



د. كمال بومنير

النظرية النقدية لدرسة فرانكفورت

من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث



ابن خلدون ، علي مولا

**النظرية النقدية لمدسة فرانكفورت
من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث**

النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث

د. كمال بومنيير



منشورات الاختلاف
Editions El-khtlef



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

1431 هـ - 2010 م

ردمك 5-963-87-9953-978

جميع الحقوق محفوظة للناشرين

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtlef

149 شارع حسبية بن بو علي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/ فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elikhtlef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (+961-1)

ص.ب: 5574-13 شوران - بيروت 1102-2050 - لبنان

فاكس: 786230 (+961-1) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أية وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

التنضيد وفرز الألوان: أوجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (+961-1)

الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت - هاتف 786233 (+961-1)

إهداء

إلى رفيقة الدرب خديجة...

المحتويات

الإهداء.....	5
المقدمة.....	9
1 - هوركهايمر وأدورنو. مقارنة نقدية للعقل التنويري.....	11
2 - مدرسة فرانكفورت ونقد العقلانية الأدائية.....	25
3 - مفهوم النقد الاجتماعي في مدرسة فرانكفورت.....	37
4 - مسألة التقنية بين هيدغر ومفكري النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت.....	53
5 - مكانة البعد الفني في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت.....	63
6 - مدرسة فرانكفورت والبعد السياسي للجمالية.....	79
7 - الخطاب الجمالي والحقيقة من منظور ثيودور أدورنو.....	89
8 - مفهوم الاعتراف عند أكسل هونيث.....	103
9 - من هابرماس إلى هونيث أو من إيتيكا التواصل إلى إيتيكا الاعتراف.....	115
10 - التسامح، حقوق الإنسان والاعتراف بالآخر من منظور الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت (أكسل هونيث نموذجاً).....	129

نصوص مترجمة

1 - الإرث الفكري للنظرية النقدية.....	139
2 - ثلاثة أشكال معيارية للاعتراف.....	149
3 - أشكال الازدراء.....	155
4 - من براديجم التواصل إلى براديجم الاعتراف.....	159
5 - حول راهنية فلسفة الحق لهيغل.....	165

مُقَدِّمَة

يعتبر هذا الكتاب محاولة للإسهام في التعريف بإحدى أبرز المدارس الفلسفية الغربية المعاصرة، ألا وهي مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، التي اكتست اليوم أهمية بالغة نظرا لغنى وتنوع كتاباتها المنفتحة على مختلف المرجعيات الفلسفية الكبرى (الكانطية، الهيجلية، الماركسية، الفرويدية، الخ) ومواكبتها للإشكاليات المعقدة المطروحة في المجتمعات المعاصرة، وللتحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية لعالمنا المعاصر. ولعل أهم ما يميز هذه المدرسة الفلسفية يتحدد في كونها اتخذت النقد منهجا، وحاولت القيام بممارسة نقدية جذرية للحضارة الغربية قصد إعادة النظر في أسسها ونتائجها في ضوء التحولات الأساسية الكبرى التي أفرزتها الحداثة الغربية، وخاصة منذ الأنوار، التي تعتبر نقطة تحوّل جوهرية في مسار هذه الحداثة، كما أنها لعبت دورا هاما في رصد مختلف الأعراض الباثولوجية (المرضيّة) التي عرفتها المجتمعات الغربية المعاصرة كالتشويّ والاعتراب وضياع مكانة الفرد وأزمة المعنى وغيرها، مما حدا بالنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بتوجيه انتقادات جذرية وعميقة للمفاهيم والقيم التي تأسست عليها هذه المجتمعات كالعقلانية والحرية والتقدم العلمي والتقني وما ارتبط بها من نزعات وضعية وعلموية وتقنوعلموية، وغيرها من النزعات التي عملت على الحفاظ على الوضع القائم والمصالح المهيمنة فيه، ولهذا قدّم مفكرو مدرسة فرانكفورت تحليلا نقديا للمجتمعات المتقدمة تكنولوجيا ولأسسها الإيديولوجية قصد الكشف عن الآليات الفكرية والسياسية التي تتحكم

وتوجه هذه المجتمعات.

هذا، وقد دأب المختصون في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت على تقسيم مراحل تطورها إلى ثلاث مراحل أساسية، المرحلة الأولى التي تأسست فيها هذه المدرسة في بداية العشرينيات من القرن السابق عندما تجمّع مجموعة من الباحثين وعلى رأسهم ماكس هوركهايمر وفريدريك بولوك وفرانز نيومان ثم ثيودور أدورنو وهربرت ماركوز، الذين يمثلون ما يسمى بالجيل الأول لهذه المدرسة الفلسفية، والمرحلة الثانية التي ضمت كل من يورغن هابرماس وكارل أوتو آبل وألبرشت فيلمر وكلاوس أوفه، أما المرحلة الثالثة فيمثلها اليوم أكسل هونيث بشكل أساسي، وهو رائد الجيل الثالث ومدير معهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت.

وتجدر الإشارة إلى أن دراستنا للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت في هذا الكتاب لن تشمل كل مفكري هذه المدرسة وإنما ستنصب على المفكرين الأساسيين، وستكون مقدمة لدراسات وأبحاث أخرى أكثر تفصيلاً.

وأردنا أن ننبّه القارئ الكريم أننا أضفنا في هذا الكتاب ترجمة لبعض نصوص ممثل الجيل الثالث أكسل هونيث الذي لا زالت مؤلفاته مجهولة تماماً لدى القارئ العربي عدا القلة من ذوي الاختصاص. وفي الأخير، نرجو أن يضيف هذا الكتاب الجديد إلى مجال الدراسات الفلسفية عامة والدراسات المتخصصة في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت خاصة.

د . كمال بومنيير

الجزائر في 2010/01/01

هوركهايمر وأدورنو مقاربة نقدية للعقل التنويري

لقد قامت النظرية النقدية منذ نشأتها في الثلاثينات من القرن العشرين بنقد جذري لمشروع التنوير بما هو رمز الحداثة الغربية، هذا ما يظهر بصورة جلية في جدل التنوير الذي كتب بالتشارك بين ماكس هوركهايمر Max Horkheimer 1895-1973، وزميله ثيودور أدورنو Theodor Adorno 1903-1969. ويعتبر هذا - الكتاب - بإجماع كل الباحثين المختصين في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - أهم نص فلسفي ممثل لهذه المدرسة، وخاصة لجيلها الأول.

هذا، ويعود كتاب جدل التنوير إلى حقبة الأربعينات من القرن العشرين، وهي الفترة التي شهدت هجرة أغلبية مفكري مدرسة فرانكفورت إلى مختلف بلدان العالم وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا بعد الأحداث التي عرفتها ألمانيا إثر صعود النازية ووصولها إلى سدة الحكم، والملاحقات التي تعرض لها الكثير من المثقفين والمفكرين، خاصة من ذوي الأصول اليهودية.

