فلسفة الثقافة والنقود الفلسفية الكبرى؛ أو عندما تدان الثقافة فلسفيا !

د/ عبد الكريم عنيات
قسم الفلسفة، جامعة سطيف 2.

الملخص

أن تكون الثقافة في قلب التاريخ، فهذا يدلّ على أنّها عرضة للنقد والتأويل وحتى التطاول والتسفيه. والّذي ميّز بوضوح العقل الفلسفي الحديث هو تفطّنه إلى أنّ الثقافة الإنسانية ليست شأنا مقدّسا، ولا متعاليا، لذا فلا مشاحة في نقره وفحصه شأنه شأن أيّ موضوع آخر من مواضيع الواقع. إنّ العقل في قاموس فلاسفة الريّب، لا يُعلى عليه، بل كلّ الموضوعات دونه قابلة للنقد. لذا فقد خصصنا هذه المقالة لعرض وتركيب موقف فلاسفة الشك الكبار في العصر الحديث، من أجل أن نتأمل، مشهدا فلسفيّا نادرا ومثيرا؛ يمكن أن نسميه: صراع الفلسفة والثقافة.

لم نكتف بذكر ثلاثية "فلاسفة الريّب" الّذين اشتهروا في الأزمنة الحديثة، بل أضفنا إليهم دوركايم، على اعتبار أنّه عالم اجتماع أولا ممّا يدلّ على اهتمامه بالظاهرة الثقافية، وعلى اعتبار ثان، وهو أنّه لا يقلّ شكوكية عن المعاصرين الأوائل، أي "ماركس"و"نيتشه" و"فرويد". والدراسة المنهجية الدوركايمية للمجتمع، لا تدلّ إلا على تفكيره فيما وراء الثقافة الّتي تشكّل الفكر النقدي ذاته. لذا كشفنا عن نظرية النقد الثقافي عنده وأوّلناها حسب فهمنا. وقد خلصنا إلى الإشارة إلى أنّ هؤلاء الفلاسفة، قد شكّلوا المادة الأولية، أو قل الخام، للفلسفة الما بعد حداثية، والّتي تلونت بلون التركيب والبناء أكثر من خاصية التجديد ،أو الابتكار.

Résumé:

Si la culture est au cœur de l'histoire, alors on peut ne pas éviter la critique et l'interprétation ou plus. La raison philosophique moderne a été caractérisée de sa découverte que la culture est très loin du sacré et du transcendantale. La raison, dans le dictionnaire des maitres de doute, est aux dessus de tous les thèmes.Cet article a été consacré aux philosophes de doute moderne, dans on a exposé et composé leurs attitudes qui a formé une saine philosophique intitulé: l'écuelle entre philosophie et culture.

Nous avons par arrêter aux trois noms du "philosophes du doute" illustrés dans les temps modernes, mais on a ajouté le nom de Durkheim, autant que sociologue intéresser aux phénomènes culturelles, et aussi ni moins sceptique que ses contemporain comme Marx, Nietzsche et Freud. Cette étude méthodique de la société chez Durkheim, la mener a pensé au-delà de la culture. Alors on a dévoilé la théorie du la critique culturelle avec une interprétation de notre point de vu. Et dans la fin on a obtenu une conclusion qui dit que la philosophie poste moderne a fait des synthèses a partir de ses idées du maitres de doute

فاتحة استشكالية: حول الثقافة والنقد.

ولأنّنا ننظر إلى فلسفة السوفسطائيّين من وراء ألف حجاب وحجاب، ولأنّنا إلى حدّ كبير ضحية التأويلية الأفلاطونية والأرسطية الّتي كانت طرفا مخاصما أكثر ممّا هي تأريخا محايدا وموضوعيا، فإنّنا قد عجزنا عن فهم الدرس القويّ الّذي نشره أساتذة ومعلموا الحكمة والخطابة المعاصرون لسقراط. ولمتتم إزالة الأحجبة وتقطيعها، ولا الانفلات من السلطة الفلسفية المزدوجة لأرسطو ومعلمه، إلا مع الحداثة الفلسفية الألمانية ممثّلة في المثالية، والرومانسية، والفلسفات اللاّحقة الّتي مهّدت لدرس ما بعد الحداثة حيث تفطّن العقل لحدود العقل ذاته، وانكشف زيف وظُلم خطاب المركز. ولعلّ السائل المتعجّل يستفهم عن صلة السفسطة في معناها الطبيعي غير المؤثم (أي مدرّس الحكمة أو الرجل الحكيم من حيث مهنتهprofessionnellement) بالفلسفة الثقافية أو قل "فلسفة الثقافة"، ولذلك فلن نطيل الشرح ونقول بأنّ الكشف الثوري الّذي تنبّه إليه السوفسطائي - الأقلّ شهرة من جورجياس، وبروتاغوراس اللّذين خلّدهما أفلاطون من خلال المحاورتينالمعنونتين باسميهما –"أتيفون"Antiphon هو ضرورة التمييز بين القانون Nomos الاجتماعي، والقانون الطبيعي. ففي حين أن القانون بالمعنى الثاني يتميز بالضرورة لدرجة عدم إمكانية الانفلات منه دون ضرر على الأفراد، فإنّ القانون بالمعنى الاجتماعي لا يتضمّن أيّة ضرورة في ذاته إلاّ في حدود ما رسمته الثقافة في المدينة أو الجماعية.[1]فهل يبقى بعد ذلك مبرّر للاعتقاد بحتمية الأنماط الثقافية الّتي تفرض نفسها على الفرد، بمجرّد كونه فردا في مجتمع؟ ولهذا التنبيه أهميّته في التفكير فيما وراء الثقافة، ومحاولة كشف الأسس الاعتباطية الّتي تتميز بها كلّ الثقافات دون تمييز. ولو كان لنا أن نقترض

[1]- Gilbert RomeyerDuerbey: Les Sophistes, P U F, 4eme édition, Paris, 1995, p 106. Le texte d'Antiphon est le suivant: " En effet, les prescriptions de la loi sont surajoutées, celles de la nature sont nécessaires. Et celles des lois issues d'un pacte ne sont pas naturelles, alors que celles de la nature sont naturelles et non issues d'un pacte."

للحظة عبارة "دي سوسير" لقلنا بأنّ هناك علاقة اعتباطية وتحكّمية arbitraire بين الثقافة والقانون الاجتماعي المعمول به، وأنّ الفرد الواحد قد يتبنّى هذه الثقافة أو تلك الثقافة المضادة لها بشكل اعتباطيّ كليّة. إذ يمكن أن يحدث أن يحارب ويقتل الإنسان من أجل قانون مدينته، في نفس اللّحظة التي يحارب ويقاتل فيها الغير ضدّ هذا القانون بالذات. إنّ ما ندافع عنه من الناحية الاجتماعية لا يمثّل حقيقة لازمة للطبيعة، بل هناك من يكافح ضدّه، وهو في النهاية إنسان. والحقيقة أنّ التفكير فيما وراء الثقافة، لم يكن الكشف الحصري للسفسطائي "أنطيفون" مثلما اعتقد "بوبر" في دراسته القيمة "المجتمع المفتوح وأعداؤه"، عندما كشف عن غلبة الفلسفة الأفلاطونية الّتي طمست الفردية لصالح طغيان الجماعية أو قل غلبة الشخصية الجماعية على الشخصية الفردية الّتي يمكن أن تفكّر فيما وراء الثقافة المجتمعية.[2]بل يمكن لنا، من خلال اجتهاد بسيط، أن نعثر على نصوص سابقة ومشهورة مثل نصوص المؤرّخ "هيرودوت". وهي النصوص الّتي تكشف عن تعلّق الأفراد اللاّشعوري، أو قل السابق عن أيّ تفكير نقديّ، بثقافتهم ونظمهم الحضارية لدرجة اعتبارها طبيعية لا يمكن التفكير في أصولها وتطوّراتها وتشكّلاتها. وهاكم هذا النص القويّ الّذي يدل على "استحالة" تفكير الفرد القديم الّذي ينتمي إلى المجتمع القبلي المغلق في أصل ثقافته: "في الحقيقة أنّه إذا اقترحنا لكل الناس الاختيار بين العادات الموجودة، فإنّهم سيقرّرون بأنّ أعرافهم الخاصة هي الأسمى والأفضل من بين كلّ أعراف البشرية الموجودة والممكنة، وقصّة داريوسDarius أحسن مثال على ذلك".[3] لذا

---

[2] –كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الثاني– هيجل وماركس، ترجمة حسام نايل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2015، ص 394. وأيضا: كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول – أحاجي أفلاطون، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 76.

[3]- Hérodote: L'Enquête - livre I à IV, traduit Andrée Barguet, édition Gallimard, Paris, 1964, Livre III, para 38, p 286.

صحّ قول "كارل بوبر" في هذا الشأن، والّذي يعبّر فيه عن استحالة تفكير الثقافة في ظل الفضاء السابق على العقلنة المنفتحة: "عدم الفصل بين الطبيعي، والاجتماعي هي إحدى خواص الاتجاه السحري لمجتمع قبليّ بدائي أو "مغلق" يحيا في دائرة مسحورة من المحرّمات الثابتة، ومن القوانين والعادات الّتي يعتقد أنّها محتومة كشروق الشمس، أو تعاقب الفصول، أو انتظاميات واضحة مماثلة للطبيعة. ولم يكن من الممكن أن يتطوّر الفهم النظري للاختلاف بين "الطبيعة" و"المجتمع" إلاّ بعد تحلّل هذا المجتمع السحري المغلق".[4]وهذا ما يفسّر تأخّر التفكير في ما وراء الثقافة المجتمعية، أو القومية بالنسبة لكلّ المجتمعات الأولية. فالمجتمعات البدائية،ونحن نستعمل هنا هذه الكلمة بمعناها الزمني فقط دون حمولاتها العرقية العنصرية،لم تكن تميز إطلاقا بين القانون المجتمعي والقانون الطبيعي،فكلاهما معطى أوّلي بديهي لا يتم التفكير فيه،أو التساؤل عنه،بل يتم التفكير انطلاقا منه فقط.لذا فمن لازال يوحّد بين قانون الطبيعة وأعراف المجتمع،فلازال فيه،وفق هذا المنطق،البعض من البدائية والسحرية والانغلاقية.لكن الفكر الفلسفي المعاصر،قد تحرّر بوضوح تامّ من هذه النظرة القديمة، وبلغ منزلة الفصل التام والواضح بين ما هو طبيعي يمثل الضرورة المطلقة الخارجة عن طاقة الإنسان،وبين العرفي الّذي يمثل الثقافة الّتي اخترعها الإنسان انطلاقا من هذه الطبيعة. ولو أنّ الأزمنة الحالية والمستقبلية،وبالنظر إلى العاقلية العلمية القاصية المتسارعة، وفي بعض الأحيان المجنونة،وفي هذا الاستعمال لعبارة العاقلية،المجنونة تناقض ظاهر، قد تجعلنا نعيد مراجعة الفروقات بين الطبيعي والثقافي مراجعة قد تفضي إلى نتائج جدّ مختلفة،على اعتبار أنّه تم تطبيع الثقافة،وتثقيف الطبيعة،أو قل أنسنة الطبيعة،وهذا موضوع مستقلّ يتطلب بحثا منفردا.

[4] –كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول – أحاجي أفلاطون، مرجع سابق، ص 65.

لقد حصل إجماع بين الفلاسفة، وقلّما يحصل، حول مسألة انبثاق خطاب فلسفي يحمل قيما مغايرة للقيم الحداثية السائدة.إجماع حول تعيّن ثلاثة أسماء فلسفيّة أو أكثر من العيار الثقيل، حملت لواء بلورة نمط جديد من التفلسف، ومضامين ثورية من التفكير، ونتائج ملموسة من العمل.فقد تحدّث كلّ من"هايدجر"أوّلا، و"ريكور" ثانيا،و"مانهايم" ثالثا، وفوكو رابعا،و"تورين" خامسا،و"أركون"و"العروي" آخرا وربما ليس أخيرا، كلّهم اتفقوا حول عبارة "أساتذة الشكّ وأرباب العقل" الّتي تتضمن مفجّري الفكر الما بعد حداثي وهم على الترتيب التاريخي التقاربي التالي: "ماركس" (ت 1883) و"نيتشه" (ت1900) و"فرويد" (ت 1939). إنّ تحليل فكر هؤلاء لهو عمل جدير، وقد قام به ما سبق ذكرهم من الفلاسفة، كلّ في سياقه، وكلّ بمنهجه، وكلّ بأغراضه. وما تبدّى لنا، أنّه هناك موضوع لم يطرحه، ولم يطرقه هؤلاء، طرقا جامعا توليفيّا، هو "فلسفة الثقافة عند أساتذة الشكّ" la philosophie deculture chez les maitres de doute لذا فكّرنا بالموضوع، واستشكلناه، وخطّطنا له، من خلال الإضافة والتركيب، واقترحناه وفق النسق التالي:

إنّ ما يجعل فلسفة "ماركس"و"نيتشه" و"فرويد" إلى جانب "دوركايم" (ت 1917)، فلسفة متميزة وثورية وقلبية، بل قل هدمية وعدْمية، هو كونها وضعت أصبع الشكّ الضاغط على مصدر الشكّ ذاته. إذ قلّما تمّ الشكّ بالعقل، وهو جوهر ومصدر الشكّ، والفكر، والثقافة، بالحدّة والدرجة الّتي تمّ بها على يد أساتذة الشكّ هؤلاء، وحقّقوا القلب الّذي لم يتحقّق على يد سابقيهم. قلب وضعية "العقل المثقّف" من الوضعية الموجبة العليا إلى وضعية السلب الدنيا. وقلب منزلة الثقافة من كونها مصدرا للتفكير إلى اعتبارها تفكيرا في المصدر ذاته، ممّا أسقط عليها مبدأ البداهة. لم تصبح الثقافة بداهة، ومعطى غير بريء، ويا لها من مآزق ؟ وكيف الخروج منها بعد عادة بعمر الإنسان، بل بعمر الأجيال والأعصار الطويلة ؟ هذا هو السياق الّذي نعتقد أنّه يمثل المدخل الفريد، الّذي

لم يُدرس، في المداخل الكثيرة الّتي دُخل إليها لفكر هؤلاء الريبيّين المعاصرين، أو مفجري الشوط الجديد من الفكر الحداثي الأوروبي، ونقصد طبعا ما اصطلح عليه ما بعد الحداثة.

ومنه، فإنّ المشكلات الّتي يمكن أن نفتح بها هذا المدخل الجديد، الّذي يمكن أن نسميه بـ: الثقافة في الوضع الما بعد حداثي. تتمثل في الطروحات التالية:

1 . هل يمكن أن نفكّر فيما وراء الثقافةmétaculture، ونحن كائنات ثقافية في البدء، وفي النهاية وفي المتوسط على حدّ سواء .

