مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية

المجلد13/العدد: 01 (2023)،
ص 329-344

دراسة أصل القمع في التصور الفرويدي

Stdying the origin of oppression according to Freud's vision

Ahmed messoudkhadidja[1],

أحمد مسعود خديجة*،

[1] ،جامعة الجزائر02،khadidjamessaoud66@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/11/01 تاريخ القبول: 2023/05/16 تاريخ النشر: 2023/06/08

ملخص:

يدرس هذا المقال طبيعة القمع والكبت في المجتمع, لكن قبل هذا تعرضنا للدراسة التي اجراها فرويد على أصل القمع مركزين على طبيعته التاريخية و الاجتماعية. ولإبراز ذلك استندنا الى مختلف النصوص الفرويدية لتوضيح أن التنظيم القمعي يقوم بدور هام في نمو المجتمع وتطوره حسب فرويد يكمن ذلك في تمكن الإنسان من التكيف مع الحياة الاجتماعية،وبالإضافة الى ذلك فقد تطرق المقال في نهاية الى أليات القمع الذي يمثل شروط امكان الحضارة و استمرارها وهذه الاليات ليست ذات طبيعة ايديولوجية فحسب بل هي تنتمي كذلك الى مجال الحياة النفسية.

كلمات مفتاحية: القمع؛ الانا الاعلى ؛الخضارة؛ الشخصية؛ نزوات

Résumé :

Cet article étudie la nature de l'oppression et de la répression dans la société. Mais avant cela, nous avons examiné l'étude déjà menée par Freud. Sur l'origine de l'oppression, en se concentrant surtout sur sa natire historique et sociale. Et pour preuve, nous nous sommes bases sur les différents textes Freudiens, pour démontrer qu'un système répressif, contribue d'une manière très importante dans la croissance et le développement d'une société. Offrant ainsi a l'individu une capacité d'adaptation à la vie sociale. En outre, vers la fin de cet article, l'auteur de cet article aborde l'ensemble de mécanismes d'oppression permettant les conditions d'existence et de continuation. Ces mécanismes, selon l'article, ne sont pas uniquement de natures idéologiques mais appartiennent également au domaine de la vie psychologique

*المؤلف المرسل: خديجة أحمد مسعود، الإيميل: khadidjamessaoud66@gmail.com

Mots clés : oppression ; civilisation ; personnalité ;sur-moi ;plaisir.

Abstract:

This article studies the nature of repression in society, but before that we had to take into account Freud's study of the origins of repression focusing on its historical and social nature. And to do this, we made use of his writings in order to show that organized repression has, according to Freud, an important role in the development and evolution of societies, and this consists in enabling man to cope with his life in society, and towards the end of the article we revealed the mechanisms of repression which represent the possible conditions of civilization and its continuity, and such mechanisms are not of ideological nature only for they are related to psychological life are well.

Keywords: oppression ; civilisation ;super ego ; personale ;plussions.

- **مقدمة:**

عرف التحليل النفسي في أوربا توسعا وانتشارا لم يحظ به أي مذهب آخر في علم النفس، في بدايات القرن العشرين، رغم الاختلافات والانشقاقات التي حصلت داخل هذه الحركة التحليلية فقد انتشرت مفاهيمه في الغرب، على نطاق واسع، فأثرت تأثيرا عميقا في تعديل مناهج التفكير، وتغيير الاتجاهات القيمية في الثقافة الغربية. ويرجع الازدهار الذي عزز التحليل النفسي إلى أن هذا القرن هو "عصر القلق"، حيث تفاقمت الوحدة والعزلة واستلاب الإنسان، وتقهقر الدين، وظهر عقم الأيديولوجيات السياسية والدينية، التي بدت عاجزة عن حل المشاكل الاجتماعية وعن رفع القلق الدي يهدد الانسان المعاصر، لقد أستلب المجتمع "المنظم" والحضارة التقنية الانسانية، وازداد الإحساس بعدم الثقة في عالم مفعم بتناقضات مأساوية مستعصية، هذا ما سمح للتحليل النفسي بأن يكون الملاذ، لأن المحللPsychoanalystقام البديل عن الدين، والسياسة والفلسفة. "وبدا أن فرويد قد اكتشف أسرار الحياة كافة: اللاوعي، عقدة أوديب، التجربة الطفولية ... كما كان عزاءكبيرا للإنسان أن يستطيع التحدث إلى شخص آخر يصغي إليه بانتباه ويتعاطف معه إلى حد ما.(فروم إ.، 1988، صفحة 9)

إن حدة الاستلاب، والقمع والخوف والعزلة التي تستولي على الإنسان، والتمزق الاجتماعي والإنساني قد وضعت الحضارة المعاصرة –التي وعدت الإنسان بمستقبل مشرق زاهر وبحياة الرغد والوفرة- موضع شك وتساؤل.

هكذا كان التحليل النفسي محاولة للإجابة عن قلق الانسان واضطرابه، وادعائه بمعرفة شموليه، تتعلق بالطبيعة الإنسانية، ومصير الإنسانية وله فلسفة خاصة عن وجود الإنسان في العالم، وعن تاريخ تطور الحضارة البشرية.

وبالفعل بحث فرويد، في أعماله اللاحقة، مجموعة من القضايا الفلسفية المرتبطة بالثقافة والدين والفن وتطور الحضارة البشرية، فالتحليل النفسي بوصفه "علم نفس الأعماق" ونظرية اللاشعور النفسي، قد يصبح لازما لا غنى عنه لجميع العلوم التي تبحث في نشأة الحضارة الإنسانية ومؤسساتها الكبرى نظير الفن والدين والتنظيم الاجتماعي. (زبور، 1981، صفحة 10)

ومن هنا يتجلى مسعى فرويد نحو إضفاء طابع شمولي على تطلعات التحليل النفسي، هذا الطابع كان موجها نحو تأسيس فلسفة للتحليل النفسي تريد أن توفر تصورات ونظرات حول الوجود الإنساني ومصير الإنسان في هذا العالم.

لئن ظل الفكري الفرويدي إلى اليوم أحد أهم الروافد التي تتغذى منها مختلف مدارس علم النفس بوجه خاص ومدارس العلوم الإنسانية بوجه عام، فإن البعض لا يرى في فلسفة ماركوز - المنتسبة إلى ذلك الفكر- سوى "موضة" تزامنت مع أحداث ماي 1968 وانطفأ بريقها مثل أية "موضة" أخرى. (الجوة، 1994، صفحة 11)

غير أن فلسفة ماركوز لا يمكن أن تختصر في كونها مجرد "موضة" لأنها لم تولد من محض علاقة تأثر شخص فحسب، إنما أيضا ثمرة علاقة ماركوز بنمط مجتمعي معين ساهم بقسط وفير في بلورة قراءته للفكر الفرويدي وفي نحت أهم الإشكاليات الماركوزية التي لا تخرج بأية حال عن التيار المسمى بالفرودو ماركسية.