بهذا المعنى، يمكننا القول بأن جدل التنوير ظهر في سياق تاريخي متميز عرفته المجتمعات الغربية في تلك الفترة بعد صعود النظم السياسية الشمولية، كالنازية والفاشية والستالينية وجو الحروب التي شهدتها أوروبا في هذه اللحظة التاريخية، وهو الأمر الذي نجد له انعكاسا وأثرا في كتاب جدل التنوير، وخاصة ما يتعلق بالسيطرة وانهايار موقع ومكانة الفرد في المجتمعات الغربية، النزعة التشاؤمية للكاتبين، ظهور اللاتسامح الخ...

هذا، وقد انطلق هوركهايمر وأدورنو من مشروع عصر التنوير بما هو لحظة تأسيسية للحدثة الغربية، ومن أهم الأسس أو المبادئ التي قام عليها هذا المشروع العقل والحرية والعدالة واحترام كرامة الإنسان وحقوقه وفكرة التقدم الإنساني، وهذا قصد التخلص من الظلم الذي ظل يعاني منه الإنسان ومن مختلف أشكال السيطرة التي عرفها في ظل المؤسسات الدينية والسياسية التي كانت سائدة في أوروبا في تلك الفترة.

غير أنه وفي خضم التطور التاريخي تبين أن المشروع التنويري أصبح أبعد عن تحقيق المبادئ والقيم الإنسانية التي قام عليها، والتي دافع عنها الفلاسفة التنويريون، من أمثال جون لوك وإيمانويل كانط ومونتيسكيو وديدرو وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين الذين عرفتهم أوروبا في بداية القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر. لقد اتضح أن هذا المشروع لم يعد مؤهلاً أو قادراً على تحرير الإنسان من مختلف أشكال السيطرة التي أصبحت تهدد وجوده، وخاصة في ظل النظم السياسية والاقتصادية الشمولية، أو التوتاليتارية التي بلغت أوجها وقمة طغيانها في اللحظة التاريخية الحاسمة والخطيرة التي عايشها فلاسفة مدرسة فرانكفورت، أي بعد صعود النازية وما حل بأوروبا في تلك اللحظة التاريخية، كما قلنا سابقاً، حيث اختفت الحرية وغاب العقل وانقلب التقدم بمفهومه الإنساني إلى انحطاط شامل وتراجع مقلق للغاية، وهذا ما أشار إليه هوركهايمر وأدورنو في مقدمة كتاب جدل التنوير بقولهما: لم يكن لدينا أدنى شك أن الحرية في المجتمع لا انفصال لها عن الفكر المتنوّور. كانت هذه نقطة انطلاقنا الأولى بل لقد كان علينا أن ندرك وبوضوح أن مفهوم هذا الفكر، ناهيك عن الأشكال التاريخية العينية، ومؤسسات المجتمع التي يتواجد فيها هذا الفكر، إنما تنطوي على بذرة هذا التراجع الذي نعانيه في أيامنا في كل مكان. والتنوير إن

لم يبادر بعمل تفكيري يطال هذه اللحظة من التراجع، فهو كمن يقوم بتسيخ قدره الخاص⁽¹⁾.

غير أن السؤال الذي نطرحه هنا هو: كيف أن التنوير الذي كان في البداية - أي في تلك اللحظة التأسيسية - تعبيراً عن فكرة التقدم الإنساني وعن فكرة تحرير الإنسان، سرعان ما تحوّل إلى أسطورة تخفي السيطرة أو الهيمنة؟ أو بعبارة أخرى كيف نفسر تدمير العقل التنويري لنفسه بحيث أصبحت الإنسانية تخوض في حالة جديدة من البربرية بدل أن تصل إلى حالة إنسانية حقيقية؟

يجيب هوركهايمر وأدورنو بأن ذلك قد تم عندما تحوّل العقل أداة للسيطرة على الطبيعة ثم على الإنسان، والمقصود بالعقل هنا العقل الأداة أو التقني القائم على التكميم والقياس والفاعلية والموجّه نحو ما هو عملي وتطبيقي ونفعي.

فالفكر الذي أصبح بمثابة آلة رياضية إنما يتضمن تكريساً للعالم بوصفه إجراء خاصاً. إن إخضاع كل حقيقة واقعة إلى الشكلانية المنطقية التي تبدو كما لو كانت عقلانية ذاتية إنما تكتسب بفضل خضوع العقل الهادئ لما هو معطى مباشر (...). من هنا توجه الشكلانية الرياضية، والتي يشكل العدد أدواتها وهو الشكل الأكثر تجريداً، في المعطيات المباشرة، الفكر إلى المباشرة الخالصة⁽²⁾.

هذا، وقد تبلورت هذه العقلانية الأداة (التقنية) حسب هوركهايمر وأدورنو مع الثورة العلمية الحديثة التي شهدتها أوروبا والتي عبّر عنها فلاسفة محدثون كبار وعلى رأسهم روني ديكرت وفرانسيس بيكون ودافيد هيوم وإيمانويل كانط، ثم مع الفلسفة التي

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 16.

(2) المصدر نفسه، ص 48.

اتخذت صفة "العقل المتنور" وعدت (Le Positivism) الوضعية (الوضعية) كل رحلة في العوالم العقلية ليست محرمة وحسب بل محض ثرثرة لا معنى لها⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس اختزلت النزعة الوضعية العقل وحددت دوره أو وظيفته فيما يلي:

1. معرفة ما هو معطى بوصفه كذلك، ولهذا نادى بالوقوف عند حد الملاحظة والتجريب وتصنيف الوقائع وفق المقولات الكمية والصور المنطقية قصد الوصول إلى صياغة القوانين ثم التنبؤ بحدوث الظواهر حتى يتم التحكم فيها.

2. اعتبار الرياضيات آلة أو جهازاً مفاهيمياً أو نسقاً يفسر ما هو معطى، إلى درجة أن كل ما لا يتطابق مع معايير الحساب والكم والتقنين هو أمر مشبوه من جانب التنوير في صيغته المتطرفة، ولهذا تم استبعاد أو إقصاء القيم الدينية والجمالية والأخلاقية والفلسفية التي اعتبرت ميتافيزيقية، لا علاقة لها بالمعرفة العلمية والتقنية، وبهذا المعنى تم تقديم العقل الأدوات (التقني) وكأنه هو النموذج الأوحى للمعرفة أو الحقيقة.