2 . ما هي جذور نقد الثقافات، أي التماسف بين الحقيقة الفلسفية والثقافة الإنسانية ؟ وهل الحدث المشار إليه أعلاه، أي نقد الثقافة من طرف الفلسفة، حدثٌ فكري جديد كلّ الجدّة ؟ هل هو ثوريّفعلا ؟ أم أنّ له أصول في القدامات الفلسفية ؟

3 . ما هو القاسم المشترك بين فلاسفة الشكّ الكبار، والّذين نسميهم معا بأصحاب النقود الفلسفية الكبرى، من وضعية الثقافة الإنسانية ؟ ألا يمكن أن نتلمس خيطا هاديا يأخذنا من "ماركس" مرورا "بنيتشه"و"دوركايم" وصولا إلى فرويد ؟ وإن كان موجودا فما هي معالمه، خصائصه، تطوّراته، وحدوده أيضا.

هذه الأسئلة الثلاثة، قد تنمو، وتتكاثر مع التحليل، وعلى الرغم من وعينا بتشعّب الموضوع، وصعوبة السيطرة على جموحه الإشكالي والثيماطيقي، إلاّ أنّنا نقترح المخطط التالي، كخريطة مبدئية لتوصيف "فلسفة الثقافة في النقود الفلسفية الكبرى" من أجل القدرة على استكشافها:

1 . لمحة عن تاريخية ومشمل النقد الثقافي في الفكر الغربي. (فتوح الدرس التاريخي والسوفسطائي)

كنّا قد أشرنا أعلاه إلى الفتوحات المعرفية الهامة، وحتى الثورية الّتي أحدثها الفكر الفلسفي المخالف للفكر الإغريقي الّذي أصبح رسميا ومقبولا لدى الأغلبية. ونقصد به الفكر الفلسفي السفسطائي الّذي لم يصل إلينا من أصوله النقية،بل ولسوء الحظ، فقد وصل إلينا عبر أعدائهالمفهوميّين. وفي هذه الكيفية الّتي تمّنقل

أفكارهم، حصل التشويه،والإسقاط،والتأويل السيّئ والتحريف...الخ.إلى درجة أنّ معظم مؤرّخي الفلسفة الإغريقية، ما عدا القلّة الّذين تفطّنوا لضرورة التمييز بين النصوص كما هي وتأويل الخصوم لها،لم يستطيعوا الانفلات من خيوط النسيج الأفلاطوني المتسلط على العقول.

إنّ السؤال الّذي ننطلق منه هنا، هو السؤال الّذي يبحث عن طبيعة الفكر الّذي يتشكّك في المسندle support الّذي يحمله: ما هو الفكر الّذي يتشكّك في ثقافته الخاصة الّتي أوجدته ؟ في تقديرنا، أنّه ليس أيّ فكر مؤهّل لذلك، بل فقط الفكر الّذي يتميز بالجذرية والصدق البعيد من كلّ غرض مؤسساتي، أو سياسي، أي الفكر الفلسفي الأصيل الّذي يميز بين الحقيقة والمصلحة بكلّ أنواعها وأبعداها. وعندما نقول الفكر الفلسفي، فلا نقصد الفلسفة هنا كمجال خاص ومحدّد يتفرد به الفلاسفة فقط، بل كلّ فكر يتسم بخاصية التحرّر من مختلف السلط الممكنة، سواء كانت سياسية، أو ثقافية، أو علمية، أو دينية. لذا فيمكن لنا أن نستشهد بالفكر التاريخي الإغريقي، الّذي يعبر من الناحية الزمنية سابق على الفكر الفلسفي السوفسطائي، وربما هذا الأخير قد استفاد بشكل معتبر من فتوحات التأملات التاريخية الّتي دشنها بصدق "هيرودوت" (425/484) خاصة. وبعد ذلك نجد الدراسة التاريخية الفذّة للمؤرخ الأثيني"تيوسيديس" الّذي فكّر فيما وراء الثقافة الإغريقية، وطبعا، في النهاية، الفكر السوفسطائي الّذي كان معاصرا له ولسقراط (399/469) هذا السوفسطائي البارع في "الأساليب الريطوريقية والفنون الكلامية"،[5] والعدوّاللّذود للسفسطائية كأفراد وكأفكاروكأنساق.

من المحتمل أن يكون المؤرخ الناجح هو الرحالة النبيه، والحال أن "هيرودوت "كان من الرحالة الكبار على اعتبار أنّه كان يسجل الوقائع ويدوّن

[5] – ديوجيناللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، فقرة 19، ص 142.

الملاحظات حتى البسيطة جدا، الّتي قد تبدو ثانوية لا وزن لها. إنّ الرحلة تسمح بالمقارنة، والمقارنة تمهّد لإدراك الاختلاف وهضمه وقبوله كحقيقة واقعة، ممّا يرسخ قناعة النسبية الّتي تخرجنا من وهم "طبيعية وحتمية الأعراف الاجتماعية". ودرس "الاعتراف أو العرفان" الّذي تطور كثيرا في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، خاصة بعد الأحداث المتسارعة الّتي تمخضت عن صراع الحضارات وقلق الثقافات وانزعاج الأديان. هذا الدرس المتعلق بمقارنة الثقافات، لم ينبع فجأة من عدم، بل كان أمرا طبيعيا بالنسبة ل"هيرودوت". فقد توصل في رحلاته وتاريخه وتحقيقاته les Enquêtes إلى أنّ ثقافته المحلية ليست معطى بعيد عن التفكير الأُصولي أو الجينيالوجي. فبعد رحلته إلى مصر أكّد بأنه لايستطيع أن يسلّم بأنّ التشابه بين طقوس "ديونيسوس" في مصر ومختلف الأعمال الاحتفالية المرتبطة بها ونفس الطقوس في بلاد "هيلاس" مجرد صدفة، رغم الاختلاف في بعض التفاصيل المرتبطة بالرقص، فهو تشابه يدل على ظاهرة تناقل ثقافي لا يمكن إنكاره. كذلك فإنّه لا يستطيع أن يسلّم بأن المصريّين قد اقتبسوا هذا النظام أو أي شكل آخر من الهلينيّين (....) فالحقيقة أنّ أسماء سائر الآلهة المتداولة في بلاده تقريبا قد وفدت من مصر.[6]وهذه النتيجة النابعة من البحث عن أصل تسمية الآلهة الإغريقية،قد تتوسّع لتشمل مظاهر ثقافية أخرى.مثل اللّغة كظاهرة ثقافية أولية وظاهرية،ونستنتج ذلك من أحد فقرات الكتاب الخامس عندما قال: "كانت حروف الهجاء من بين الابتكارات العديدة المفيدة الّتي وصلت إلى"هيلاس"على أيدي الفينيقيّين.كانت حروف الهجاء هذه،في رأيي،غير معروفة من قبل في العالم الهليني(...)وقد كان الأيونيّون أكثر الإغريق الّذين كانوا يقيمون يومئذ في تلك البلاد حيث الفينيقيّون،لذلك تعلّم الأيونيّون فنّ الكتابة من الفينيقيين، واقتبسوا حروف كتاباتهم مع تعديلات طفيفة؛وما زالوا بعد حين

[6]- Hérodote: L'Enquête -livre I à IV,Op.cit,livre II,para 48-49,p185.Et para143,pp 239-240.

يسمّونها بالفينيقية إنصافا لمن نقلوها عنهم"[7]مثل كلمةالورق،أوالرّق وغيرها.وهذه الإشارة تفيد في التفكير في مستوى ثقافيّ أوسع من التحديدات القومية الضيقة الّتي يسبح فيها العامة من الناس بضرب من التعصب الأعمى الّذي يقطع كلّ بحث جدّي في الأصول الثقافية.كما يتيح التحرّر من وهم الأصولية الّتي ترفض البحث في أصول الثقافات والديانات والأفكار.

كما يمكن أن نعثر على توجّه في التفكير، مشابه لملاحظات هيرودوت المهمّة، عند مؤرّخ آخر هو "ثيوسيديس". فرغم كونه إغريقيا فإنّه لا يعتقد بكون الثقافة الإغريقية ثقافة منفردة ومستقلّة عن البقية. والأكثر من ذلك، فإنّنا نجد "ثيوسيديس"، ورغم كونه أثينيا، فإنّه قد تحرر من طغيان الفكر القومي المحلي المحدود. ونحن نعلم بأنّ الإغريق القدامى معروفون بالدّفاع عن مدنهم وجزرهم إلى أقصى الحدود. فكلّ جزيرة فيلسوف، ومؤرّخ، وشاعر ،وخطيب، وسياسي ومشترع يتحدّث بلسان حالها ويذود عنها. والحقّ أنّ هذه الملاحظة تنطبق أيضا على العرب في الزمن السابق على الإسلام حسب ملاحظة الدّارسين أمثال "طه حسين""مارجيليوث". قلنا رغم كون "ثيوسيديس" مؤرّخ أثينيّ، إلا أنّه كان يلاحظ فيما وراء الثقافة الأثينية منتقدا ومقارنا، وهذا يدلّ على تحرّر فكره من كلّ أحجبة الأدلجة بالمفهوم السلبي. إذ نجده يقول مثلا في حقّ موطنه ومواطنيه: "الأثينيّين ليسوا بأفضل من سواهم في عرض المعلومات المحقّقة عن طغيانهم ووقائع تاريخهم"[8] وكما هو ظاهر، فإنّ الدرس الأنثروبولوجي لم يغب إطلاقا عن ذهن هذا المؤرّخ المعاصر لسقراط والتوجه السفسطائي معا، وهو علامة على

---

[7]- هيرودوت: تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، إصدارات المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2001، ص 396. وأيضا: أرنولد توينبي: الفكر التاريخي عند الإغريق، ترجمة لمعى المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، 1990، ص 204.

[8]- ثيوسيديديس: تاريخ حروب البيلوبونيزية، ترجمة دينا الملاح وعمرو الملاح، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2003، الكتاب السادس، الفصل 5، ص 521.

التنور الفكري والتكفير خارج أسوار الثقافة بالمفهوم السيئ السمعة. أقول ثقافة "سيئة السمعة" للدلالة على الثقافة الّتي توحي بالخطر والعنف، الثقافة الّتي تجعلنا نتحسّس مسدّسنا عندما نسمعها على حدّ التعبير العميق والذائع، الثقافة الّتي تقتل وتشرد وتكفر بالإنسان الفرد. والنقد الثقافي يفيد من جهة أخرى في الاعتراف، وقد أشرنا أعلاه إلى أهمية مقولة الاعتراف في الفكر الفلسفي المعاصر، بفضائل الثقافات الأخرى، رغم مخالفتها وشذوذها بالنسبة إلى الثقافة المحلية. لذا نجد ثيوسيديس أيضا يقول في الكتاب الرابع من تأريخيه للحرب الأثينيةالإسبرطية مدركا أنّ الاختلاف الثقافي لا يلغي أفضلية المخالف والمغاير وحتّى العدوّ: "كان "برازيداس"Barasidas متحدّثا لابأس به بالرغم من أنّه إسباطي [كانت إسبارطة معروفة بميلها العسكري الاستعبادي والعدواني أكثر من ميلها العلمي والأدبي والفلسفي](...) فقد قال:"إنّ مصلحتنا تقتضي بأن تكون أفعالنا مصداقا لكلماتنا"[9] وهذه الخصلة كانت موجودة في كتابات الشعراء السابقين، خاصة "هوميروس"، الّذين يعترفون بقوّة العدو وفضائله المتعددة على الرغم من كونه عدوّا ومخالفا ثقافيا.

هناك من يرفض اعتبار السوفسطائية مدرسة بأتم معنى الكلمة، مقارنة بالمدارس الفلسفية الخطابية الكثيرة الّتي نشأت في "أثينا" القرن الرابع والثالث، سواء ا"لاكاديمية" أو "اللوسيوم" أو البستان أو الرواق...الخ. وهذا صحيح إلى حد كبير، حيث أنّالسوفسطائيّين لم يتفقوا حول منهج واحد، ولم يضعوا برامج محدّدة الأهداف، ولم يحصل لهم إجماع قط. لكن يمكن أن نفسر ذلك بالنظر إلى طبيعة فلسفتهم بالذات، فهي الفلسفة الّتي تنكر الحقيقة بالمفهوم المعهود، لذا فلا يمكن أن تؤسس مناهج ومدارس تسعى إلى هدف غير معترف به. فكلّ مدرسة قائمة على إيمانها بقداسة المهمّة الّتي تسعى إليها، أي قداسة حقيقتها.

[9]- Thucydide: Histoire de la guerre de Péloponnèse, tome I, traduit Jean Voilquin, édition Gallimard, Paris, 1966, Livre IV, para LXXXIV, p 295.

وهذا ما لم يقتنع به أيّ سفسطائي على الرغم من السفسطة الأفلاطونية الّتي تقول بأنّهم يعتقدون بوجود حقيقة وهي عدم وجود حقيقة أصلا.

وفي موضوع النقد الثقافي يمكن أن نستجمع بعض أفكارهم الّتي تشكل البدايات الفلسفية الأولى للتفكير فيما وراء الثقافة المحلية. فنجد مثلا "جورجياس"Gorgias الّذي جمع حوله مجموعة من الفلاسفة أمثال "ألخيداماس" وهو تلميذه المباشر ومعاصر "أفلاطون"و"ليكزفرون"و"أنتستين"، لدرجة أنّ"كارل بوبر" اعتبر هذا التجمع بمثابة "مدرسة لجورجياس".[10] وما يهمّنا في هذا المجمع الفكري السوفسطائي هو اتفاقهم على مبدأ "المعارضة للقومية". لكن على ماذا يدلّ المبدأ ؟ إنّ معارضة القومية تمهّد للتفكير في "إمبراطورية عالمية للإنسان" من خلالها يتمّ الانتقال من استثمار الثقافات المحلية كمطيّة للاختلاف والصراع والحروبوالتفاصل، إلى استثمار هذا الاختلاف ذاته كوسيلة للتكامل وتجاوز "الأساطير القبلية" الّتي تجعل الانغلاق الثقافي والقومي شرط الهوية. وفي هذا المبدأ يتجسد النقد الثقافي لكلّ ما هو محلّي كشرط لبلوغ درجة من الثقافة العالمية الّتي تتخذ من "الشرط البشري" نقطة انطلاق ووصول في نفس الوقت، أي اعتبار الإنسان هو الحقيقة الوحيدة الّتي يمكن أن تسير نحو الفكر الصحيح. ومركزية الإنسان الفرد anthropocentrisme في مقابل هامشية الإنسان المجتمع، مثلما أشرنا إلى ذلك أعلاه، هو ما يجعل الثقافة خادمة له وليست مسيطرة عليه. وهذه المركزية الفردية هي نقطة انطلاق التفكير الذري الّذي ينفلت من طغيان الفكر الجمعي الّذي يتحصن بشموليته لأكبر عدد من الأفراد. وقد كان "أرسطوطاليس" يشرح نظرية "جورجياس" بشيء من التعجب والاستنكار، حيث قال مفسّرا وناقدا مبادئ ونتائج نظرية هذا السوفسطائي: "فباطل إذا أن تظنّ أنّ غيرك يمكن أن يكون له إدراكات شبيهة بإدراكاتك في أيّ

[10]- كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول – أحاجي أفلاطون، ص 77- 184.