وإذ نذكر بحاجتنا اليوم إلى فكر ماركوز فلأننا نعتقد أن ذلك النمط المجتمعي الذي أوجده والذي بدأت ملامحه ترسم من الخمسينات والستينات، لايزال قائما بل ومتناميا، نقول متناميا لأن سمته الأساسية هي "الكليانية" التي لم تعد خاصة بالمجتمع الغربي التكنولوجي أو "المغلق" المميز للأنظمة "الديمقراطية" فحسب بل تعممت لتشمل –كما يؤكد هربرتماركوز في مؤلفه "الإنسان ذو البعد الواحد" المجتمعات المسماة اشتراكية وعلى رأسها الاتحاد السوفياتي. (ماركيوز، 1988، صفحة 7)

ونحن نرى أن المجتمعات المسماة "متخلفة" هي أيضا بشكل ما "كليانية"، وهذا لا لأنها تقدمت صناعيا وتكنولوجيا، أو لأنها "استبدادية" بالوراثة مثلما ذهبت إلى ذلك "الأنثربولوجيا الاستعمارية" وإنما لأن آليات السيطرة والرقابة السياسية والاجتماعية والإيدلوجية التي نشأت أصلا في المجتمعات الصناعية المتقدمة، أصبحت قابلة للانتشار والتعميم على كافة أنحاء العالم بفضل ثورة التواصل التي قلصت المسافات وأزالت الحدود. وهكذا لم تعد القوة المهيمنة –لتثكينenregimenter الأفراد في حاجة إلى ثكنات عسكرية أو سجون أو قوة عادية طالما أن أجهزة كالتلفزة- قادرة على تكييف سلوك

الأفراد وتلقينهم أنماطا وقيما ومعايير وهم في منازلهم، بحيث يعمد الفرد إلى قمع نفسه بنفسه بعد أن يتبطن –بشكل واع- مقتضيات السيطرة الاجتماعية السياسية وهذا يدعونا الى تلخيص إشكالية هذه الورقة البحثية فيما يلي: ما هي الخلفية الإيديولوجية في علم النفس الفرويدي كدراسته مفهوم القمع؟.

1- الطابع التاريخي لماهية القمع:

1-1مفهوم القمع: إن مفهوم القمع الذي هو أولا أحد إنجازات فرويد النظرية، وهو ثانيا نقطة الوصل بينه وبين ماركوز، وهو ثالثا ما يجعله جديرا جدارة فرويد بالدراسة، وهذا ليس لأنه سيكرر ما ذكره فرويد في القمع وإنما لأنه سيضيف إليه تصوره الخاص الذي قد تكون عبارة "القمع الزائد" أحد الأدلة عليه –وهذا سنشير إليه في العنصر الثالث من هذا البحث بالتفصيل.

إن من بين مزايا التحليل النفسي الفرويدي أنه كشف عن آليات القمع الذي مثل شرط إمكان الحضارة واستمرارها، وليست هذه الآليات من طبيعة ايديولوجية أو سياسية بصفة أدق، بل تنتمي إلى مجال الحياة النفسية، بما تقوم عليه من آليات دفاع، مثل الإسقاط والكبت وقمع الدوافع النفسية، أي ابعادها عن مجال الوعي ضمانا للراحة النفسية، تلك هي إذن خصوصية من خصوصيات الطرح الفرويدي لمسألة الحضارة في علاقتها بالأفراد.

إن دراسة مفهوم القمع لا يمكن لها أن تهمل هذه الاعتبارات الأولية، وستبين لنا أن ما يعنيه فرويد بالقمع غير محدد تحديدا صريحا، صحيح أنه مفهوم حاضر على امتداد كافة أعماله كما أن تواتر استخدامه قابل للإثبات فهو موجود في "دراسات في الهستيريا" وتواصل استعماله في مؤلفه الأخير "موجز علم النفس التحليلي"(الجوة، 1994، صفحة 28)كما نجده في "تأويل الأحلام" وفي "ثلاث مباحث في النظرية الجنسية" و"محاولات في علم النفس التحليلي" والمهم هو استخراج ما يعنيه فرويد بالقمع من خلال تلك الاستعمالات، فعلى سبيل المثال ترددت كلمة قمع في بعض كتابات "فرويد" الأخيرة ولعل من أبرزها ما جاء في قوله "لا أهمل بقولي ما هو الفرق الممكن الذي نجده من كلمات (المقموع) و(المكبوت) القارئ سيفهم أن هذا الأخير طابعه بارز من خلال طباعه اللاشعوري.."(فرويد، 1969، صفحة 515)

يعود أصل مفهوم القمع إلى نص 1893 الذي نشره فرويد بالتعاون مع بروير، وقد تناول فرويد "العلاج النفسي للهستيريا" الموجودة في مؤلف "دراسات في الهستيريا" موضوع طريقة التطهير النفسي وما تطرحه من مصاعب أدت به إلى استعمال ما سماه "أسلوب الضغط"، وبهذا المعنى تكون المعالجة النفسية عبارة "عن درس في الانقياد، فإنك ستربح كثيرا إذا نجحت في تحويل عصابك الهستيري (المرضى) إلى مجرد شقاء مبذول"(breur, 1956, p. 225)

لقد انتبه فرويد في ممارسته هذه للتحليل النفسي، أن بعض المرضى يتوقفون عن الاسترسال في التداعي الحر للمعاني هذه التقنية التي تستعمل لمساعدة المريض على البوح بمكنوناته وتفريغ

الطاقة المكبوتة من جهة، وتساعد الطبيب على تشخيص الحالة المرضية من زاوية أخرى، غير أن فرويد يرى "أن القمع ينشأ إما لأن المريض يعتبر أن يقوله بدون أهمية، أو بسبب عناء يمكن أن يصيبه إن هو باح بما يعتمل داخله"(الجوة، 1994، صفحة 30)، ويفهم من ذلك أن القمع من الآليات التي تعمد إليها الذات لمنع ما يمكن أن يثير فيها قلقا أو ازعاجا.

يحرص فرويد على التمييز بين القمع الذاتي الذي يتم من خلال قمع الذات لذاتها، باعتباره آلية نفسية والقمع الاجتماعي الذي يمارس على الذات من الخارج، وما يقوم بينهما من علاقات متداخلة "إن سيكولوجيا الفرد عند فرويد هي في جوهرها بالذات، سيكولوجيا اجتماعية. إذ أن القمع هو ظاهرة تاريخية، وأن خضوع الغرائز الفعال لقواعد قمعية ليس مفروضا من قبل الطبيعة، ولكن من قبل الإنسان فالأب الابتدائي، باعتباره نموذج تسلط، ابتدأ برد الفعل عبر سلسلة من مواقف خفض العبودية، والعصيان"(ماركوز، 2000، صفحة 24)

2-1البعد التاريخي للقمع الاجتماعي:

للقمع أصل تاريخي، ولإقامة الدليل على طبيعته التاريخية الاجتماعية، عمد ماركوز إلى محور تحليل وجده في التصور الفرويدي لأصل الحضارة والخلية البدائية.

لقد سعى فرويد في مؤلف "الطوطم والحرام" إلى إعادة تشكيل أصل الحياة الاجتماعية في صيغتها الأكثر بدائية.

يعتمد فرويد، في صياغته لفلسفة التاريخ والحضارة، على تصورات نظرية، كانت قد ظهرت عند علماء الأتنولوجياEthnologie والأنثروبولوجيا Anthropologie أمثال "روبرتسون سميث" حول نشوء الطوطمية، و"داروين" حول القطيع البشري البدائي، الذي يقوده الأب القوي، "أتكسون" حول العشيرة، لقد حاول فرويد، في صياغته لتحليل تطور البشرية، تفسير عملية تكون ونشوء الحياة النفسية للإنسان البدائي في المجتمعات البدائية على أساس معطيات "عقدة أوديب".