لقد كان لهذه النظرة الأحادية للعقل نتيجتها الحتمية المتمثلة في سعيه الحثيث للسيطرة على كل شيء بما في ذلك الإنسان نفسه، هذا الأخير الذي أصبح مهدداً بل خاضعاً لما أسماه الفيلسوف المجري جورج لوكاش (الذي أثر كثيراً في الجيل الأول لفلاسفة مدرسة La réification فرانكفورت) في كتابه الموسوم بـ التاريخ والوعي الطبقي بالتشيؤ وهذا ما أشار إليه هوركهايمر وأدورنو بقولهما:

فمع تشيؤ العقل تصبح العلاقات بين الناس وعلاقة الإنسان بذاته

(1) المصدر نفسه، ص 47.

بمثابة علاقات مسعورة. إن الفرد الذابل يصبح نقطة التقاء ردادات الفعل والسلوكات الانتقائية المنتظرة منه عمليا.

أعطت الإحيائية روحا للشيء، أما الانتماء للصناعة فقد روح الإنسان إلى شيء⁽¹⁾.

وهكذا، نجح العقل الأداتي في تشييع الإنسان واستخدامه من قبل المؤسسات الاقتصادية والسياسية وأجهزتها الإيديولوجية القائمة على تكريس المصلحة والهيمنة بصورها المختلفة. وقد ترتب على ذلك أن العقل عندما استخدم هذا الاستخدام الأحادي نظر أيضا إلى موضوعاته نظرة أحادية، هي نظرة السيد للمسود، فكرس بذلك اغتراب الموضوع عن الذات واغتراب الذات عن الموضوع، وترجمت العقلانية إلى نظم شمولية وتسلطية بدورها⁽²⁾. وذلك ما حدث للمجتمعات الغربية التي عرفت تقدما علميا وتقنيا كبيرا وحققت قفزات جد معتبرة في عمليتي التحديث والعقلنة، لكنها وقعت فريسة النازية والفاشية والستالينية التي بلغت أوجها ووصلت إلى قمة طغيانها في الفترة التي كتب فيها جدل التنوير - كما قلنا سابقا - ويعني هذا أن العقلانية نفسها تحوّلت إلى لاعقلانية، أو بتعبير هوركهايمر وأدورنو تحوّل العقل إلى أسطورة. ولكن كيف تم هذا التحول؟

لقد سبق أن أشرنا إلى أن التنوير كان يهدف في البداية إلى تحرير الإنسان من الخرافة والسحر والمعتقدات الفاسدة قصد إخراجه من وضعه السلبي والدفع به ليمارس حريته ويحقق سعادته وتقدمه، غير

(1) المصدر نفسه، ص 50.

(2) أبو السعود (عطيات): "تطور العقل النقدي من كانط إلى هابرماس" فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 52.

أن التنوير انقلب إلى نقيض ذلك تماما، وذلك أن حركة التنوير، حتى وإن ادّعت تحرير الإنسان من عبودية الخوف والأساطير وأدخلت العقل كأداة حاسمة في التعامل مع الأشياء والعلاقات والطبيعة والتاريخ، فإنها، في نهاية المطاف استسلمت لأساطير من نوع جديد⁽¹⁾. ولهذا يدعونا هوركهايمر وأدورنو عبر جدل التنوير إلى الوقوف على الأزمة التي أصبحت تعرفها الحضارة الغربية منذ بدايتها الأولى، ومن مظاهر هذه الأزمة التي عرفتها هذه الحضارة ما يمكن أن نسميه جدلية التنوير والأسطورة أو العقل واللاعقل، فالعقل الذي رفض الأسطورة وعمل على اجتثاث أسسها وبنيتها وكان ضدا لها قصد تحرير الإنسان من الخوف والخرافة ومساعدته على بلوغ الرشد وجعله سيدا على الطبيعة ومركزا للكون، أو ما عبّر عنه في تحليله لظهور العقلانية والحدائث في العالم الغربي (Le désenchantement du monde) حيث فقد ماكس فيبر (Max Weber) بزغ الطابع السحري عن العالم قداسته وأصبح مادة قابلة للتكميم والقياس، يمكن التحكم فيه علميا وتقنيا، وقد ترتّب عن ذلك - حسب هوركهايمر وأدورنو - أن اللحظتين الأساسيتين في تكوين ميراث العقلانية أو الحدائث الغربية وهما: قيمة ومكانة الشخص المستقل بذاته والحر ونزع الطابع السحري عن العالم أصبح من المستحيل الجمع بينهما في وحدة متكاملة، وأن وعود التنوير بتحرير الإنسان من جميع السلطات المتحكمة فيه والمهيمنة عليه لم يعد من الممكن تحقيقه في ظل العقلانية ولا سيما أن هذه العقلانية أصبحت اليوم أداتية⁽²⁾.

(1) أفاية (محمد نور الدين): الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، ط2 (بيروت: أفريقيا الشرق، 1998)، ص 30.

(2) Benhabib (Seyla): "Renverser la dialectique de la raison: Le réenchantement du monde" in *où en est la théorie critique?* sous la dir Emmanuel Renault et Yves Sintomer (Paris: Editions La découverte, 2003), p. 79.

وبهذا المعنى ارتد العقل وحطم نفسه وانتهى إلى التحول إلى الأسطورة أي اللاعقل، وهذا ما أشار إليه هوركهايمر وأدورنو بقولهما:

كما أن الأساطير قد أكملت التنوير، فإن هذا التنوير قد ارتبك أكثر فأكثر في الأساطير. استقى التنوير جوهر مادته من الأساطير مع أنه كان يريد القضاء عليها، وحين مارس وظيفة الحكم ظل واقعا أسير سحرها⁽¹⁾.

هذا، وقد تولدت عن جدلية التنوير والأسطورة أو العقل واللاعقل بعض التناقضات، أهمها نذكر التصادم بين الموقف الذي يجعل العقل مرادفا للتقدم والموقف المناقض له الذي يعتبر العقل متماهيا مع الانحطاط أو التراجع. فالعقل عند هوركهايمر وأدورنو هو بالمعنى الواسع "تعبير عن فكرة التقدم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا"⁽²⁾، مما يعني أن التقدم لا يمكن تحقيقه وتجسيده في أرض الواقع إلا عن طريق التخلي عن الخرافات والالتزام المبدئي بالعقلنة، وهذا في حقيقة الأمر ما عبّر عنه أحد أقطاب الفكر التنويري وهو إيمانويل كانط في ما هي الأنوار؟ بقوله:

إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. تجرّأ على أن تعرف، كن جريئا في

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ص 32.

(2) المصدر نفسه، ص 24.

استعمال عقلك أنت ذاك هو شعار الأنوار⁽¹⁾.