شيء كان".[11] ويمكن لنا أن نستنتج مسألة مهمّة من هذه القولة الشارحة، وهي أنه يستحيل للثقافة المجتمعية أو القومية أن تمثل "القاسم المشترك" بين أغلبية أفرادها، بل تمثل فقط اعتقادات الفئة المسيطرة، بل وحتى هذه الفئة تنتهي إلى خلافات تؤدّي إلى الصراعات المحلية والأهلية. إنّ كون الصراع هو أب الأشياء جميعا، مثلما قال ذلك "هيراقليطس" في شذراته،[12] ليدلّ على أنّ الثقافة "ترغمنا" فقط على اعتناقها في صورة مزيفة من القبول والانسجام الظاهري أو المظهري، لكن في الحقيقة أنّ هذه الثقافة التي نصنعها نحن، ستشكل مع مرور الزمن "أقفاصا" تخنقنا لذا نعمل دوما على التحرر منها. وسنعمل لاحقا على إظهار العلاقة بين الثقافة والفرد في الدرس السوسيولجيالدوركايمي، الّذي يعتبر التوصيف الدّقيق والعلمي لظاهرة "رغبة الضرورة المجتمعية أو محبّة القسر الثقافي". وسنشرع الآن في تقديم صورة جامعة مختصرة لأهمّ النقود الثقافية الّتي اقترحها أساتذة الشكّ الكبار.

2 . من طبقة الثقافة إلى ثقافة الطبقة: القلب الماركسي الأوّل.

كون الإنسان كائنا واعيا فهذا ما لا يمكن التشكّك فيه، أمّا أن يصبح هذا الإنسان واعيا بالوعي المزيّف فهذا ما لم يتنبه إليه الكثير. وأضحى الإنسان يمارس ضربا من العماية الفكرية في تفكيره، أي يفكر من حيث هو لا يفكر حقيقةً، من خلال طغيان التفكير الاجتماعي الموجه وجهات مدروسة ومخطط لها مع جهل الأغلبية بذلك. لذا فمفهوم الإيديولوجية عند ماركس يدل على التفكير الموجه من طرف مختلف السلط الّتي تؤثر في البقية بصورة خفية ومستورة. إنّ التفكير الأقلّ عقلانية، والتفكير الموروث من عهود استبدادية ثقافية مُسيطرة، أي في

[11]– أرسطوطاليس: الكون والفساد يتلوه كتاب في ميليسوس وفي اكسينوفان وفي غرغياس، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، فقرة 17، ص 270.

[12]–هيراقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مركز الإنماء الحضاري، حلب، دار المحبة، دمشق، شذرة 80– 35، ص 65.

النهاية التفكير الّذي لم يبلغ بعد درجة النقدية الكافية لهو التفكير الإيديولوجي الّذي توجهه الثقافة المسيطرة والمستبدة،[13] بل قل الطبقة، لأنّ هناك فرق ظاهر بين الطبقة والثقافة، المسيطرة على اعتبار أنّ الحديث عن ثقافة شاملة لكلّ طبقات المجتمع وكلّ مستوياته العلمية والدينية أمر نادر التحقق، رغم أنّه ليس مستحيلا بالنظر إلى مفهوم الشخصية القاعدية الّذي قدّمه "رالف"لينتون. ففي الثقافة الواحدة هناك العشرات من الثقافات الجزئية أو الجهوية أو الطبقية...الخ. إنّ الثقافة تقال دوما بالجمع، لذا ليس هناك ثقافةculture بل ثقافات cultures فحسب. ومنه فقد استخلص الدكتور "عبد الله العروي"، في درسه القيّم عن تشكّل وتطور مفهوم الإيديولوجية وصولا إلى المرحلة الماركسية أين أخذ هذا المفهوم دلالة مركزية في ثقافة الإنسان؛ بأنّ "الماركسية تمتاز عن غيرها من المذاهب؛ لأنّها تقدّم لنا نظرية عن الأدلوجة . إنّها تجيب على السؤال التالي: ما هي الأسباب التي جعلت الفكر الإنساني في كلّ أدواره يرى الأشياء طبقا لدعواه هو لا طبقا لذاتها هي (أي الأشياء) ؟ في هذا يقابل مفهوم الأدلوجة مفهوم الحقّ: الحقّ هو ما يطابق ذات الكون، والأدلوجة ما يطابق ذات - الإنسان-في الكون."[14] وفي تقديرنا فإنّ هذا التصور هو ما يشكل النقد الجذري لمفهوم الثقافة، فهو التفكير الفلسفي الأوّل الّذي انقلب عن العوامل الّتي شكلته وغذّته، لذا حقّ اعتبار "ماركس" من أساتذة الشكّ دون أيّ شكّ، على اعتبار أنّه وضع الثقافة موضع السؤال. بل جعلها بما هي "بنية فوقة" تشمل عدّة أشكال مثل التقنية والقانون والدولة والدين والفن والفلسفة كذلك وكل ما هو مثالي بمثابة منعكس وهمي للتطور الحقيقي للتاريخ والطبيعة. فالثقافة الإنسانية مجسدة في كلّ ما هو مثالي تدّعي أنّها العنصر القائد في عملية تطور الإنسانية، في حين أنّ الإنسان الّذي ينتج ثقافته وحياته، فإنّه هو أيضا منتوج لهذا التطور، لذا

[13]–عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ط5،1993،ص 30.
[14]–المرجع نفسه، ص 10.

فالثقافة أيضا هي منتوج لإنتاج الإنسان ذاته.[15] بأيّ معنى نعتبر الثقافة هنا هي الإطار الّذي لا يجب على الإنسان الّذي تشكّل فيها أن يتجاوزها أو يضعها موضع سؤال ؟ هذا هو التفكير الّذي يجب أن يسود، أي التفكير في الوضع الثقافي أصلا، بدل التفكير انطلاقا من هذا الوضع. لذا فكلّ تفكير لم يستطع أن يخترق حجابات الثقافة الضاربة فيما وراء الوعي الفردي، فهو نصف تفكير أو قل هو مجرد إيديولوجيا، ومن هنا نفهم مدلول عنوان الدراسة المشتركة بين "ماركس"و"انجلز" وهو "الإيديولوجيا الألمانية". فكلّ فكر غير جذري، أي لم يفكّر فيما وراء الثقافة، لم ينطلق من الإنسان ذاته كأصل لكلّ شيء، يعتبر مجرّد إيديولوجيا، وكلّإيديولوجيا ضرب من المثالية، وكلّ مثالية "تقع في الوهم بخلط نمط إعادة بناء الواقع مع نمط بناء الواقع نفسه. لأنّه "في الفكر" يبدو الواقع كنمط تأليف، كنتيجة لا كنقطة انطلاق". [16] في حين أنّ العكس هو الصحيح تماما. إنّ المثالية توقف الوضع على رأسه، وهو ما فعله هيجل، لذا فيجب ردّ الوضع إلى أصله ووضعيته الطبيعية، أي الوقوف على الرجلين. فليست الثقافة،والفكرة هما العنصران القائدان، بل يمثلان الوضع الناتج والمنقاد والتابع، إنّ الثقافة نتيجة وليست مبدأ، لذا يجب اعتبارها في هذا الوضع الطبيعي، وأيّ تفكير مغاير، هو تفكير وراء أحجبة الثقافة ذاتها. لذا نجد "ماركس" يقول في مراسلته مع "ب. ف. اننكوف" سنة 1846 بأنّ: "تاريخ البشرية يتخذ شكلا هو تاريخ البشرية كقوى منتجة للإنسان، ولذلك فإنّ علاقاته الاجتماعية تطوّرت أكثر (...) التاريخ الاجتماعي للناس ليس شيئا آخر سوى تاريخ تطوّرهم الفردي، سواء وعوا ذلك أم

[15]- KostasAxelos: Marx penseur de la technique – de l'aliénation de l'homme à la conquête du monde, tome 2, les Édition de minuit, Paris, 1961, p 194-195.

[16]– جورج لوكاش: التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنا الشاعر، دار الأندلس، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982، ص 20.

لم يعوا. وعلاقاتهم المادية هي أساس كلّ علاقاتهم".[17] وهنا نلمس عاملين يتحكّمان في الثقافة، هما المادة، والتطوّر الفردي. وكلّ تفكير لم يضع في الحسبان هذان العاملان، فهو تفكير مؤدلج موهوم. بل إنّ هذا التفكير الّذي يجعل النتيجة بمثابة المبدأ ليقلب المسائل لدرجة أنّه يقول، كما تقول المدرسة الهيجلية الشابة "النقد النقدي"، بأنّ الابن هو الّذي ينجب أباه، أو أنّ الابن هو من بنجب أمه، في حين أن الحقيقة عكس ذلك تماما.[18] فليس الفكر هو الذي ينتج الثقافة، وليست الثقافة هي ما ينتج البنية الفوقية. وعلى التفكير الجذري أن يدرك ذلك. "وأن تكون جذريا، يقول ماركس في دروسه الأولى عن المساهمة في نقد فلسفة الحق لهيجل، هو أن تأخذ الأشياء من جذرها. إذن، بالنسبة للإنسان، فالجذر هو الإنسان ذاته."[19]الإنسان هو الأصل وليس الثقافة، لأن الثقافة تضع أحجبة لا تنتهي في وجه الإنسان، أحجبة الوهم والأصل الوهمي لكل فكرة. إن الذي يفكر من وجهة نظر الثقافة، "كمن امتطى الحصان العالي التأمل، ومن هذا العلو يظهر له الكائن البشري ضئيل جدا". [20] وبئس من احتقر وقزّم الإنسان. ألم يكن التوحيدي يقول بأنّ الإنسان أشكل عليه الإنسان.

نحن نعلم جيّدا بأنّه من أساسيات الفلسفة عند "ماركس" وجميع الماركسيّين، هي أنّ الوعي الفردي للإنسان يتحدّد من طرف كيانهم الاجتماعي. لذا فمن الصعب جدّا، بالنسبة لغالبية الناس التفكير فيما وراء هذا الجسم الاجتماعي الّذي يصنع خلفية فكرية صلبة يصعب اختراقها. لكن هذه الصعوبة لا

---

[17]– كارل ماركس: بؤس الفلسفة – رد على فلسفة البؤس لبرودون، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، 1972، ص 173.

[18]–كارل ماركس وفريدريك انجلز: العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، ص 10، 219.

[19]– جورج لوكاش: التاريخ والوعي الطبقي، مرجع سابق، ص 79.

[20]–كارل ماركس وفريدريك انجلز: العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، ص 45.

تدلّ على الاستحالة، لأنّ الفكر الجذري لا يكون كذلك إلاّ لأنّه يذلّل الصعاب من خلال سهومه النقدية الخارقة. إنّ كلّ فكر لم يدرك أنّ الثقافة الّتي تتجسّد في الكيان الاجتماعي، هي الّتي تحدّد الوعي الفردي، هو فكر يمثّل "ضحية مفهومية"، لأنّه سيكون تابعا لتلاعبات الثقافة المسيطرة ذاتها، وهي من يخلق القيم، كلّ القيم. فليس هناك، كما يقول "هاملت"، أيّ شيء خير أو شرّ في ذاته، بل التفكير هو من يجعل الشيء خيّرا أو شرّيرا،[21] لكن تفكير من ؟ إنّه تفكير الثقافة المـُهيمنة. فهي من يحدّد الخير والشرّ معا. ولئن كان "ماركس" يقول بأنّ معرفة خصائص عصر معين تتطلب منّا أن نتجاوز حدوده، من خلال مقارنته بالأعصار السابقة عليه أو اللاّحقة له،[22] فالأمر مشابه في شأن الثقافة، فمن أجل معرفة خصائص ثقافة معيّنة- والحقيقة بأنّ التاريخ كزمان سائل هو مكان تواجد الثقافة ذاتها- يجب علينا أن نتجاوز حدودها. لذا فلا يمكن التفكير فيما وراء الثقافاتmétaculturels دون تجاوزها، ومن سلك نهج الرضوخ الثقافي أو القبول الاجتماعي، فلا يمكن أن يرى فيما وراء الثقافي، أو فيما وراء الحجب، شيئا ذا بال. إنّ الثقافة لهي الخلفية المزيّفة للحقيقة، إنّها الحقيقة الّتي تخدم أغراضا معيّنة ليست بالبريئة ولا بالمستقيمة، لهذا صحّ بأنّ الثقافة، كلّ ثقافة لا يمكن أن تكون إلاّ إيديولوجيّا، لأنّها تحجب على الأقلّ ما يتعارض مع مصالحها، أي مصالح الطبقة الممثّلة للثقافة، والأكيد بأنّ الثقافة الرسمية ليست من تمثيل كلّ الطبقات، بل من طرف الثقافة المسيطرة . وهنا تغدو الثقافة وسيلة، في يد طبقة بعينها، من وسائل السيطرة الاجتماعية. كلّ فكر لم يدرك ذلك، فهو فكر وقع في فخّ الإيديولوجيا، لذا فالفلسفة الألمانية الحديثة، أقلّ فلسفية مما نعتقد، بل هي أقرب إلى الإيديولوجيا لأنّها لم تستطع النفوذ إلى هذه الحقيقة

[21]- جوزايا رويس : الجانب الديني للفلسفة – نقد لأسس السلوك والإيمان، ترجمة أحمد الأنصاري، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2000، ص 39.

[22]- جورج لوكاش: التاريخ والوعي الطبقي، مرجع سابق، ص 213.

الجذرية. فكلّ الفلسفات الحديثة الهيجلية لم تخرج من الأوهامالصبيانية الّتي تؤمن بكلّ ما يقدّم لها اجتماعيا هو عين الحقيقة، إنّها أشبه بفلسفة الخراف المحروسة من طرف الذئاب. [23] إنّ الزيف الّذي تشكله الثقافة بالنسبة للإنسان، يدخل في مفهوم الاغتراب الثقافي الّذي طوّره ماركس انطلاقا من تحليلات هيجل القوية والمركزية. فمفهوم الاغتراب حسب "ماركس" مرتبط بـ "عجز الإنسان عن الممارسة الذاتية الفعالة في عملية فهم العالم".[24]إنّ المجتمع والثقافة المجتمعية المسيطرة، لتقدّم لنا نسقها على أنّه النسق الوحيد الّذي يصوّر حقيقة الواقع والتاريخ، في حين أنّه النسق الوحيد المزيّف في ذلك. فالإنسان الّذي يتلقّى بسلبية الصورة الثقافية المسيطرة، لهو الإنسان المغترب بأتمّ معنى الكلمة. ولئن كانت الثقافة المسيطرة تعبّر عن مصالح طبقة ما أكثر ممّا تعبر عن حقائق موضوعية،[25] فإنّ من واجب الفلسفة الغير مؤدلجة أن تكشف هذا الزيف وتُسقط هذا القناع الثقافي الّذي يعمل على قاعدة: "حين تخلف طبقة مسيطرة جديدة طبقة سابقة، تضطر الأولى، لكي تصل إلى أهدافها، إلى إظهار مصلحتها الخاصة في ثوب المصلحة العامة".[26] ومن الظاهر أنّ هذه القولة ليست من صنع الخيال المحض، على اعتبار أنّه قد وقع تاريخيا، وفي أكثر من مرّة، أن تلاعبت طبقة بوعي غيرها من الطبقات. أو أن عمل فرع من طبقة على إيهام الفرع الآخر بمصالحه...الخ. ومن المهمّ جدّا الإشارة إلى أنّ هذا الصراع، المشروع أو غير المشروع، الظاهر أو المبطون، هو حالة صحية في كلّ المجتمعات. بل أنّ التحرّر من نير الطبقية بالنسبة للبروليتاريا،

---

[23] –كارل ماركس وفريدريك إنجلز: الإيديولوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق – بيروت، ص 19. و عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، مرجع سابق، ص 31.