إن الأوديسيا التاريخية التي صورها فرويد للمجتمع البدائي قد بدت على الشكل التالي: "كان الإنسان في بداية نشوئه، يعيش ضمن عشيرة بدائية متنقلة، تخضع لنظام أبوي patrical .. "لم يكن ثمة أب فقط عنيف، غيور، يستأثر بكل الإناث، ولا يكاد أبناؤه يشبون عن الطوق حتى يطردهم خارج العشيرة" وكان الأب يدافع بفضل قوته الجسدية عن حقه باحتكار النساء، ويقضي بأعمال حازمة على احتمال نشوء مواقف النزاع التي قد تنشأ بسبب امتلاك النساء، غير أن هذا الوضع لم يكن له أن يستمر طويلا. "وحدث ذات يوم، أن التأم شمل الإخوة المطرودين واجتمعت كلمتهم على قتل أبيهم، فقتلوه والتهموه، وبذلك وضعوا حدا لوجود العشيرة الأبوية (...) وحيث إنهم كانوا من آكلة لحوم البشر cannibales، فمن البديهي أنهم التهموا فريستهم بعد أن قتلوها (...) وقد قدر للوليمة الطوطمية، والتي ربما كانت أول احتفال للإنسانية، أن تصبح تذكارا تتكرر معه هذه الفعلة المأثورة الشنعاء التي كانت

بداية لأفعال أخرى كثيرة: التنظيمات الاجتماعية والقيود الأخلاقية والديانات.(فرويد، 1983، الصفحات 162-163)

تكشف لنا هذه الملحمة الدرامية عن البداية المأسوية لتاريخ البشرية، والتي تمثلت في العنف الجسدي، ففي البداية قد يهدد الأب أبناءه بالخصاء كي يحتفظ لنفسه بامتلاك النساء وهكذا يعتري علاقات الأبناء بأبيهم تناقض وجداني Ambivalence، إذ سيرون من ناحية إعجابا بما حققه لنفسه من إشباع جنسي، ومن ناحية أخرى يشعرون بكراهية تجاهه بما أنه يمثل عائقا أساسيا أمام الاشباع المنشود، وقد أدت بهم هذه الكراهية إلى التحالف ضد الأب وستكون جريمة قتل الأب (الخطيئة الأصلية) la péché original انطلاقا من لحظة ارتكابها السبب في ظهور الشعور بالذنب la culpabilité وآلام الندم remords على تلك الفعلة الشنعاء "فالأبناء يشبعون بذلك نزوتهم في العدوان، غير أن الحب الذي يحملونه لأبيهم يقودهم إلى تأنيب الضمير أو آلام الندم وبالتالي إلى تولد الأنا الأعلى عن طريق التماهيidentification، وكذلك إلى القيود الموجهة لمنع عودة الفعل"(فرويد، 1996، صفحة 90)ومنذ ذلك الوقت، قد أدرك الأبناء أنهم، قد اقترفوا جريمة في حق الجماعة، ومن هنا حاول الأبناء التكفير عن ذنبهم يتبنى الممنوعات الوالدية واجتيافهاintrojection.

وسيتواصل استبداد الأب وسيطرته بتحولها إلى إكراه ذاتي، وسينوب عن القمع الذي كان يمارسه الأب قمع مقبول ومتبطن، فالأب القمعي والطاغية في وقت واحد، يجمع بين النظام والجنس، اللذة والواقع، وهو الذي يثير الحب والكراهية، فيضمن القواعد الاجتماعية والحيوية التي يتوقف عليها تاريخ الإنسانية، وبهذا يكون تقدم الحضارة يفترض الشعور بعقدة الذنب، فهذا الشعور يقذف إلى أعماق الأفراد الموانع الأساسية، والإرغامات، (وبذلك يجعلها أكثر فعالية وتأثيرا) وتأجيل الإشباع وهي التي يتوقف عليها وجود الحضارة، بقبول الممنوعات الوالدية، وتقنين القمع سيلغي مطمع التحرر وتكون جدلية القمع والتحرر شاهدا على هزيمة الأب وانتصاره في الآن ذاته. وينتهي الأبناء إلى الوقوف ضد تحرر ذواتهم معبرين بذلك عن حقيقة قوة القمع ومبدأ الواقع le principe de réalité"فالأب المستبد قد نجح في زرع مبدأ الواقع خاصة في الأبناء المتمردين"(ماركوز، 2000، صفحة 67) ففي الوقت الذي يتأصل فيه مبدأ الواقع (حتى وهو في تحت شكله أكثر بدائية، والأشد قسوة في فرضه) فإن مبدأ اللذة يصبح شيئا مرعبا ومريعا "ذلك أن الدوافع المتجهة نحو الارتواء الحر تصطدم بالقلق، والقلق يلزم بإقامة حماية ضد الدوافع فيكون على الأفراد أن يدافعوا عن أنفسهم ضد صورة انعتاقهم الغريزي، ضد الارتواء الكامل"(ماركوز، 2000، صفحة 67)

يؤكد فرويد أن الجريمة البدائية والشعور بالذنب المرتبط به يتولدان ثانية تحت أشكال متحولة، طيلة التاريخ كله، فيتكرر تمثيل هذه الجريمة خلال الصراع بين الجيل القديم والجديد وعلى صورة التمرد والعصيان ضد السلطة القائمة، والتفكير الذي يتبعه في إقامة توحيد السلطة. لقد اقترح لتوضيح هذا التكرار فرضية "عودة المكبوت" (الرغبات) الذي يتجلى بوجه خاص في الدين

والمقصود به تلك الظاهرة التي أبرزتها "دراسة الأعصبة الفردية ثم تم نقلها إلى مجال علم النفس الجماعي"(ماركوز، 2000، صفحة 60)إنها تفيد ضربا من الموروث القديم المتناقل عبر الأجيال والدال على عودة إلى سلوك السلف القديم، ويواظب ماركوز من جهته على استعمال مفهوم "عودة المكبوت" مؤكدا وجوده في سيكولوجية الدين من خلال إشارة إلى أن "فرويد اعتقد أنه وجد آثارا (لنموذج) قاتل أبيه ولعودته وللتفكير في تاريخ اليهودية، التي تبدأ بقتل موسى Moise"(ماركوز، 2000، صفحة 70)

وبإمكان هذه الوضعية البدائية التي طبعت بدايات الحضارة أن تتكرر أثناء مراحلها اللاحقة التي تضع الأفراد في صراع مع المؤسسات والأيديولوجيات التي يواجهها الأفراد دائما في حياتهم اليومية، والتي تعيد في وقت واحد، تكوين الشعور بالسيطرة داخل كيانهم وفي الوقت ذاته الشعور بالميل إلى قلب هذه السيطرة "وهي مؤسسات العائلة، والمدرسة، والمعمل والمكتب، والدولة والقانون والفلسفة والأخلاق السائدةthe prevailingphilosophy and moral"(ماركوز، 2000، صفحة 76)وإذا لم تعد هناك حاجة لقتل الأب، فلأن السيطرة الراهنة مختلفة عن التي كانت سائدة قديما، بحيث يصبح الإكراه لا شخصيا وجماعيا مجهولا إذ الاختلاف الحاسم بين الوضع البدائي وبين عودته التاريخية عبر الحضارة، يقوم في أن هذه الأخيرة (أي الحضارة)، لم يعد يقتل الأب، المشرع فيها ولا يفترس كأمر عادي سوي، وأن السيطرة لم تعد شخصية كذلك. (ماركوز، 2000، صفحة 76)فلم يعد الأب هو من يمنع ويقمع، وإنما منظمات اجتماعية وايديولوجية ووكالات قمعية. ذلك أن التطور الحضاري اقتضى تشديد الكبت وإلحاقه تدريجيا بأشكال السيطرة التقنية.