غير أنه في الوقت الذي أكد فيه التنوير على أن التقدم الإنساني لا يمكن تحقيقه إلا بالمزيد من العقلانية ومن خلال الثورة المعرفية والعلمية، فإن ذلك لم يتحقق فعلا على أرض الواقع، بقدر ما تحقق نقيضه أي الأساطير الجديدة المتمثلة بصورة خاصة في البربرية. ولقد كان المثال الأكثر وحشية لذلك، والذي تأثر به هوركهaimer وأدورنو وباقي أعضاء مدرسة فرانكفورت أشد التأثير هو النازية، وفي هذا الصدد تمت الإشارة إليها باعتبارها الحالة النموذجية للبربرية والأسطورة التي عرفها المجتمع الألماني الذي وصل إلى ذروة الترشيح والضبط والتقنين والعقلنة وفق المواصفات والمعايير التي يتبعها الفلاسفة وعلماء الاجتماع، ولكنه وقع للمفارقة صريع النازية والفاشية، مما يقدم الدليل على أن هذا المجتمع على الرغم من تقدمه تقنيا قد ترك الحبل على الغارب ليقع فريسة للاعقل الكامن في العقل ذاته، للتحكم فيه نظرة عنصرية متوحشة تهذي بأسطورة عصابية، تقول إن الجنس الآري أحسن الأجناس وأفضلها⁽²⁾. ومن هنا جاءت نظرة هوركهaimer وأدورنو للعقلانية والمعرفة العلمية والتقنية على أنها أداة تحرر الإنسان وانعتاقه وفي الوقت نفسه هي أداة سلب حريته ومصدر شقائه، غير أن النقد الموجه للعقلانية والمعرفة العلمية في صورتها الحالية لا يعني أنهما (هوركهaimer وأدورنو) ضد العقل والعلم والتنوير ذاته وإنما هو نقد موجه في الأساس للانحراف الذي عرفه التنوير والعقلانية والحدثة عبر مسار

(1) كانط (إيمانويل): ما هي الأنوار؟ ط 1، ترجمة محمود بن جماعة (تونس: دار محمد علي للنشر، 2005)، ص 85.

(2) مصدق (حسن): يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ط 1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 57.

التطور التاريخي الذي عرفته الحضارة الغربية، وكيف تم التراجع عن قيم التنوير (العقل، الحرية، التقدم) التي كان هدفها تحرير الإنسان كما قلنا، لتصبح مجرد أسطورة جديدة فتحوّلت العقلانية إلى اللاعقلانية. ولا يمكن تجاوز هذا الوضع أو الكارثة كما يقول هوركهايمر وأدورنو إلا بممارسة النقد الفلسفي العميق، ولهذا كان من الطبيعي أن يتوجه التركيز على نقد العقلانية الأداة والكشف عن فظاعاتها في المجتمعات المعاصرة بعدما انتصرت هذه العقلانية على الطبيعة وأخضعها لمنطق السيطرة الكامن في بنية المعرفة العلمية والتقنية التي تتعامل مع الطبيعة بوصفها مجالاً للتنظيم والتحكم والهيمنة من خلال فرض المقولات الكمية الرياضية على الظواهر الطبيعية وذلك لأن الناس- كما يقول هوركهايمر وأدورنو -:

يريدون أن يتعلموا من الطبيعة كيفية استخدامها، بهدف السيطرة عليها كلياً، عليها وعلى الناس، ذلك هو الشيء الوحيد الذي يحسب حسابه، دون ما التفات إلى ذاته، فإن التنوير قد أفنى وعيه بذاته وصولاً حتى الأثر الأخير (...) فالسلطة والمعرفة مترادفان⁽¹⁾.

انطلاقاً من هذا، اعتبر هوركهايمر وأدورنو أن غلبة أو انتصار العقلانية الأداة كانت في حقيقة الأمر نتيجة حتمية للصراع من أجل الهيمنة على الطبيعة، وقد تميزت الحضارة الغربية منذ نشأتها الأولى بفكرة الهيمنة من خلال معنيين متكاملين وهما:

الهيمنة أو السيطرة على الطبيعة من جهة، والسيطرة على الإنسان من جهة أخرى، ونجد بين الجانبين ترابطاً جوهرياً وتاريخياً، وذلك أنه، ولكي تتم عملية السيطرة على الطبيعة واستغلالها، تم تسخير وتوظيف كل المعارف العلمية والتطبيقات التقنية بل والإنسانية أيضاً باعتبارها مجرد أدوات ووسائل استعمالية يمكن توجيهها لما يخدم أغراض

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ص 24.

السيطرة، غير أن تسخير الإنسان لذلك قد ترتب عنه بروز ظاهرة السيطرة على الإنسان كما قلنا سابقا، ومن أهم المصطلحات التي تصف ذلك لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت نجد مصطلحات مثل التشيؤ، البيروقراطية، الأدواتية والتنميط، التي أصبحت تميز المجتمعات الغربية المعاصرة المتقدمة تكنولوجيا سواء كانت رأسمالية أو اشتراكية.

ولهذا، تتبع هوركهايمر وأدورنو في جدل التنوير فكرة السيطرة من ملحمة الأوديسة لهوميروس (L'odyssse) إلى الأزمنة الحديثة والمعاصرة، وبينها التحولات العميقة التي عرفتها الحضارة الغربية عبر مسارها التاريخي الطويل.

هذا، وسنحاول هنا أن نتقي من جدل التنوير - بصورة موجزة - بعض الأمثلة لتوضيح أبرز مثال، يقول هوركهايمر وأدورنو: وتعد قصة أوليس (Ulyssse) هذه المسألة، إن ما تركه أوليس خلفه دخل مملكة الظلال، ذلك أن الأنا قد ظل أقرب إلى أسطورة ما قبل التاريخ من نزع نفسه عنه، والماضي الذي عاشه هو بالذات تحول إلى ماضٍ أسطوري. ومن خلال التنظيم الجذري للزمن حاول هذا الماضي أن يصادفه. والتقسيم إلى ثلاثة أجزاء يجب أن يحرر الحاضر من تبعه الماضي من خلال نفيه وراء حاجز ما لا يمكن إعادة بحثه. وبعد أن أصبح معرفة عملية صار الماضي بتصرف الحاضر⁽¹⁾.

ولهذا، كان أوليس في ملحمة هوميروس - حسب قراءة هوركهايمر وأدورنو لهذه الملحمة - رمزا لقيم التنوير والإنسان الأداتي الذي يبحث باستمرار على تحقيق ذاته من خلال التحكم في الأشياء والظواهر المحيطة به، ولهذا تصور لنا الأوديسة أن مغامرات أوليس الملحمية قد سمحت له في آخر المطاف بمراقبة الطبيعة والانتصار على قواها الكبيرة والجبارة ليحفظ بقائه والعودة إلى موطنه، ولهذا كانت المعرفة

(1) المصدر نفسه، ص 54.