[24]– إريك فروم: مفهوم الإنسان عند ماركس، ترجمة محمد سيد رصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1998، ص 63.

[25]– عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، مرجع سابق، ص 36.

[26]– المرجع نفسه، ص 33.

حسب الماركسية، هو ما يشكّل الحرية بالمفهوم الواقعي للكلمة. لذا فالحرية ليست وثيقة جاهزة تسلّم لأصحاب "إرادة الحرية"، بل هي تتويج لصراع مرير نابع من وعي حاد.[27] لذا يحقّ لنا الاستنتاج بأنّ النقد الثقافي، الّذي لا ينفصل عن النقد الطبقي هو ضرب من ضروب التحرّر، بل هو الضرب الكامل والمحسوس الوحيد لحرية كثر التنظير لها دون أيّ صدق واقعي. إنّ الحديث عن الثقافة، في تقدير ماركس، بمعزل عن الملكية، والّتي تدلّ على التشكل الطبقي، ليس مبررا على الإطلاق. فالثقافة تتلون بلون الملكية، والنقد الحقيقي هو الّذي يتوجه للملكية والطبقة وبالتالي للثقافة، فلا بدّ من ممارسة نقد شامل وكامل للثقافة والملكية حتى نكون نقديّين.[28]لهذا فإنّنا لا نشعر إطلاقا بحرج مفهومي في اعتبار فلسفة ماركس بمثابة "نظرية لنقد المجتمع"،[29] أي نظرية في نقد الثقافة عامّة، لأنّها لصيقة بالروح الاجتماعية. على أساس أنّ قمّة التفلسف تكمن في الفهم النقدي للثقافة البشرية، سواء في أجزائها الّتي تمظهرت في التاريخ أو من حيث هي ظاهرة صيرورة كلية للإنسانية.ولئن استباح ماركس نقد الثقافة، فإنّه قد أقام الفكر النقدي بعدما كان راكعا تحت هذا الصنم المتجبر، أي الثقافة، والّذي يخُضع كلّ أفراده دون أيّ سؤال. لذا نجده يقول ناقلا [شعار صحيفة "لوستالوت" في 1789] : "يبدو الكبير كبيرا في أعيننا. لأنّنا نركع فقط. ألا فلننهض."[30]فالثقافة تبدو في أعين أفرادها وأعضائها كبيرة لدرجة القداسة، وهنا تظهر مهمّة العقول النقدية في تدنيس هذه الثقافة الّتي لا يمكن أن تكون، في كلّ الأحوال، موضوع تقديس لأنّ لها أصل وفصل يسقط عنها هذه القيمة الوهمية.

---

[27]– أوجين كامنكا: الأسس الأخلاقية للماركسية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011، ص 6.

[28]–كارل ماركس وفريدريك انجلز: العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، مرجع سابق، ص 42.

[29] –يورغن هابرماس: ما بعد ماركس،تر:محمد ميلاد،دار الحوار للنشر والتوزيع،اللاذقية،2008، ص22.

[30]–كارل ماركس وفريدريك انجلز:العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، ص 103.

ولئن كان ماركس قد استخلص الحقيقة الثابتة من تاريخ البشرية كون أنّ: "هناك حقيقة واحدة شائعة عامة بالنسبة لكلّ العصور السابقة ألا وهي استغلال قسم من المجتمع للقسم الآخر".[31] فإنّ هذا يدلّ على أنّ الثقافة مقولة فُرقة أكثر مما هي مقولة إجماع، فكلّ ثقافة تستغل ثقافة أخرى، سواء كان هذا الاستغلال محلّي داخلي أو جهوي خارجي. لذا فالتفكير خارج الثقافة المحلّية سيساعد كلّ المساعدة في إدراك حقيقتها غير المعلنة. وهذا هو القلب الماركسي الأوّل لمقولة الثقافة في الفلسفة الغربية المعاصرة. وستتوالى القلوب والثورات، ودون توقف، على مقولة الثقافة الّتي طالما اعتبرت مقولة تفوق النقد الفلسفي. لهذا فقد تمّ تدنيس هذا الكائن الّذي قُدّس لدرجة أنّه أحيل إلى "اللاّمفكر فيه"، وقد تنبّه دوركايم إلى العلاقة الوطيدة بين الثقافة والمقدّس لدرجة اعتبارهما من جنس واحد. وسنعمل على كشف ذلك، بالتفاصيل المطلوبة، في موضعه المحدّد.

3 . من إرادة الثقافة إلى إرادة القوّة: القلب النيتشاني الثاني.

ما تميزت به فلسفة نيتشه، هو تحديدها لنقطة التحوّل السلبية في الفكر الغربي منذ أصوله الإغريقية. رُبّ تحوّل نقل الإنسان من طبيعته الأصلية إلى طبيعة ثانية مشؤومة أفرزت مآزق لا تحصى، انتهت إلى هول العدمية، أين أصبح الإنسان المعاصر يفضل العدم على الحياة، والثقافة على القوّة، والكذب الحلو على الحقيقة المرّة. لذا فإنّ عنوان "قلب كلّ القيم" الّذي جعله نيتشه فرعيا لإرادة القوّة، يدلّ على ضرورة إنجاز مهمّة عكسية لمسار التاريخ الغربي وهي الانتقال مجدّدا من "الإنسان الناظر" إلى إنسان القوّة والجمال. أو قل العودة من "إرادة الثقافة النظرية" إلى "إرادة القوة الطبيعية". أي إعادة كلّ الصلاحيات للأقوياء بعد سيطرة واجتياح الضعفاء.[32] إنّهذا النقد الثقافي الجديد، لهو بالتحديد التأكيد على أنّ الثقافة هي لهجة الضعفاء. لذا وجب الارتحال من

[31] – أوجين كامنكا: الأسس الأخلاقية للماركسية، مرجع سابق، ص 168.

[32]- JosteinGaarder: le monde de Sophie – un roman sur l'histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris, 1995, p 496.

"ثقافة الضعف" إلى "إضعاف الثقافة" من خلال إفراغ كلّ القيم القديمة وشحن الإنسان بقيم جديدة أو مستجدّة مأخوذة من القدامة الإغريقية البريسوقراطية. القلب يقتضي إنزال الثقافة من منزلتها المألوفة إلى أسفل السافلين.

يمكن الإشارة، من الناحية المنهجية، إلى أطروحتين، من بين عدّة أطروحات، تناولتا مشكلة الثقافة في فلسفة نيتشه، هما:

. أطروحة الدّكتور "جمال مفرج" تحت عنوان "قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري"،2004.

. دراسة تحت عنوان "تصور الثقافة عند نيتشه الشاب" la notion de culture chez le jeuneNietzche لكريستيان روبار Christian Robertمن جامعة كوبيكQubec، 1992.

يمكن أن نلاحظ بدءً، أنّ نظرية "نيتشه" للثقافة تتقاطع في أكثر من نقطة مع نظرية "ماركس"، لكنّنا سنرجأ التفصيل في ذلك إلى العنصر الأخير، حيث نحلّل التداخلات بين النقود الفلسفية الكبرى لموضوع الثقافة. نقول ذلك بالنظر إلى أنّنيتشه، مثله مثل ماركس، قد لمح الطابع الصراعي للثقافة. فليست المجموعة الثقافية محلاّ للتعاون، والتفاهم، والانسجام فقط، بل تعتبر الثقافة "حقلا حقيقيّا لصراع القوى". بل الأكثر من ذلك فإنّ هناك ضربا من "الصيرورة في صراع القوى في الحقل الثقافي". أي أنّ القوى، سواء كانت قوى القوّة،أو قوى الضّعف، تتداول وتتناوب في احتلال مركز الثقافة ذاتها. وهذا ما تبيّنه لنا المسحة التاريخية للقيم الأخلاقية مثلا، بما هي تمظهر للقيم الثقافية، بل بما هي عنوان للقيم الثقافية. لذا حقّ التأكيد، حسب نيتشه، بأنّ الظاهرة المسمّاة "ثقافة" ليست مبدأً للظاهرة الاجتماعية، بل الأحرى تمثّل خلاصة أو نتيجة، أي أنّ الثقافة هي محصلة تصارع القوى، إنّها مظهر وليست جوهرا. والأكثر من ذلك، فإنّ الحياة ككلّ، سواء الطبيعية ،أو الثقافية، ليست إلاّ استقواء وطلبا للقوّة دون حدود. وحتى التاريخ الإنساني الّذي تتجلّى فيه الظاهرة الثقافية ليس إلاّ منتوجا لإرادة القوّة، ولا يمكن فهم التاريخ، أو أيّ حدث تاريخي بمعزل عن مقولة

القوّة أو الاستقواء، لهذا فيمكن اعتباره "المبدأ الأساسي للمجتمع".[33] والتفريق بين عبارة "استقواء" و"إرادة القوّة" لصالح العبارة الأولى حسب ملاحظة الدّكتور "محمّد الشيخ" الدقيقة، يكمن في أنّ طلب القوّة ليس إلاّ بالمجاز، فالكلّ مجبر لأن يطلب القوّة، لذا فإرادة القوّة ليست إرادة بل ضرورة ومطلب سابق عن كلّ إرادة في الكائنات الحية دون استثناء، لذا كانت عبارة"الاستقواء" أكثر دلالة من "إرادة القوّة" عند "نيتشه". لأنّهليست هنا إرادة بالمعنى المألوف للكلمة.

ولئن كان الحال هكذا، أي اعتبار إرادة القوّة بمثابة الطبيعة الأساسية للوجود دون استثناء، فإنّ مقولة الثقافة تقاس بالنسبة للطبيعة وليس العكس كما هو معمول به في تاريخ الفكر والفلسفة حيث تتم محاكمة الطبيعة بمقولات الثقافة، وهذا ما يمكن تسميته بأنسنة الطبيعة، أي تصويرها أنثروبولوجيّا. الأجدر أن نعيّر الثقافة بمعيار الطبيعة، أن نزن قيمة الثقافة بمقدار استجابتها لمبدأ إرادة القوّة، وفيض الحياة، وقوّةالغرائز، ووفرة الطاقة. لذا فعندما يستعمل نيتشه مقولة الانحطاط، فإنّه يحدّدها بالنظر إلى الأصل. فلا انحطاط إلاّ بالقياس إلى نموذج أو باراديغم ثابت أصلي وأوّلي. فمتى نقول عن الثقافة أنّها منحطّة، أو منحرفة حسب الباراديغمالنيتشوي ؟ وهو الباراديغم الممثّل في القوّة ؟ هذا هو السؤال الّذي سيأخذ بنا من أجل تحديد مفهوم الثقافة ومكانتها وأحوالها في نسق فيلسوف القوّة. فمتى تكون الثقافة سليمة ومتى تكون سقيمة ؟ هل لمقولتي الاستقواء، والاستضعاف علاقة بالثقافة الإنسانية ؟ هذه هي الأسئلة المسالك.

إنّ دراسة ظاهرة الانحطاط عند نيتشه تشكّل أطروحة مستقلّة تحتاج إلى مناهج وخطط ومصادر مستقلّة. لذا فلن نغوص فيها الغوص المطلوب. بل سنحاول ضبط مفهوم الانحطاط الثقافي فحسب، كتمهيد لتأسيس نظرية الثقافة عنده. ويمكن البدء في تحديد ثلاثةدلائل للانحطاط المرتبط بالثقافة الإنسانية:

[33]- Friedrich Nietzsche: Par de là le bien et le mal, traduit Henri Albert, librairie Générale française, Paris, 1991, § 259, p 322.

1. إنّ الثقافة تعمل على خلق نمط الإنسان المدجّن والمنتقى. بل قل أنّ الثقافة في أساسها انتقاء وتدجين. فهي الّتي تزيل كلّ ما يتعارض مع صورة المجتمع المصنوعة والمشكّلة حسب رغبات نمط من الأفراد. لذا فالثقافة تنحرف عن معيار الطبيعة عندما "تعيق الطابع الحيواني في الإنسان". وهو الاستقواء ذاته.

2 . تتلوّن الثقافة باللّون الانحطاطي السلبي عندما تجابه الطبيعة. وقد لاحظ الدّكتور "مفرج" بأنّنتيشه هنا في هذه النقطة بالذات يتقاطع مع فلسفة روسو الطبيعية.[34] وهذا صحيح، لكن إذا عرفنا أنّ"روسو" يقصد بالطبيعة؛ الطّيبة، والمساواة الّتي تلغي كلّ تفاوت عندما قال في خاتمة "أصل التفاوت" بأنّ التفاوت لا يكاد يوجد في حال الطبيعة، يستخلص قوّته وتزايده من نموّ ملكاتنا من ترقّي الفكر الإنساني، ثم هو يصبح ثابتا وشرعيّا بإنشاء الملكية وقيام القوانين.[35] فإنّنا هنا فقط نتأكّد بأنّنيتشه خصم لدود لفهم الطبيعة بمعنى الطّيبة، لأنّه لا يفهمها إلاّ باعتبارها قوّة، وطلبا للسيطرة وزيادة في البسط. لهذا صحّ القول بأنّ"نيتشه" هنا قريب من قولة "ديدرو" في رواية "جاك القدري": " كلّ إنسان يرغب في توجيه الأوامر للآخر. وأنّ الحيوان يأتي في المجتمع مباشرة تحت أدنى طبقة من المواطنين الّذين يأتون في أسفل درك كافة الطبقات الأخرى المأمورة، فيتخذونه ليتسنّ لهم امتلاك من يأمرونه. وقال "جاك": وواقع الأمر أنّ لكلّ واحد كلبه، فالوزير كلب الملك، والوكيل الأوّل كلب الوزير، والمرأة كلب زوجها، أو الزّوج كلب امرأته (...) الرّجال الضعفاء كلاب الرّجال الأقوياء les hommes faibles sont les chiens des hommes fermes".[36] وكما هو واضح فإنّ روح الفلسفة عند نيتشه قريبة من خلاصة ديدرو النيّرة، أكثر مما هي قريبة من قولة "روسو" السابقة. والحقيقة أنّ نقد "نيتشه" لروسو لأكبر دليل على اختلاف نسق كلّ منها، في منطلقاته ومآلاته.

