقع» .

ان هذا التمجيد للسلب واللهم والذى يحتل مكان القلب من نزعة ماركوز الهيجيلية يتمثل في رغبته الجادة لقبول اقصى التفسيرات الفكرية سلبا وعفنا ؛ وبخاصة غريزة الموت عند فرويد . ويفسر لنا ايضا ضيقه بنزعة التفاؤل الساذجة عند كل من الوضعيين العاديين لهيجل والفرويديين الجدد المراجعين . ومن المسلم به ان ماركوز غاص الى اعمق السلب اهدف واحد فقط هو ان يصعد الى عنان رؤية سامية عن الايات (او البناء) عند الانسان . لقد اكد على سبيل المثال ان «فلسفة هيجل اذا كانت تبدأ بسلب المعطى والبقاء على هذه السلبية دواما فانها على الرغم من ذلك «تنتهي باعلان ان التاريخ قد حقق واقعية العقل». وتبني بالمثل ؛ كما سترى فيما بعد ، رأى فرويد عن غريزة الموت ابتجاه تاكيد الانتصار النهائي للحياة على الموت . بيد انى اعتقاد على الرغم من ذلك ، ان من الاممية بمكان ان يؤكد مدى اختراب ماركوز عن الثقافة الفكرية والمادية الراهنة . اذ ان الفضب الحانق هو وحده الذي يمكن ان يستثير مثل هذا الحماس للسلب والموت .

ولكن الصورة التي رسمنها لهربارت ماركوز الشاب ستكون ناقصة ما لم اقدم تقويمها لتلك الميول التي سادت في كتاباته الباكرة وكانت ارهاما عن اهتمامه بفرويد . ان ظواهر الامور تدعونا الى الظن بأن الكثير من اهتمامات ماركوز الفكرية من شأنها ان تعطل اي ارتباط جاد بالتحليل النفسي . مثال ذلك ان حماسه للنزعة العقلية الهيجيلية تضمنت قدرها من الالامبالة للجانب الاسواء من الفكر الانساني – اي قدرته المفرطة على الاعقلانية والتي درسها فرويد دراسة نسقية مستفيضة . ودللت اكثر من هذا على موقف غير مبال بالجسد بوجه عام وبالجنسية بوجه خاص . و أكد ماركوز ان التناقض بين العقل والجسد في فكر هيجل قد تلاشى وامكن التغلب عليه . ولكن محال ان ننكر وجود قدر ضئيل من الاحساس بالواقعية الجهدية في المباحث السائد في «حلم ظواهر الروح» Phenomenology حيث نجد الواقعية تهدد دائمًا بالتحلل الى وعي ذاتي محض .

لم يكن ماركوز نفسه اجل من ان يردد الحكمه القديمه (وهي حكمه كبت ايضا) الموروثة عن التراث المسيحي العقلاني ، والتي تؤكد ان قدرة الانسان على الفكر هي فقط الميار النهائي لسمو منزلته . ولكنه قدم في نفس الوقت وبينس الزاج ثنااهه السليبي لتلك التقاليد الفلسفية المائلة للذهب المنفعه ومذهب اللذة والتي تشتراك مع التحليل النفسي في كثير من خصائصها . فقد ذهب ماركوز الى ان كلًا من مذهب المنفعه ومذهب اللذة مذهبان محافظان في طبيعتهما الاصلية نظرا لان كلًا منها قدم حلولا فردية لشكلة السعادة بينما عجز كل منها عن التمييز بين

واخيرا نلمس المقت الشديد من جانب ماركوز للأساليب السيكولوجية في الاستدلال . ولعلني اعود هنا لذكر اسهامه المتناقض في المشروع النفسي السياسي الذي اعده معهد البحث الاجتماعي . اذ بعد نشر نتائج المشروع في كتاب Studien über Autorität und Familie تاريخ الفكر الاوروبي في هذا الموضوع . والشيء الملفت للنظر في مقالة الذي كتبه بعد ذلك عن هذا الموضوع هو اسلوبه الذي حاول به تجنب اي ذكر للأسرة . واتسمت الملاحظات القليلة التي ابداها ماركوز هنا بانها ملاحظات غير اصلية وفاترة . ورصد كل ظاهره لتحليل العلاقات المتداخلة بين الائتينية الفلسفية وبين نزعة التسلط . وقال ماركوز قوله يشبه الاعتراف في مقال ملحق تحت عنوان «السلطة والاسرة في علم الاجتماع الالماني حتى عام ١٩٣٣» . ان الاسرة لم تكن ذات دلالة تاريخية كبيرة، لم تكن بمثابة حجر الاساس فيما يتعلق بنزعة التسلط وذلك بسبب وجود الاسرة البروليتارية الى جانب الاسرة البرجوازية «تربي أطفالها وتنشئهم على دعي كامل بالأخلاقيات الطبقية البروليتارية» . وهكذا لم يشارك ماركوز اقرب اقرانه وآتونهم صلة به حماسهم الفرويدي المتواضع .

بيد اني على الرغم من كل هذا اريد ان ادفع بأن كتابات ماركوز الباكرة تضمنت عناصر تشير بوضوح تجاه «ايروس والحضارة» . لقد تضمنت مقالات كثيرة لـه اندالك شذرات تحليلية تتسم بالفرويدية الحالصة من حيث روحها وفكرها بل وكانت احيانا تتسم بخصائص فكر رايش . بل ان ماركوز في الثلاثينيات اعتبر مظاهر الكبت الجنسي ، وبخاصة الكبت الجنسي ، واحدا من اهم صفات النظام الاجتماعي الاستقلالي . وكان في نظرته الى بعد الكبت الجنسي اكثر حساسية من كل الماركسيين التقليديين السابقين عليه او معاصريه من المراجعين . ومن ثم فان تقدمة للائتينية الغربية لم تؤكّد فقط البُؤس الاقتصادي بل أكدت ايضاً البُؤس الجنسي الذي تدعمه وتخلده وتعقنه الميتافيزيقا الائتينية . وعمل في نفس الوقت على تخفيف حدة تقدمة لظاهر الافراط الفردية في مذهب اللذة وفي مادية القرن الثامن عشر وذلك بان امتدح تأكيدتهم على حق الانسان في اللذة البدنية دون احساس بتربت وبدلني او خجل .

وتكشف بوضوح اهتمام مماثل بالكت الجنسي في الدراسة التحليلية النقدية التي قدمها ماركوز عن التصور البرجوازي للحب . اكد ماركوز هنا ان الحب الجنسي في ظل النظام الرأسمالي حب عاطل من ظاهر التقانية والرعاية (وهاتان خاصيتان لا تزالان باقيتين ولكن بصورة بديلة وتمويهية على نحو ما نصادفه في الفنون البدنية داخل السيرك ودور العرض الاخرى) . لقد اصبح الحب مسألة واجب وعادة ، تحدده بمعناية ايديولوجية الاخلاص لاحادية الزواج . واضحت الوظيفة الوحيدة له، الى جانب البقاء على النوع ، وظيفة صحية تبقى على القدر اللازم من الصحة البدنية والمقلية لضمان استمرار اداء الجهاز الاقتصادي . واقتصرت الجنسية بين العمال

على تلك الفترة القصيرة من وقت الفراغ المخصصة للاسترخاء والاستجمام واستعادة القوة . والمع ماركوز الى ان من النتائج الحتمية للعمل فناظة الشهوانية وهو ما ادى الى ضمور واخشوشان اعضاء الجسد .

لم يشر ماركوز مسألة الكبت الجنسي باعتبارها مجرد مسألة جانبية . لقد كان الكبت الجنسي عنده اكثر من كونه «شر آخر من شرور» الراسمالية . ودافع عن رايش بأسلوب رايش الذي ذهب فيه الى ان كبت الجنسي اسهم بدور كبير في دعم النظام العام للكبت . لقد كان واقعا سياسيا مثلما هو واقع سينكولوجي . واتسم تحليل ماركوز للوظيفة السياسية للكبت الجنسي بالحذق والبراعة . وساق الحجج ليؤكد ان في المجتمع الذي ترتكز فيه كل قيمة من القيم على العمل الماجور لا بد وأن تفقد اللذة قيمتها : «إذا كان العمل المجرد وحده هو الذي يخلق القيمة طبقا للقواعد التي يسر عليها نظام التبادل النقى الواضح فإن اللذة هنا قد لا تكون قيمة . وإذا حدث وأصبحت قيمة فان صفاء المجتمع ونقاؤته يصبحان موضع تساؤل ، بل انها في الحقيقة قد تكشف عن ذاتها كظلم واضح بين» . بل لعل ما هو اهم ان اي زيادة في اللذة قد تعرض النظام للخطر وهو الشرط الضروري لاستمرار الاداء الوظيفي لدولاب عمل النظام الراسمالى .

ان اطلاق العلاقات الجنسية والتعبير عنها على نحو غير متسام وغير عقلاني سوف يمثل اروع مظاهر الاطلاق للذة من حيث هي كذلك ، كما يمثل خفضا كاملا لقيمة العمل من اجل العمل ذاته . اذ لا طاقة للمرء على تحمل التوتر بين القيمة الغطرسية للعمل وبين حرية التعبير عن الذلة ذلك لأن ظروف العمل بما تنطوي عليه من ظلم وخوبية امل قد تفزو بتصور مفجعة وعي الافراد وتجعل من انتظامهم *Einordnung* المسلح امرا مستحلا داخل النظام الاجتماعي للعالم البرجوازي » .

وإذا كانت الطبقات السائدة قد احت على ضرورة الالتزام بأخلاق جنسية بيوريانية بل ومانوية (١) فان سبب ذلك على وجه الدقة والتحديد هو ادراكتها من على الطاقة الثورية الكامنة في الجنسية . وابتعدت في نفس الوقت مصادر اشباع بديلة وذكية تكون بمثابة قنوات يفرغ الناس من خلالها طاقاتهم الجنسية في مسارب غير ضارة مثل الرياضة البدنية وغير ذلك من وسائل الترفية الشعبية .

واخيرا فقد استيق ماركوز قضية أساسية وردت في «ايروس والحضار» وذلك حين الح بوجود رابطة مباشرة بين كبت الرغبة الجنسية وبين انفجار سورة العدوان في صورة ارهاب سادي وخضوع مازوخى . وهنا ايضا يتلقى ماركوز مع رايش في تحليله للوظيفة الاساسية للكبت الجنسي . فالتنظيم المقللي للمجتمع سوف يعني نهاية اخلاقية للكبت الجنسي وما نجم عنها من تشوهات سينكولوجية .

١ - نسبة الى المقيدة المانوية الفارسية القديمة وهي عقيدة ابانية توأمها الصراع بين النور والظلام . - الترجمان .

وإذا كان ماركوز أقل تفاؤلاً من رايش فيما يتعلق بامكانيات الكمال الانساني (اذ سيظل هناك دائماً معتلين وعصابيين و مجرمين) كما كان اكثر غوضاً منه فيما يتعلق بحدود الاباحة الجنسية الا انه على الرغم من كل هذا العَلَى الامكانية الواقعية لتحقق عالم متتحرر حقاً وبصورة جوهرية من الذنب والبُؤس والظلم ، عالم من شأنه ان يجعل استدماج وتسامي الجنسية سبيلاً لضاغطة اللذة وتعديقها .

-٤-

كان قرار حكومة الولايات المتحدة الامريكية بتعيين ماركوز في وظيفة خلال الأربعينات بمثابة قرار هدنة او قرار توقف من العمل ، على حد قول اريك اريكسون، اي فترة اعاد فيها تقويم مناوشاته الفكرية في شبابه ورسم فيها مسار مغامراته المستقبلة . وتبين له ان الماركسيّة اداة تحليل راديكالي صالحه ولكنها قاصرة وبحاجة الى تعديلات هامة اذا شاء لها ان تخدم اغراض ماركوز النقدية في فترة ما بعد الفاشية . وسبق لي ان اشرت الى ان ماركوز قرأ بإفاضة وتوسيع كل ما كتبه فرويد خلال الثلاثينيات . بيد انه قبل ان يلقى بكل رصيده لحساب التحليل النفسي حاول ، على ما يبدو ، الاختيار بين عدد من البدائل المتاحة والممكنة . و يبدو واضحاً ان الوجودية كانت اقدر مظاهر الفكر جاذبية له . ذلك ان الوجودية التي عبر عنها سارتر في كتاباته حققت تلك الوحدة بين الميتافيزيقا والسياسة النقدية التي وجدتها ماركوز امراً لا سبيل الى مقاومته عند هيجل . والجدير بالذكر ان الوجوديين بدوا في ضوء ولع ماركوز بالوجودية ، من اكثر طلاب الميجلية نهما . واللاحظ ان ماركوز في اول كتاب له عن هيجل امتدح هيذرجر لما قدمه من اسهامات مؤسسة هيجل الدراسية – ولعله اسف لهذا الثناء بعد ان كشف هيذرجر عن لونه السياسي عقب استيلاء النازي على السلطة .اما سارتر فقد كان على المكس من ذلك ، فسانده بأوراق اعتماد صحيحة ، ولهذا تضى ماركوز زماناً طويلاً يتأمل عن كثب كتابات التيلسوف الفرنسي . ولقد كان العمل الاساسي الوحيد الذي نشره ماركوز خلال سنوات عمله موظفاً لدى الحكومة الامريكية بمثابة استعراض طويل مفصل لكتاب «الوجود والعدم» ونشره ماركوز عام ١٩٤٨ في صحيفه «الفلسفة والبحث الفلبينومنولوجي» *Philosophy and Phenomenological Research* . وتسجل الدراسة مصادر اهتمامه براديكلالية سارتر كما تسجل ايضاً مصادر تحرره الاخير من وهم هذه الراديكالية ولعل اهم قسماتها هو ما تكشف عنه من حماس لبعض الموضوعات التي تناولها سارتر والتي اوصت بامكانية تنظيم الواقع على نحو اكبر شهوانية *Erotic* . وواضح ان فرويد كان هنا متوارياً وراء الاجنحة ، كما وان مفازلة ماركوز للوجودية كانت على ما يبدو نوعاً من استرجاع الماضي وانعطافه قصيرة على الطريق الى «ايروس والحضارة» .

ان نقد ماركوز لسارتر سيبدو مالوفا لدى اولئك الذين تعرفوا على محاولاته الفلسفية الباكرة . لقد اتهم سارتر بأنه يروج لشعار وهمي عن الراديكالية يخلد في واقع الامر الميتافيزيقا الائتبانية القديمة عن الحرية الباطنية والاسترافق الخارجي: «اذ ان جوهر حرية الانسان ، على نحو ما يراه سارتر ، يظل كما كان قبل وأثناء وبعد استرافق الانسان بصورة استبدادية . ذلك لأن الحرية هي ذات بنيّة الوجود الانساني ولا سبيل الى القضاء عليها باشد الظروف عنفاً وتناقضاً – فالانسان حر حتى بين يدي جلاديه» (١) . معنى هذا ان سياسة سارتر اليسارية المطرفة كانت في رأي ماركوز ، امراً عرضياً تماماً بالنسبة لنظرته الميتافيزيقية التي تضمنت منطقياً نوعاً من الطمأنينة السياسية (٢) .