من خلال هذا التصور يصل التحليل النفسي إلى أن حياة الفرد إنما هي تلخيص للتاريخ البدائي للجنس البشري، ولقد وجدنا في البداية أن تجربة التسلط يرمز لها بالأب البدائي، والوضع الأوديبي المأساوي، وهذه التجربة لم تتخط أبدا كليا: ذلك أن الأنا الراشد للشخصية الحضارية مازال يحتفظ بالموروث القديم للإنسان "فبعد مرور آلاف السنين نسينا أنه كان ذات مرة أب ابتدائي، ولم نعد نذكر أبدا مهمته التي كان عهد إليه بها (...) فكيف إذن يمكننا أن ندرك هذا التراث، وكيف استدام؟"(freud, 1987, p. 71).

2- مبدأ الكبت:

يتصدى فرويد لمسألة الكبت refoulement على مستويين اثنين: مستوى الفرد ومستوى الحضارة القمعية، وهما مقاربتان لا يمكن الفصل بينهما، لأن تكوين الفرد صيغة أخرى من تكون النوع. وتطور الفرد هو بشكل ما تكرار لتطور الحضارة.

إن كل إنسان بحاجة إلى سلطة تصنع حدودا يتمكن بها من ضبط نزواته ورغباته الجامحة، وضبط ذاته، لقد بين فرويد أهمية الوسط الاجتماعي في حياة الفرد والأثر الذي يتركه فيه، خصوصا الحياة الأسرية، مبينا فيها دينامية من القوى والصراعات تفرض حتميات للتطور العاطفي والاجتماعي في السنوات الأولى من حياة الطفل. إن فرض الحدود على السلوك والرغبات هو وظيفة رئيسية على

مستوى استقرار الأسرة وتماسكها داخليا من خلال قيم ومعايير تضبط سلوك الأفراد. فإذا زالت هذه المعايير والقيم برر القلق كرد فعل على تحرك الرغبات الذاتية الممنوعة، ولهذا فإن الخطر في الكبت ليس خارجيا وإنما داخليا، فهو صادر عن النزوة التي تبحث عن الإشباع، (عباس، 2004، صفحة 308)غير أن وجود هيئة نفسية (تتمثل احدى مهامها في رفض الرغبات الجامحة) سيسد الطريق أمام الرغبة ويحول دونها وتحقيق ذلك الهدف والوصول إلى الوعي. إن تلك الهيئة أو ذلك العنصر الكابت هو "الأنا" تحديدا".

يرى فرويد "أن جوهر الكبت ما هو إلا إقصاء شيء وابعاده عن حيز الوعي" (فرويد، 1982، صفحة 17)، فالكبت هو العملية النفسية التي تحول دون شيء ما ووصوله إلى الوعي،(فرويد، 1982، صفحة 17) وتحاول الابقاء على أية فكر أو يمثل خارج نطاقه.

غير أن هذا المحتوى قد تم تسجيله في النظام اللاوعي، وينطلق باحثا عن منفذ إلى الوعي. "وغالبا ما يدل التحليل أن الفكرة بقيت على قيد الوجود في صورة تشكيل لا واع"(فرويد، 1982، صفحة 10)، وهكذا فإن ما كبت لا يضمحل ويتلاشى، بل يبقى مكبوتا في اللاوعي وكل تمثل في حالة كبت هو تمثل représentation غير واع، يتموضع في مستوى النظام اللاوعي. لنكتف بذكر الطبقات الأساسية التي تتألف منها البنية العقلية تسمى "الهو" و"الأنا" و"الأنا الأعلى".

في نظرية التحليل النفسي الفرويدية يشكل "الهو" و"الأنا" و"الأنا الأعلى" ثلاثة أنظمة تشمل جميع جوانب حياة الإنسان النفسية، ولا يقتصر فرويد على كشف قيام هذه الأنظمة بوظائفها، بل يحاول كشف كيفية حدوث دينامية النشاط النفسي وعملية الصراع اللاوعي، وبطرحه لهذه المسألة أصبح التحليل النفسي أساسا لعلم جديد بالنفس، أكثر عمقا.

3- بنية الجهاز النفسي:

إن نموذج الشخصية الذي يطرحه فرويد، يتألف من عناصر ثلاثة، تقع في تبعية معينة فيما بينها وهي:

- الهو Le ça إذ الهو عند فرويد يمثل الطبقة العميقة الموروثة من التنظيم البشري الذي تجري في داخله عمليات نفسية جامحة معبرة عن مختلف رغبات ونزعات الإنسان. إن السيرورات التي تجري في هذا المضمار تعتبر لا واعية. "إن هذا الضمير اللاشخصي يبدو لنا قمينا بالتعبير عن الطابع الغالب لذلك المضمار النفسي الغريب إلى أبعد حدود الغربة عن الأنا"(فرويد، 1980، صفحة 98)يمثل الهو حسب فرويد الجزء المظلم والمغلق في شخصيتنا والقليل الذي نعرفه عنه أصبناه من دراسة تشكل الحلم وتكون العارض العصابي"(فرويد، 1980، صفحة 99)

يذهب فرويد إلى مرحلة بعيدة جدا من التاريخ البشري والتي تضمنت حالات عديدة من كبت غرائز الإنسان، وكانت كل حالة من حالات الكبت ممهدة لخطوة جديدة عن طريق الحضارة البشرية، ويرى فرويد أن هذه العملية كان لها أثر كبير وبالغ الأهمية على الجهاز النفسي: كان اللاوعي –الهو-

المثقل بالدوافع الغريزية تزداد شحنته من الدوافع المكبوتة مع كل حالة من حالات القمع أو الانكار الغريزي، وهكذا صار الهو "سديما" مرجلا يغلي بالانفعالات الفطرية المكبوتة والثائرة وكلها مثقلة بشحنتها من الطاقة النفسية énergie psychique، والتي تحاول جاهدة أن تفرغ هذه الشحنة. وإننا نتصوره متصلا في جانب منه بالبدن، يستقي منه الحاجات الغريزية فيعطيها تعبيرها النفسي ... وهذه النزوات تشحنه بالطاقة، ولكنه لا ينم هو نفسه عن أي تنظيم أو إرادة عامة، إنما ينزع فقط إلى اشباع للحاجات النزوية خضوعا لمبدأ اللذة "وإن "الهو" متحرر من الأشكال والمبادئ التي تكون الفرد الاجتماعي الواعي، وهو لا يتأثر بالزمن ولا تزعزعه التناقضات، إذ أنه يجهل أحكام القيمة، الخير والشر، والأخلاق ... ولا يهدف إلى حفظ البقاء الذاتي، وهو لا يجري إلى وراء إشباع حاجاته الغريزية متطابقا في ذلك على مبدأ اللذة"(فرويد، 1980، صفحة 104)

وهكذا كلما ازدادت حالات الانكار النزوي، ازدادت شحنات الهو أكثر من الدوافع المكبوتة، ويبقى الهدف الوحيد للهو الارتواء التام بأقصر طرق ممكنة. فالهو إذن هو تلك المنظومة النفسية التي تحتوي على كل ما هو موروث، فهو يحوي من الناحية الدينامية على الدوافع الفطرية (الجنسية والعدوانية) والرغبات المكبوتة.