[34]– جمال مفرج: قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري، أطروحة دكتوراه دولة غير منشورة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2004-2005، ص 35.

[35] - Jean –Jacques Rousseau: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, édition Bookking International, Paris, 1996, p 265.

[36] - Diderot: Jacques le fataliste, librairie générale française, 1972, p 193-194.

3 . بما أنّ نيتشه قد اقتنع بأنّ حقيقة الحياة لا تخرج عن القوّة مثلما ورد ذلك في أكثر من كتاب من كتبه، فإنّ غلبة قيم الضعفاء على قيم الأقوياء، لهو علامة على انحطاط الثقافة. ومنه فإنّ المعادلة الدقيقة لهذا التداول بين القوّتين هي:

. إرادة قوّة الضعفاء هم العاجزون المتظاهرون بالقوة (متقاوي)=انحطاط الثقافة = قيم سقيمة.وقد سيطرت قيمهم على معظم فترات التاريخ الإنساني.مما يجعل ثقافة الضعف والخذل هي المسيطرة وبالتالي هي المنتشرة.لكن انتشار الضعف ليس دليلا على صحّته.

. إرادة قوّة الأقوياء والنبلاء = قوّة الثقافة – قيم صحيحة أو قل سليمة.[37]وبما أنّ خصال الأقوياء تتمثل في الشجاعة والإقدام، فإنّهم يقعون ضحايا لقوّتهم، فيتنافسون ويندرون. في حين أنّ خصائص الضعفاء من خذلان واحتماء، تجعلهم يتكاثرون ويسيطرون. ومن هنا نفهم قولة نيتشهاللّغزية والفارقة: فلندافع عن الأقوياء ضد الضعفاء. إنّ مصير الأقوياء هو الندرة، ومن هنا تحيّر نيتشه وطلبهم وفتّش عنهم من بين أمواج الضعفاء الغالبة.

وفي المحصلة، يمكن أن نلاحظ بأنّ الثقافة في تصوّر نيتشه، ليست هي الّتي تعطي هويّة للإنسان بما هو كائن اجتماعي. بل على العكس، فهي أقلّ جوهريّة، وأقرب إلى صفة العرضية. وكون الثقافة عرضا، أو دالّة، أو علامة لجوهر أعمق منه وهو القوّة، فإنّ أهميتها تزول بالنظر إلى أهمية وضعية وحالة واضع الثقافة بالذّات. وهذا هو العنصر الأهمّ في نظرية الثقافة. كما تجدر الإشارة إلى أنّنيتشه قد تحدّث عن الثقافة الجديدة، الّتي تمثّل ضربا من الاستخلاف، والتعويض عن الثقافة القديمة والمسمّاة بالثقافة النظرية والدينية والميتافزيقية...الخ. وهذه الثقافة الجديدة هي الثقافة التراجيدية. ولئن هي جديدة من حيث كونها مطلبا للعصر الجديد المنتظر، فهي من الناحية التاريخية ليست جديدة بالكامل، لأنّها عرفت ظهورا في المجتمع الإغريقي السابق على "سقراط" المسمّى في عبارة "نيتشه"

[37] -Friedrich Nietzsche: Fragments Posthumes – début 1988- début janvier 1889, traduit Jean-claudHémery, éditions Gallimard, Paris, 1977, § 16 [17], p 240.

التراجيدي. لذا فالثقافة الجديدة، في مقابل الثقافة القديمة، لهي الثقافة التراجيدية. الّتي تشترط التخلّي عن كلّ أنماط الثقافة السابقة، بخاصة التخلّي عن قيمة القيم كلّها وهي الإله. لذا "فإنّ موت الإله هو شرط الثقافة الجديدة، والعدمية هي مرحلة متوسطة بين طريقة مثالية منحطّة في التفكير ، ومشروع جديد (..) وموت الإله يعني زوال الآخرة، وحلول الأرض محلّ الله (...) ففكرة الإله كانت أكبر اعتراض على الوجود والأرض والعالم والحياة".[38] ومن أجل الانتقال من الثقافة النظرية الّتي جمّدت دم القوّة إلى الثقافة التراجيدية، يجب التوسّل بالفنّ، أو المعرفة الفنية. فقد مثّلت عناصر الثقافة النظرية (الدّين، والفلسفة، والأخلاق، والميتافيزيقيا، والعلم) الّتي سيطرت على التاريخ الغربي منذ أفلاطون إلى هيجل، وسيلة لترويض الإنسان وإدخاله قسرا في الثقافة الّتي تستبدل المزيف العقلي بالأصلي الحيوي. لذا تأتي الثقافة الفنية كمخلّص، بل الفنّ ذاته هو الّذي يحرّر الثقافة الإنسانية من الأوهام الثقافية ذاتها، ولئن كانت الثقافة الفنية تخلق أوهاما جديدة، فإنّها أوهام نافعة، تجعل الثقافة الإنسانية منسجمة مع الطبيعة الأصلية وهي إرادة القوّة. فالثقافة الفنية تمثّل علاجا لمرض الثقافة النظرية، لذا فهي من يخلّص الإنسان من مرضه وعدميّته. [39] لذا فقد آن الأوان، حسب "نيتشه" في أن تكون الثقافة الفنية بديلا للثقافة الدينية، الّتي لا طالما سيطرت على الإنسان وجعلته نمطا لإنسان متخاذل ومريض ومتمارض. لقد آن الأوان لاستبدال ثقافة المرض المزمن بثقافة القوّة الّتي لا تنتهي ولا تأفل، أي ثقافة القوّة اللاّمتناهية في الزمان والمكان.

ونودّ، في نهاية عرض نظرية الثقافة عند نيتشه، أن نختتم بخلاصة أطروحة الدّكتور "مفرج" الّذي توصّل إلى أنّ " كلمة الثقافة، أصبحت بفضل "نيتشه"،

[38]– جمال مفرج: قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري، ص 171-172.

[39] -Friedrich Nietzsche: considération inactuelles 1et 2, traduit Pierre Rusch, édition Gallimard, Paris, 1990, § 19 [319], p 266.

كلمة سيئة السمعة، فقد قدّمها كمتّهم جريمة: جريمة اغتيال الحياة."[40] ونحن نواصل بأنّ تشاؤم "نيتشه" حيال الثقافة، استتبعه تقديم بديل طبي يتمثل في الثقافة الاستشفائية حضاريا من خلال إظهار مآلات الثقافة الغربية المريعة، وتقديم مخرج يحقّق الانسجام مع "الكوسموس"، وهو الانسجام الّذي عاشته الثقافة الإغريقية التراجيدية، حيث كان الإنسان بهيمة مثل بقية البهائم، يعيش قويّا ويموت بلا أملمنتظر، لا رجاء، الحياة وفقط. لذا فمرض العدمية لن يزول في ظلّ ثقافة المرض الّتي بثّتها الفلسفة السقراطية والأفلاطونية وتبنّتها المسيحية الّتي دجّنت وروّضت الكلّ من أجل السيطرة. لم تبق إلاّ "ثقافة الصحّة الكبرى"،[41] كمخرج من الانحطاط الثقافي المميت الّذي آلت إليه الحضارة الغربية. وهي ثقافة الجسد والقوّة الّتي تتصدر الروح والرحمة. يمكن أن نسمي نظرية الثقافة عند نيتشه بنظرية الثقافة الطبيعة، أو قل "تطبيع الثقافة" أي جعل الثقافة تعبير عن طبيعة الإنسان ممثّلة في الاستقواء، بدل تثقيف الطبيعة، أو أنسنتها. وهذا القلب ليس مجرد تلاعب لفظي، بل هو تلخيص قويّ جدّا لمواقف على طرفي نقيض: الموقف الطبيعي، والموقف الثقافي، الموقف الفني والموقف العقلي. وفي الحقيقة، يمكن اختزال تاريخ الفكر الإنساني ككلّ، في هذا الصراع بين الهوية (تثقيف الطبيعة)، والصيرورة (تطبيع الثقافة).

4 . من الكائن الإلهي إلى الكائن الاجتماعي: دوركايم وتأليه الضمير الجمعي.

ليس أمرا هيناً، الحديث، في هذا المقام الضيّق جدّا، عن فلسفة نظرية خصبة وأبحاث ميدانية ثرية، تضاهي فلسفة وأبحاث "دوركايم". فهو إمام المدرسة الاجتماعية الفرنسية، بله المدرسة الاجتماعية المعاصرة بأكملها (توفي "دوركايم" سنة 1917) . رغم ذلك سنحاول أن نبيّن النقد الثقافي الّذي مارسه، ضمن أطر

[40]– جمال مفرج: قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري، مرجع سابق، ص 409.

[41]- Dany Roy – Robert : Nietzsche la culture de la grande santé, mémoire présenté comme exigence partielle de la maitrise en philosophie, université de Québec, 2001, p 95.

الفلسفة النقدية الّتي تميّز بها هذا المفكّر الفذّ. والحقيقة أنّ علم الاجتماع، إمّا أن يكون نقديّا ومنهجيا أو لا يكون. ولا تدلّ عبارة "السوسيولوجيا النقدية" إلاّ على التماسف بين الباحث والثقافة ممّا يولّد مسافة أمان ابستمولوجية تمنع استمرار الأحكام المسبقة في التفكير العلمي. لذا فكلّسوسيولوجيا أصيلة هي سوسيولوجيا نقدية للثقافة الّتي ولدتها. [42] وهذا ما يسمح بكشف ما وراء الثقافات وآليات اشتغالها وطرق إنتاجها لكلّ مظاهر الحياة الاجتماعية وعلاقة الفردي بالجمعي ومختلف الصراعات الّتي تولّد في هذه العلائق المختلفة والمتعدّدة، إن على الصعيد القانوني، أو الديني، أو اللّغوي.

لن يختلف أيّ دارس متخصّص عن غيره، في التقرير بأنّ"دوركايم" هو من أكبر دارسي الظاهرة الاجتماعية، وبالتالي فهو أحد أكبر مؤوّلي الظواهر الجمعية المختلفة. ولئن توصل إلى أنّ كلّ العواطف الفردية ذات مدلول وبعد اجتماعي، [43] فإنّ ذلك لا يدلّ إطلاقا على أنّه قد طمى واد المجتمع على قرى الأفراد. بل على العكس تماما، فهو المفكّر الّذي أكد على أنّنا نسير تجاه العقلية بمعنى الفردية ذاتها، لذا يقرر بأنّ الاستعباد الفكري القديم الّذي عاش فيه آباؤنا، ناجم عن الطابع اللاّ - عقلي والجمعي المفرط الّذي ترعرعوا فيه، في حين أنّنا نحن، الأخلاف، نسير نحو مذهب الفردية الّذي يضمن لنا الكرامة والتحرير الحقيقي للضمير الخلقي. ومنه فإنّ بزوغ المذاهب الفردية في المجتمع هو ضرب من صعود الشعور بالكرامة الإنسانية وهي تتقدّم شيئا فشيئا. [44] لذا يجب التحرّر من القراءات القديمة الّتي تجعل "دوركايم" محاميا عن المجتمع وسلطته القاهرة، والحقّ أنّه يقرر ما هو ملاحظ، ولا يدافع الدفاع الحماسي عن طغيان الاجتماعي

[42]- Marcel Rioux: Pour une sociologie critique de la culture, in Sociologie et Sociétés, Volume 11, N 1, 1979, p 54.
[43]- Gregory Baum: l'avenir de la religion entre Durkheim et weber, in Nouvelles pratiques sociales, Volume 9, n 1, 1966, p 112.
[44]- Emil Durkheim: l'éducation Morale, librairie Félix Alcan, Paris, 1925, p p13 - 22.

عن الفردي. لذا فيمكن التأكيد بأنّ"دوركايم" ليس كارها للنزعة الفردية، وليس أيضا محبّا للجمعويّة.

إنّ المدخل المنهجي لنظرية "دروكايم" في المعرفة، تتمثل في ضرورة التقيّد بالعلم في رؤية ودراسة ظواهر المجتمع. بدلا من الطرق القديمة الّتي لم تتخلّص من المنظور الفلسفي والدّيني، مما جعلها حبيسة هذه المسلّمات الّتي لا ترتقي إلى درجة البداهة العلمية. فعلم الاجتماع، يقول "دوركايم" في زمانه، ما زال يحتوي على بقايا ورواسب مختلفة من الأفكار الفلسفية ذات المصادر الدينية العرفانية، والقائلة بأنّ الإنسان هو مركز الكون، وهي النظرية المعروفة بالأنثربولسونتريمanthropocentrisme. والحقيقة أنّ تفكير الظواهر، مهما كانت طبيعيّة، أو اجتماعية، و"دوركايم" في النهاية لا يفرّق بينهما التفريق الكامل، وفق هذه المسلّمة يعتبر أكبر عائق منهجي لدرك حقيقة المجتمع في واقعه.[45] لذا فإنّ أي تفكير مرفوق بالأفكار المسبقة، فإنّه يبقى حبيس الظاهرة الاجتماعية - الثقافية الّتي ولّدته، والتحرّر من تأثيرات المجتمع، أي القدرة على التفكير بمعزل عن المجتمع، لا يتحقّق إلاّ إذا تمّ التماسف، أي ترك مسافة منهجية تفصلنا عنه. وهذا بدوره يؤدّي إلى التفكير فيما وراء الثقافة المحليّة، والارتقاء إلى فهم الدرس الثقافي فيما وراء الثقافات الجزئية الّتي ينتمى إليها أيّ إنسان منا، وأيّ عالم أيضا. لهذا كانت مجهودات كلّ من"أوغست كونت"و"هربرت سبنسر" أقلّ إثمارا بسبب تأسس النظر العلمي لديهم على المسلّمات الفلسفية مثل الوضعية، والتطورية. ولئن تشيّع علم الاجتماع لأيّ فرض فلسفي،لم تثبته التجربة بعد، فإنّه تتشكل زوايا ضلّ يستحيل معها رؤية المجتمع على حقيقته[46]إنّ هذا التقيّد بالفروض

---

[45]– إميل دوركايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988، مقدمة الطبعة الثانية، ص 27 وما تلاها.

[46]– إميل دوركايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 275.

الفلسفية،لهو العلامة الظاهرة على عدم القدرة على التفكير فيما وراء الثقافة كأحكام مسبقة لازمة.