لقد كانت اهم واشهر القضايا التي تناولها سارتر في كتابه «الوجود والمعدم» هي تمييزه بين الوجود للذاته *pour-soi* والوجود في ذاته *en-soi* وهو تمييز يطابق بوجه عام الفارق بين الوجود الانساني وبين وجود الاشياء . لقد حث سارتر الانسان على استيعاب خصائص وجود للذاته وقدره على العمل وعلى اتخاذ قرار ، وعلى الوعي ، وان يقاوم الرغبة القوية في الارتداد الى الوجود السلي شبه الوعي المميز لوجود الاشياء . لم يعبأ ماركوز على الاطلاق بالنهج الذي سارت فيه هذه الحجة ذلك لأنها افادت في عقلنة الحاجة التهريية لاداء العمل ولكن يكون الانسان منتجاً ، وهو ما غرسته الرأسمالية في نفس الانسان الحديث . بيد انه اشار الى الصفحات التي عالج فيها سارتر الجنسية في كتابه «الوجود والمعدم» وقال انه قدم فيها تحليلياً تناقض مع الدلالات المألوفة في التمييز بين الوجود للذاته والوجود بذاته . وذهب سارتر الى ان الانسان يتتحول اثناء الرغبة الجنسية الى ما يشبه الشيء او الوجود الشيء الى حد كبير ، حيث يتبدل الوعي وتتفصل الانما عن مشاركيها المتصلة الملحقة وعن ظائفها لكي تستسلم في سلبية للذة . وأسلك ماركوز بهذا الرأي التحليلي واعتبره نديراً بالقوة الثورية للجنسية . فال فعل الجنسي والاتجاهات المرتبطة به دمرت كل البناء السيكولوجي للنظام الرأسمالي .

«تكشف الرغبة الجنسية عن موضوعها مجرداً من كل الواقع والابحاءات والارتباطات التي يجعل منه اداة معيارية ، اذ تكشف عن «الجد و كانه لحم» ومن ثم وكأنه «كشف ساحر مذهل عن واقعية حادثة *Facticity* » . وهذا ينتهي

١ - ماركوز : «الوجودية» : ملاحظات من كتاب جان بول سارتر «الوجود والمعدم» - مجلة الفلسفة والبحث الفينومنولوجي - ٢ (عدد المطعن ١٩٦٨) ص ٤١١ .

٢ - نفس المرجع ص ٢٢٥ - ٢٦ . صدرت الترجمة الالمانية للمرض الذي نده ماركوز في عام ١٩٦٥ وتضمنت فقرة ختامية جديدة اعترف فيها بان تقويمه السلي سارتر عام ١٩٦٨ لم يكن قد نتج بعد . و واضح ان «نقد المقل الجدلية» وكذلك النزام سارتر الشخصي «بالممارسة الراديكالية» دعت ماركوز الى ان يعيد تفكيره بشأن كتاب «الوجود والمعدم» .

الاسترقاق والكبت لا في مجال النشاط المادى بل في «الجسد الذى يعجا كانه لحم» في «شرك الخمود والكسل». ^١

كان ماركوز مدركا تماما بأنه حين يدافع عن الدلالة الثورية للسلبية الجنسية sexual passivity ^٢ إنما كان يؤكّد في الواقع ضربا من التشيو المادى Reification خالصة ، وتحطيم النظام الاقتصادي القائم مرتبطان فيما يبدو بقدرة الإنسان على أن يكون متثنينا (مثل الشيء المادي) thioglike . وسلم ماركوز صراحة بأن هذا كان تشيوا Reification ولكنه ضرب تحرري : «إذ لم يعد التشيو هنا يخدم استمرار وابدية الاستغلال والكذب بل أصبح في جملته تحرر على اساس «مبدأ اللذة» . ولم يشا ان يحكم هذا الرأي في مقال آخر له عام ١٩٤٨ ولكن نكرته عن السلبية او الاغرافية والتي يراها امرا طيبا تعود الى الظهور في كتابه «ايروس والحضارة» واضحة ان استعماله لمقوله فرويد «مبدأ اللذة» في نقده لكتاب «الوجود والعدم» كان مؤسرا واضحوا وصريحا للاتجاه الذي يتحرك اليه ماركوز .

-٥-

طبعي ان يكون ماركوز مؤلف «ايروس والحضارة» هو الموضوع الاساسي في هذه الدراسة التحليلية عن اليسار الفرويدي . ومما هو جدير باللحظة انه لا مؤلفاته السابقة على «ايروس والحضارة» ولا تلك التي اعقبتها كانت باي معنى من الممكن صريحة سافرة في نزعتها الفرويدية على نحو يحيى لنا وصف ماركوز بأنه احد المعد الممثلة للتراث الراديكالي في التحليل النفسي . لقد كان هدف ماركوز من كتابه «ايروس والحضارة» البرهنة على انه هناك تحت التزعنة التشاورية والتزعنة المحافظة الواضحتين في فكر فرويد يوجد نزوع نقدي خفي – اسماعيل ماركوز «الاتجاه الخفي في التحليل النفسي» تضمن اتهاما قاسيا وساحقا للحضارة القائمة كما تضمن في نفس الوقت وعدا وبشرى بتحرر مقبل في نهاية الامر . واقتراح ان نعكس التفسير السائد عن فرويد الذي يقتضي بان الفكرة الاساسية التي يرتكز عليها التحليل النفسي هي ان الحضارة بالضرورة قوة كبت . وكان ماركوز واعيا تماما بأن الفرويديين الجدد زعموا بأنهم حفظوا هذه المهمة – اي زعموا بأنهم حصلوا فرويد من كل ركائز التزعنة التشاورية واللاتاريخية . ومن ثم انطلق ليمايز بين تفسيره الجديد لفرويد وبين التنقحات والتعديلات التي ادخلها ادريك فروم واقرئنه . وعلى الرغم من ان نقده للفرويدية الجديدة ظهر وكأنه «فصل الختام» في «ايروس والحضارة» الا انه صدر قبله في شكل مقال ^(١) مستقل وكانه مرحلة من مراحل تطور فكر

١ - ماركوز «المفاسدين الاجتماعية لنزعة المراجحة الفرويدية» مجلة Dissent (سبتمبر ١٩٥٥)

ص ٢٢١ - ٢٤٠ .

ماركوز عن فرويد ، حتى بدا النقد لنزعة المراجعة وكانه «المدخل» .
 لقد كان ماركوز الناقد (ولا يزال) فعالاً مؤثراً إلى أقصى الحدود . ولن نجد
 هذا جلياً واضحاً باكثر مما هو واضح في تحليله وتشريحه للفرويدية الجديدة ،
 إذ كان نقده هنا قاسياً وداعماً وكاسحاً للغاية . وإذا قارنا هذا النقد بمحاولات أريك
 فروم على صفحات مجلة Dissent للدفاع عن نفسه وعن رفاقه من
 الفرويديين الجدد لبذا واضحاً مدى ما تتصف به محاولات فروم من ضعف
 شديد (١) . وأوضح ماركوز أن المراجعين انتهوا ، نتيجة ما ادخلوه من تحسينات ،
 إلى التخلص من الحقائق الصلبة غير السارة في سيكولوجيا فرويد عن أعماق النفس .
 الدور الغالب للجنسية في سيكولوجية الإنسان ، ووظيفة اللاشعور ، وأولوية
 الطفولة وغريزة الموت ونظرية الجريمة الأولى . وهكذا اذنبوا في امرئين: التخاذل
 الفكري والضحالة النظرية . وهنا نجد الفيلسوف المنهجي الكامن في داخل ماركوز
 يستجيب بعنف ضد الطابع الانتقائي أو الاضافي للنظرية الفرويدية الجديدة ،
 ورفض معالجة القضايا النظرية معالجة جادة وصارمة بالقدر الذي تستحقه . ولم
 يجد ماركوز في نفسه أي قدر من التسامح تجاه الفهم المشترك المزعوم بين المراجعين
 ولا تجاه نزعة التعدد الواضحة والمتأصلة عندهم — وهو ما يمكن ان نسميه اتجاه
 «نعم ولكن» المميزة للنظرية الفرويدية الجديدة : «هناك ... المعالجة التفصيلية
 المفرطة للحكمة اليومية الواضحة ...» ان فرويد كان على صواب ، والحياة سيئة
 كابتة مدمرة — ولكنها ليست بالغة السوء والكبث والتدمير . اذ هناك ايضاً الجوانب
 البناءة المنتجة . فليس المجتمع هذا فقط بل ذاك ايضاً ، وليس الانسان فقط ضد
 نفسه بل مع نفسه كذلك . لقد اعتبر ماركوز بوجه خاص ضد زعم المراجعين
 بأنهم اشاغروا بعداً اجتماعياً الى سيكولوجيا فرويد ; وكان اعتراضه لسبعين اولاً
 بسبب جهلهم الفاحض بالطابع الاجتماعي العميق في فكر فرويد ، وثانياً بسبب
 فهمهم غير المنهجي الذي يتضمن بضرورة اشاغرة بعد اجتماعي بعد المقولات
 واكد ماركوز ان نظرية فرويد تضمنت البعد الاجتماعي وتتطور هذا البعد في المقولات
 الاساسية هذا بينما ظهرت الفرويدية المراجعة وراء قنساع «الجوانب
 السوسيولوجية» — «كعوامل خارجية غير مفهومة» . ويمكن القول بوجه عام ان
 ماركوز اسف «لهافت النظرية» لدى المدارس المراجعة .

ودفع ماركوز بان هجر المراجعين للمفاهيم النقدية في سيكولوجيا فرويد تضمن
 ايضاً ما يفيد بان مشكلة المؤس الانساني اقل خطورة بكثير مما ظهرت به عند فرويد
 ومن ثم اقتضت منهم حللاً سهلاً يسيراً . مثال ذلك انه اذا لم يكن للجنسية الدور

١ - اريك فروم : «المفاهيم الانسانية للنزعة الراديكالية الفربرية» مجلة Dissent (خریف ١٩٥٥) ، من ٢٤٢ - ٢٤٩ . واظهر ايضاً ماركوز «الرد على اريك فروم» - نفس المجلة (شتاء ١٩٥٦) من ٧٩ - ٨١ ، ومقال فروم في نفس المدد «رد مضاد» من ٨١ - ٨٣ .

الجلي الاساسي الذي عزاه اليها فرويد اذا فمن الواضح ان الصراع بين سعي المرء ابقاء اللذة وبين مطلب المجتمع لانتاجية مفيدة (وهو ما قد يسميه فرويد التسامي) سيقل وينخفض الى ادنى مستوى . وبالفعل فان الحاج المراجعين على ضرورة التحليل النفسي «للشخصية برمتها» بدلا من الاقتصار على الوقائع البيولوجية للجنسية ادى على وجه الدقة والتحديد الى مثل هذا التقليل والخض للصراع بين الفرد والمجتمع . ورأى ماركوز في هذا الموقف مثلا آخر للصياغة الروحية الكاباتية Repressive spiritualization لحرية والسعادة الإنسانية وهي الخاصية المميزة للفكر الغربي بوجه عام . ورأى ان فرويد كان على النقيض اذ ذهب مذهب الماديين في رفضهم تحويل الحرمان البدني الى مشكلة اخلاقية او فكرية .

ودفع ماركوز ايضا بان الفرويديين الجدد ضاغعوا من غموض ابعد الاغتراب الانساني حين نقلوا بؤرة السيكولوجية عندهم بعيدا عن الطفولة الباكرة التي الح عليها فرويد . اذ رأى ماركوز ان تأكيد فرويد لأهمية الطفولة الباكرة تضمن تأكيدا للطابع السطحي الذي ترسم به مظاهر التباين الفردي والمجمعي Societal والتي الح عليها المراجعون ، ذلك لأن الطفولة هي «فتره التكوين للعصير الشامل للفرد» . وبالفعل فان تركيز فرويد على الطفولة لم يُؤد به الى التقليل من الفوارق الفردية بل عني بالطابع المكبوت لدى نتحضرین جميما ، وهو ما قال عنه ماركوز : «رأى فرويد وراء كل مظاهر الاختلاف بين الاشكال التاريخية للمجتمع ، التزعة البربرية الاساسية المشتركة بينها جميما ، وعوامل الكبت التي تعمل ، داخل البنية الغيرية ذاتها على استمرار وتخليد سيطرة الانسان على الانسان» .

وهكذا فان مطلب المراجعين الذي يبدو في ظاهره مطلبا تقديميا ويدعو الى «تصور دينامي» للمجتمع شديد الحساسية لكل مظاهر التباين بين الثقافات انما هو في الواقع الامر وحقيقة مطلب رجعي . ذلك لأنه اغفل صفات الكبت المشتركة التي توحد كل المجتمعات ، ان تأكيد المراجعين على دور «الظروف الاجتماعية وتأثيرها على تكوين الشخصية» انما كان في رأي ماركوز «خطا اجتماعيا وسيكولوجيا بالقياس الى اغفال فرويد لهذه الظروف» . لقد لفت الانظار الى الفوارق السطحية في الشخصية التي تتجسد عن تباين الظروف الاجتماعية بينما اغفل تأثير الكبت العميق الناجم عن كل الاشكال التاريخية للمجتمع . وبالمثل فان المراجعين حين رفضوا غريزة الموت فانهم مرة اخرى آثروا نزعة تفاؤل يسيرة وتجنبوا اثر التقدى لمفهوم فرويد والذي كشف الرابطة الاشもうوية الخفية التي تربط المهيورين بقائهم بهم » .

بعد ان اوضح ماركوز خطأ الفرويديين الجدد المتمثل في تهالك موقفهم النظري وتجردهم لنظرية فرويد من طابعها النقدي ختم نقده بالبرهنة على ان الراديكالية السياسية والاجتماعية التي يدعو اليها المراجعون ان هي الا وهم خالص ذلك ان النظرية الفرويدية الجديدة اذا تأملنا اعماقها سنجدها ملتزمة بقيم الكبت التي يقرها النظام الرأسمالي . ودافع ماركوز عن اعتقاده بان المراجعين على الرغم من

انتقادهم لبعض النظم المميزة للمجتمع ولانماط السلوك قد واصلوا التزامهم بالقيم المثالية التي تعلق خاصيتها الاستغلال والاغتراب المميزتين للنظام الرأسمالي . وهذا امر يستوجب الادانة والتغريد ذلك لانه اولاً وقبل كل شيء موقف تحكمي للغاية من الناحية النظرية ، وهو مثال آخر لتهافت نزعة المراجعة نظرياً^(١) ، نضيف الى هنا ان المضمون المميز للأخلاق المراجعة اتى هو نفس قائمة القيم البروتستانتية الرأسمالية القديمة : الاناتجية والإنجاز والمسؤولية واحترام الرء لرفاقه والقوية الباطنية والتكامل . «ان فروم يحيي كل قيم الاخلاق المثالية القديمة كأنما لم يسبق لاحد ان برهن على ما تتميز به من قسمات دالة على الكبت والانتقاد» . ان النقد الاجتماعي المراجع اتجه في نهاية الامر الى ظواهر السطحية فقط لاقتصاد السوق مغفلة المقدمات الايديولوجية والسيكولوجية الاساسية التي يرتكز عليها المجتمع ووضعها موضع النقد ومن ثم البقاء عليها سليمة كما هي .