التي سمحت له بالاستمرار في الحياة تستمد جوهرها من التجربة الميدانية التي يكتسبها من مجيئه وترحاله على طريقة حيث يرى أشياء تتفكك، فمن امتلك المعرفة ينجح في حفظ بقائه ويواجه الأخطار القاتلة التي تقويه وتعطيه القسوة لمواجهة الحياة، ويتعد أوليس عن الطبيعة بالارتقاء في التي عليه مواجهتها في كل مغامرة، وبكل سخرية تجاه هذه الطبيعة التي ستتتصر حين يعود البطل إلى بلاده وقد صار حاكما وأخذاً بالثأر وورث القوى التي هرب منها⁽¹⁾.

وهكذا، يتبين لنا أن الحضارة الغربية قد تميزت منذ نشأتها الأولى أو لحظتها التأسيسية، والأوديسة تعتبر كما هو معلوم إحدى المرجعيات الثقافية الأساسية، ونص مؤسس لهذه الحضارة على الخصوص⁽²⁾، بفكرة السيطرة على الطبيعة واعتبارها مجالاً للتحكم فيه بصورة مطلقة وكلية، ولهذا يرى هوركايمر وأدورنو أن انتصار العقلانية الأدائية أثناء مسار الحضارة الغربية، كان بمثابة نتيجة حتمية لفكرة الصراع وإرادة الهيمنة على الطبيعة، غير أن الهيمنة على الطبيعة ليس الدافع الوحيد الذي يفسر المسار الخاص بتاريخ النوع البشري، إذ تتجلى في جدل التنوير ميزة أخرى بشرية تلعب دور الدافع الجارف لذلك المسار وهو الخوف، فالرغبة الشديدة في الهيمنة على الطبيعة تخلق في الإنسان خوفاً يائساً من المجهول، لذلك تنشأ القدرة على التفكير العقلاني كردّ على هذا الخوف⁽³⁾،

(1) المصدر نفسه، ص 71.

(2) Wohlforth (Irving) "Entendre l'inouï. La dialectique de la Raison et ses sirènes" in *L'Ecole de francfort, la théorie critique entre philosophie et sociologie* sous la (dir). Miguel Abensour et Geraldine Muhlman (Paris: éditions Kimé, 2002), p. 67.

(3) الخونزي (محسن): التنوير والنقد: منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، ط 1 (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2004)، ص 221.

وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن تطور التفكير العلمي أو التقني وتوجهه نحو المجال التطبيقي - الأدواتي قد مثل لدى الإنسان ملاذا لإنهاء حالة الخوف التي كانت تعتريه دوماً من الظواهر الطبيعية ومن "تهديداتها" المستمرة، وعلى حد تعبير هوركهايمر وأدورنو فإن:

ازدواجية الطبيعة إلى ما هو مظهر وما هو جوهر، إلى قوة وإلى فعل، وهذا ما يجعل كلا من العلم والأسطورة أمرين ممكنين، إنما تنبع من خوف الإنسان الذي يسعى للشرح من خلال التعبير⁽¹⁾.

لقد كان هدف هوركهايمر وأدورنو هو بيان الخوف الكامن في الإنسان الغربي وارتداده المستمر إلى اللاعقلانية والأسطورة التي حاول باستمرار وفي كل مرة التنصل منهما طوال تاريخه الحضاري، لذلك يكون هذا الإنسان وأهما حين يعتقد أنه بواسطة معرفته العلمية وما ارتبط بهذه المعرفة من تقدم تكنولوجي وما أنتجه من وسائل وأدوات وأجهزة، وما انجر عنها من هيمنة كلية على الطبيعة، أنه تحرر فعلاً من خوفه البدائي وتجرد من الأسطورة واللاعقل، بل هو يرتد إليهما باستمرار.

وفي هذا المعنى، نقرأ في جدل التنوير ما يلي: يعتقد الإنسان بتحرره من الخوف، عندما لا يعود ثمة شيء مجهول. هكذا خطّ طريق فك السحر دربه، وكذلك التنوير الذي يماهى بين الحي واللاحي كما تماهى الأسطورة بين اللاحي والحي. فالتنوير هو عقلنة الرعب الميثولوجي⁽²⁾.

وهكذا، يعتبر الخوف حسب هوركهايمر وأدورنو مظهراً أساسياً لعلاقة الإنسان بالطبيعة عبر التاريخ الحضاري الغربي، لذلك يلعب الخوف لديهما دوراً أساسياً في الفهم الدقيق للعقل الإنساني وسبر

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

أغواره العميقة، والسبب أن العقل مدفوع منذ ولادته وإلى آخر مراحل تاريخه بالخوف من الطبيعة⁽¹⁾، وذلك أن الخوف هو بمثابة دافع أولي أمام الصراع من أجل الهيمنة على الطبيعة ومنشط للقدرة على التفكير العقلاني ولاتساع السيطرة على الطبيعة، بل وامتداد هذه السيطرة على الطبيعة الداخلية للإنسان، بحيث تحكمت العقلانية الأدوات في دوافعه الأولية وحياته الباطنية وأحكمت قبضتها عليه، فتتج ما يسمى بالاغتراب والتشيؤ. وقد تتبع هوركهايمر وأدورنو تأثير ذلك في الحقل الفني أو الجمالي، إذ يعد هذا الحقل أبرز مثال عن التراجع الذي أصاب التنوير وقيمه الأساسية، وقد بينا في جدل التنوير في فصل يحمل عنوان "صناعة الثقافة. التنوير وخداع الجماهير" كيف انحط العمل الفني وتقهقر في ظل السيطرة الكلية التي تعرفها المجتمعات الغربية المعاصرة، وما أصاب الحقل الثقافي من تراجع خطير على يد الصناعة الثقافية وأجهزتها الإنتاجية والإعلامية، مما أفقد العمل الفني والثقافي أصالته وحقيقته فتحوّل إلى مجرد وسيلة تسلية في أوقات الفراغ، أو أداة للتأثير الإيديولوجي على الجماهير وفي الترويج للبضائع للاستهلاك وتنميط الإنسان قصد التحكم فيه. ضمن هذا السياق يقول هوركهايمر وأدورنو ما يلي:

تظل الصناعة الثقافية صناعة تسلية، فهي تمارس سلطتها على المستهلك بواسطة التسلية، التي ينتهي بها الأمر بالانتهاء لا بمجرد إملاء بل بالعدوانية - اللازمة لها - تجاه ما هو أكثر منها، وبفعل تحوّل كل نزعات الصناعة الثقافية في لحم الجمهور ودمه بمساعدة مجمل السيورة الاجتماعية (...). إلا أن الأتمتة قد بسطت سلطتها على الإنسان في وقت فراغه وفي سعادته، فهي تحدد بعمق صناعة

(1) الخوني (محسن): التنوير والنقد، ص 223.