إنّ جعل "الظواهر الاجتماعية" قابلة للدراسة العلمية بمعزل عن أيّة أفكار مسبقة، هو في تقديرنا، المظهر الأكثر بروزا للنقد الثقافي عند "دوركايم". أي قدرة المفكّر على أن يفكّر ثقافته ومجتمعه اللّذان لا ينفصلان، تفكيرا علميا مستقلا. وهذا يدلّ على أنّ النقد الثقافي لا يعني إطلاقا إزدال الثقافة ،أو قل التنكّر للثقافة وتسفيهها، بل يعنيالكشف عن حدودها وأصولها وكيفية تشكّلها وآليات اشتغالها. وهذه هي المهمّة الّتي قام بها "دوركايم" على أحسن وجه،عن طريق تبيان آليات تشكّل المجتمع من خلال الاتحاد بين الأفراد،ومن خلال الكشف عن تشكّل الأخلاق في أيّ مجتمع كان. وهنا يظهر الفرق بين تفكير الأخلاق كأوامر اجتماعية ملزمة لكلّ فرد منّا، وتفكير طبيعة الأخلاق. لذا صحّ قول "س.بوجليه"C.Bouglé عندما قرّر بأنّ المشكلة الأخلاقية هي الهمّ الرئيس "لدوركايم" من البداية إلى النهاية.

ولكي نُظهر كيفية ممارسة النقد الثقافي في نسق "دروكايم" نأخذ مثال الأخلاق، ثمّ مثالا في الدّين، على اعتبار أنّه اهتمّ بالأخلاق اهتماما خاصا، ولأنّ الأخلاق، والدّين أيضا، ظواهر اجتماعية وثقافية عالميّة لا تنقص أو تنعدم في أيّ مجتمع مهما كان، بمعنى أنّها ظواهرأنثروبولوجية وثقافية عامّة. يقول "دوركايم" في بحوث "مجلّة الأخلاق والميتافيزيقا" وبحوث "مجلة الجمعية الفرنسية للفلسفة" ما يلي: "للواقع الأخلاقي مظهرين:

1 . المظهر الموضوعي: ثمّة أخلاقا مشتركة وعامة، تربط جملة الأفراد الّذين ينتمون لأيّنوع من أنواع الاجتماع. فلكلّ جماعة معينة، أخلاق محدّدة تحديدا واضحا، ولكلّ شعب في فترة تاريخية معينة، أخلاقا خاصة تسوده، وباسم هذه الأخلاق ذاتها تتأسّس أحكام القضاء، ويتحدّد الرأي العام.

2 . المظهر الذاتي: كلّ فرد، بل كلّ شعور فردي، إنما يسلك في تعبيره عن هذه الأخلاق المشتركة، أي الموضوعية العامة، مسلكا يتفق ونهجه الخاص، أي حسبما

تنزل هذه الأخلاق في تصوره الخاص، وكما يراها هو من زاوية نظره الخاص، وبالتالي فلا يوجد من هذه المشاعر الفردية، ما قد يتطابق مع الأخلاق المشتركة التي تسود في المجتمع. [47] وهذا العامل الشخصي هو الّذي يخلق الفروق الأخلاقية - الفردية في ظلّ وحدة الأخلاق الموضوعية. ونحن إذ نتساءل عن سبب اختلاف أخلاق الأفراد في مجتمع واحد، بل في أسرة واحدة، والأكثر من ذلك عند الفرد الواحد في ظروف حياته المختلفة والمتقلبة، فإنّنا نجد الإجابة في هذه العلاقة بين الأخلاق الموضوعية وفهم الفرد لها، أو قل الأفراد لها. وعندما نجد "دوركايم" يتحدّث عن كون الإجرام ظاهرة صحيّة، فإنّه لا يشجّع الجريمة، بل إنّه يعبّر عن "استحالة تشابه الناس جميعا من الناحية الخلقية"،[48] استحالة ناجمة عن اختلاف في فهم القانون الأخلاقي.

وما يهمّنا في هذا التحديد الّذي يبرز مظهرا الأخلاق،هو أنّ"دوركايم" قد تجاوز الخاصّ، والمحلّي المحدّد، إلى تحديد أكثر شمولية، أي فيما وراء الثقافة المحلّية ذاتها.إنّه الدرس العلمي الّذي يتجاوز خصوصيات الظاهرة المحلّية إلى تحديد القانون العامّ للظاهرة الثقافة الكلية. وفي هذا التحديد ذاته يكمن النقد الثقافي، فعندما يقول بأنّ "كلّ مجتمع يتصور المثل الأعلى،على غرار صورته هو نفسه"،[49]سواء الأثيني،أو الرّوماني،أوالفرنسي...الخ.فإنّه هنا قد تجاوز ثقافته الفرنسية في القرن العشرين، ليحدّد قاعدة"سوسيولوجية" عامّة تصدق على جميع الشعوب.وتتحوّل الثقافة المحلّية إلى جزء لا يتفاضل ولا يتراتب،إلاّ في حدود التطور، مع بقية الأجزاء الثقافية الأخرى.

ولئن كان "مجال الأخلاق يبدأ عندما يبدأ المجال الاجتماعي"، حسب تقرير "دوركايم" طبعا، فإنّ المجتمع هو المصدر الأكثر ثباتا للأخلاق إلى جانب الدّين. بل

[47] Emil Durkheim: sociologie et philosophie, Librairie Felix Alcan, Paris,1924,p50-51.

[48]– إميل دوركايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص150 وما تلاها.

[49]- Emil Durkheim: sociologie et philosophie, Op.cit, p 82.

أنّ هذا المجتمع، مهما كان، هو مصدر الضمير الفردي ذاته. [50] وهذا يصدق على كلّ الثقافات دون استثناء، إنّه قانون طبيعي للظاهرة الاجتماعية، أو الثقافية. لذا نجد "دوركايم" يختتم كتابه عن علم الاجتماع والفلسفة بقوله بأنّ المجتمع هو بالإجمال، الطبيعة، ولكنّها الطبيعة، الّتي بلغت الدرجة العليا من تطوّرها، والّتي ركّزت كلّ طاقاتها، لتتجاوز نفسها.[51] إنّ تطبيع الظاهرة الاجتماعية، أي جعلها طبيعية من حيث ماهيتها، لهو أكبر درجة من درجات النقد الثقافي الّذي يتطلّب الانسلاخ أو التماسف،قصد الفهم طبعا، عن الأحكام الثقافية الّتي تنمّي العقول، أي عقول منتسبيها. وتنبّه دوركايم إلى العنصر الطبيعي في كلّ مجتمع، هو على وجه التحديد، الخطوة الّتي خطاها في طريق الفهم العلمي للمجتمع من خلال جعله موضوعا للملاحظة التجريبية. وهذا ما لا يتيحه التفكير الّذي لم يتماسف، أي لم يترك مسافة أمان ابستمولجي، مع ثقافته.

لهذا، يفضّل دوركايم ربط الظاهرة الأخلاقية بالظاهرة الاجتماعية، وليس بالظاهرة الدّينية، على أساس أوّل وهو أنّ جوهر الدّين هو الإله، والإله ليس من المواضيع الفيزيقية القابلة للدّرس العقلي.[52] وعلى أساس ثانوهو أنّ الدّين لا يوجد إلاّ داخل المجتمع، بمعنى أنّ المجتمع هو الّذي يحتوي الدّين وليس الدين هو الّذي يحتوي المجتمع. وعلى هذا الأساس عرّف الديّن، في كتابه الميداني المهمّ جدّا، بالحدود التالية: "إنّ الدّين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلّقة بأمور مقدّسة، بمعنى منفصلة، محرّمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد، يدعى جامعا، كلّ الّذين ينتمون إليه. "Une religion est un system solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui

[50]- Gregory Baum: l'avenir de la religion entre Durkheim et weber, Op.cit, p 101.

[51]- Emil Durkheim: sociologie et philosophie, Op.cit, p 142. Le texte est le suivant: " En un mot, elle (la société) est la nature, mais parvenue au plus haut point de son développementet concentrant toutes ces énergies pour ce dépasser en quelque sort elle-même."

[52]- Emil Durkheim: l'éducation Morale, Op.cit, p p 69-70.

unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent.[53] والحقيقة أنّ تحديد خاصية للدّين تتجاوز الثقافات المحلية، من خلال الاستقراء الّذي يمثّل الطريقة العلمية الوحيدة لمعرفة القانون الكلّي، يعتبر مثالا واضحا للنقد الثقافي من هذا الجانب بالذّات. فكشف بنية الثقافية المجتمعية، من حيث كونها أصل لكلّ الظواهر الأخرى، سواء الدينية العقائدية حيث أنّ الله، يقول "دوركايم" هو المجتمع مكتوب بالحروف الكبيرة في عقول أفراده(...) فكل مجتمع يخلق دينه الخاص،[54] أو الحياة الفردية الخاصة حيث أنّ الحياة الجمعية لم تنشأ من الحياة الفردية بل على العكس،[55] هو الّذي يسمح بتجاوز الفكرة المسبقة لدى كلّ مجتمع، والقائل بأنّه ثقافته محدّدة تحديدا مسبقا لا تقبل التفكير.

إنّ النتيجة الّتي تنتهي إليها كلّ الثقافات، دون استثناء، سواء القديمة أو الحديثة، هو تأليه الضمير الجمعي وجعله أمرا مقدّسا ومرغوبا فيه. فالمجتمع كائن له ذاتيته الخاصة وله طبيعته الخاصة الّتي تميزه عن طبيعة أفراده وله شخصيته المختلفة عن الشخصيات الفردية.[56] إنّ تجمع مجموعة من الأفراد يولّد شخصية جديدة مختلفة كل الاختلاف عن شخصية الأجزاء المكنونة لها. لذا المجتمع كائن نفسانيêtre psychique له طريقته الخاصة في التفكير وفي الشعور وفي السلوك.[57] ولهذا صحّ تشبيه الظاهرة الثقافية بالظاهرة الفيزيائية الّتي تدلّ فيها الملاحظة بأنّ تجميع عدد معيّن من المعادن في مزيج واحد، يؤدّي إلى نشوء معدن جديد له خصائص مختلفة عن الأجزاء الّتي شكّلته. وفي هذا ما يساعدنا على فهم آليات تشكّل الضمير الجمعي الّذي يساهم بدوره في تشكيل الضمير

[53]-Emil Durkheim: les formes élémentaires de la vie religieuse – le système totémique en Australie, PUF Quadrige, Paris, 2eme édition, 1960, p 65.
[54]-Gregory Baum: l'avenir de la religion entre Durkheim et weber, Op.cit, p 103.
[55]-Emil Durkheim: de la division du travail social, Presses universitaires de France, Quadrige, Paris, 2eme édition, édition, 1991, p 264.
[56]-Emil Durkheim: l'éducation Morale, Op.cit, p 69.
[57]-Ibide, p 75.

الفردي. فالمجتمع هو الواقع الإنساني الأساسي، في أبسط المجتمعات مثل أستراليا، إلى المجتمعات المعاصرة المعقّدة. المجتمع لا يمنح فقط الغذاء، بل يمنع خاصة الثقافة المشتركة ومجموع القيم والمنظورات الروحية للحياة وحتى القدرات العقلية واللّغوية...الخ.[58] وليس هذا دليل على أنّ الظاهرة الثقافية، وهي الظاهرة الحاضنة لإنسانياتنا، تتشكّل وفق آليات دقيقة يمكن لنا فهمها وتعقّلها بواسطة الدرس العلمي، وهذا ما أنجزه دوركايم. وبهذا الإنجاز صحّ أن يعتبر من أهمّ من نقد الثقافة الإنسانية، والنقد هنا يعنى الدرس الموضوعي الّذي يتيح معرفة ما خلف الثقافة الّتي تشكّل نقدنا بالذات.

5 . من ثقافة الوعي إلى وعي الثقافة (الحضارة): القلب الفرويدي الأخير.

عندما ننتقل إلى فرويد، الّذي نعتنا قلبه بالأخير مجازا فقط، لأنّه ليس هناك إنهاء للمهمّات النقدية الفلسفية ما دام العقل الفلسفي موجودا. قلنا عندما ننتقل إلى فرويد، فإنّنا ننتقل إلى من "جرح كبرياء" الثقافة الإنسانية. عندما بيّن أنّ المظاهر الثقافية العليا، أو قل الراقية، تعود إلى أصول جنسية "دنيا" حسب التراتبية التقليدية الّتي ألفها العقل الإنساني.

هل الثقافة عنوان النجاح والتقدّم والرقي فقط ؟ أم أنّها تملك من المساوئ بقدر ما تمتلكه ممّا يبدو لنا محاسناً ؟ هذا السؤال شبيه بالسؤال الّذي طرحه "روسو" في مدوّنته " في العلوم والفنون" عندما أجاب بالسلب عن السؤال: هل النهوض بالعلوم والفنون قد ساعد على تهذيب الأخلاق ؟ [59] والحقّ أنّ"فرويد" قد تعمّد الإشارة في أكثر من مرّة إلى ملاحظات "روسو" الخاصة بالطفولة والتربية الطفلية، عندما قال أنّ "المعروف لدى التربويّين جميعا، منذ "اعترافات" "جان جاك روسو"[confession, livre I] بأنّ استثارة بشرة الاليتين épiderme fessier استثارة مؤلمة هي إحدى الجذور الشهوية لغريزة القسوة السلبية pulsion

[58]- Gregory Baum: l'avenir de la religion entre Durkheim et weber, Op.cit, p 102.

[59] – جان جاك روسو: مقال في العلوم والفنون، ترجمة جلال الين سعيد، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2010، ص ص 17-43.

passive de cruauté (أو ما نسميه بالمازوشية)". [60] وهذا دليل على توافق بين منظور "روسو الطبيعي" أو قل الدّاعي للعودة إلى الطبيعة وإنسان الطبيعة الفاضل، ومنظور "فرويد" الّذي نفترض بأنّه مناهض للحضارة الإنسانية من وجهة نظر تحليلية لما ألحقته من ضرّ كبير على النموّ النفسي – الجنسي الطبيعي للإنسان. على الرّغم من أنّه يؤكّد أنّنا لا يمكن أن نعود القهقرى إلى الحالة الطبيعية، لذا فهو يتبرّأ من "معاداة الحضارة" كما دعا إلى ذلك الكثير، فمهما كانت للثقافة سلبيات، فهذا لا يدلّ على إمكانية تركها أو التنكّر لها، كأن نعود كائنات لا ثقافية،والسبب يعود إلى أنّها تقدّم لنا الأمان والتنظيم.[61] لذا فإنّنا نفترض بدءً، بأنّ فلسفة "فرويد" هي ضرب من النقد السيكولوجي، أو قل بشكل أكثر دقة نقد تحليلنفسي للثقافة الإنسانية. لكن لا يجب أن نتسرّع في مقاربة "فرويد" ب"روسو" لأنّ الأوّل يؤكد على الطبيعة العدوانية للإنسان، في حين الثاني يؤكّد على طبيعته الخيّرة. هذا وفي هذا اختلاف كبير، يفضي إلى تشعّب نسقي لا يمكن جمعه بسهولة.