وهكذا شرع ماركوز في تقديم تفسير جديد راديكالي اصيل في مقابل تفسير الفرويديين الجدد . ولم يحاول هنا تجنب الحقائق السيكولوجية غير السارة التي اكتشفها فرويد كما لم يحاول ايضاً الالتزام باي حل سهل لل المشكلات التي تفرضها هذه الحقائق . ولقد كان التفسير الجديد الذي قدمه ماركوز تفسيراً جديلاً خالصاً مطابقاً للطراز الهيجلي . وبذا بان سلم بكل الفروع : أهمية الجنسية التي لا تمتثل لها أهمية أخرى ، وأهمية دور الكبت واللاشعور ، واخيراً الفرض القائل بغيربة الموت . بل انه استعمل بعض المفاهيم غير الشائعة مثل مفهوم الجريمة الاولى وتوازي الشوء الفردي والنشوء النوعي **Ontogenetic Phylogenetic** والتصور الميدرووليكي **Hydraulic** للطاقة الليميدية ، هذا وان كان ماركوز لم يستعمل هذه المفاهيم بصورة متسقة دائماً او بنفس المعنى الذي قصد اليه فرويد . ولكنـه عمد الى الوصول الى نتائج ربما كانت اكثر «ابيجابية» من تلك التي تخيلها المراجعون . ان هذا المعنى للانشقاق الجدي للتحقق الانساني من اعمق الحرمان والقهر هو الذي يعطي «ايروس والحضارة» اثره الدرامي الفريد والرائع ، وهي صفة اعتقاد في حدود مطالعاتي انها لا تتوفّر بنفس القدر الا في «راس المال» لكارل ماركس .

وحين اذكر ماركس فانا لا اذكره عبشاً او لا اعقد مقارنة على غير اساس . لقد كان هو البطل غير المتردّ به في «ايروس والحضارة» واذا كان ماركوز لم يذكر اسمه في الكتاب فقد كان هذا منه نوعاً من الخداع الفد . وانني مقتنع تماماً بان التأكيد الاساسي لكتاب «ايروس والحضارة» هو ان يضع النظرية الفرويدية في خط واحد

١ - «هناك ... تمييز بين الخير والشر وبين بناء وهدم» او كما يقول فروم بين منتج وغير منتج وبين ايجابي وسلبي) كصفات غير متسقة من اي مبدأ نظري بل ماخوذة عن الايديولوجية السائدة . ولهذا السبب فان التأثير هنا تمايز انتقائي فقط ودخول على النظريه ومساواه للشمار الانتقادي « ايروس ما هو ايجابي » .

منق مع مقولات الماركسية . ولم تكن ثمرة هذه المحاولة هي رد فرويد الى ماركس ذلك لان ماركوز كان مؤمنا بأن التحليل النفسي اكتشف ابعادا جديدة لم ترد في النظرية الماركسية . ولا يسع المرء كلما قرأ وعاود قراءة «ابروس والحضارة» الا ان يجد نفسه بالحتم متاثرا بالاسلوب النهجي الذي استنه ماركوز في تحويله مقولات فكر فرويد السيكولوجية واللاتاريخية الى مقولات الماركسية التاريخية والسياسية على أعلى مستوى . وهذه المحاولة التي استهدف بها ماركوز التوحيد بين ماركس وفرويد هي على وجه الدقة والتحديد التي اعتزم تأكيدها في الصفحات التالية .

حاول ماركوز أثناء دفاعه عن فرويد ضد نقاده من الفرويديين الجدد ان يبرهن على ان نظرية فرويد كانت «في جوهرها» سوسيولوجية «وانها لم تكن بحاجة الى توجيهها وجها ثقافية او سوسيولوجية جديدة للكشف عن هذا الجوهر» .
بيد ان هذا الرعم كان زعما مضللا الى حد ما ذلك لان التفسير الجديد الذي قدمه ماركوز لنظرية التحليل النفسي كان يعتمد في الواقع الامر على ادخال عديد من عوامل التمايز التاريخية والسوسيولوجية الهامة . والمح ماركوز الى ان عوامل التمايز هذه انما اضيفت لهدف واحد فقط هو دعم الطابع التاريفي الاصيل لفرويد فرويد ذاته . الا ان عوامل التمايز التي ذكرها ماركوز كانت ترمي الى تدعيم ما اعتقاد انه كان تصورات لا تاريخية تماما - مثال ذلك الرأي القائل بان الحضارة كانت دائما وبالحتم عامل قهر - وتحويلها الى تصورات تاريخية ومن ثم مكنت ماركوز من ربط نظرية التحليل النفسي بالخدمات الاولية للماركسية .

واهم مفهومين قدماهما ماركوز في كتاب «ابروس والحضارة» هما فائض الكبت Surplus Repression ومبدأ الاداء Performance principle . واستهدف

مفهوم فائض الكبت اضافة بعد تاريخي الى العادلة العامة التي قدمها فرويد بشأن الحضارة والكبت . ويشير فائض الكبت الى القيد الكبيرة المفروضة على الجنسية والتي نجمت عن السيطرة الاقتصادية والسياسية . وقد جمع هذا المفهوم بين نظرية فرويد الميدروليكية عن الطاقة النفسية وبين مفهوم اساسي عند رايش بشأن المكون الجنسي للسيطرة السياسية والاقتصادية . وعلاوة على هذا فان المصطلحات الفنية التي استخدمها ماركوز كشفت عن انه اراد المطابقة بين مفهوم فائض الكبت وبين مفهوم فائض القيمة عند ماركس - اي المعيار الكمي للاستقلال البشري في ظل الرأسمالية . واذا كان ماركوز قد سلم بان فرويد كان على صواب حين اعترف بوجود حد ادنى من الكبت كواقع حتى ملازم للحضارة فإنه دفع بان قدرًا كبيرا من الكبت الجنسي نتيجة لازمة بفعل الشكل التاريفي المميز للحضارة . حقا لتد اكد ماركوز ان القسط الاكبر من الكبت الجنسي في الحضارة الحديثة هو فائض كبت ، اي كبت في خدمة السيطرة . ولعل الامثلية الحاسمة للممايزية بين الكبت الاساسي وفائض الكبت عند ماركوز هو ان هذه الممايزية فتحت منفذًا ، على المستوى النظري على اقل تقدير ، لخلاص معادلة فرويد البائسة التي ساوي فيهما بين الحضارة وبين الكبت . ويمكن للمجتمع الحديث ، نظريا ، ان يختلف من طابع الكبت

الذي يسوده دون ان يرتد في نفس الوقت الى البربرية والغوضى – اي دون اذابة
الرباط الليبيدي الذي يوفر التماسك للمجتمع .

اجتاز ماركوز هذا الموضوع النظري بان مايز ، من وجهة نظر كمية ، بين مبدأ الواقع ومبدأ الاداء . ان التمايز الذي قال به فرويد بين المبداءين اللذين يعمل العقل وفقاً لهما وهما مبدأ اللذة ومبدأ الواقع ، يطابق بوجه عام الفارق بين السلوك غير المكتوب من ناحية وبين السلوك المكتوب او الحضاري من ناحية اخرى . ومن ثم فان مبدأ الواقع هو القاعدة التي ظهرت الحضارة في ظلها . وسلم ماركوز بصواب ومشروعية التمايز الذي اصطنعه فرويد ولكنه دفع بان مبدأ الواقع في المرحلة الراهنة ، اي في ظل السيطرة الراسمالية ، قد اتخاذ صورة مميزة اقتضت قدر اكبر او ان شئت الدقة ضرباً مماثلاً من الكبت اكثراً مما هو لازم لاستمرار بقاء الحضارة في ذاتها . وكان مبدأ الاداء performance principle هو الاسم الذي اطلقه ماركوز على هذا الفرب التاريخي المتميز من مبدأ الواقع .

واذا كان مفهوم فائض الكبت يمكن ربطه بمفهوم ماركس عن فائض القيمة ، وهو مفهوم كمي في جوهره ، فان مفهوم مبدأ الاداء يطابق ، كما الملح ماركوز ، الوصف الكيفي الذي وصف به ماركس الوجود في ظل الراسمالية ، اعني مفهومي الغتراب ، والتشيُّو Reification يتحول العقل والجسد تحت سلطان مبدأ الاداء الى اداتين للعمل المفترب ، ولا يمكن لهما ان يعملاً كاداتين على هذا النحو الا اذا انكرنا الحرية الليبية للذات – الموضع Libidinal subject-object

التي هي جوهر ما يكونه الجسم الانساني وموضع رغبته في ذات الوقت . وحقيقة الامر ان مبدأ الاداء الذي قال به ماركوز يمثل تصوراً اكثراً شمولياً من الغتراب او من التشيُّو ، ذلك لانه تضمن عناصر اخلاق فيبر Weber البروتستانتية (الحاجة السيكولوجية غير المقلالية الى الاداء والعمل من اجل العمل ذاته) كما يتضمن ايضاً السمات البارزة المميزة لتحليل المجتمع الجماهيري الحديث (نكنيك تحريك الجماهير وتنظيم وقت الفراغ عن طريق صناعات اجهزة الاتصال والتلفي). بيد ان المفهوم يتضمن في جوهره مفهوم ماركس عن تحول الناس الى اشياء ، واغترابهم عن نتاج عملهم وكدهم وعن عملية العمل والانتاج ذاتها والافتراض كذلك عن رفاقتهم .

واستمرت عملية التمايز بين الكم والكيف في تحليل الجنسية ايضاً . وسبق ان اشرت الى ان ماركوز ادخل مفهوم فائض الكبت ليصور به بعداً كميَاً للكبت الجنسي اقتضته وحتمته مصالح التحكم . وهنا كانت حجته مطابقة لحججة رايش اما مفهومه الكيفي عن مبدأ الاداء فانه مرتب بالتحليل الكيفي للكبت الجنسي الذي اقتضته وحتمته السيطرة السياسية والاقتصادية . وهنا تجاوز ماركوز رايش . حتى ان هذا التحليل الكيفي للجنسية في ظل الراسمالية هو الذي يمثل اكثراً اللحظات اصلالة في كتاب ماركوز .
ولم يشتمل مبدأ الاداء فقط على الكبت غير الضروري للجنسية في ذاتها بل

اشتمل ايضا على كبت طرائز خاص من الجنسية وهو ما يسمى الدوافع الجنسية الثانية او الجزئية . لقد قال فرويد بان الجنسية نشأت اصلا في رغبة جنسية جسدية عامة ، ذلك لأن الجسد كله يمثل عند الطفل مصدر اللذة الجنسية ولكن هذه اللذة الجنسية العامة تمركرز او تنتظم خلال السنوات الخمسة الاولى ففي اعضاء محددة للجسد : الفم وفتحة الشرج واخيرا اعضاء التناسل . ويبدو وكان فرويد المع بما يفيد وجود نوع من المتعلق البيولوجي الذي يفسر تعاقب التنظيمات الجنسية من اللذة الشبيهة العامة في مرحلة الطفولة الباكرة الى الجنسية التناسلية في سن المراهقة والرشد . لم ينكر ماركوز التفسير القليالي البيولوجي لهذا التعاقب (وكان تحليله في هذه النقطة اقل راديكالية من تحليل نورمان ا. براون) . بيد انه اكد ان هذا التعاقب يبرز ويتبين بقوه وينحرف بفعل مبدأ الاداء . ويؤدي مبدا الاداء الى سحب الطاقة الجنسية كلها تقريبا من المناطق الشبيهة الاولية السابقة على مرحلة سن التناسل ، اي سحبها من الجسم كله في واقع الامر ، ودعم وتعزيز النضج التناسلي للجنسية . ويؤدي سحب الطاقة الجنسية من الجسد الى خفض اساسي وجدري لطاقة اللذة الكامنة عند الانسان . ويفسر ماركوز الرابطة التاريخية بين «الاستبداد التناسلي» وبين مبدأ الاداء بعملية استدلال بارعة فلدة : يتعمر كل الليبيدو في موضع من الجسد هو الاعضاء التناسلية ليترك بقية الجسد حرا ظليقا في استخدامه اداة للعمل والانتاج (لقد انتظم التطور الطبيعي الى مرحلة التناسلية بطريقة تسمع للدفعات الجنسية «ولمناطقها» ان تتجدد من جنسيتها حتى تنساب لتنظيمات تنظم احتماما معنـى للوجود الانسـانـي» (١).

النتيجة الواضحة التي يتعين استخلاصها من هذا التحليل لمصر الطاقة الجنسية في ظل السيطرة الرأسمالية هي أن استرداد الطاقة الجنسية Resexualization للجسد كانت هي هدف التحقق الإنساني . لقد ظلت البشرية منذ زمان طويل تتطلع باشياق للعودة إلى حالة الانحراف الجنسي المتعدد Polymorphous perversity حيث يعود الجسد كله مرة أخرى ليصبح الاشكال

١ - ساق ماركوز عديداً من الحجج الأخرى ليفسر الرابطة بين سحب الطاقة الجنسية وبين مبدأ الإداء . مثال ذلك : «الثمن والدوق يعطيان للدة في ذاتها غير مناسبة **unsublimated** (ونتوري غير مكبوب) إنما يربطان (وينصلان) الأفراد بصورة مباشرة وفورية بدون الاشكال المسمية والمسلط عليها تقليديا وهي اشكال الوهم والأخلاق والجماليات . وتنافي هذه الرابطة الباشرة مع تعالية السيطرة المنلنة اي مع المجتمع الذي «ينزع الى مزل الناس وفرض سماتهن فاسلة بينهم والجيولة دون قيام علاقات تلقائية ودون التعبيرات الطبيعية «شبه الجنواني» المبررة من مثل هذه العلاقات . ويزور للدة حواس المسافات القرية على مناطق الجسد المولدة للدة الجنسية - ويتم هذا ابتناء اللدة وحدها . وقد يؤدي تطورها غير المكبوب الى الاتارة الجسم شبيقا الى حد التعارض مع سحب الطاقة الجنسية من الجسم بالقدر اللازم للاستفادة منه اجتماعيا كادة عمل وانتاج ٤ .

مصدرا للذة الجنسية . وهكذا ينتقد ماركوز رايش ، وان كان نقدا رقيقا وديا ، لافتراضه ان هدف السعادة البشرية هو تشديد ودعم الجنسية التناصيلية . فمثل هذا الرأي رجعي من الناحية الجنسية ذلك لانه ترك الجسد خاليا من الجنسية في جوهره Desexualized ومها لمانة المزيد من الاستغلال الاقتصادي والسياسي . ان الجسد الذي استرد جنسيته Resexualized او الجسد المنحرف جنسيا polymorphously perverse body هو وحده الذي يقاوم في التحول الى اداة للكدرح . والتزاما بهذا الخط من التفكير يقول ماركوز بأنه لا بد من النظر الى الانحراف الجنسي من زاوية جديدة تماما . انه لم يدانع عن الجنسية المثلية بالاسلوب العاطفي الودي المهدى عن الايديولوجية الليبرالية بل اكيد بدلا من ذلك الوظيفة النقدية للانحراف الجنسي Perversion : « ان الانحرافات ... تعبير عن التمرد ضد اخضاع وقبر الجنسية لسلطان نظام التناصل ، ضد المؤسسات التي تكفل هذا النظام » . ان الانحراف الجنسي يمثل اساسا احتجاجا ضد الاستبداد التناصيلي . ومن ثم يمكن القول بمعنى من المعنى ان الوظيفة الاجتماعية للشاذ جنسيا Homosexual مماثلة لوظيفة الفيلسوف النقدي . وثمة شاهد آخر على محاولة ماركوز التاليف بين المقولات الفرويدية والماركسية في تفسيره الجديد للفرض الفرويدى عن الجريمة الاولى . يقرر ماركوز انه عزم على استعمال الفرض الفرويدى لقيمة الرمزية فقط دون ادعاء القدرة على الخوض في الموضوعات الانثروبولوجية . وتحولت الجريمة الاولى على يد ماركوز الى ضرب من المجاز او الكناية عن النظام الراسمالى . واذا لم يكن قد اعترف بذلك صراحة الا ان من الواضح انه حول اب البدائى عند فرويد الى صاحب الاعمال الراسمالى ، كما حول عصبة الاخوة الى البروليتاريا الاوروبية . ولعل اهم نتيجة لهذا التحويل النظرية فرويد هي انتقال بؤرة الدراما بعيدا عن ثورة الاخوة التي وسمت مطلع الحضارة عند فرويد وإرجاعها الى قيام الدكتاتورية الابوية . ذلك لأن الحضارة لم تبدأ في نظر ماركوز مع الثورة ضد الاستبداد الابوي بل مع تأسيس وقيام سلطة اب على ابنته . لقد كانت هذه هي اللحظة التاريخية التي حل عندها مبدأ الواقع (او مبدأ الاداء اذا شئنا الدقة) محل مبدأ اللذة .