ولكن بتأثير العالم الخارجي الواقعي المحيط بنا، يطرأ على جزء من الهو تغيير خاص، وهذا الجزء من حياتنا النفسية هو ما يسميه فرويد الأنا الذي عرفه بكونه ذلك الجزء من "الهو" الذي عرف تحويرا بفعل اتصاله بالعالم الخارجي "فإن الأنا هو ذلك القسم من الهو الذي تعدل نتيجة تأثير العالم الخارجي فيه تأثيرا مباشرا بواسطة جهاز الإدراك الحسي– الوعي"(فرويد، 1988، صفحة 237)

وينشأ الأنا إذا من تمايز في "الهو" انطلاقا مما سماه فرويد "النظام- ادراك-وعي" ولما كانت هذه الهيئة على اتصال بالعالم الخارجي، فإنها لا تستطيع ألا تأخذ ذلك في الاعتبار. ولهذا يصبح اعتبار "الأنا" أداة ذلك العالم التي تريد اخضاع دوافع الهو لمقتضيات الواقع الخارجي، أي مقتضيات "مبدأ الواقع" وعلى هذا النحو: "يخلع مبدأ اللذة، الذي يهيمن على السيرورات في الهو هيمنة مطلقة على العرش الذي كان يتربع عليه، ويستبدله بمبدأ الواقع"(فرويد، 1988، صفحة 102) ويمكن القول أنه لولا الأنا لتحطم الهو، المندفع اندفاعا أعمى نحو الإشباع النزوي، على صخرة هذه القوة الخارجية الأعظم قوة منه. إذن فتسند إلى "الأنا" وظائف كمراقبة الإدراك والطاقة الحركية والتفكير أو التوسط بين مقتضيات "الهو" و"الأنا الأعلى" والعالم الخارجي المتناقضة كليا، وإلى جانب هذه المهام "الإيجابية" يدخل "الأنا" في لعبة العمليات الدفاعية الشيء الذي يخول له أداء دور هام في الصراع النفسي الذي يظهر جليا في آلية الكبت "وبصورة عامة فإن الأنا يسدد القسم الأعظم من عمليات الكبت لحساب الأنا الأعلى بالنيابة عنه"(فرويد، 1980، صفحة 90)

أما الأنا الأعلى: فهيئة منفصلة عن الأنا ومعارضة له، وتشتمل وظيفتها على حفظ الذات "لذا فإن الأنا الأعلى يلعب دور المراقب الذاتي والضمير الأخلاقي ويمثل كل الواجبات الأخلاقية والتطلعات

نحو الكمال"(فرويد، 1988، صفحة 21)، ويعود تشبثها بما هو قديم إلى جذورها الضاربة في التجربة الطفولية السابقة. لذا فإن "إرساء الأنا الأعلى يمكن اعتباره كحالة ناجحة من التماهي بالسلطة الوالدية"(فرويد، 1980، صفحة 87)ويحدث ذلك بالآلية التالية وهي "حالما يتم استدماج القيد الخارجي واستبطانه يحل الأنا الأعلى محل السلطة الوالدية، ويقوم بالمراقبة والتهديد مثلما كان الوالدان يراقبان الطفل من قبل ويواجهانه ويهدئانه"(فرويد، 1980، صفحة 85) وباستخدامه لسلطة الأهل يكون الأنا الأعلى وريثها الشرعي والطبيعي. ويشير فرويد إلى أن الأنا الأعلى للطفل "لا يتشكل على غرار صورة الأهل بل على صورة الأنا الأعلى لهم، فهو ممتلئ بالمحتوى ذاته ويتحول إلى ممثل للتقاليد ولأحكام القيمة التي تستمر عبر الأجيال"(فرويد، 1980، صفحة 91)ولذا فهو يمثل القيود الأخلاقية جميعا، وكذلك النزوع إلى الكمال. أي "كل ما تتصوره من الناحية النفسية على أنه جزء من أسمى ما في الحياة الإنسانية"(فرويد، 1980، صفحة 90)، ومن هنا فإن فرويد وفي رد مباشر على التيار الماركسي الذي يعتبر أن إيديولوجيات البشر ما هي إلا نتيجة للظروف الاقتصادية والاجتماعية، يعتبر أن الماضي وتقاليد العرق والشعب يستمر في ايديولوجيات الأنا الأعلى، وهي لا تتأثر بالحاضر وبالتغيرات إلا ببطء شديد، وبما أن هذه التقاليد تعمل داخل الأنا الأعلى، فإنها تستمر بتأدية دورها في الحياة الانسانية بمعزل عن الظروف الاقتصادية.

وعلى الرغم من التناقض بين الأنا الأعلى والهو فإن ما يجمعهما هو سلطة الماضي، حيث يمثل الهو الوراثة ويمثل الأنا الأعلى التقاليد بينما يبقى الأنا مقيدا على الأخص بالخبرة المعيشية من قبل الفرد أي بالأحداث العرضية والعادية"(فرويد، 1983، صفحة 64). ويتبين أن الأنا الأعلى، من حيث مضمونه، يرتبط ارتباطا وثيقا مع الهو، لكونه وريث عقدة أوديب، فالأنا الأعلى هو وريث عقدة أوديب، ولذلك فهو أيضا التعبير عن أقوي اندفاعات الهو وأهم مصائره الليبيدوية. تتضح إذا وظيفة الأنا الأعلى كما يسوغها فرويد في أنها تتجاوز المباشر والمعيشي الاجتماعي والثقافي.

وهكذا تصبح الشخصية la personnalité نتاجا لتفاعل البيولوجي والميول والاستعدادات النفسية والعوامل الثقافية وتتحول إلى مسرح للصراعات الدائمة حيث يجد الفرد نفسه محاصرا باستمرار من العالم الخارجي والأنا الأعلى والهو "فهو الجهاز التنفيذي للشخصية، الذي يتحكم في الهو والأنا الأعلى ويدير شؤونهما وهو الذي يحفظ الاتصال بالعالم الخارجي، من أجل مصالحه الشخصية كلها ومطالبها البعيدة"(هال، 1982، الصفحات 30-31)وبمعنى آخر يجب عليه أن يوفق بين مطالب كل منهم، لكنه يبقى أمينا للهو، فهو يجد نفسه مكرها على عقلنة الأوامر اللاواعية التي يصدرها الهو وتخفيف الصراع بينه وبين الواقع، في وقت يفرض عليه الأنا الأعلى قواعد صارمة محدده لسلوكه، أما "في حالة مخالفته للأنا الأعلى فإنه يعاقب بمشاعر من الذنب حادة وأليمة"(فرويد، 1980، الصفحات 104-105)هذه المشاعر التي ستكون بداية للوعي والإرادة وأساسا للحضارة التي تستعمل على تعميقها وترسيخها.