السؤال الآخر الّذي تتحرك فيه نظرية التحليل النفسي عند "فرويد" هو أصل الثقافة الإنسانية. وقبل أن يقدّم لنا الجواب الجديد الّذي يتأسّس على منظوره الخاص بعلم النفس، يقوم "فرويد "بانتقاد المواقف السابقة من مشكلة الثقافة الإنسانية. فنجده يقول:"أكبر الظنّ أنّ ما يسمى "بالتفاسير المادية للتاريخ" قد أخطأت إذ غضّت من شأن هذا العامل [الأنا الأعلى]: فهي تزيح هذا العامل جانبا، قائلة إنّ "فكريات" النوع البشري ليست إلاّ حواصل للموقف الاقتصادي في وقت معيّن، أو صروحا ثانوية شيّدت فوقه. هذا حقّ، لكنه في أكبر الظنّ ليس الحق كلّه. فالنوع البشري لا يعيش بكلّيّته في الحاضر إطلاقا، إذ أنّ فكريات الأنا الأعلى ووجهات نظره تديم الماضي وتقاليد القوم والسلالة (...) وما دام الماضي عن طريق

[60] -Sigmund Freud: trois essais sur la théorie sexuelle, traduit Philippe Koeppel, édition Gallimard, Paris, 1987, p 122.

[61] سجموند فرويد: قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي،دار الطليعة، بيروت،ط4، 199، 37.

الأنا الأعلى، فهو يقوم بدور هام في حياة الإنسان، مستقلّا تمام الاستقلال عن طريق الظروف الاقتصادية."[62] ومن الظاهر، أنّ رفض التفسير الاقتصادي للثقافة الإنسانية، يمهّد لتقديم التفسير الجديد القائم على العنصر السيكولوجي. وعند الحديث عن سيكولوجية الإنسان، فإنّ"فرويد" يميز بتدقيق صارم بين عنصرين لطالما تنكّر التفكير الكلاسيكي العقلاني لهذا التمييز. لأنّ كلّ الفلسفات المدرسية، الّتي تعتمد رسميا في التعليم، وإلى زمان "فرويد" أبت أن تعترف "بالنفسي اللاشعوري"،[63] وهو القسم الأكبر في مقابل النفسي الشعوري. وهو تعنّت لا يدل إلا على صعوبة التخلي عن العادات الفكرية السيئة التّي تأسّس عليها الفكر الإنساني منذ القديم، على اعتبار الإنسان كائن عاقل، بل عاقل جدّا، ومفرط في عقلانيته، لكن العادة الفكرية شيء، والحقيقة العلمية المثبتة بالأدلّة شيء آخر.لذا نجد فرويد يقول:"يقوم النظر في التحليل النفسي على حقيقة(...) ألا وهي أنّ الشعور لا يمكن أن يكون أعمّ خصائص العمليات النفسية، بل إنّه لا يعدو أن يكون وظيفة خاصة لهذه العمليات." [64] ولمّا وُجدت عدّة أدلّة على وجود اللاّشعور، فلم يبقأيّ مبرّر للتمسك بالنفسي الشعوري الواحدي. إذ أنّ فرضية اللاّشعور، وإن هي مجرد فرضية في البدء، إلاّ أنّها بعد الدراسات الإكلينيكية، والاستنتاجات المنطقية من حالات سريرية، باتت هذه الفرضية مشروعية كل المشروعية، ولا مجال للتنكّر لها.[65] وقد يسأل سائلاً متعجبًا؛ ولكن ما علاقة فرضية اللاّشعور بالثقافة الإنسانية ؟ الحقيقة أنّ هذا السؤال، هو الّذي يقودنا

---

[62]– سيجمند فرويد: محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، ترجمة عزت راجح، دار مصر للطباعة، ص 61. وأيضا سجموند فرويد: مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1998، ص 14.

[63]- Sigmund Freud: le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscience, traduit Marie Bonaparte et M. Nathan, édition Gallimard, Paris, 1969, p 247.

[64]– سيجموند فرويد:ما فوق مبدأ اللذة، ترجمة اسحق رمزي،دار لمعارف،القاهرة،ط5، ص 50.

[65]- Sigmund Freud: métapsychologie, traduit Jean Laplanche et J.B.Pontalis, édition Gallimard, Paris, 1968, 66.

إلى نظرية النقد الثقافي لدى "فرويد" نقدٌ تأسّس على "علم نفس الأعماق" وهي التسمية الّتي أطلقها "فرويد "على علمه الجديد وهو التحليل النفسي،[66] الّذي يشير إلى المنظور العلمي التحليلي –الأنالوطيقي- أو قل المنطقي في دراسة وفهم النفس الإنسانية . وقبل أن نحدّد العلاقة بين بنية النفس،أو قل الجهاز النفسي على اعتبار أن النفس، حسب "فرويد" أجزاء متباينة ومتنافسة، يتوجّب علينا أن نعرف ما الثقافة ؟ ما الحضارة في تصوّر "فرويد"؟وهل هناك فرق بين اللّفظين، لأنّ هناك بعض اللّغات، وخاصة الألمانية، تميل إلى التمييز بين وظيفة الحضارة، ووظيفة الثقافة. وهذا ما نجده في نصوص "فرويد" ذاته، إذ يستعمل كلمتي "ثقافة" و"حضارة" استعمالا يوحي باختلاف نوعي بينهما. وفي هذا الشأن نجده يقول: "الثقافة مرحلة من مراحل تطوّر الحضارة (...) ثبت أنّ الثقافة تعمل في خدمة غرائز الحياة (الايروس) الّتي تربط الأفراد بعضهم ببعض (...) تقف غريزة العدوان الطبيعية (ما أصدق المثل القائل إنّ الإنسان ذئب بشري) في الإنسان دون هذا البرنامج الّذي تستهدفه الحضارة."[67]وما يُفهم من هذا النص، هو أنّ الثقافة مرحلة معينة، أو درجة ما من مسار الحضارة الإنسانية ككلّ. لكن هذا لا يكفي لفهم الفرق بين المسار والمرحلة، لأنّه وإن افترضنا أنّ مسار الإنسانية هو الحضارة، وأنّ لهذه الحضارة مراتب تتدرج فيها، فإنّ الثقافة تمثل مرتبة متأخّرة وضارّة من مراتب الحضارة، لأنّها تعمل على تشويه أهداف الحضارة من خلال عدم التوفيق بين طرفي طبيعة الإنسان المزدوجة وهي الخيريّة، والشريّة، أو قل بعبارة أكثر موضوعية وأبعد من القيمية: البنائية والتدميرية. وسوف يكون لنا عودة، لاحقا، لتفصيل عمل الثقافة في سيكولوجية الأفراد. كما يمكن أن نلاحظ، هناك في النص أعلاه، أنّ"فرويد" يميل إلى تثبيت أصالة الطبع العدواني في

---

[66]– سيجمند فرويد: محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، مرجع سابق، ص 132.

[67]– سيجموند فرويد: الحب والحرب والحضارة والموت، ترجمة عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، الطبعة الأولى، 1992، ص ص 74-81.

الإنسان، من خلال تقريظه للقولة الّتي تقول "إنّ الإنسان ذئب بشري"، وبهذا فإنّه يعترف ببنوته الفكرية لكلّ من "هوبز"و"ميكيافيلي" اللّذان انطلقا من فرضية الطبيعة الشريرة للإنسان، في مقابل تفاؤلية "روسو" في نظرية إنسان الطبيعة.[68] وهو ما أشرنا إليه أعلاه أيضا.

لكن، ورغم التفرقة الظاهرة بين كلمتي الثقافة، الحضارة، فإنّنا نجد نصوصا أخرى، فيها يطابق "فرويد" بين المبنيين كلّ المطابقة. فالثقافة هي الحضارة، والحضارة هي الثقافة، ولا فاصل بين المادي، والمعنوي، والرّوحي ممّا أنتجه الإنسان. أي أنّ الثقافة والحضارة معا تُفهمان في مقابل الطبيعة الخارجية أو المادية و الطبيعة الداخلية للإنسان. لذا نجد" فرويد" يقول: "الثقافة الإنسانية هي كلّ ما أمكن للحياة البشرية أن ترتقي عن طريقه فوق الشروط الحيوانية وأن تتميز به عن البهائم، وأنا أزدري أصلا كلّ تفريق للحضارة عن "الثقافة"."[69] ومن الواضح بأنّ الشروط الحيوانية، المشار إليها أعلاه، هي ما يمثل الطبيعة الإنسانية ذاتها. ولا تفهم الثقافة إلا في مقابلتها مع الطبيعة، ولئن كنّا نعتبر الثقافة في بعض الأحيان شرّا، فإنّ الطبيعة لا تقلّ شريّة عنها: " لو ألغيت الثقافة لما بقي شيء آخر سوى الوضعية الطبيعية، وهذه يصعب تحملها أكثر من الحضارة بكثير (...) في الحق، إنّ المهمّة الرئيسية للحضارة، مبرّر وجودها الأوّل، أن تحمينا من

---

[68]– في هذا الشأن يمكن العودة إلى الكتب التالية لملاحظة التقارب بين فرويد وأسلافه المفهومين:

Machiavel: le prince, traduit de l'italien Jacqueline Risset, édition Babel – actes sud, 2001, p 144. "les hommes se révéleront toujours mauvais si une nécessité ne les a rendus bons.

توماس هوبز: اللفياثان– الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث – كلمة ودار الفارابي، أبو ظبي- بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 134-135.

[69]– سجموند فرويد: مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1998، ص 08.

الطبيعة."[70]إذن، فلا يجب التسرّع في الإقرار بأنّ"فرويد" من كارهي الثقافة، أو من دعاة التخلّي عن الثقافة نظرا لما فيها من مساوئ، لأنّ طلب العودة إلى الطبيعة الخيّرة،[71] وهي الدعوة الصريحة الّتي أطلقها "روسو" في أكثر من موضع في كتبه، أمر أكثر خطورة من أخطار الثقافة ذاتها.

يُعرّف "فرويد" الثقافة أو الحضارة بنفس المعنى قائلا أنّ "مصطلح الحضارة Kulturوهنا نلاحظ أنّ الكتابة تدل على أنّه يقصد بالحضارة الثقافة ذاتها، وأنّ التفريق ليس ذا بال كبير] يشير إلى جملة الصنائع والتنظيمات الّتي يبعدنا تأسيسها عن حالة أسلافنا البهيمية والّتي تفيد في غرضين: حماية الإنسان من الطبيعة، وتنظيم علاقات البشر فيما بينهم."[72] والحقيقة أنّ هذا التعريف يشير إلى فوائد الثقافة بالنسبة للإنسان كما يشير إلى أصلها معا، لأنّ الحماية من الطبيعة ومخاطرها المتعدّدة، لهو أكبر عزاء لنا في الثقافة، والتنظيم ذاته، هو الوجه الإيجابي من الاحتماء كوجه سلبي. ويواصل في ذكر الخصائص السيكولوجية للثقافة، تلك الخصائص الّتي تبدو لأوّل وهلة مزايا لها، إذ يقول "فرويد" أنّه من بين الخصائص السيكولوجية للثقافة تبدو اثنان أكثر أهمية مقارنة بالأخرى وهما:

1 . تقوية العقل، الّذي يبدأ في التحكم بالحياة الغريزية. وهذا ظاهر في أنّ الحضارة هي بنت المدنية، والعقل ذاته هو ابن المدينة، كما أشار العديد من الفلاسفة إلى ذلك، منهم "دوركايم" على اعتبار أنّ العقل العملي،أو النظري يتطلب أدنى مستوى من تقسيم المهام، وهذا ما يتحقّق بصورة واضحة في المدينة.

---

[70]– سجموند فرويد: مستقبل وهم، مرجع سابق، ص 22.

[71]– جان جاك روسو: دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا، ترجمة عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2012، فقرة 84، ص 70.

[72]– سجموند فرويد: قلق في الحضارة، مرجع سابق، ص 41.وأيضاسيجموند فرويد: الحب والحرب والحضارة والموت، مرجع سابق، ص 59.

2 . انعطاف داخلي للدوافع العدوانية، بكلّ ما لذلك من مزايا وأخطار لاحقة.[73] وهو ما يمكن أن نعتبره بمثابة التربية المجتمعية، أو التنشئة على الغيرية. لكن هنا تبدأ معالم أخطار الثقافة في الظهور. على اعتبار أنّه هذه الميزة الإيجابية، قد تحمل مع مرور الوقت، وبالنظر إلى بنية النفس الإنسانية وآليات اشتغال الثقافة المجتمعية، الأخطار الّتي ظهرت في "قلق الإنسان" من الثقافة.

لذا فإنّ البحث عن أصل الثقافة يؤدّي بنا إلى الحديث عن الصراع بين طرفين متأصّلين في الإنسان ذاته. الطرف الأوّل هو العدوانية المسماة "الثناتوس" والثاني هو الغريزة البنائية المسماة"إيروس".لذا فإنّأصل الثقافة، يقول "فرويد" هو مواجهة الطبيعة العدوانية للإنسان. [74] بمعنى طمس وضغط هذا النزوع الفطري نحو التدمير والقتل والإقصاء والاستبعاد...الخ. ويتحدّث في موقع آخر من نفس الكتاب عن كون "الإيروسوالأنانكيه (أو الضرورة أي الإلزام في العمل) هما أصل نشأة الثقافة الإنسانية ووالداها الأساسيان."[75] لكن بأيّ معنى يجعل الحبّ أصلا للثقافة ؟ هل من جهة تحقّقه، أم من جهة منعه أو تحديده بمعنى تقنينه ؟ الحقيقة أنّه لو كانت الثقافة تفتح طرق "الحبّ" لهان على الإنسان أن يكون كائنا ثقافيا أو محبّا للثقافة بامتياز. لكن ما نلاحظه هو العكس تماما، إذ أنّ ظاهرة "القلق من الثقافة" لا يمكن إنكارها، أو حجبها عن الدراسة العلمية الباحثة عن الأسباب الحقيقية.

هذا القلق، المشار إليه سابقا، هو الّذي يدفعنا إلى البحث عن مضار ومخاطر الثقافة. فَفِما تكمن بالتحديد ؟ وكيف علينا أن نفسر ظاهرة "العداء للثقافة" أو "كره الثقافة" miso-cultureالّتي نلمسها في الحياة اليومية للإنسان

---

[73]– سيجموند فرويد: أفكار لأزمنة الحرب والموت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1986، ص 58.

[74]– سيجموند فرويد: الحب والحرب والحضارة والموت، مرجع سابق، ص 74.

[75]– المرجع نفسه، ص 66.وأيضا سجموند فرويد: قلق في الحضارة، مرجع سابق، ص 75.