لم يغفل ماركوز ثورة الاخوة تماما ، وإنما أصبحت عنده رمز الثورة البروليتاريا الفاشلة ، والمح الى ان الشعور بالذنب الذي انتاب الاخوة عقب جريمة القتل لم يكن فقط نتاج حجمهم لابיהם بل كان ايضا ولد احساسهم بخيانتهم للثورة اذ دعموا من جديد الاستبداد الابوي والاخلاقيات الابوية تحت ستار الدين الطوطمي – ان ذنب الاخوة هو الذنب الذي حملته البروليتاريا نتيجة عجزها عن مواصلة الثورة حتى تبلغ بها ذروة النجاح . وطبعي ان هذا التشبيه يتم ايضا عن ان الفشل التاريخي الذي منيت به ثورة البروليتاريا انما هو مسألة سيكولوجية يقدر ما هو مسألة متعلقة بالسلطة السياسية والاقتصادية اذ نظرا لان البروليتاريا لا تزال تحمل الآثار

والنذوب السيكولوجية للنظام الابوي الرأسمالي فقد تعاونت من أجل اعادة تأسيس نظام السيطرة ، بل انها ، حتى في لحظة الثورة ، واصلت توحدها مع السلطة التي نارت ضدها .

اقر ماركوز راي فرويد القائل بأن اهم وآخر نتائج الدكتاتورية البدائية هي استبعاد البناء وحرمانهم من الاتصال الجنسي بالاخوات والام . ويقرر صراحة ان النتيجة الاقتصادية الالزامية عن هذا المزل الجنسي هي ان البناء حملوا عبء العمل داخل الجماعة البدائية . اذ بعد ان تم استبعادهم وحرمانهم من المتعة الجنسية أصبحوا «احرارا» في توجيه طاقتهم الغريزية في قنوات جديدة تستهدف نشاطا ضروريا ولازما وان كان غير لازد . وهكذا ارتبط التعبير الجنسي ارتباطا واضحا بالتبعة الاقتصادية – ومن ثم بظهور الرأسمالية . بيد ان ماركوز عجز عن تفسير ما اذا كان الاب قد اقام سيطرته الاقتصادية بسبب نجاحه في حرمان البناء من اللذة القصوى (على نحو ما ذهب رايش) ام ان الكبت الجنسي جاء نتيجة لازمة عن الخضوع الاقتصادي . وعلاوة على ذلك انه لم يستطع ربط تحليله للجريمة الاولى برایه عن كبت الدوافع الجنسية الثانوية . ان القمع الجنسي الذي بدأ الاب البدائي انما يرتبط ، كما هو واضح ، بالجنسية التناسلية فقط ، كما وان قول فرويد بان عشرية الاخوة كانت متماسكة بفضل روابط جنسية مثالية انما يفيض ضمنا ان الدوافع الثانوية وحدها هي التي ظلت عقب الثورة الابوية . وهكذا استطاع ماركوز ان يستخدم فرض فرويد ليؤكد فقط القيود الکمية التي فرضتها على الجنسية مصالح السيطرة بينما لم يستطع تأكيد البعد الكيفي للكبت والذي يمثل بحق السمة الاصلية في تحليله لمبدأ الاداء .

واعتقد ان من الأهمية يمكن ان نلحظ هنا ان ماركوز لم يذكر عمليا الاسرة في كل تحليله للعلاقة بين الكبت الجنسي وبين السيطرة السياسية . بل انه عالج الاسرة البدائية كتعبير رمزي لقوى اجتماعية . وهنا تباين تحليل ماركوز تباينا واضحا وحاسما مع تحليل رايش ، مثلما تباين معه في معالجته للدوافع الجنسية . ذلك لأن الاسرة الابوية كانت عند رايش هي الميكانيزم النوعي المميز الذي انتقلت من خلاله الى الفرد . قسمات الكبت للنظام الاجتماعي . ولكن ماركوز على التقىض من ذلك رأى ان التطور الخاص والمميز للحضارة الاوروبية والامريكية في القرن العشرين قد الفى الاسرة كادة للكبت . وبذا المجتمع الكابت يؤثر مباشرة على الفرد اثناء حضارة الخمسينيات التي سادها نظام اداري مفرط . لقد ازاحت البربر وقراطيسة وسائل الاتصال الجماهيرية الاب الكايمع . ومع «انحطاط الوظيفة الاجتماعية للإسرة» حدث تقصى واضح للدلالة السيكولوجية لعقدة اوديب . لقد اختلت عقدة اوديب لب علم النفس الغردي عند فرويد بل وعلم النفس الاجتماعي لديه ايضا ، فقد بدأت الحضارة عنده بعملية درامية تاريخية قوامها المثلث الحالـد : الاب ، الام ، الطفل . وما هو جدير بالذكر ان ماركوز لم يذكر عقدة اوديب في «ايروس والحضارة» الا

لكي ينكر أهميتها وخطرها^(١) .

لم يكن هدف ماركوز في «ايروس والحضارة» قاصراً على تحليل العلاقة بين السيطرة السياسية وبين الكبت الجنسي فحسب – وإنما أراد أن يضيف إلى التحليل الكلاسيكي الذي قدمه ماركس عن الاستغلال الاراء النقدية التي قدمها التحليل النفسي . وبالمثل فإن رسالته التي أراد أن يلتها لم تكن قاصرة على الرغبة في إزالة الكبت الجنسي (أو فالنس الكبت الجنسي) . لقد كانت لهجة «ايروس والحضارة» أشد الحاجاً من هذا كلّه . إن الحضارة الكاباتة ليست فقط مصدر الالم والكبح المتصلين ، بل والمترابطين ، وإنما هي أيضاً مصدر تهديد بدمار الذات . بل أكثر من هذا ان ماركوز رأى ان امكانية فناء الذات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعملية الكبت ذاتها – أي الكبت الجنسي – التي تمارسها الحضارة القائمة . وهذا هو الرأي الذي قاده إلى مفهوم فرويد عن غريزة الموت .

لقد كانت غريزة الموت من بين التصورات التي قال بها فرويد ولم تلق رواجاً فضلاً عن افتقارها إلى بيئة الكلينيكية . ولكن أرى لزاماً علىَ ان اعترف بانني أشارك ماركوز افتقاره بالفكرة . ان النزعنة التدميرية قد بلفت مرحلة جديدة كيفياً في القرن العشرين متمثلة في حربين عالميتين وعمليات الإبادة الشاملة وخير شاهد على ذلك هيروشيما وأحسب ان ماركوز شعر بحاجة الى مفاهيم فكرية جديدة تفسر عنف القرن العشرين ووجد ان غريزة الموت التي قال بها فرويد هي خير ما يفي بالغرض على نحو مثالي . ولاءمت هذه الفكرة ولع ماركوز بالتجريدات الطموحة – وهو ما تبقى لديه من النزعنة الميجيلية – واحساسه بالحنق والنفرع ازاء الاحاديث التاريخية التي تفجرت أمامه .

عرض ماركوز في الفصل الاول من «ايروس والحضارة» نتائج مواجهته مع نظرية فرويد عن الفرائز . كان تحليله رائعاً ولكن النتيجة غير حاسمة . لقد أكد ماركوز ، وكان على صواب في تأكيده ، ميل فرويد الى المفاهيم الإثنينية ووصف العملية النظرية التي افضت من خلالها الإثنينة فرويد الباكرة عن الحب والجوع الى اثنانية ايروس وثنائيوس او الجنسية والموت . ولكن واقع جوائب التحليل الذي قدمه ماركوز واشندها اثاره للعجب هو ما يتعلق باسلوبه في الكشف عن طابع التضاد في الإثنانية فرويد الاخرية ، اذ ان ايروس يحاول خفض مستوى الطاقة النفسية (اذ ان أعلى قدر من اللذة الجنسية أثناء سورة الجماع إنما يكون نتيجة انطلاق فجائي لطاقة ليبيدية حبيسة) ، بينما يحاول ثاناتيوس المودة الى هدوء وسكونية العالم غير العضوي . وهكذا نجد الإثنانية ايروس وثنائيوس تهددان دائماً

١ - على الرغم من ان عتقد اوديب هي المصدر الاولى للمرامات المعايبة الا انها يقيناً ليست الملة الاساسية لظاهر الخط والاشياء في الحضارة ، وليس الملة الاساسية التي تحصل دون القضاء عليها » .

بالعودة الى «واحدية الموت» . وطبعي ان هذا الرأي عن الوحدة الكامنة للفرائض صادف هو في نفس ماركوز المعادية للاثنيانية . ولكنه اكذ في التحليل الاخير ان فرويد ، على الرغم من هذا النزوع الواحدي ، واصل تأكيده للتطاحن الاساسي القائم بين الغریزتين .

«ان أولية مبدأ التير فانا ، او التلاقي المروع بين اللذة والالم ، لا يكاد يبدا ليرسم حتى يتحلل . وايا كان مدى شمول الخمود النكوصي Regressive inertia للحياة العضوية فان الفرائض تكابد لبلوغ هدفها بأساليب متباعدة تباعنا اساسيا . وهو تباعنا يصل الى حد البقاء على الحياة وتدميرها في نفس الوقت . فمسن الطبيعة المشتركة للحياة الغریزية تنشأ غریزان متطاختان» .

لقد آثر ماركوز تأييد نزعات فرويد الاثنيانية لاغراض تعليمها عليه حجته ، وهنا ابتعد تماما عن نورمان ا. براون . بل انتي اعتقد ان اختياره هذا ليس من الخصائص المميزة ، بل ربما كان مناقضا تماما ، لموافقه واتجاهاته الفلسفية المعروفة والراسخة منذ زمان طوبل .

تبني ماركوز اثنينية فرويد الغریزية لكي يدافع عن اعتقاده بأن مستقبل الانسانية رهن بقدرة الانسان على قلب اتجاه الكبت الذي يعده اتجاهها اساسيا مميزا للحضارة الحديثة . لقد رأى ان الحضارة صراع جدل بين قوى الحب والموت حيث لا يمكن تأكيد وضمان هزيمة ثاناتوس الا من خلال تحرير ايروس . وتبني ماركوز مفهوم فرويد الاقتصادي او الميدروليكي عن الطاقة الجنسية – ولكن بصورة غير مألوفة يقينا – لكي يدافع عن اعتقاده بوجود تداخل وتفاعل كمي بين الطاقة اليبيدية والطاقة التدميرية اثناء تطور الحضارة . ان الطاقة التدميرية لا يمكن ان تتبع الا في «المكان» او «المساحة» التي توفر لها نتيجة انسحاب الطاقة اليبيدية . واذا كان لا بد من حجب او القاء النزعة التدميرية اذا يلزم عدم اضعافها او افراطها في مظاهر التسامي المختلفة مثل العمل . ان السبيل الوحيد لخفض التدميرية الى اقل مستوى ممكن هو البقاء على اليبيد وقويا غير متسام – اي فقط عندما يتتوفر للجنسية السلطان المطلق سواء بالمعنى الكمي لحياة جنسية زاخرة او بالمعنى الكيفي لجنسية اكثر تباعنا (متعددة الاشكال) . واطلق ماركوز على هذا الاقتصاد اليبيدي اسم «جدليات الحضارة» Dialectic of Civilization وكان شاغله الشاغل في «ايروس والحضارة» البرهنة على ان الحضارة الحديثة في حماية مبدأ الاداء تختنق ايروس في الواقع الامر . وهكذا تسمى الى دمار ذاتها .

ومن الاهمية بمكان الاشارة الى ان تحليل ماركوز «جدليات الحضارة» يختلف اختلافا يبينا عن التحليل الذي امعن فيه فرويد في كتابه «قدر في الحضارة» . حقا ان كتابات فرويد تتضمن فقرات تم عن العمليات النفسية التي اشار اليها ماركوز ، ولكن تحليل فرويد يختلف في جملته اختلافا اساسيا عن تحليل ماركوز . فالتطاحن بين ايروس وثاناتوس عند فرويد يفيد ان توقف التدميرية ليس رهنا بتحرير ايروس وانطلاقه بل بكتبه وكبح جماحه . والحب هو القوة الوحيدة التي يمكن بها كبح عداء

الانسان لا فيه . ولكن ليس الحب الجنسي غير المحبوب هو الذي يكبح جماح طاقات الانسان التدميرية بل تقىضه ، اي المحبوب او الذي يتم كفه على نحو هادف ، او الحب المتسامي – وهو في كلمة واحدة «الوجدان Affection » . ان الطاقة الليبية التي تنشأ معها ومن خلالها هذه الروابط الوجданية هي طاقة «مسحوبة» من مجال الجنسية الصريرية . ولهذا ذهب فرويد الى ان «الانتقام من التدمير» وهو الامر الذي مكن من ظهور الحضارة في البداية ، لا يدل على اباهية جنسية بل على قيود وتحريمات جنسية . وهكذا يبدو واضحا ان حجة ماركوز القائلة بـ«الجنسية غير المحبوبة هي وحدها القادرة على التصدى لقوة التدمير وكبحها انما تتناقض مع تحليل فرويد عن الديناميات الليبية للحضارة .

ويبدو ايضا ان ماركوز اخطأ في تفسير ملاحظات فرويد بشأن الشعور بالذنب المتزايد الذي يصاحب تقدم الحضارة . ذلك انه ساوي بين هذا الشعور بالذنب وبين تصوره الخاص عن التدميرية المتزايدة ، يبد ان الذنب عند فرويد يمثل التقىض الاقتصادي Economic Antithesis للتدميرية . لقد شعر الانسان الحديث بالذنب لسبب محدد هو عجزه عن التدمير . بعبارة اخرى فان الذنب يمثل الصورة الجديدة للتدميرية بعد ان حيل بينها وبين التعبير عن نفسها في عالم تسوده علاقات تربط بين الناس وبعضهم . ان ثباتوس هنا يتبدى باطنيا ، اي بالاتجاه الى الداخل ، ذلك ان الطاقات التدميرية التي كان لا بد لها وان تتجه بحكم طبيعتها ضد الآخرين من البشر اذا بها تتجه في الواقع الامر ضد الآنا ذاتها . انتي لا اقصد من هذه المقارنة القول بأنني احس بـ«ان فرويد كان على صواب» بينما كان ماركوز على خطأ في تحليل «جدليات الحضارة» ، بل كل ما اقصد اليه هو ان ماركوز لم يسلم صراحة بالطريقة التي يتباين بها تحليله عن تحليله عن تحليله عن تحليل فرويد .