المنتجات التي تستخدم في التسلية⁽¹⁾.

يبدو من خلال ما تقدم، أن هوركهايمر وأدورنو قد أفلحا في نقد التنوير وعقلانيته التي أخذت طابعا أداتيا، ولهذا وجدنا أن مختلف نصوص جدل التنوير قد انصبّت على إظهار التأثير العميق الذي مارسه العقلانية الأداة على مسار الحضارة الغربية، حيث أصبحت تمثل تسلطا على الطبيعة والإنسان بطريقة علمية ومنهجية ومدروسة، وطبيعي أن يكون التشيؤ والاعتراب والسيطرة الذي يطبع هذه الحضارة من أهم المقولات التي أكدها هوركهايمر وأدورنو، على اعتبار أن الحضارة الغربية إذا بقيت سجينة هذه المقولات لا تساعد على تحقيق حرية وسعادة الإنسان بقدر ما تعمل على استلابه وإخضاعه باستمرار، ولكن وعلى الرغم من ذلك، فإن هوركهايمر وأدورنو لم يكن موقفهما النقدي من العقلانية الأداة ذريعة لترك مشروع التنوير لأن هذا الموقف النقدي كان موجها في الأساس إلى التحريف المستمر لقيم التنوير، وإلى تلك السلبات التي ظهرت في مسار الحضارة الغربية والتي بلغت ذروتها في ظل المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا.

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): ص 159.

مدرسة فرانكفورت ونقد العقلانية الأداتية

يعتبر مفهوم العقلانية من أهم المفاهيم التي شكّلت المشروع الحضاري الغربي في مختلف أطوار تأسيسه وتكوينه، وخاصة منذ عصر الأنوار الذي ارتبط أيضا بالحدائث وشكّل نقطة تحوّل أساسية في مسارها، حيث أصبحت (La modernité) الغربية العقلنة والنقد والحرية والتقدم الإنساني مفاهيم وتصورات أساسية في الفكر والحضارة الغربيين، تجلّى ذلك في المعاني الجديدة للطبيعة والإنسان والتاريخ التي تميزت جذريا عن المعاني التي كانت سائدة من قبل أي في الفترة ما قبل الحدائث التي هيمنت فيها المؤسسات الدينية الكنسية. غير أن الفكر الغربي لم يتوقف منذ عصر الأنوار وإلى حد الآن عن مساءلة أسسه ومقوماته ونتائجه وذلك لأن النقد كان مقوما أساسيا لهذا الفكر، بالإضافة أنه من القيم الأساسية للعقل التنويري، وبالأخص منذ اللحظة الكانطية التي قامت على الإيمان بقدرة العقل على إخضاع كل شيء لمحك النقد.

هذا، ومن أهم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التي عملت على مساءلة ونقد المشروع الفلسفي التنويري الغربي نجد النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت التي ضمت مجموعة من المفكرين كان في طليعتهم كل من ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) وثيرودور أدورنو (Theodor Adorno) وهربرت ماركوز (Herbert Marcuse).

لقد أخذ هؤلاء على عاتقهم متابعة المشروع النقدي الذي أرساه كانط ولكن من منظور جديد، يقوم على تجذير النقد، أي القيام بنقد جذري وكامل للفكر والحضارة الغربيين، ولهذا مثل كتاب جدل التنوير

الذي كان ثمرة جهد مشترك بين هوركهايمر وأدورنو منعظا حاسما في تاريخ النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، إذ يحتوي هذا الكتاب النقد الجذري للتنوير "الذي ارتبك أكثر فأكثر في الأساطير واستقى جوهر مادته منها مع أنه كان يريد القضاء عليها وظل واقعا أسير سحرها وزعم الخروج من السيرورة التي تورط القدر مع الثأر، وذلك عبر ممارسته الثأر على هذه السيرورة بالذات"⁽¹⁾.

هذا، وقد قامت النظرية النقدية بنقد العقلانية الأنوارية والمؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية المرتبطة بها والتي شكّلت الحدائثة في الغرب كما قلنا، وقد استندت في ذلك على استيعاب عميق للتراث الفلسفي الغربي ودخلت في حوار نقدي مع مختلف اتجاهاته الفلسفية (الكانطية، الهيجلية، الماركسية، الوضعية، البراغماتية، التوماوية الجديدة، وغيرها من التيارات والمذاهب).

ويرى مفكرو مدرسة فرانكفورت أنه لكي نحيط بمفهوم العقلانية لا بد من الانطلاق من السياق الفلسفي الحديث الذي نجد أبرز ممثليه الفيلسوف الفرنسي روني ديكارث والإنكليزي فرانسيس بيكون. إذ يعتبر ديكارث مدشنا لحظة بداية هذه العقلانية، لأنه عمل على تأسيس كل شيء برده إلى الذات (Le sujet) عن طريق الكوجيتو وقد صاغها في عبارته المشهورة "أنا أفكر إذن أنا موجود" Cogito ergo sum، فالوعي بالأشياء والموجودات الخارجية حسب ديكارث ترد إلى الذات العاقلة كونها الأساس الثابت لكل يقين، وعندما وضع الذات في مقابل الموضوع تأسست تلك الثنائية الحادة بين الذات العارفة أو العاقلة (أي الإنسان) والموضوع المدروس الخاضع للمعرفة (أي الطبيعة).

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، ط1 (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 32.

وعلى هذا الأساس فإن الذات - وهي هنا تمثل جملة القدرات والملكات العقلية والنفسية التي يغلب عليها الطابع الفطري - هي معيار كل معرفة تسعى لتملك موضوعها الخارجي (Appropriation de l'objet) وبالتالي يصبح الإنسان باعتباره ذاتا عارفة مركزا معرفيا وأنطولوجيا، وهذا المفهوم يشكّل في حقيقة الأمر قطيعة معرفية مع التصور اللاهوتي-المسيحي الذي اعتبر ذات الإنسان تابعة من الناحيتين المعرفية والأنطولوجية إلى كائن أسمى من الإنسان. وانطلاقا من الموقف الديكارتي هذا تكون الذات قد طرحت بوصفها الذات الواعية التي تملك الثقة الكاملة في قدراتها على المعرفة وفي مواجهة العالم الموضوعي (الخارجي) وهو العالم الذي يخضع وفق هذا المنظور للحساب والغزو والسيطرة لأن المعرفة لا تكون غاية في ذاتها وإنما ترتبط بمنافع ومصالح البشر وسعيهم المستمر لاستغلال ثروات وخيرات الطبيعة، وهذا ما عبّر عنه ديكارت بقوله:

يمكننا أن نجد بدلا من الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس فلسفة عملية إذا عرفنا بواسطتها ما النار والماء والهواء والكواكب والسموات وسائر الأجسام الأخرى التي تحيط بنا من قوة وأفعال، معرفة متميزة، كما نعرف آلات صناعتنا، استطعنا أن نستعملها بالطريقة نفسها في جميع ما تصلح له من الأعمال، ونجعل أنفسنا بذلك سادة الطبيعة ومالكها⁽¹⁾.