السوىّ، وعند الناس المرضى أيضا، وفي الكتابة الفلسفية والأدبية والتعابير الفنية ؟ إنّ الثقافة عند "فرويد" هي محصلة قمع الطبيعة الإنسانية البنائية أي "الإيروس" إلى جانب الطبيعة العدوانية وهي التدمير، والقتل،والاعتداء. ولو توقّف الأمر عند قمع "الثناتوس"، لكان الأمر هيّنا، لكن المشكلة هي أنّ الثقافة لم تقم إلّا على إنكار الطبيعة الإنسانية البنائية وهي الحبّ، أو الجنس. ومن الأمور النافلة الحديث عن قوّة الغريزة الحيوية الجنسية، لأنّ العديد من الفلاسفة قد تحدّث عن أثر ا"لإيروس" في حياة الإنسان الطبيعية والفكرية أيضا. فالفيلسوف "أرتورشوبنهاور" قد بيّن للناس منذ زمن طويل إلى أيّ مدى تحدّد النوازع الجنسية – بالمعنى المألوف والعادي للكلمة – نشاطهم ووجودهم."[76] ولمّا كانت الغريزة الجنسية هي الّتي تحدد وجود الإنسان ذاته، فإنّ المسّ بها، أو التلاعب بها، من خلال تحديدها أو خنقها، سيؤدّى إلى تغيّرات خطيرة، وعنيفة في سيكولوجية الفرد وبنية الجماعة معا. وبما أنّ "الدوافع الجنسية لا يتيسّر أن نتناولها بالتربية والتهذيب، [فإنّها] تبقى أمدا طويلا وهي لا تلتزم في نشاطها سوى مبدأ اللّذة."[77]وهذا ما يتعارض مع مبدأ الثقافة الّذي حدّدناه أعلاه.لذا فالإنسان يجد نفسه بين مبدأين:إمّا...أو ou bien ... ou bienإما الثقافة أو اللّذة، إمّا مبدأ الواقع أو مبدأ اللّذة. وفي هذا الاختيار ضغط رهيب على سيكولوجية الفرد. فلماذا انفصل الواقع عن اللّذة ،وشكّلا عالمين مستقلين بل متصارعين ؟ !

ومن كلّ هذه الملاحظات، ومن التعارض بين طبيعة النفس المتأصلة ومتطلبات الثقافة المصطنعة، فقد خلُص "فرويد" إلى أنّ الثقافة تأسّست على معاداة طبيعة الإنسان، بشقّيها البنائي الإيروسي، والتهديمي الثاناتوسي.فالحضارة هي ثمرة استنكار الإشباع الغريزي وهي تنتزع من كلّ قادم جديد إليها هذا الاستنكار

[76]- Sigmund Freud: trois essais sur la théorie sexuelle, op.cit,p 32-33.

[77]– سيجموند فرويد: ما فوق مبدأ اللذة، مرجع سابق، ص 28.

نفسه.[78] هذا هو الجانب السلبي الّذي تحمله الثقافة للإنسان، ولا يمكن تفسير هذا العداء تجاه الثقافي إلاّ بسبب هذا الاستنكار ذاته. يواصل "فرويد" في إظهار عدوانية الحضارة، أو الثقافة تجاه الغريزي قائلا أنّ "الحضارة لا تنزع إلى توسيع الدائرة الثقافية فحسب، بل تسعى بالقدر نفسه إلى تضييق الحياة الجنسية."[79] والحقيقة أنّه ليس هناك توسّعا للثقافي، إلاّ على حساب الجنسي، مثلما أنّه لا توسّع صناعي، إلا على حساب الطبيعي. وبالتالي فلا يجب أن نتصور بأنّ هناك توافق بين الثقافة والغريزة، بل هما في تناقض أصلي وجذري، لأنّ الثقافة تأسّست على إلغاء الجنسي، والجنسي وجد فيما قبل الثقافة أصلا، لذا فإنّ أيّة محاولة للتقريب والتوفيق بين الطرفين المتخاصمين، هي ضرب من المحال. فالحضارة شيّدت في الأصل على نكران الغرائز وطردها.[80] ممّا يدل على ظاهرة عنف الحضارة ذاتها بالنسبة للطبيعة الإنسانية.

وقد لاحظ "فرويد" بأنّ الثقافة تمارس ضربين من الضغط على الطبيعة الإنسانية، وهما:

1 . تحويل الأنانية إلى غيرية: وهذا التحويل بالذات هو ما يشترطه العيش الاجتماعي المشترك. وهو ما تجسّد في النصوص الدينية المعروفة والداعية لأن تحبّ لنفسك ما تحبّ لغيرك أو لجارك. لكن هذا المبدأ، ولئن كان معترفا به اجتماعيا، إلاّ أنّ الطبيعة الأنانية تمقته ولا تعترف به إلّا تحت تهديدات وضغوط.[81] وما حبّنا لجارنا إلاّ إرضاء لأنانية مقنعة حسب ملاحظة بعض الفلاسفة.

---

[78]- سيجموند فرويد: أفكار لأزمنة الحرب والموت، مرجع سابق،ص 18-19.

[79]- سجموند فرويد: قلق في الحضارة، مرجع سابق،ص 61.

[80]- سجموند فرويد: مستقبل وهم، مرجع سابق، ص ص 10-14-21.وأيضا سيجموند فرويد: الحب والحرب والحضارة والموت، مرجع سابق، ص 19.

[81]- سيجموند فرويد: الحب والحرب والحضارة والموت، مرجع سابق،ص 20.

2 . التعسّف الثاني تجاه الجنسي: فالقمع في الجنس من أصعب ما يمكن أن يفرضه المجتمع على الناس، أمّا في غير ذلك من المجالات فإنّ الضغوط الحضارية لن تكون لها نتائج مَرضية (باثولوجية). [82]ومن هنا تكون الثقافة سببا في الأمراض النفسية والانحرافات السيكولوجية، أي تصبح عنوانا للخلل.

توجّهت نتائج فرويد إلى قناعة أساسية تتمثل في أنّ العلاقة عكسية بين الحضارة ،والنموّ الجنسي الطليق للإنسان. Rapport antagoniste entre culture et libre développement sexuel.[83] وهنا بالتحديد يكمن النقد الثقافي لديه، ولئن كانت الصناعة الثقافية هي من هدّدت الأصل الطبيعي، فمن الواجب مُساءلة الطرف البادئ بالنكران، أي الطرف الإنساني وليس لنا أبدا أن نسائل الطبيعة الجنسية للإنسان لأنّها ليست من صنعه مثل الثقافة. وظاهرة القلق، الّتي أضحت ظاهرة مرضية بحقّ، ليست إلا نتاج الثقافة. إذأنّ القلق مرتبط بالحرمان الجنسي، أو إحباطه من الإشباع الطبيعي.[84]لذا، فإنّنا لا نلاحظ ظاهرة القلق عند الحيوان.

تنتهي أخيرا الثقافة، تحت ضغوطها الرهيبة على جنسية الفرد، إلى خلق إنسان منافق أو نمط الإنسان المنافق. فـ" كلّ إنسان يجبر على الحياة باستمرار داخل نطاق المفاهيم الاجتماعية، وطبقا لمعايير المجتمع الّتي لا تعبّر عن ميوله الغريزية، وبذلك يحيا بالمعنى السيكولوجي فوق مستوى إمكانياته، حتى ليمكن وصفه موضوعيا بأنّه منافق (...) الحضارة المعاصرة تهيّئ بشكل يفوق الوصف لهذا الشكل من النفاق."[85] وبهذا، فالثقافة تساهم، بصورة أكيدة، في فصم شخصية أفرادها من خلال التفريق بين ما هو مرغوب وما هو مطلوب، وهو ما

---

[82]- المرجع نفسه، ص 21-22.

[83]- Sigmund Freud: trois essais sur la théorie sexuelle, op.cit, p 195.

[84]- سجموند فرويد: الكف والعرض والقلق، ترجمة محمد عثمان نجاتي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الثالثة، د س، ص 106 وما تلاها.

[85]- سيجموند فرويد: الحب والحرب والحضارة والموت، مرجع سابق، ص 22.

سمّاه "فرويد" بمبدأ الواقع ومبدأ اللّذة. لذا فالنفاق، والّذي يمثل من الناحية النفسية قلقا في الشخصية، ويمثل من الناحية الأخلاقية انحراف عن الصدق المطلوب كقيمة عليا، كما يمثل من الناحية الاقتصادية ضربا من الغشّ في التعامل...الخ. والظاهر أنّه لم يكن النفاق لينتشر بين الناس لولا الطابع الإقصائي والضاغط للثقافة. ومنه فـ"لا يمكن إنكار أنّ حضارتنا المعاصرة مواتية إلى حدّ غير عادي لإنتاج هذا الشكل من النفاق."[86] ولئن كان النفاق، مثلما أشرنا أعلاه، يمسّ عدّة جوانب من الحياة الاجتماعية، إلّا أنّه كظاهرة أخلاقية ودينية يدل على خلل في منظومة الثقافة ككلّ، كما يؤثر في الصحة النفسية. ولئن تساءلنا،هل يمكن للثقافة أن ترتبط بالأمراض النفسية الارتباط المباشر على صورة السبب والنتيجة، فإنّ"فرويد"لن يتوان في التأكيد على ذلك التأكيد الكبير. بل هو تساءل قبل سؤالنا قائلا: "ألم تصبح معظم الحضارات أو الحقب الثقافية – بل ربما الانسانية بكاملها – معصوبة névrosées بتأثير جهود الحضارة بالذات."[87] والبحث عن أسباب العصاب لا يخرج عن الكشف عن الأسباب المجتمعية – الثقافية الّتي تكمن وراء هذا المرض النفسي الّذي يدلّ على خلل في العلاقية بين بنية النفس الفردية، والنظم الثقافية. لذا يجيب "فرويد" عن سؤاله السابق قائلا: " الإنسان يصير عصابيا لأنّه لا يستطيع أن يتحمل درجة العزوف والزهد الّتي يتطلبها المجتمع باسم مثله الأعلى الثقافي."[88]وبالتالي فإنّ المطلوب الثقافي الضاغط، يدفع أفراده غير الأقوياء نفسيا إلى الخروج من المعايير الاجتماعية من خلال اتيانه بأفعال شاذة لا توافق هذا المطلوب ذاته: "فالطبيعة اللا اجتماعية للعصاب تنبع من ميله الأصلي إلى الهرب من الواقع الّذي لا يقدّم إشباعات ليلوذ بعالم وهمي حافل بالوعود المعسولة (...) والعصابي،إذ يشيح عن هذا الواقع،

[86]– سيجموند فرويد: أفكار لأزمنة الحرب والموت، مرجع سابق، ص 21.

[87]– سجموند فرويد: قلق في الحضارة، مرجع سابق، ص 117.

[88]– المرجع نفسه، ص 38.

ينفي نفسه بنفسه من الأسرة الإنسانية"[89] والحقيقة أنّ المظاهر الشاذة، للسلوك الفردي، الناجمة عن الثقافة المجتمعية القمعية، كثيرة جدّا حسب فرويد، إلى درجة أنّه لا يرى في الثقافة إلاّ المظاهر المَرضية. فإلى جانب النفاق والعصاب، نجده يتحدث عن الشعور بالذنب ،والّذي نسميه نحن، في اللغة الأخلاقية بالضمير الأخلاقي. فهذا الشعور الّذي يكبل الانطلاق النفسي الفردي، والتحرر السيكولوجي ليس إلا مظهرا من مظاهر الصراع بين الفرد والثقافة. فالشعور بالذنب (الناتج من الخوف من السلطة والأنا الأعلى) هو أهمّ موضوع في عملية ارتقاء الثقافة . لذا يمكن القول أنّنا نقتص ثمن تقدم الحضارة من سعادتنا بتقوية مشاعر الذنب فينا. كما تجدر الإشارة أنّ الإحساس بالذنب الّذي استحدثته الثقافة فينا لا شعوريا في معظمه.[90]

أخيرا، وقبل أن نخرج من تحليل النقد الثقافي عند "فرويد" نودّ الإشارة إلى مسألة مهمّة في التحليل النفسي، وهي علاقة الثقافة بالأحلام. وعندما يتحدّث "فرويد" عن موضوع الأحلام، فإنّه يتحدث عن نظريته عن الأحلام، أو علمه الخاص بالأحلام، إذ نجده يقول للدلالة على خصوصية إنجازه: ma science des rêves.[91] وهذا دلالة على أنّ نظرية الأحلام تعتبر عمودا قويا، ومركزيا في نظرية التحليل النفسي. ومن المعلوم أنّه قد تنكّر لكلّ المفاهيم السابقة عن مدلول الحلم، وضرب عرض الحائط كلّ التفسيرات التقليدية المرتبطة بالفلسفة المثالية، والأديان وعلم النفس التأملي...الخ.ولم يعترف، إلّا ببعض الملاحظات الّتي قدّمها العجوز "أرسطو" عندما اعتبر أنّ الأحلام تمثل وظيفة للنوم أو هو النشاط النفسي للنوم. [92] ومن المعروف في أدبيات التحليل النفسي أنّ الحلم ،حسب "فرويد" هو تحقيق رمزي أو مقنع لرغبات مكبوتة. وهنا تظهر العلاقة المباشرة بين

---

[89]–سجموند فرويد:الطوطموالطابو،تر:جورج طرابيشي،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت،ص99

[90]– سيجموند فرويد: الحب والحرب والحضارة والموت، مرجع سابق، ص 96.

[91]- Sigmund Freud: le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscience, op.cit, p 247.

[92]- Sigmund Freud: métapsychologie, op.cit, p 145.

الأحلام والثقافة، فهي ليست منفصلة عن النظم الثقافية، وليس لها أدنى علاقة بالمستقبل كما تأوّلت الفلسفات الدينية ذلك، بل هو مرتبط كلّ الارتباط بالماضي الثقافي. لأنّ الفاعل الضاغط للرغبات الفردية هو الثقافة ذاتها ممثّلة في الأنا الأعلى، أو ما يمكن أن نعتبره النظم الحضارية عموما. لذا فالأحلام لا تخلق أيّ شيء جديد، ولا تطّلع على أيّ حدث مرتقب، بل هي إعادة صنع للماضي، لما هو سابق للأحلام ذاتها.[93]ومنه فالحلم يمثّل ضربا من "اقتصاد الرغبات"، وهو الاقتصاد الّذي يحافظ على سلامة الحياة النفسية لأنّه يوفر ويدخر؛ "الفرد الّذي فرض على نفسه الحرمان إذا لم يقم بهذا العمل بشكل اقتصادي سليم، فليكن معلوما أنّه سيصاب حتما باضطرابات خطيرة."[94]لهذا ، وإن سمحنا لأنفسنا بتحريف قولة"فرويد" المشهورة، فإنّنا نقول في سياق تحليلنا، أنّ الأحلام هي الطريق الملكي إلى النقد الثقافي.

[93]- Ibid, p 135. Et aussi:

سيجموند فرويد: حياتي والتحليل النفسي، مرجع سابق، ص 68.

[94]- سيجموند فرويد: الحب والحرب والحضارة والموت، مرجع سابق، ص ص 63-70.وأيضا:

Sigmund Freud: le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscience, op.cit, p 276.