-٦-

اشتمل «ابروس والحضارة» على ما هو اكثر بكثير من تحليل المعضلة السياسية والجنسية التي وجد الانسان المعاصر نفسه يعيش فيها . لقد كان هذا الكتاب ايضا كتاب نبوءة عن المستقبل تحدد بصورة عامة معالم وحدود حضارة لا تعرف الكبت كما تعرض للوسائل الفكرية والعملية التي يمكن بواسطتها تحقيق مثل هذه الحضارة . لقد دافع ماركوز عن امكانية قيام حضارة غير كابتة ، وكان دفاعه على جبهتين ، احداهما نظرية والاخرى تاريخية . حاول ماركوز بلغة التاريخ ان يحدد بعض الاتجاهات في تطور الحضارة المعاصرة التي سارت صوب نظام غير كابت او التي هيأت الظروف التاريخية الالزامية لـ«شل هذا النظام» . وحاول على مستوى النظرية ان يوضح كيف المح المطلق الباطني لـ«فكر فرويد» ، ومنطق عديد من كبار مفكري القرنين التاسع عشر والعشرين ، الى مخرج من معضلة الكبت .

ومما هو جدير بالذكر ان ماركوز ابدى اهتماماً بالاتجاهات التاريخية التي تسر قيام حضارة غير كابتة ، ييد ان اهتمامه هنا كان اقل بكثير من اهتمامه بموضوع البرهنة على مشروعيتها النظرية . حقاً ان المناصر التاريخية المكونة لحجه كانت بسيطة واضحة للغاية . انه بایجاز ، دافع عن اعتقاده بأن تطور وتقدير التكنولوجيا قضى الى حد كبير على الحاجة الى العمل المفترض ، وان الاوتومية نقلتنا الى موضع قريب جداً من الحد الذي يمكن عنده التخفف من العمل . فإذا كان الجهاز الاقتصادي مكتفياً بنفسه اذا لن تكون هناك حاجة تكنيكية لاي نوع من مظاهر الكبت الجنسي التي لازمت ظهور الرأسمالية الحديثة ان أجساد البشر يمكن ان تصبح مرة اخرى اعضاء للذرة بدلاً من الالم . ومن ثم فان استرداد الجسد لطاقة الاستمناع الجنسي Resexualization سبب في الحياة والنشاط في الطاقات الليبية للانسانية ويکفل الانتصار الاخير لایروس على ثاناتوس . وهكذا انتفى وبصورة جادة وفعالة كل امكانية لدمار الذات . خلاصة القول ان ماركوز دفع بان مبدأ الاداء قد هي الظروف التاريخية الازمة لتفيفه والقائه .

انني لا اهدف الى التلميح بان اسلوب ماركوز في معالجة الاتجاهات التاريخية المضدية الى مجتمع غير كابت كان اسلوباً فاتراً تعوزه الحماسة باي معنى من المعاني . ذلك انه في كتاباته الاخيرة وبخاصة في كتاب «الانسان ذو البعد الواحد» رصد قروا متزايداً من الاهتمام بهذا الموضوع . ولكنني اهدف الى التأكيد بان «ایروس والحضارة» كان في اغلبه كتاباً نظرياً ممعناً في التجريد . بل أنه صاغ اسلوبه في معالجة المادة التاريخية في لغة مطلقة كما تناول الموضوعات النظرية بصورة جادة للغاية . ويبعد ان ماركوز اعتبر ان مجرد صوغ المفاهيم والتصورات النظرية لامكانية تاريخية محددة (مثل تصوّر حضارة غير كابتة) يمثل اكثراً من نصف المعركة . لقد اتجه ماركوز الى الكتابة عن النظام الجديد وكأنه واقع حادث بالفعل لمجرد ان كتابات هيجل وماركس وفرويد وغيرهم اشتغلت على عدد من الاتهامات للنظام القائم وعدد من الحجج القاطعة عن مجتمع خلو من عوامل الكبت . فالافتراضيات دائمًا وأبداً «توصي» و«ترمز الى» و«تصور» و«تدل على» و«تشير الى» الحضارة الحالية من عوامل الكبت التي توشك ان تهبط علينا . بعبارة اخرى ان ماركوز كثيراً ما المح الى ان الممكن يوشك ان يصبح واقعاً بالفعل بسبب الاتهامات والوعود النظرية المختلفة التي اشتغلت عليها كتابات هيجل وفرويد وشيلر ونيتشه .

ها انذا قد فررت من عرض القضايا الاساسية التي تضمنها التفسير النقيدي الجديد الذي قدمه ماركوز لنظرية فرويد . انه حين مايز بين الكبت وبين فائض الكبت ، او بين مبدأ الواقع ومبدأ الاداء ، استطاع ان يبين ان رأي فرويد حين ساوي بين الحضارة وبين الكبت كان رأياً غير ناضج . وهكذا حرر الميول النقدية في فكر فرويد من اغلال التشاوم وتقويد النزعة المنافية للتاريخ ، وظهر فرويد كاعظم مفكّر في القرن العشرين تنبأ بحضارة خالية من كل عوامل الكبت . وحين اوضح ماركوز ان بالامكان كبح جماح العدوان عن طريق اطلاق الطاقات الشهوانية

(طاقة ايروس) فقد دلل بذلك على ان غريزة الموت التي قال بها فرويد لم تستطع ان تضعف او تقلل من نزعة التفاؤل عنده . ولم تبق سوى عقبة واحدة اخيرة يجب التغلب عليها : وهي نظرية فرويد عن التسامي . اذ تشير هذه النظرية الى ان الحضارة (سواء بمعنى الوجود الجماعي للانسان او بمعنى الشروعات الاقتصادية والسياسية والثقافية المترابطة) قائمة على اساس قمع الطاقة الجنسية . وذهب فرويد الى ان الروابط الوجدانية التي تربّط الناس بعضهم البعض استلزمت خفض الحياة الشهوانية وان «منع» الحضارة لم يكن في الواقع سوى طاقة جنسية متسامية . ونظرا لان ماركوز كان داعية لحضارة خالية من عوامل الكبت فقد اضطر الى المواجهة على المضامين التشاورية لنظرية التسامي .

عالج ماركوز مشكلة التسامي باعتباره جوهرا واساس مشكلة العمل . ان الجهد الذهني والبدني هو التعبير الرئيسي عن العمل الثقافي ، ومن ثم فاذا شئنا ان نحل النطاق بين الجنسية وبين العمل فاننا يجب ان تكون قادرین على التخلص من النتيجة التعمسية التي تفيد بان الثقافة تنطوي بالضرورة على اضعاف للجنسية بقدر كبير . وحاول ماركوز التبشير بمثل هذا الحل وذلك بان قال اولا ان الاوتومية تعمل بسرعة على خفض كمية الطاقة اللازم استثمارها في العمل ، ثانيا ، بامكانية حدوث ما اصطلاح على تسميته «التسامي غير الكابت» non repressive sublimation

وعندی ان حجة الاوتومية تتفق تماما مع مبادئ نظرية التحليل النفسي . وقد تصور ماركوز ان ساعات العمل ستنتقص كثيرا عندما يتم تنظيم الانتاج وتوزيعه على نحو لا يستغرق الا اقل وقت ممكن لكي تصبح كل الفضوريات ميسورة لكل ابناء المجتمع . وذهب الى ان مثل هذا الخفض لساعات العمل في اليوم سيؤدي الى «خفض اساسي لمستوى المعيشة السائد اليوم في كل البلدان الصناعية المتقدمة» . ولكنه رأى ان مثل هذا الخفض امر مرغوب فيه نظرا لان الطلب على السيارات وأجهزة التليفزيون والطائرات كان تعبيرا عن ثراء كابت . ان النقص الشديد الذي سيطر على الوقت والطاقة اللذين يرصدهما الماء للعمل والانتاج سيتيح فرصة للتبشير الشه沃اني على نحو اكثر شدة وتبليينا في آن واحد .

ان الرأي المكمل الذي قال به ماركوز للتسامي غير الكابت لا يتفق مع المفهوم الاقتصادي للطاقة النفسية الذي كان ماركوز مهينا لقبوله والتسليم به في تحليله لجدلية الحضارة . ومن الواضح ان ماركوز كان ليقبل او ان يرفض الاستعمارية البيدروليکية بقدر ما تخدم حججه . لقد بنى موقفه بالنسبة للتسامي غير الكابت على اساس الزعم بأن النظام الشهوانى الجديد سيمثل تحولا جذرريا بعيدا عن عالم مبدأ الاداء بحيث سيتحدد العمل طابعا جديدا . وكان امله ان تأخذ علاقات العمل في النظام الجديد طابع علاقات اللعب بل انه الى ان العمل قد يصبح نوعا من التبشير الشهوانى او اطلاق للطاقة الشهوانية . اذا امكن ان يكون العمل مصحوبا باعادة تنشيط للشهوة الفيتناسالية pregenital كاملا كافيا مشبعا في ذاته دون ان يفقد محتواه كمل . واحسب ان من

الصعوبة بمكان ان تخيل عملا يكون اي شيء الا ان يكون عملا - اي تساميا - حتى في نظام غير كابت ، واعتقد ان ماركوز كان يقف على ارض اكثر صلابة حين برهن على امكانية خفض ساعات العمل بنسبة كبيرة وان هذا من شأنه ان يدع الناس احرارا في ان يعطوا قدر اكبر من الساعات لممارسة رغباتهم المتعلقة باللعب او الاستمتاع الجنسي .

ان نظرية فرويد هي التي تحذّث بصراحة اكثر من غيرها عن امكانية التنظيم البنيدي للمجتمع . بيد ان فرويد ليس الا واحدا - وان كان أهمهم جمیعا - من بين كثيرين من اصحاب الفلسفات النقدية التي رأى ماركوز أنها فتحت الآفاق أمام نظام خال من الكبت . واود ان اذكر هنا بایجاز مناقشته لعدد آخر من اصحاب النظريات وأخص منهم بالذكر نيتشه وفورييه وشيلر ، من اعتبرهم انباء مثل هذا النظام . و اذا نظرنا الى هذا الحوار في ضوء كتاب «ايروس والحضارة» سنجده ان معالجة ماركوز لهؤلاء المفكرين استهدفت دعم فكرته عن الحضارة غير الكابتة . ولكن اذا نظرنا اليه من وجهة نظر مؤرخ فكري يلتزم الحياد سنجده ان تحليله بمثابة اكتشاف خيالي لقضايا الشهوة او القضايا الفرويدية في فكر ثلاثة من عمد الفكر في القرن التاسع عشر . ومن ثم دفع ماركوز بان التحليل النفسي هو ورثت تراث راسخ في الفكر الاوروبي بغض النظر عما اذا كان فرويد او غيره قد تأثر مباشرة بهذا التراث ام لا .

لم يكن عسرا على ماركوز ان يتبعن الاشارات التي تنم عن الاحتجاج الجنسي لدى نيتشه او فورييه . فرأى ماركوز نقد نيتشه للمذهب المقللي الغربي وليس في هذا النقد الحاج نيتشه على ان تكون «البهجة» - «الشهوة» والاستمتاع هما معيار التتحقق ، وعرف تحليله للضمير السى الناجم عن انكار غرائز الحياة ، «واكتشف ماركوز من خلال هذا موقفا شهوانيا *erotic* تجاه الوجود» كما قال ايضا بان نظر فورييه عن الاشتراكية الطوباوية انما كان يرتكز على ادراك واضح للتكامل بين الحرية السياسية وبين الجنسية وان كل منها تتوقف على الاخر . واكتشف ماركوز عند فورييه مفهوما عن تحول العمل الى لذة «الممل الجداب *Travail Attrayant*» الذي طابق بينه وبين مفهومه هو عن التسامي غير الكابت (١) .

ولعل ما هو اهم من ذلك ، واكثر منه روعة وابداعا على وجه اليقين ، هو اسلوب ماركوز الذي حول به شيلر الى داعية للحرية الجنسية . فقد قال بان مفهوم شيلر عن التربية الجمالية يؤكّد الطابع الدافع والشهواني والتوفيق للاتجاه الجمالي الذي قد يفيد في تحويل النظام السياسي الكابت الى نظام توفر فيه

١ - اكاد فرانك مانويل *Frank Manual* هذا الاتجاه في نظر فورييه وبخاصة في كتابه «انباء باريس» . وقد كان فرانك مانويل ذات يوم زميلا ماركوز في جامعة Brandeis .

الحرية والتحقق الفريزي . لقد كان مفهوم شيلر الحسي عن العقل يمثل تقىداً «لعقل السيطرة Reason of Domination» الذي ساد في الفلسفة الغربية زماناً طويلاً . والقى ماركوز نتائج ذلك نظرة ثانية على الثورة الفكرية الالمانية في مطلع القرن التاسع عشر ووجد ان شيلر ، قبل هيجل ، هو الروح النقدية الحقة لهذا الحركة .

واشتملت نزعة شيلر الجمالية الشهوانية ايضاً على المفهوم التقدي للفن الذي قال به ماركوز في الثلاثينيات وواصل ماركوز هذا الموضوع في كتابه «ابروس والحضارة» وذلك من خلال تحليله لبعض النماذج الأدبية البدائية التي ساعدت على تقويض الجنسية الكابات في النظام القائم . والعاج ماركوز بوجه خاص على اسطورة اورفيوس ونرسيس في التراث الأغريقي وقابل بينهما وبين اسطورة بروميثيوس (نموذج البطل لمبدأ الاداء) . ورأى فيهم صوراً للتحقق الشهوانى والتحرر السياسي . لقد فشل اورفيوس ونرسيس في ان يصبحا بطلين في التراث الأفري لسبب محدد هو رفضها التسليم بقيود مبدأ الواقع . كان اورفيوس الصوت «الذي لا يامر وإنما يفتني» ، وفر نرسيس هارباً من عالم الانتاج الى التأمل الشهوانى لجده هو . كان كل منهما تجسيداً للوظيفة النقدية للفن ، ورفض الخضوع والتسليم للحرمان الجنسي والكذب القمري الذي صاحب تقدم الحضارة .