هذا، وقد ظهرت العقلانية الديكارتية في لحظة تاريخية بدأت تتبلور فيها رؤية تعتبر فيها أن المعرفة العلمية والتقنية سلطة أو قوة غرضها الأساسي تملك الطبيعة والسيطرة عليها كما ذهب إلى ذلك هوركهايمر وأدورنو في جدل التنوير، وهذا حتى يكون الإنسان مالكا

(1) ديكارت (روني): مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، ط1 (الجزائر: دار موفم للنشر، 1991)، ص 82.

وسيدا على الطبيعة وتفوقه في ذلك لا يكون إلا في امتلاكه المعرفة والعلم، وهذا ما أشار إليه فرانسيس بيكون في كتابه الأوغانون الجديد بقوله "لا يمكن السيطرة على الطبيعة إلا بمعرفة قوانينها"⁽¹⁾، غير أن هذا الموقف تجاه الطبيعة، وهو موقف نفعي وأداتي، قد ارتبط في المشروع المعرفي الغربي بفكرة السيطرة التي أصبحت ملازمة لهذا المشروع، التي أدت في آخر المطاف إلى ظهور ما يسميه مفكرو النظرية النقدية العقلانية الأداة (La rationalité instrumentale)، وهي نمط من المعرفة تقوم بتوظيف وتوجيه العقل نحو الملاحظة والتجريب والكميم الحسابي - الرياضي، وهذا النمط المعرفي تقني في أساسه، وذلك لأن المعرفة العلمية التي تبلورت منذ العصر الحديث قد ارتبطت ارتباطا وثيقا بالتقنية كونها أداة لتحقيق النجاح والفاعلية ولهذا كانت العقلانية الأداة نتيجة حتمية لفكرة الصراع من أجل السيطرة على الطبيعة، ويظهر لنا هذا جليا في جدل التنوير عندما يقول هوركهaimer وأدورنو بأنه:

من خلال تشغيل العقل يتعد الناس عن الطبيعة ليجعلوها إذا صح القول أمام أنظارهم ليروا في نهاية الأمر كيفية السيطرة عليها بما يشبه الشيء، أو ما يشبه الأداة، والذي بقي في شتى الظروف هو نفسه قاسما العالم، المعقد والمختلف وما هو معروف وواحد ومتماه، كذلك هو المفهوم الأداة المثالية التي تسمح بالإلمام بكل شيء من طرف الذي يسمح بالإمساك به (...). إن العقل ليس عقلا فقط إنه الطبيعة وقد صارت معقولة عن ذاتها، في المعرفة التي يدرك العقل من ذاته كطبيعة منقسمة، الطبيعة التي تشير إلى نفسها كما في ما قبل التاريخ لا اسمها الذي اختصر في قوى الطبيعة الحية التي تعني أية قوة بل كشيء

Bacon (Francis): *Novum organum*. Trad. Michel Malherbe et Marie (1) Pousseur (Paris: éditions PUF, 1986), p. 101.

أعمى، إذ علاقة الاستقلال عن الطبيعة هو السيطرة عليها، دون ذلك لا وجود للعقل⁽¹⁾.

لقد اعتبرت العقلانية الأدوات الطبيعية مادة استعمالية يتم توظيفها في خدمة أهداف الإنسان العملية وفي تحقيق مصالحه ومنافعه المادية ولهذا السبب "لم تعد الطبيعة ذلكم الديكور الجميل الذي يدخل البهجة في النفوس، بغض النظر عن فائدته، بل أصبحت علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة نفعية، استخدامية، وسائلية وأدائية، حوّلت كل جمالات الطبيعة إلى أشياء قابلة للاستخدام والانتفاع"⁽²⁾. ضمن هذا السياق، الإنسان نفسه مجرد جزء أو عنصر من الطبيعة، فهو يخضع للتقنين والتنظيم والتوجيه مثل الطبيعة، ولهذا يمكننا القول بأنه أصبح مستوعب في كلية النظام الطبيعي والاجتماعي أيضا، باعتباره شيئا ثابتا ولهذا يلجأ إلى فرض المقولات الكمية على السلوك الإنساني وإخضاعه للقوانين الرياضية والقواعد القياسية حتى يتم التحكم فيه تحكما تاما وشاملا.

إن إخضاع كل شيء (الطبيعة والإنسان) للتجريب والتكميم الرياضي كما دعت إلى ذلك الفلسفة الوضعية أو الوضعانية (Le positivisme) جعل العقلانية عاجزة تماما عن إدراك العمليات الاجتماعية والإنسانية في سياقها الشامل الذي يتخطى حدوده المباشرة، بل إنها تعجز تماما عن إدراك غايات نهائية أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية والمعطيات المادية الآتية، وهو ما يعني أنه يصبح عاجزا تماما عن تحقيق أي تجاوز معرفي أو أخلاقي، لهذا السبب نفسه تصبح العقلانية الأدوات غير قادرة على تجاوز الحاضر للوصول إلى الماضي

(1) هوركهaimer (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ص 62.

(2) سيلا (محمد): الحدائة وما بعد الحدائة (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2000)،

وإلى استشراف المستقبل، أي أن هذه العقلانية تسقط تماما في اللازمية واللاتاريخية⁽¹⁾.

ويمكن القول، إنطلاقا مما سبق، أنه بقدر ما تنمو المعرفة العلمية - التي أخذت طابعا أداتيا - بقدر ما يجد الإنسان أن آفاق حريته وسعادته تقلص وكذلك استقلاله الذاتي باعتباره فردا، بل إن قدرته على التخيل والحكم المستقل يتناقص أيضا⁽²⁾، لهذا السبب انشغلت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت كثيرا بمصير الإنسان الغربي المعاصر الذي تقلصت مساحات حريته كما قلنا، وذلك على الرغم أنه يعيش اليوم في مجتمعات جعلت الحرية والسعادة والتقدم شعارا لها، غير أن في حقيقة الأمر هنا قهر يمارس عليه بصور أشكال مختلفة داخل المؤسسات السياسية والإدارية والاقتصادية وفي مقدمتها مؤسسة الدولة التي أصبحت في زماننا هذا تستند في نشاطاتها ووظائفها إلى المعرفة العلمية والتقنية وإلى الخبراء المختصين في مختلف المجالات، ولهذا استطاعت الدولة أن "تتحول إلى نظام شامل للقمع والقوة والسيطرة، فعرضت الإنسان لأشكال مختلفة من القهر الظاهر والباطن، والقمع الواعي وغير الواعي الذي ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة، والمؤسسات الإدارية والبيروقراطية والاستهلاكية والإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم مع ضغوطها ومطالبها"⁽³⁾، وقد بلغت في ذلك حدودها القصوى حسب مفكري مدرسة فرانكفورت في النظم

(1) المسيري (عبد الوهاب): الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط2 (بيروت: دار الفكر، 2003)، ص 91.