وفي هذا الإطار يمكن القول إنه من وجهة نظر التحليل النفسي، أن الشخصية الحرة، إنما هي نسيج من القسر والكبت والتنازل المفروض، ولولا نظامية الكبت لما جاءت الحضارة. وهذا يعني أن الحضارة تفرض على الإنسان أشكالا من القهر وأنواعا من التحريماتles tabous، أي أن التقدم مرتبط بزيادة القهر والاضطهاد.

4-ضرورة القمع:

إن الحضارة في فلسفة التحليل النفسي ، تشكل وظيفة مزدوجة، فمن جهة يفسر فرويد الحضارة كوسيلة لقمع "الطبيعة البشرية"، ومن جهة أخرى تعالج هذه الظاهرة كحافز لتعبير الإنسان الإبداعي عن الذات، وهذ ا يعني أن متطلبات الحضارة تفرض على الإنسان ألوانا من القهر، وأنواعا من التحريمات، أي أن التحضر هو في أساسيه تعبير لطبيعة الإنسان الأصلية، وطرح لمبدأ اللذة المباشرة في سبيل الخضوع لأمر الواقع، وكلما ازدادت الحضارة نموا انتصر "مبدأ الواقع" على مبدأ اللذة(زكريا، 2005، صفحة 24)وازداد التحكم في الغرائز الطبيعة عن طريق النظم والقوانين ومع ذلك فإن مبدأ اللذة لا يختفي تماما، وإنما يضل يفصح عن نفسه في صورة غير مباشرة يحاول فيها التخلص من سيطرة مبدأ الواقع كالحلم و الخيال، وهي صور ينبثق فيها المكبوت ويفصح عن نفسه.

والمهم عند فرويد أن الكبت هو الثمن الذي يدفعه الإنسان لقاء تقدمه الحضاري. وهكذا يظل الإنسان يعمل وينتج، بدلا من أن يستعيب لدوافعه الطبيعية ولا سيما الجنس، مادامت الموارد لا تكفي لإعاشة أفراد المجتمع بلا عمل، ولذلك كان من الواجب إنكار إذا أراد المجتمع أن لقيم لنفسه حضارة مرتكزة على الجهد و العمل.

إن المجتمع، في رأي فرويد، يحتاج إلى الكبت بمعنى نكران النزوات الجنسية لكي يبني حضارته وفي ضوء هذه الملاحظات يمكننا طرح بعض الاشكالات من مثل : هل كان فرويد متشائما وصاحب صورة المأساة الحتمية عند ربط القمع لإرساء حضارة إنسانية ؟، وإذا كان الأمر كذلك، ما الغاية من محاولة إحلال " الأنا محل الهو " ذلك الهدف الذي عينه التحليل النفسي ؟ وهل كان فرويد ملتمس الأعذار للكبت الجنسي والقمع الاجتماعيوفي هذا السياق يوجد في أعمال فوريد توج آخر لدراسة القمع ، ونعني به مؤلف قلق في الحضارة " ، ومقال " الأخلاق الجنسية المتحضرة ومرض الأعصاب الخاص بالأزمنة الحديثة ومنها نحلل الأطروحة الفرويدية التي تقرن قرنا ضوريا بين الحضارة والقمع على أساس الحضارة لا يمكنها لا وجود ولا التطور بدون منع للرغبات وقمع لها ، وهكذا لا يمكن فهم القمع (والمصير الإنساني) إلا استنادا إلى خلفية تحليل الحضارة كما اقترحها علينا فرويد.

يرى فرويد الحضارة كمنجز مرتكز على ترك الرغبات النزوية " إن الحضارة تشمل ، من جهة كل المعرفة والسلطة اللتين اكتسبهما البشر في سبيل السيطرة على قوى الطبيعة والاستيلاء على خيراتها الجديرة بإشباع الحاجات البشرية ، وتشمل من جهة ثانية ، كل الإجراءات الضرورية لضبط علاقات البشر فيما بينها ، لاسيما توزيع الخيرات الممكن بلوغها (...) فكل فرد هو بالقوة عدو

للحضارة ، مع أنها هي ذاتها لمصلحة الإنسانية عموما " .(freud, 1971, p. 8_9) تسعى الحضارة وراء هدف مزدوج : صراعها ضد الطبيعة لتأمين الاستمرار المادي للناس ، وضبط العلاقات بين الأفراد داخل الحياة الجماعية . وبما أن الجماعة تصبح قادرة على مواجهة العالم الخارجي كلما كانت متجانسة ، فثمة حاجة حيوية ، مفروضة منذ الأصل ، بتضييق العلاقات الاجتماعية ، ولا يمكن الحصول على هذه النتيجة إلا بتقيد الحرية الجنسية . إن الحضارة في فلسفة التحليل النفسي لا تتعارض مع الإنسان فحسب ، بل أيضا مع ما نشترطه من ظهور للظروف المتنازعة والمتحولة ، في حالات كثيرة إلى أمراض نفسية . فالحضارة بالذات بمتطلباتها غير المحدودة في كبح الرغبات الجنسية ، هي منبع الاضطرابات النفسة . " إن متطلباتنا التمدينية الثقافية تجعل الحياة قاسية للغاية بالنسبة إلى أكثرية الناس . وإن هذه المتطلبات (كبت الجنسية) تسهم في الابتعاد عن الواقع وظهور الأعصبة ، علما أنه لم يتحقق نجاح في المجال الثقافي التمديني بعد "(فرويد، 1979، صفحة 65). من هذه الزاوية بالذات التي تتمثل في القلق الحضاري ظهر التحليل النفسي من المكبوت ، لكي يعيد للإنسان جانبا من تكوينه المكبوت ، وهويته ، ويعيد النظر في انجازاته الحضارية ، لذا فهو بهذا المعنى توجه فكري يهدف إلى تطوير الوعي النقدي وكشف العقلئة والأوهام القدرية المفروضة التي تشل قدرة البشر على الفعل والتأثير "(Erich, 1971, p. 206) , فلا غرابة والحال هذه أن يتحول التحليل النفسي إلى تساؤل ونوع من الاستجواب للمواضيع المتفجرة ، المشحونة بالعاطفة ، مثل ألغاز الحياة والموت . إن أبرز ما يلاحظ في أعمال فرويد النظرية هو توجهه النقدي والاشكال الذي أصبح من اللازم علينا أن نوضحه ، هنا يتعلق بتحديد علاقة فرويد بالفلسفة.