وتجدر بالذكر ان «ابروس والحضارة» نادراً ما يهبط الى مستوي التكتيكات . لقد اعتبر ماركوز الكيفية التي يمكن بها تحقيق النظام غير الكابت مشكلة لا تستحق غير فقرات قليلة متباينة . واذا معن اعتدناه فيلسوفاً جسروا واقتاً بنفسه يتحول عندما يكون رجل تكتيك الى مفترى غامض مزعزع الثقة . لقد حاول اللعب بالمفهوم الافلاطوني القائل بأن النظام الجديد يمكن ان يبدا بدكتاتورية الفتنة المستنيرة بيد ان فكره المترکز والمرتكز على الواقعية والتزاماته الديمقراطيه اجبراه على التخلص عن هذا الرأي فور عرضه . اذ نجد ماركوز في الصفحات الاخيرة من الكتاب يحدثنا عن الوظيفة التحريرية للذاكرة، البحث عن الزمن الضائع Recherche du temps perdu وهي الوظيفة التي ساوي بينها وبين فكرة فرويد عن المودة الى المكبوت . وواضح انه كان يأمل في ان تعمل الذاكرة كادة تكتيكية لتحقيق النظام غير الكابت . ولكن لم يكدر ماركوز يطرح فكرته عن الطبيعة المستنيرة حتى سلم بان الذاكرة وحدها غير كافية «الذاكرة ليس سلاحاً واقعياً ما لم يتحول الى عمل تاريخي» . وهكذا نجد ماركوز في نهاية المطاف لم يقدم برنامجاً تكتيكياً واضحاً للثورة الجنسية . انه لم يكن لهينين ، حقاً انه حتى لم يشارك رايش مواهبه كداعية سياسى وجنسى . واخيراً فقد ظل «ابروس والحضارة» كتاباً نظرية ، وان كنت اعتقد انه في ضوء مستوى الاثير لمعالجة موضوعاته كان قطعة قوية رائعة من التحليل التقدي .

اشرت في مطلع هذا الباب الى ان كتاب «ايروس والحضارة» يشترك في كثير من عناصره مع عمل فرويدى آخر ينتقد الحضارة الحديثة وهو كتاب «الحياة ضد الموت» لمؤلفه نورمان ا. براون . وكثيرا ما يعقد المفكرون مقارنة بين الكتابين . وهما مشابهان حقا ليس فقط من حيث وجهة النظر العامة التي يتزعم بها صاحباهما بل ايضا من حيث المفاهيم الفرويدية الخاصة التي يستخرجانها للدراسات تحليلية مت米زة . بيد انى آثرت فيما يلى ان اوكلد اهم مظاهر الاختلاف التي تمييز براون عن ماركوز ، وقد فعلت ذلك بهدف تأكيد مظاهر القوة المميزة لكتاب «ايروس والحضارة » .

لا مراء في ان كتاب «الحياة ضد الموت» عمل قوي رائع . لقد كان مدخل براون الى التحليل النفسي هو الادب والكلاسيكيات وليس الفلسفة والنظرية السياسية . ولهذا السبب نجد اسلوب «الحياة ضد الموت» اكثر رشاقة وجمالا من اسلوب «ايروس والحضارة» كما نجد براون اقدر من ماركوز على استخدام المراجع الادبية . وثمة اتجاه صوفي قوي في تكوين براون الفكرى لا نجده عند ماركوز فضلا عن ان كتاب «الحياة ضد الموت» استند الى بعض الموضوعات الثورية المعروفة في الفكر الدينى الغربى لعل اهمها نزعة التصوف عند جاكوب بوهم Jakob Bohm وويليام بلاك William Blake وعلاوة على ذلك فان براون قد اكتشف في بعض المجالات دلالات راديكالية ضمنية في التحليل النفسي ، واستخرجها على نحو اكثر تزمتا ومنهجية من ماركوز . ويقرر صراحة في مقدمة كتابه «الحياة ضد الموت» انه لم يتردد في تقصى افكار جديدة حتى يصل الى نتائجها الاخيرة «الحقائق Mad» وعرف ان فرويد بدا هو الآخر احتما «Mad» . واذا نظرنا الى تحليله في ضوء وجهة النظر السيكولوجية سنجده اكثر راديكالية من تحليل ماركوز . ولكن اذا كان براون في مجال التحليل النفسي اكثر مخاطرة ونترقا من ماركوز فانه كان في ذات الوقت ا اكثر جينا من الناحية السياسية . ولقد انتهت الى نتيجة مفادها ان «ايروس والحضارة» عمل تحليلي اكثر اقتناعا من «الحياة ضد الموت» ذلك لأن ماركوز نجح ، حيث فشل براون ، في تحويل نظرية التحليل النفسي الى مقولات تاريخية وسياسية . لقد اخذ ماركوز على عاته وحده ان يؤلف بين تراث فرويد وبين المذهب النقدي التاريخي الثوري عند ماركس .

ان اوجه الشابه بين ماركوز وبراون واضحة بذاتها . لقد شرع براون مثل ماركوز ، في بيان ان المانى النهائية التي يتضمنها التحليل النفسي ذات دلالات تقديرية وليس محافظة . ويشبه براون ماركوز من حيث انه دفع هو الآخر بان الانسان الحديث مريض انهكه اعباء الكبت الجنسى والمدوان الطاوش وحاول ابراز الاتجاه الخفي في التحليل النفسي الذي يمثل مخرجا من مشكلة النعامة الحديثة

اي حاول الكشف عن ان الوعد بحضارة غير كابتها يمكن تحت التزعة التشاومية التاريخية الواضحة عند فرويد . واهم من هذا كله ان براون التزم نفس الطريق الجدلية الذي التزم ماركوز بادعى تحليله بالتسليم عن طيب خاطر بكل فرض فرويد السيكولوجية وهي فروض راديكالية ومثبطة . الدور الشامل للجنسية وكذلك غريزة الموت . والى هنا تنتهي كل اوجه التشابه . ولكن براون قدم في الواقع تحليلا فرديا رائعا لمشكلات الجنسية والموت ، كما قدم حلاً أصيلاً لتلك المشكلات . ودافع براون ، مثل ماركوز ، وبأسلوب يستثير الاعجاب ، عن تكافؤ الشدين الكامن في الاثنينية الفريزية عند فرويد . رأى ان ايروس والموت مبدأين سيكولوجيين متطابقين دائماً بان ينهار احدهما ويصبح في الآخر . ولكن بينما آثر ماركوز ان يؤكّد الطبيعة المتناقضة للفريزتين نجد براون يؤثّر عن وعي بان يؤكّد وحدتهما الكامنة . لقد فعل هذا لأن هذا التكتيك يتبع له فرصة تجنب الخامنة التسعة التي انتهت اليها فرويد وهي ان العدوان او التدميرية امر حتمي لا ينكر منه .

قد ينسى المرء بسهولة ، كما اشار براون ، ان فرويد لم يعتبر العدوان في الواقع حقيقة سيكولوجية أساسية . لقد كان العدوان على الاصح مظهرا ثانوياً لقوة غريزية أكثر رسوخاً وهي غريزة الموت . انه التعبير الظاهري للدافع يتجه اصلاً ضد الذات اي الرغبة في الموت او تدمير الذات . وهكذا أصبح العدوان مشكلة لأن ايروس استطاع ان ينفذ خطته بخلق الحياة . وذلك عندما امكن فقط احباط غريزة الموت فاختفت في خطتها الاصلية . واذا شاء الناس ان يحيوا (ويحيوا) فانهم مكرهون بالضرورة على التدمير ، اي توجيه طاقة غريزة الموت بعيداً عن ذواتهم وصباها على رفاقهم من النساء .

ولكن براون دفع بان فرويد اخطأ في تحليله لдинاميات الحياة والموت . ان اكتشاف فرويد للوحدة النهاية بين الفريزتين يتضمن ما يفيد ان هناك بالضرورة تطايناً بين ايروس وثنائيوس . ذلك ان الفريزتين موجودتان عند مستوى اعمق للحياة النفسية في حالة من الاتساق والانسجام معاً . وهكذا لم يكن العدوان الحصاد الحتمي للحياة ، ومن ثم فان غريزة الموت ليست بحاجة الى الظهور في الخارج في شكل طاقة تدميرية هذا اذا ما اتيح للبشر ان يمسكوا من جديد بحالة الاتساق والتجانس الاصلية بين الحياة والموت . لقد ادرك براون ان الناس يمكنهم ان يتعلموا كيف يحتווون الموت داخل الحياة ودعوا الى وضع حد «الكت الموت» او «الهرب من الموت» الذي يخلد العدوان . خلاصة القول ان على الناس ان يتعلموا كيف يموتون ، وهو ما يعني بعبارة سيكولوجية اكثر تحديداً ، ان يتعلموا كيف يتقدمون في السن .

كان هذا عملاً تحليلياً جسوراً ، ولكنه كحل لمشكلة العدوان بعيد كل البعد عن الحل الذي اقترحه ماركوز . لقد آثر ماركوز ان يأخذ اثنينية فرويد مأخذ الجد وافقى به هذا الى صوغ مشكلة العدوان في ضوء الصراع السيكولوجي والتاريخي

بين قوى الحياة وقوى الموت . واستخدم صياغته الخاصة للحججة الميدروليكية وتصور ان الانتصار على المدوان سيكون نتيجة التراكم الضخم للطاقة الشهوانية التي يمكن اطلاقها في حضارة غير كابة . وكان هذا التطور بدوره مسألة سياسية واقتصاد ، اي مسألة تتعلق بتحرير ايروس من اغلال العمل الكابت غير الفروري . ونذكر على سبيل المقارنة ان الحل الذي اقترحه براون لمشكلة المدوان تضمن علاقة دينامية غريزية مبادنة تماما قائمة على اساس التوافق الغريزي وليس التناحر الغريزي . هذا علاوة على ان الحل الذي اقترحه براون حل سيكولوجي محض اذ كان بمثابة موقف جديد من الموت ولم ينطوي على اي ثورة سياسية او اقتصادية .

ويمكن ان نقدم مقارنة مماثلة بين ماركرز وبراون فيما يتعلق باسلوب كل منهما في معالجة الجنسية ان المرء لا يسعه الا ان يدهش للتماثل العجيب في تحليل كل منهما للكبت الجنسي . انتقد براون ، مثلما انتقد ماركرز ، رايش لانه اخطأ في تصويره لمشكلة الكبت باعتبارها مشكلة تتعلق بالجنسية التناسلية . ان المرء لا يتطلع في شوق لمزيد من حالات الاروجازم Orgasm بل الى جنسية فوضوية شاملة هي جنسية الطفولة الباكرة . والحضارة غير الكابة هي احد المجالات التي تجد فيها الجنسية الفرصة متاحة لاستعيد صورتها المتعددة الاشكال و«المنحرفة» . ييد ان براون نصر الانحراف المتعدد الاشكال باسلوب اكثر راديكالية (بل واعتقد انه اكثر اتساقا) من ماركرز . ولكنه في نفس الوقت عجز عن ان يقدم لنا تفسيرا تاريخيا واقتصاديا لقيام استبداد تناسلي وهو ما نجده في «ايروس والحضارة» . وهكذا مرة اخرى نجد حجته حجة سيكولوجية خالصة .

ويسلم براون باننا اذا اعتبرنا الجنسية غير المتمايزة هي المعيار الاقصى للسعادة البشرية اذا فان اي شكل من اشكال التنظيم الجنسي هو شكل ينطوي على كبت . هذا بينما لم يشك ماركرز بوجه عام الا من استبداد الجنسية التناسلية ، والمالح بضرورة اعادة تنشيط التنظيمات الجنسية القبيتاسلية في حضارة غير كابة .اما براون فقد اكد ان التنظيمات الباكير للطاقة الليبية في شكل اعراض جنسية البلوغ والنضج . ان التنظيم الباكير للطاقة الليبية في سن البلوغ مثلها مثل الجنسية متزامنة فنية وشرجية وقضيبية كان غريبا عن الشهوانية التجائسة (او غير المتمايزة) المروفة في حالة الطفولة الباكرة مثل غرابة الاستبداد التناسلي . وهكذا نجد براون عازفا عن قبول رأي ماركرز الذي يصف فيه المنحرف بأنه نبي الانحراف المتعدد الاشكال : «ان الانحرافات الجنسية في سن البلوغ مثلها مثل الجنسية السوية في سن البلوغ ، كلها استبداد منظم : انها يعملان تعرضا مبالغيا فيه الواحد من الطاقات الشهوانية العديدة في جسم الانسان» . ومن ثم فان الجنسية في مجتمع تنتهي فيه كل عوامل الكبت حقا ستكون جنسية غير متمايزة تماما . ولن تشارك هنا كل اعضاء الجسم على قدم المساواة في اطلاق الطاقة الليبية . بل ان التمايز بين الذكر والانثى سوف يذيل ليصبح غير ذي دلالة . وهكذا اخذ براون موضوع الخنوة الوارد في كتابات جيزا روهايم (الذي اعجب به براون واقتبس

العديد من فقراته في كتاب «الحياة ضد الموت» . ودافع عن نوع من «الانحراف الجنسي اكثراً تطراً من اي شيء تخيله ماركوز .

لقد كان الانحراف المتعدد الاشكال هو الواقع الاصيل للوجود الانساني ، والمعيار الاقصى للصحة النفسية وانطلاقاً من هذا الفهم بدا براون يفسر كيف هجر الانسان سعادته البدائية . ابن التسليم بالفرض الذي قال به فرويد عن دينامية بيولوجية فطرية قادت الانسان من الجنسية المتجانسة للطفولة عبر التنظيمات المتعددة القبيتاسالية الى استبداد النراسالية اخيراً في سن البلوغ . والمح في الصفحات الاولى من الكتاب الى ان التفسير الصحيح انما نجده في التاريخ الاجتماعي للانسان اي في «التنظيم الاجتماعي الذي يميز الانتقال من القرد الى الانسان» . ولكن على الرغم من كل هذا فإن المرء يبحث دون جدوى في كتاب «الحياة ضد الموت» فلا يجد اي تحليل تاريخي للعوامل الاجتماعية والاقتصادية التي يمكن ان تزد اليها بداية تنظيم الجنسية في ظل اوجه الاستبداد المتباعدة . وقدم براون بدلاً من ذلك تفسيراً لهذه العملية يرتكز فقط على التطور التاريخي للنوع البشري ، وهو في اعتقادي تفسير غير متطرق مع ما تضمنته حجته الاساسية من نبوءات .

وجد براون المفتاح لتفسير تميز اشكال الكبت في العبارة المشهورة التي يقول فيها فرويد : «ان القلق هو الذي يولد الكبت وليس الكبت ، كما قلت سابقاً ، هو الذي يولد القلق» . وذهب براون الى ما ذهب اليه روهایم ، اذ اعتبر الصورة الاساسية للقلق هي قلق الانفصال . اذ نظراً لان الطفل البشري يعيش فترة حضانة طويلة فان الانفصال كواقع حتمي يتبدى في شكل مشكلة ووحد براون بين الانفصال والموت ، اي انفصال عرى وحدة التكافل بين الطفل والام ، والطفل والعالم «الذي يمثل جوهر الحياة» . واحسب ان من العسير فهم وجه الشابهة او المطابقة بين الحياة وبين الوحدة وكذلك بين الموت وبين الانفصال بيد انتي لا اعتقاد ان هذه المطابقة كانت ضرورية لحجية براون ، اذ كان يكتفي ان يوجد بين القلق والانفصال ثم يبين ان الانفصال علة القلق لان الوحدة استمرت فترة طويلة يكتتفها الحب . ويستجيب الطفل للقلق الناجم عن الانفصال من خلال مشروعات وخطط متباعدة يستهدف من ورائها اعادة الوحدة الاصلية ، وهي مشروعات وصفها براون بانها «هرب من الموت» ولكن كان بالامكان وصفها بصورة ابسط على انها هرب من الانفصال .

ولقد تضمنت هذه المشروعات التنظيمات المختلفة لليبيدو والتي وصفها براون بانها تنظيمات كابتة ذلك لأنها اقتضت التخلی عن الانحراف المتعدد الاشكال للطفولة الباكرة – وان الشهوانية المتجانسة هي التي ظلت ابداً في ذاكرة المرء الخبرة الوحيدة لسعادة كاملة مفترطة . مثال ذلك ان الطفل في المرحلة الفمية Oral project يحاول التغلب على الانفصال عن طريق «الشحنة المفرطة» Hyper cathexis لعملية الرضاعة اذ يتحدد بأمه من جديد عن طريق الفم (ويتحدد بها في الخيال بان

يتخيّل انه ابتلع امه بالكامل) . وتتضمن المرحلة الشرجية معالجة رمزية للبراز كادة سحرية لاستعادة الاتصال او المعايشة مع الام . ويحلو براون حدو فرنزي Ferenczi في كتابه البحر Thalassa حيث يفسر المرحلة القضيبية **Phallic project** بانها «استعادة تناصية للوضع داخل الرحم» اي محاولة للاتحاد بالام من جديد عن طريق القضيب الذي يعتبر ممثلاً للجسم كله وتنطوي كل هذه التنظيمات على تنظيم جديد لللاقتصاد الليبسي **Libidinal economy** حيث تنتقل الطاقة الجنسية من الجسم في شكله العام الشامل الى عضو محدد . وهناك بعد ذلك التنظيمات الاستبدادية وهي كلها تنظيمات تفرض نفسها . ولا يتأتى التمايز الكبتي للجنسية نتيجة لقوة خارجية ، اي نتيجة مقتضيات اجتماعية او اقتصادية . وانما الكبت في النهاية هو «كبت ذاتي **self - repression** » .

ان المرء لا يسعه الا الاعجاب بما تكشف عنه حجة براون من صرامة وخيال ولكنه في تحليله لنشوء وتكون التمايز الجنسي اعوزته الفطرة وافسد هدفه الاكبر للبرهنة على الامكانية الواقعية لقيام تنظيم غير كابت للحياة الجنسية . فاذا كانت التنظيمات الجنسية الاستبدادية هي نتيجة العجز عن التسليم بالانفصال ، او عن التسليم بالموت كما يقول براون بلغته هو ، واذا كان هذا الهرب من الانفصال يرتكز بدوره على حضانة الطفولة الطويلة الامد اذا فان الكبت الجنسي يبدو حتمية بيولوجية . ان الحيوان البشري عاجز بحكم تكوينه الطبيعي البدني عن الاستقلال مبكراً على نحو ما هو حادث بالنسبة للحيوان ، واذا كان روهایم على صواب ، فان حضانة الطفل او اعتماده على الام تزداد باطراد بصورة متطرفة . ولكن براون لم يبذل اي جهد لمناقشة هذه الحقيقة في كتابه «الحياة ضد الموت» وهكذا نراه رغمما عنه يقدم في نهاية الامر مشورة يائسة . لقد اخفق تحليله للكبت الجنسي في تقديم حتى مجرد تفسير نظري عقلاني للحضارة غير الكابتة . ان التنظيم الكابت للجنسية كان تنظيمياً سيكولوجياً في الأصل ولكن الدينامية السيكولوجية للكبت ارتكزت هي ذاتها على حقائق البيولوجيا البشرية .

نجم مارکوز حيث اخفق براون ذلك لأن تحليله للكبت الجنسي كان تحليلاً تاريخياً أصيلاً . لقد استطاع مارکوز ان يربط بين كبت الجنسية القبتناسية وبين المتطلبات الاقتصادية للنظام الاقتصادي – المتطلبات التي تقضي بمركز الليبido في الاعضاء التناسلية لكي يتضمن تحول كل ما عدا ذلك من الجسم الى اداة عمل . وهكذا نجد الكبت يتركز على السيطرة الاجتماعية والاقتصادية كما نجد امكانية تاريخية لالغاء السيطرة وهو ما يبشر بالامل في تحرر غربizi . لم يشا براون قبول الحل الجنسي الوسط الذي يقضي به نظام مارکوز الخلو من عوامل الكبت ، اذ كان اكثر راديكالية من مارکوز في رفضه لاي تمايز بين كبت مشروع وآخر غير مشروع (الكت الاساسي وفائض الكبت) او بين تسام كابت وآخر غير كابت او بين عمل شهوانى وآخر غير شهوانى . ولكنه في نفس الوقت عجز عن تفسير نشوء الحضارة الكابتة تاريخياً (اذ ان المنوان الفرعى لكتاب الحياة ضد الموت وهو «معنى التاريخ

في ضوء التحليل النفسي» كان عنواناً طناناً ومضللاً في آن واحد) وعجز أيضاً عن تبيين أي مهرب تاريخي ينقذ الإنسان من معضلة التعasse المعاصرة . لقد سار تحليله على مستوى علم النفس الفردي فقط ، بل انه حتى على هذا المستوى لم يتبيّن «مخرجاً» . وظل الكبت راسخاً متناصلاً في الخصائص التuese المميزة للبيولوجيا البشرية .

-٨-

نشر ماركوز الكثير من كتاباته بعد «ابروس والحضارة» . وأود هنا أن أتناول كتاباته هذه على أساس انتقائي وذلك لعدة أسباب : او لا لبيان الاتجاه العام الذي سار فيه فكره منذ محاولته الفرويدية الكبرى في منتصف الخمسينيات . ثانياً : لبيان كيف تغيرت أفكاره بالنسبة لفرويد خلال السنوات الأخيرة . ان كلاماً من براون وماركوز تجاوز فرويد ، بعضه من المانع ، الى اهتمامات وقضايا أخرى ، وأحسب انهم سارا في اتجاهين متباينين اشد التباين . ان اهم كتاب اصدره براون وهو الكتاب الوحيد ، منذ صدور «الحياة ضد الموت» هو كتاب «جند الحب» Love's body عام ١٩٦٦ . ويبين هذا الكتاب «بوضوح لا مزية عليه ان التحليل النفسي كان مجرد مرحلة في تاريخ تطور براون صوب منحى تصوفي ديني غريب (وراديكالي) ان الجند المادي الذي تحدثنا عنه سيكلوجيا فرويد استوعبه وتمثله الجند الصوفي الذي حدثنا عنه اللاهوت المسيحي التقليدي . حتى لقد ظل فرويد مرجعاً هاماً ، وتمه استعراض بارع (ومشوش) للبلاغة الجنسية . ييد ان اللغة الجنسية لغة مجازية الى حد كبير ، اذ كما يقول براون نفسه «كل شيء رمزي بما في ذلك الحدث الجنسي» . واهم من هذا كله ان براون كان واضحاً بما فيه الكفاية بحيث عبر في صراحة وسفور عن الفروض والاراء المعادية للسياسة والتي اشار اليها ضمناً وتلميحاً في كتابه «الحياة ضد الموت» . وهنا نجده يدفع بسان السياسة لا يمكن ان تكون سفيحة تحرير ، ليس فقط لأن العمل السياسي فاسد عطن دائماً وأبداً بل ايضاً لأن السياسة غير موجودة بالفعل . ان السلوك السياسي سلوك مسرحي ، والثورات السياسية هي محاولات «لإعادة تنظيم المسرح من جديد» مسرح النشاط البشري . ولكن الوضع يظل على ما هو عليه دون تغيير» (١) .

1 - انظر مرض ماركوز لكتاب جند الحب في مجلة Commentary حيث يكشف المفاصيل المعادية للجنس والجماعية والسياسية التي تضمنها موقف براون الاخير : «Love Mystified: A critique of Norman O. Brown», Commentary, XLIII, 2, (February , 1967), 71-75.

ويبدو لي ان ماركوز سار في الاتجاه المضاد لاتجاه براون . ذلك انه ارتد ، وبخاصة في كتابه «الانسان ذو البعد الواحد» (١٩٦٤) الى الاهتمامات السياسية والماركسيّة بصريح العبارة ، التي كانت تشغله في كتاباته الباكرة . ربما كان بالامكان تفسير هذه الردة الى السياسة بتغير المناخ السياسي في امريكا خلال السبعينات حيث اتعش اليسار فجأة بعد ردة رجعية لعشر سنوات (المكارثية) وخمود (حكومة ايزنهاور) . ان راديكالية ماركوز اضطرت كرها الى الاختفاء والتستر في الخمسينات ووجد في نظرية التحليل النفسي مخرجا يفرغ من خلاله طاقته النقدية في مرحلة بين اندحار الماركسية الاوروبية في الثلاثينات وبين انتعاش السياسة اليسارية في امريكا خلال السبعينات .

ان الصمت الذي ران على ضمير ماركوز السياسي خلال الخمسينات انعكس في كتابه السياسي الوحيد والكبير الذي صدر خلال هذا العقد ونعني به «كتاب الماركسية السوفيتية» الصادر عام ١٩٥٨ الذي يتسم بطابع اكاديمي غريب تعوزه الحماسة . وبينما كان ماركوز عاكفا على بحث وكتابه «الماركسية السوفيتية» كان في نفس الوقت مشغولا بكتاب «ايروس والحضارة» . و واضح ان قدراته النقدية والخيالية تمثلت بشكل اوضح في كتابه الاخير . ولا ريب في ان كتابه «الماركسية السوفيتية» اقل كتب ماركوز تشوينا بالقياس الى كل ما كتبه . انه يبدى فيه عداء صارخا للشيوعية السوفيتية ، ولكنه هنا يعكس مناخ الحرب الباردة الذي كان سائدا خلال هذه الفترة ، هذا على الرغم من ان ماركوز حاول تفسير الماركسية للتطور السياسي والاجتماعي السوفيتى في ضوء الحيوية الراهنة التي تتمتع بها الرأسمالية الغربية والطابع العدوانى المميز للسياسة الخارجية الفرنسية وبخاصة الامريكية . لقد كان الكتاب يوجه عام تموزه الحدة النقدية التي نجدها في تحليل له . رايت ميلز الذي قدم تحليلا معاصرًا للحرب الباردة في كتابه «الصفوة صاحبة السلطة» حيث يلقي اللوم كله على عاتق المؤسسات الامريكية الاقتصادية والسياسية والعسكرية . ولكن من الاسير على المرء حين يطالع كتاب «الماركسية السوفيتية» ان يراوده الظن بن المؤلف عاكف في نفس الوقت على عمل آخر يعد بحق غزوة جريئة وطموحة في مجال نظرية التحليل النفسي . ويتميز هذا الكتاب بالحدى السيكولوجي اذ لم يرد ذكر فرويد غير مرة واحدة بل ان هذا المرجع جاء ذكره في موضع روتيني غير هام . لقد انتقد الطابع المميز للأخلاقيات الجنسية السوفيتية ولكنه نقد يفتقر الى الحمية والبصرة النظرية اللتين نلمسهما في نقد رايش وهو نقد يتمس بالافاضة في الثلاثينات (النضال من اجل حياة جديدة في الاتحاد السوفيتى) .

واذا قارنا كتاب «الانسان ذو البعد الواحد» بغيره سنجد انه خلف قيم الكتاب «ايروس والحضارة» . يمثل الكتاب اتهاما دامما للسياسة والثقافة الامريكية ، ويواصل فيه ماركوز نقاده على نحو منهجي وتفصيلي . واود هنا ان اناقش فقط تلك العناصر التي تضمنها تحليله والتي ترتبط بقضية «ايروس والحضارة» . ويبدو

لي ان ثمة موضوعان لهما دلالة كبيرة في ضوء تقويم ماركوز في مرحلة باكرة لمستقبل الكتب : اعادة تقويم الوضع التكنولوجي والارتفاع صوب نظام اوتومي كامل وهو ما اتخذه اساسا لتنبئه بامكانية التحرر الشهوانى ، وتقويمه السلبي للاباحية الجنسية في المجتمع الامريكي المعاصر .

ثمة رأى اساسى من اهم الآراء التي طرحتها ماركوز في كتاب «ايروس والحضارة» وهو الرأى القائل بأن مبدأ الاداء خلق الظروف الازمة لاغاثة ودفع ماركوز ، بان العقلانية الاقتصادية والتكنولوجية الحديثة ، وان كانت هي ذاتها نتاجا للكتب الجنسى الرهيب ، الا انها خلقت موقفا يمكن فيه خفض ساعات يوم العمل خفضا كبيرا وهو ما من شأنه ان يحرر الناس من ضرورة الكتب التي يفرضها العمل وبهـىء امكانية لتصاعد شامل وكبير للشهوانية . اي ان ماركوز بعبارة اخرى زعم بان العلم والتكنولوجيا والانتاجية والاقتصادية كانت ، في مجال النظرية ، محاباة جنسيا وسياسيا . واذا كانت قد خدمت مصالح الكتب في الماضي فانها بالمثل يمكن ان تشكل الاساس والقاعدة للتحرر في المستقبل . ولكن ماركوز راوده الشك في منتصف السبعينات بشأن حياد المشروعات العلمية والتكنولوجية وبدت لـه النظرية العلمية الى العالم *Scientific Weltanschauung* قوة كبت لا سبيل الى مقاومتها . وسبق له ان انتقد في الثلاثينات العلم الحديث لانه محافظ ضمنا وذلك بسبب موقفه غير النقدي او السلبي تجاه «الوقائع» . بيد ان القيد التي تضمنها كتاب «الانسان ذو البعد الواحد» كانت اكثر تطرفا : انه لم يخطئ العلم بسبب انجيوازه غير النقدي فحسب بل خطأ كذلك لانه اتهم بصورة ايجابية في ايديولوجية السيطرة والمناورة في الاسواق . ودفع ماركوز بان العلم عالي الطبيعة كموضوع للتحكم ، وكانت مقولاته الاساسية مقولات اجرائية ووضع بذلك مسابقة للمشروعات الاقتصادية والسياسية القائمة في المرحلة الراهنة على التلاعب بالاسعار في الاسواق التجارية .

ان المبادئ الاساسية للعلم الحديث كانت قبلًا مبنية على نحو تخدم فيه كأدوات فكرية عالمًا يحكمه الانتاج ويسيطر بقوة الدفع الثاني . ثم جاءت الاجرائية Operationalism النظرية لتطابق الاجرائية العملية وتتسق معها . ان المنهج العلمي الذي انقضى الى السيطرة على الطبيعة سيطرة فعالة متزايدة باطراد ، قدم المفاهيم الخالصة والادوات التي تكفل سيطرة الانسان على الانسان السيطرة الفعالة المتزايدة باطراد من خلال السيطرة على الطبيعة .

لن تنجح اي ثورة ، سواء كانت ثورة سياسية ام اقتصادية ام جنسية ما لم يحدث تحول في مفهوم وظيفة العلم . ولم يطلب ماركوز المودة الى مفهوم العلم الذي كان سائدا قبل عصر جاليليو بل طالب على الاصح «بتقدير علمي كمي لاهداف جديدة نابعة عن خبرة جديدة بالانسان والطبيعة – هي اهداف التهدئة واشاعة السلام» . اما عن قضية العلم فان ماركوز يدفع الان بـان التكنولوجية تنطوي على دينامية كابـة اصلـية حالت دون العلم وخدمـة اغـراض التـحرير .

«ان الثقافة والسياسة والاقتصاد متزوج بعضها وتحد في مجال التكنولوجيا لتصبح نسقا شاملا يبتلع او يطرد كل البدائل . وهنا نجد طاقة هذا النظام في الانتاج والنمو تؤدي الى ثبات المجتمع وتحصر التقدم التكنولوجي في اطار السيطرة. وهكذا تحولت العقلانية التكنولوجية الى عقلانية سياسية» .