إن الطريقة الشمولية التي نظر بها فرويد إلى الإنسان تعتبر جزءا من أهم تيارات الفكر الغربي منذ القرن السابع عشر: محاولة الوصول إلى الحقيقة والاتصال بها وتخليص الإنسان من الأوهام التي تخفيها وتشوهها . " إن كائط ، هيجل ، ماركس ، وليتشه ، كل هؤلاء حاولوا الاقتراب من الحقيقة ، والامساك بها ، مباشرة ودون أي التواء . ورغم الاختلاف فيما بينهم فإنهم يعبرون جميعا عن الرغبة المحمومة لإنسان الغرب في رفض القدسيات المزيفة في الغاء الأوهام ، وفي إدراك الذات والعالم كجزء في الحقيقة الشاملة " . (فروم ا.، 1987، صفحة 110)إن قراءة نضالات فرويد تجعلنا نفكر أن التحليل النفسي ادى إلى البحث عن صورة جديدة للوجود ، وللإنسان في الوجود . وشكل حافزا للشروع في تأسيس خطاب فلسفي جديد ملقح باكتشافات فرويد ، فلم يعد بوسع المفكر أن يمارس التفكير وكان فرويد لم يوجد . ويلاحظ أن فرويد كان في مؤلفاته حريصا على أن تكون لآرائه انعكاسات اجتماعية وخلقية وسياسية ، وأن يلعب دور الناقد للفكر وللحضارة البشرية ، فهو لم يحصر تطبيق طرائق علم النفس التحليلي الذي أسسه في مجال الأمراض النفسية ، بل حاول أن يعرض أيضا حلولا لمشكلات الفن والفلسفة والدين كما ذكر سابقا ، وأن يقدم نظرية عامة عن التطور الحضاري وتاريخ الإنسان . ذلك أن التحليل النفسي لا يقبل الانغلاق داخل بوتقة ما هو موجود ، بل يرمي إلى نقد

المجتمع ، يقول فرويد : " شعرت في صباي ، بحاجة لا تقاوم لفهم أسرار العالم الذي نعيش فيه ، وحتى بالحاجة للمساهمة في حلها . "(فروم ا.، 1987، صفحة 73)حين ننظر إلى ما كتبه فرويد حول الحضارة ووضع الإنسان داخل المجتمع ، لا يفوتنا أن نؤكد أن فرويد انشغل بالعلاقة القائمة بين مقتضيات الحياة الاجتماعية من ناحية وما تطرحه على الفرد من مشاكل من ناحية أخرى ، وهذا ما نجده بارزا بشكل واضح في مؤلف قلق في الحضارة "" وهنا يطرح عددا من التساؤلات : هل العلاقات بين الحرية وقمع الإنسان وبين امكاناته الخلاقة والتدميرية ، وبين التقدم الحضاري والسيطرة على الفرد من قبل القوى الاجتماعية ، هل هي بالفعل تشكل المبدأ الأساسي للحضارة البشرية ؟. تساوقا مع هذا السياق يكتب ماركوز : " إن مفهوم الانسان المشتق من النظرية الفرويدية ، هو فعل الاتهام الأقصى الذي لا يمكن دحضه ، ضد الحضارة الغربية ... إن تاريخ الإنسان بحسب فرويد هو تاريخ قمعه . ذلك أن الحضارة لا تفرض أشكال القسر على وجوده الاجتماعي فحسب ، ولكن على وجوده الحيوي فهي لا تحد من بعض أجزاء في الوجود الإنساني فقط ولكنها تحدد بنيته الغريزية ذاتها ، ومع ذلك فإن هذا القسر أو الإرغام هو وحده شرط التقدم الأولي . (ماركوز، 2000، صفحة 23)وهنا يمكن أن نستنتج أنه من وجهة نظر التحليل النفسي ، تستند الحضارة كليا إلى نتائج انزياح رغبات الإنسان اللاواعية ، فهي تبرز في صيغة من القيود والمحظورات المحددة ، المفروضة على الفرد والتي تعيق استجلاء رغباته الطبيعية وجموحاته . هذا ويكمن هدف الحضارة في القمع الخارجي أو الداخلي (من خلال الأنا الأعلى) للأهواء ذات الطابع الجنسي والتدميري . وقد بحث فرويد تطور الحضارة من منظور لجم ميول الإنسان العدوانية والصراع المتواصل بين "الايروس" و "الثاناتوس فقد"عرض فرويد لخط نمو القمع في مستوى البنية الغريزية للفرد . فرأى أن مصير الحرية والسعادة الإنسانيتين إنما يتقرر نتيجة لصراع الغرائز ، الذي هو حرفيا ، صراع بين الحياة والموت ، وتشترك فيه سوما (soma)وبسيشية) النفس) ، الطبيعية والحضارة "(ماركوز، 2000، صفحة 30)ومنه نتساءل أولا كيف وجد فرويد في ممارسة القمع ضرورة تقتضيها متطلبات إرساء الحضارة ؟، ثم ما هي صوره ومجالاته ؟

يطرح فرويد مشكلة الحضارة على قاعدة ما يتسبب فيه تطورها من آلام وتعاسة . وبالفعل إذا كانت السعادة هي إشباع النزوات ، فإن بلوغ هذا الهدف غير ممكن أبدا ، ويتلخص فكره في هذه الجملة : السعادة هي ما لم يستطيع المجتمع قط تحقيقه فهي ليست قيمة ثقافية .ويتجه فكر فرويد باتجاه إقامة علاقة ضرورية بين الحضارة والقمع . وكل أشكال هاته الحضارة يلجأ إلى القسر والقمع ولا أحد يستطيع أن يتجنب هذا القدر ، ولهذا لن توجد حضارة غير قمعية . لقد أشار فرويد إلى القمع الذي يمارس على الإنسان في أكثر من موضع ، لكن الأكثر شيوعا هو اقترانه بالطبيعة الغريزية للإنسان كالجانب الجنسي ، وهو صورة مبدأ اللذة وغريزة الحياة حيث "يمارس القمع على الجنسية في معناها الأكثر شيوعا (الجوة، 1994، صفحة 29)بمعنى يتحدث فرويد عن قمع " الدافع الجنسي " و "

الحركات الجنسية "والليبيدو" الجنسي"و" الجنسية " ، كذلك اقترن بغريزة الموت thanatos التي تمثل غرائز العدوانية والتدمير" ويمكننا أن نضيف لها سلسلة ثانية يتحدث فيها فرويد عن قمع " الكره " و " الرغبة " في الانتقام و" المشاعر" و" العواطف والمقصود هنا قمع العدوانية "(الجوة، 1994، صفحة 29)لكن الاعتراف بمدى انسحاب القمع كممارسة على كل الطبيعة الغريزية للإنسان مقرون بغائية تمثلت عند فرويد في نشاط بناء الحضارة ، حيث إن التنظيم القمعي للغرائز قائم في أساس جميع الصور التاريخية التي يتبدى من خلالها مبدأ الواقع في الحضارة "(ماركوز، 2000، صفحة 44)وعليه يمكن القول إن التنظيم القمعي يقوم بدور هام في نمو المجتمع وتطوره حسب فرويد ، لأن الذات وهي تقمع عواطفها أو ميولاتها من مساوئ ومخاطر ، إنما تتصرف وفق نظام قيمي موصوف من قبل المجتمع ، فالقمع في رأي فرويد ضروري ، لكي يتمكن الإنسان من التكيف مع الحياة الاجتماعية ، والتحكم بدوافعه الخطرة ، كما أن هذا التعميم والتأكيد يجعل عمق تصور فرويد للقمع يمتد إلى غرائز الإنسان ويقيم علاقة ترابط وثيقة مع النمو الحضاري الذي يرى فيه عملية سيطرة منظمة وقد كان فرويد يبرر التنظيم القمعي للغرائز، بتأكيده على أن كلا من مبدأ اللذة الأولى ، ومبدأ الواقع ، لا يلتقيان ، فإنه بذلك يعبر عن واقع تاريخي ، نمت من خلاله الحضارة ، من حيث تسلط منظم "(ماركوز، 2000، صفحة 45)ومنه يتأكد لدى ماركوز أن ارساء معالم الحضارة يقتضي ممارسة تسلط منظم يمتد حتى إلى قمع الطبيعة الغريزية للإنسان ، ويرافق ذلك تقبل لهذه الصورة القمعية ، وترصد لها مبررات تشكل وعيا معينا يقبل بذلك ، فقراءة ماركوزلفرويد تكشف أن القمع ضروري انطلاقا من عدم إمكانية التناسب من مبدأ اللذة الأولي ومبدأ الواقع ، أي أن الدوافع الغريزية في الإنسان قد تتناقض مع ما هو قائم ، أو ما يراد له أن يكون كأمر واقع ، ولذلك وجب قهر هذه الدوافع الغريزية الملحة تحت غطاء تبرير مقتضيات الحضارة ومتطلباتها ، ففرويد يرى أن القمع في صورة ما ثمن للحضارة ، وأن " كل حضارة ملزمة بأن تشيد نفسها على الاكراه وعلى نكران الغرائز "(فرويد، 1998، صفحة 10). ويعتقد فرويد أن هذا التعارض بين المتطلبات الغريزية للإنسان والواقع الحضاري القائم ، ليس أمرا عارضا بل امتدادا تاريخيا ومنه –كما ذكر في السابق- يكون تاريخ الإنسان بحسب فروند هو تاريخ قمعه

5- خاتمة:

بعد أن تناولنا هذه الدراسة البحثية الموسومة بـ "دراسة أصل القمع في التحليل النفسي" فرويد سيجموندأنموذجايمكن القول:

بأن القمع ظاهرة تاريخية يفرض علينا تقديم برهان على تاريخيته أي برهان على امكانية وجود مجتمع قمعي يؤدي فيه القمع بشكل ما دورا وظيفيا اذا كان ذلك المجتمع يرمي الى محاربة النقص وقد كان هذا حال المجتمع البدائي الذي كان القمع فيه ضروريا بل قد بين حتى فيما يخص هذا المجتمع ان تفسير سيطرة الأب بالاعتماد على عنصر النقص فقط يبقى تفسيرا منقوصا
ولنا أن نستنتج من هنا أن القمع لم يستعمل على دلك النقص و إنما لتعزيز تلك السيطرة بصفة خاصة وفي الواقع تكمن طرافة التصور الماركيوزي في هذا التمييز الذي إقامه بين القمع و القمع الزائد يمكن أن نختم بالنتيجة التي توصل اليها فروي دان القمع ضروري وعلى الفرد أن يحد من طموحاته في السعادة, وكان فرويد يدعم نظرية جان جاك روسو من ان المدنية أفسدت الإنسان, ولتحقيق الإنسان لرغباته وسعادته فيما عليه إلا ان يعود إلى عصر ما قبل الحضارة أو لا يخضع لأي قانون, وأن المدنية نقيض من تحقيق الإنسان لرغباته و غرائزه, لكن وبما أن الإنسان إنتقل الى عصر الحضارة –يؤكد فرويد- فما عليه إلا أن يقمع جميع رغباته التي تحد الرفض و المقاومة من طرف سلطة المجتمع والحضارة, فيحدث لديه كبت قد ينفجر في شكل اعمال من العنف و الشذوذ, هذا قي الحقيقة ليس ضد سعادته وحريته على نقيض الفكر الفرويدي. وفي هذه النقطة بالذات نجد موقف ماركيوز يؤكد العكس في دراسته للحضارة أثبت أن الحياة البدائية هي التي كان فيها الأب يمارس التسلط و كانت بالتالي الغرائز تقمع لان الأب فبي المجتمع البدائي كان يحتكر السلطة و اللذة مما نتج عنه القمع.
كما يختلف ماركيوز مع فرويد على المسلمة الفرويديةلا حضارة بدون كبت أو قمعوبما ان من المستحيل قيام حضارة بلا كبت وهذا ما يعترض عليه ماركيوز بفكرة أبدية القمع, وأن يكون هذا الأخير ملازماللوضع الاجتماعي الذي يعيشه الإنسان لأن الحدث التاريخي مرتبط بظروف اجتماعية مفترضة أس تسري هذه الفكرة على المجتمعات التي كانت نطاق الانتاج فيها ضيقا و بالتالي تقيد الحياة الجنسية الى العمل المنهك.

6- قائمة المصادر و المراجع:

1) Freud .(1987) .Le refoulement 1915 in Métapschologie) .Laplanche et Pontalis (المترجمون، Paris: Gallimard.
2) Freud ،Breur .(1956) .Etudes sur l'hystérie .Paris: PUF.
3) freud. (1971). *L'avenir d'une illusion 1927.* P.U.F
4) Fromm Erich , La Crise de la psychanalyse , T1 , Ladmiral éd , Anthropos , Paris , 1971
5) إريك فروم. (1988). أزمة التحليل النفسي. المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع.
6) زبور مصطفى. (1981). عبقرية فرويد. بيروت: الفكر العربي المعاصر.
7) سيجموندفرويد(1979). خمس دروس في التحليل النفسي (جورج طرابيشي، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الطليعة
8) سيجموند. (1996). قلق في الحضارة (الإصدار ط4). (جورج طرابيشي، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الطليعة.
9) سيجموند فرويد. (1969). تفسير الأحلام. (مصطفى صفوان، المترجمون) القاهرة: المعارف.
10) سيجموند فرويد. (1983). الطوطم والحرام. (جورج طرابيشي، المترجمون) بيروت: دار الطليعة.
11) فرويد. (1980). محاضرات جديدة حول التحليل النفسي. (جورج طرابيشي، المترجمون) بيروت: الطليعة.
12) فرويد. (1982). الكف، العرض، الحصر. (جورج طرابيشي، المترجمون) بيروت: دار الطليعة.
13) فرويد. (1983). معالم التحليل النفسي (الإصدار ط5). (محمد عثمان نجاتي، المترجمون) بيروت: دار الشروق.
14) فرويد. (1988). الأنا والهو (الإصدار ط5). (محمد عثمان نجاتي، المترجمون) بيروت: دار الشروق.
15) فيصل عباس. (2004). الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي (الإصدار ط1). دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر.
16) كلفن هال. (بلا تاريخ). أصول علم النفس عند الفرويدي. (محمد الشنيطي، المترجمون) بيروت: دار النهضة العربية للطباعة.
17) محمد الجوة. (1994). مفهوم القمع عند فرويد وماركوز (الإصدار ط1). (فتحي الرفيق، المترجمون) لبنان: دار الفرابي.
18) هربرتماركوز. (1988). الإنسان ذو البعد الواحد (الإصدار ط3). (جورج طرابيشي، المترجمون) بيروت: دار الآداب.
19) هربرتماركوز. (2000). الحب والحضارة (الإصدار ط2). (مطاع الصفدي، المترجمون) بيروت: دار الآداب
20) زكريا فؤاد. (2005). *هربرت ماركيوز* (الإصدار 1). بيروت: دار وفاء لدنيا الطبع و التوزيع
21) نقلا عن إريك فروم ، مهمة فرويد ، تر : طلال عتريسي ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، 1987