لم يكن ماركوز دائمًا متشائما في نظرته الى التكنولوجيا في كتاب «الإنسان ذو البعد الواحد» ، فشمة فقرات تردد مثل الاعلى القديم عن تحرير الطاقة الكامنة فيها ولكن النعمة السائدة هي نعمة الشك واليأس . ودفع ماركوز أساساً بان الثورة التكنولوجية خلقت سلسلة كاملة من الاحتياجات الرائفة الكابحة – احتياجات لاجهزه التلايجات والتليفزيون والسيارات وغير ذلك ، من اجهزة وآلات فضلاً عن آلات الدمار وامتصت هذه المطالب الطاقة التحريرية للتكنولوجيا وبحثها . وهكذا لم يعد ماركوز قادرًا على تصور امكانية التحرر الجنسي والسياسي على اساس التكنولوجيا القائمة . ومن ثم فان اشاعة السلام قد يتطلب انقلاباً شاملًا وكاملاً للوضع التكنولوجي ذاته ، اي «تحول في القاعدة التكنولوجية» للنظام القائم . ومثل هذا الانقلاب ينطوي الى حد ما على نزعة بدائية معدلة **Modified primitivism** (**Reduction of overdevelopment**) (خفض للتطور المفرط على حد تعبيره هو على نحو ما نجده في التأملات الانثربولوجية النقدية عند روهايم . ولكن ماركوز يصر في نفس الوقت على ان «التحرر من مجتمع الورفة لا يعني المودة الى الفقر بما فيه من شقاء وسلامة بنية والى الظهر الخلقي والبساطة». ان النقطة التي يلزم تأكيدها هي ان نقد العقلانية التكنولوجية التي يتضمنها كتاب «الإنسان ذو البعد الواحد» قد دحض حجة ماركوز في كتاب «أبروس والحضار». اذ لم تمد الاوتومية اساس التحرر الشهوانى ، بل هي السند الاساسي للتنظيم تخضع له حيوانات البشر وتتراءى باطراد طبيعته الكابحة واللاعقلية .

اكمل ماركوز تقويمه الشاومي للتكنولوجيا الحديثة بتقديم حزبين كثيب للاباحية الجنسية في المجتمع الصناعي المتقدم . ويبدو واضحًا ان ماركوز كان يخشى ان يسيء الناس تفسير موقفه ويتصورونه مدافعاً عن المشاعر الجنسية **Sexual promiscuity** التي أصبحت قسمة مميزة للحياة الأمريكية المعاصرة . ويرادون الشك احياناً باعتماد آثار بيوروبانية مكتوبة في التكوين العام ماركوز وهو ما يدعوه الى معالجة الجنسية بسفور وانفاس شديدين على مستوى النظرية ، ولكنه يتحول في النهاية الى شعور الغثيان ويقول «ليس هنا ما قصدت اليه على الاطلاق» وذلك حين يواجه واقع الجنس الجنس . واظن في نفس الوقت بأن المرء مضطر الى احترام التكامل في فكر ماركوز كناقد للاباحية الحديثة ، انه يعرض حالة جريبية مؤثرة حين يؤكد ان المظاهر الصريحة للجنسية المباحة داخل مجتمعنا ستؤدي في الواقع الى استمرار وبقاء النظام الكابت في اطاره العام . صاغ ماركوز مصطلح «سلب التسامي **Repressive desublimation** » لنصفبه هذا الطراز من الاباحية . وكان هذا المصطلح قد ورد في فقرات متفرقة من كتاب

«ايروس والحضارة» ولكنه قدم صورته الصريحة والتفصيلية المحكمة في كتاب «الانسان ذو البعد الواحد». ويشير مصطلح «سلب التسامي الكابت» الى الاسلوب الذي اضحت به الجنسية اداة تعمل في خدمة النظام القائم ، وبخاصة النظام الاقتصادي القائم : «كثيرا ما اشرت الى ان الحضارة الصناعية المتقدمة تعمل في اطار قدر كبير من الحرية الجنسية – وأقول تعمل بمعنى ان الحرية الجنسية تصبح قيمة سلبية فالعاملات والبالغات من الفتيات اللائي يشنن الفرائز الجنسية، والشباب من الموظفين ومراقبى الادواres من يفجرون حيوية ذذكرة ، كلهم سلع رائجة مربعة ...» وهكذا أصبح الجنس جزءا مكملا للعمل اليومي وهو ما يسمى في ان يخضع المكتوب راضيا مختارا لتنظيمات واهداف النظام الكابت . لا يزال العمل عملا ولكنه يبدو اكثر جاذبية .

ويقارن ماركوز بين هذا الشحن الشبقي Libidinalization للاقتصاد وبين العملية المكملة لها وهي سلب الشبقة De-erotization من البيئة عن طريق المكنته ، وهي عملية يشابهها وبين قيام الاستبداد التناصلي لتقارن بين الفزل حين يكون في روضة او حين يكون في سيارة ، او لتقارن بينه حين يتبادله عاشقان يسيران الهويني خارج أسوار المدينة او حين يتبدلاته في شارع مانهاتن . في الحالتين الاوليين تسمم البيئة بدور في الفزل وتدعى العاشقين الى افراج للطاقة الليبية وتحوّي بأنها منعة شبقا . هنا يتعالى الليبido ويتجاوز الماطق الشبقة المباشرة – وهذه عملية تسام غير كابت .اما البيئة التي تسودها حياة الآلة فتبعد على النقيس كانواها تعمق مثل هذا التعالي الليبيدى انها توسع من نطاق الاشاع الشبقي مضطربة تحت عناء المكافدة ، وبتصبح الليبido اقل «عمددا في اشكاله» واقل قدرة على اثاره الشبقة الى ما وراء مواضع التمرن للرغبة الجنسية، ومن ثم يستند توتر الاخرية » .

ويؤكد ماركوز الان ان العداء المسيحي القديم للجنسية يبدو افضل نظرا لانه على اقل تقدير يحول دون القوى الثورية المعارضه للجنسية من الوصول الى حل وسط . لقد كان للتسامي فضل البقاء على «الشعور بحالات الرفض التي يبتلي بها المجتمع الكابت الفرد» . وهكذا بعد ان كان المنحرف جنسيا هو بطل «ايروس والحب» اذا بالعصابي المكتوب كيتا شيديدا هو المرشح للدور الناقد الاجتماعي الرئيسي في «الانسان ذو البعد الواحد» . ان مرض العصابي يمثل احتجاجا لا يعرف تهاونا او توسطا ضد عالم الكبت الذي يعيش فيه . ويدفع ماركوز بان اسلوب الكبت الذي درجت عليه المدارس القديمة افضل من انحرافات التعليم التقديمي نظرا لان الاول يبقى على احساس الافتراض حيا ، وهذا الاحساس هو وحده القادر على هزيمة النظام الكابت . ويقدم ماركوز برهانا اخيرا يؤكد به الطابع الانتقادي الذي تسم به الثورة الجنسية المعاصرة ، وذلك حين يبين ان اطراد الاباحية لم يكن مصحوبا بضعف النزعة التدميرية بل زیادتها وتفاقمتها وسبقه له ان برهن في كتاب «ايروس والحضارة» على ان الانطلاق الاصليل للطاقات الشهوانية سيؤدي الى خفض

الدوان . بيد ان العدواية كانت في الواقع «متفشية في كل ارجاء المجتمع الصناعي المعاصر» . وهو ما يدعم الشك في زيف مظاهر الاسترخاء المعاصر للعادات الجنسية .

اننا نلمس في فكر ماركوز المعاصر تقويمًا اكثر رصانة واتزانًا لمستقبل الانسان عما نجده في كتاب «ايروس والحضارة» ، هذا كما نلمس ايضا انه تحرر الى حد ما من اسر التحليل النفسي^(١) . ان ماركوز لم يرفض فرويد ولكن حماسه للتحليل النفسي قد فتر بعض الشيء ولعل ما يميز المناخ السوداوي الذي يسود كتاباته الاخيرة ان المفهوم الذي يقدره ويؤثره على غيره من مفاهيم التحليل النفسي هو مفهوم فرويد غريبة الموت^(٢) . ولكن اذا كان ماركوز قد ازداد تشاءوما في الاعوام الاخيرة . فإنه في نفس الوقت قد ازداد صراحة ، بل اكاد اقول ازداد حدة ، كنادق سياسي . فالطبعة الثانية من كتاب «ايروس والحضارة» تضمنت مقدمة جديدة تحمل عنوانا ملائما هو «مقدمة سياسية ١٩٦٦» يعترف ماركوز هنا بأنه كان مبالغا في تقديره السابق للطاقة الثورية الكامنة في المجتمع الصناعي المتقدم وفي احساسه بأن الثورة الجنسية ضلت طريقها . ولكن في نفس الوقت نجده في «المقدمة السياسية» وفي كتابات اخرى صدرت له مؤخرًا (ابرزها «التسامح الكابت Repressive tolerance») يعلن ثقته في اشد اشكال الاحتجاج السياسي راديكالية . ويدفع بان الموقف السياسي المشروع الوحيد هو موقف «الرفض المطلق» الذي يتضمن رفض ان يتمتد نطاق التسامح الماليوف ليشمل المدافعين عن الردة والرجعية . ولقد اصبح ماركوز نتيجة لذلك واحدا من المفكرين الرئيسيين لليسار الجديد يقود الهجوم ضد الوفرة الكاباتية داخل بلاده وفي الحروب التي يشنها الاستعمار الجديد في الخارج . لقد اخذ على عاتقه القيام بهذا الدور وبدأ ينفذه فعلا . انه الان يقود مظاهرات الطلاب المعادية للحرب ومؤاهرات العمال المطالبين بالحقوق المدنية او ضحايا الشعوب التي تعاني القهر من الاستعمار في آسيا وافريقيا ، بل انه يقود المبزب باعتبارهم الخلفاء الحقيقيين للبروليتاريا марكسية التقليدية . وإذا كان لا يزال راغبا في استخدام نظرية التحليل النفسي في صراعه الفكري الا انه يؤكد اولية السياسة سواء لنقد لسياسي او العمل السياسي «اليوم أصبح الكفاح من اجل الحياة» الكفاح من اجل ايروس هو الكفاح السياسي» .

ان تطور ماركوز الاخير يمكن وصفه بوجه عام بأنه عودة من فرويد الى ماركس ، او من علم النفس الى السياسة . ويات مستقبل الراديكالية الفرويدية اليوم موضع شك . ربما لأن الجانب التقليدي قد استهلك نفسه بنفسه ويظل الجزء الباقى هو

Marcuse, «Das Veralten der Psychoanalys» - ١

بحث قدمه عام ١٩٦٢ في نيويورك لمؤتمر جمعية العلوم السياسية الامريكية واميد طبعه باللاتينية .

٢ - ماركوز في حدث شخصي يوم ١٥ نوفمبر ١٩٦٥ .

تصحيح الفكرة السائدة عن فرويد كمفكر محافظ . ولكن ماركوز حتى في غمار مشاغله السياسية يبدو عازفا عن ان يهجر تماما رؤياه السابقة عن وحدة الاحتياج السياسي والشبيقى . وتبلغ «المقدمة السياسية» النروة حين تؤكد من جديد ، على نحو غريب ومتناقض الجمع بين الطاقة الجنسية والطاقة السياسية وهو ما كان يمثل الفكرة الفاتحة المسيطرة على كتاب «ايروس والحضارة» .

«هل لنا ان نتحدث عن صلة بين البعد الشبيقى والبعد السياسى ، داخل وضد تنظيم مجتمع الوفرة ، هذا التنظيم القادر العتيد ، ان الاحتياج راديكالى بل المحاولة لصوغ ونطق واعطاء كلمة احتجاج ، تكشف عن فجاجة طفلية ومضحكة . ولهذا فان من المضحك وربما من «المنطقى» ان حركة حرية الكلام فى باركلى انتهت فى خضم الصخب الذى حدث بظهور لافتة عليها كلمة مؤلقة من اربعة احرف . وربما كان من المضحك ومن الصواب ايضا ان نتبين دلالة اعمق فى الشارات التى حملها بعض المتظاهرين (ومن بينهم اطفال) ضد مدبحة فيتنام : «اصنعوا الحب لا الحرب»

make love not War

المراجع :

- Erich Fromm, *Fear of Freedom* (London, 1960).
- Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist* (New York, 1961) ,
- Lionel Trilling, *Freud and the Crisis of Our Culture* (Boston, 1955), *passim*.
- Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft I* (Frankfurt am Main , 1965).
- Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt am Main, 1932).
- Marcuse, *Reason and Revolution* (Boston, 1960),
- Fritz Stern , *The Politics of Cultural Despair* (Berkeley , 1963) ; George Mosse, *The Crisis of German Ideology* (New York, 1964).
- Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*.
- Erik Erikson, *Young Man Luther* (New York, 1958).
- Marcuse, (*Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's L'Etre et le néant*), *Philosophy and Phenomenological Research*, VIII , 3 , (March 1948), 311.
- Marcuse, *Eros and Civilization* (2nd edn; Boston, 1966).

- Erich Fromm, (The Human Implications of Instinctual «Radicalism») Dissent, II, 4, (Autumn 1955).
- Freud, (Formulations on the Two Principles of Mental Functioning), in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, James Strachey, ed. (London, 1953-66), XII.
- Freud, Three Essays on the Theory of Sexuality, The Standard Edition ..., VII, especially the second essay.
- Freud, Civilization and Its Discontents, The Standard Edition ... ,
- Norman O. Brown, Life Against Death (New York, 1959),
- Norman O. Brown, Love's Body (New York, 1966).
- C. Wright Mills, The Power Elite (New York, 1956).
- Marcuse, One-Dimensional Man (Boston, 1964).
- Marcuse, A reply to Erich Fromm.
- Fromm, A Counter - Rebuttal.

الفهرس

٥

مقدمة

١٧

مقدمة الراديكالية الفرويدية

٢١

فيليام رايش

٥٧

جيزا روهايم

٩٨

هربرت ماركوز

هذا الكتاب

يعرض المؤلف ثلاثة من كبار المفكرين المعاصرين ، فيهم رايش وجيزا روهايم وهربرت مار كوز ، باعتبارهم مفكريين راديكاليين ثوريين ينتمون في مجال علم النفس الى التيار الفرويدي وفي مجال الفلسفة والسياسة الى التيار الماركسي . وينطبق هذا الوصف على الاول والثالث ، اما الثاني وهو جيزا روهايم ، فيعتبره المؤلف راديكالياً وثورياً في مجال تطبيق التحليل النفسي على مفهومات الانثروبولوجيا اذا انه لا ينتمي بحال الى التيار الماركسي .

ومهما كان رأينا فيما يقوله المؤلف فان فكرة دراسة العلاقة بين الفكر الماركسي ومفهومات علم النفس عموماً والتحليل النفسي خصوصاً من الافكار التي آن الاوان لكي تلقى ما تستحقه من اهتمام . ولعل مدرسة عين شمس في علم النفس هي الوحيدة التي اهتمت بهذا الموضوع . اما مؤلف الكتاب فقد حصل على الدكتوراه في التاريخ من هارفارد ويشغل الان منصب استاذ مساعد لتاريخ الحضارة في جامعة ستانفورد .