(2) Horkheimer (Max): *Eclipse de la Raison*. Trad. Jacques Debousy, (Paris: éditions Payot, 1974), p. 10.

(3) مكايوي (عبد الغفار): "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت" حوليات كلية الآداب، الكويت، السنة 1992، العدد 13، ص 18.

الشمولية أو التوتاليتارية، التي بلغت أوجها بعد صعود النازية وما حل بأوروبا في تلك الفترة التاريخية المأساوية من تاريخ الحضارة الغربية وما عرفته من وحشية وبربرية، فتحول التقدم إلى انتكاسة وتراجع خطير أصبح يهدد مصير هذه الحضارة لأن هذه الوحشية أو البربرية التي تجلت في مأساة الحرب العالمية الثانية، وما خلفته هذه الحرب من ضحايا لم تكن ذات طابع تقليدي وإنما استندت بالأحرى على المعرفة العلمية والتكنولوجية المتاحة في تلك الفترة التاريخية، ويظهر ذلك في طبيعة الأسلحة والعتاد والوسائل الحربية التي استخدمت من طرف الدول المتحاربة، وخاصة ألمانيا والولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، أي تلك الدول المتقدمة تكنولوجيا.

هذا، وقد أصبحت السيطرة التي تمارسها العقلانية الأداة على الإنسان اليوم أخطر وأشمل من السيطرة التي عرفها في الماضي، لأنها شملت عقله وعواطفه ورغباته وغرائزه وجسده، وهذا عندما أصبح خاضعا لوسائل الدعاية والإشهار والإعلام التي تعمل على ترويضه واختزاله في البعد الاستهلاكي، فأصبح الإنسان كما يقول ماركوز فاقدا لأبعاده ولم يعد يتقوم إلا ببعد واحد هو البعد الاستهلاكي، وذلك لأن العقلانية الأداة أو التكنولوجية كما يسميها أصبحت تفرز أشكالاً جديدة من الوسائل والطرق والآليات القمعية التي تسحق الإنسان كلياً وتحرمه من حريته واستقلاله الذاتي، وتحاول إقناعه بالحرية المزيفة، وهي بذلك تختزله في البعد الاستهلاكي الذي يحول الوجود الإنساني برمته إلى وضع بائس، وهذا ما أكده في كتابه النظرية النقدية للمجتمع بقوله:

يعيش الأفراد في المجتمع حيث يخضعون فيه لجهاز يشمل الإنتاج والتوزيع والاستهلاك - المادي والفكري - فالعمل والتسلية والترفيه توجه حياتهم اليومية بل حتى حاجاتهم وما يتوقف عليه

حياتهم، وهذه الحياة الاجتماعية والفكرية مندمجة في عالم تاريخي خاص⁽¹⁾.

وكخلاصة لما تقدم، يمكننا القول بأن العقلانية التي تبلورت في الفكر الفلسفي الغربي منذ عصر الأنوار باعتباره الإطار المرجعي الفكري والتاريخي للحضارة الغربية (وقد أدمج فيه أيضا العناصر اليونانية القديمة أيضا) قد ارتبطت بفكرة السيطرة على الطبيعة ثم على الإنسان أيضا بعد تعميم النموذج العلمي - التقني حتى يشملته ويستوعبه، حيث أصبح يعيش الاغتراب والتشويؤ، ففقد حريته واستقلاله الذاتي.

وفي مقابل العقلانية الأداة وضع مفكرو مدرسة فرانكفورت العقلانية النقدية وذلك قصد إعطاء نفس جديد للفكر الفلسفي الغربي حتى يستأنف مهامه النقدية، ولإنقاذ المشروع الحضاري الغربي من الانهيار الكلي ويتجاوز معضلاته وأزماته.

إن العقلانية النقدية تقوم في الأساس على جعل النقد الأسلوب الرئيسي في النظر إلى الأشياء والمواقف والأفكار، ولهذا فهو لا يختزل في الجانب المعرفي وإنما يتوجه أيضا إلى الواقع الاجتماعي الملموس، وبهذا فهو نقد اجتماعي قريب من المعنى الذي مارسه كارل ماركس لتغيير الواقع الاجتماعي الذي يصير معه أكثر حرية وأرقى من الناحية الإنسانية، أي النقد الذي يرتبط بالممارسة، لأنه لا معنى لنقد منفصل عن الواقع الملموس، وعلى الرغم من أن مفكري النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت قد استندوا على مفهوم النقد الاجتماعي عند ماركس إلا أنهم وسعوا هذا المفهوم ليشمل ما هو أوسع من الأساس الاقتصادي أي النقد الجذري لعقلانية

Marcuse (Herbert): *Pour une théorie critique de la société*. Traduit par (1) Cornelius Haim (Paris: éditions Denoël, 1971), p. 192.

الأنوار ولما أفرزته من مظاهر السيطرة السياسية والفكرية والثقافية كما قلنا سابقا.

هذا، وإن العقلانية النقدية - حسب هوركهايمر وأدورنو - قادرة على تجاوز الوضع القائم على السيطرة، لذا فهي لا تخضع لما هو قائم وتقبله وإنما يمكن أن تقوم بجهد نقدي تجاه الأفكار والمؤسسات السائدة والمهيمنة، وبالتالي تتحقق عملية التحرر الإنساني ويتم تجاوز الاغتراب والتشيؤ، وباختصار شديد يحقق الخلاص الإنسان، غير أن هذا التحرر أو الخلاص لا يمكن أن تنجزه الطبقة العاملة باعتبارها ذاتا تاريخية يقع على عاتقها تحقيق التجاوز التاريخي بحكم أنها تحمل بذور الثورة ضد الواقع اللاإنساني القائم، لأن الطبقة العاملة في نظر مفكري النظرية النقدية قد تم استيعابها داخل المجتمع المتقدم تكنولوجيا، وبالتالي أصبحت عاجزة وغير قادرة على تأدية دورها الثوري ومهامها التاريخية، وقد كان موقفهم النقدي هذا نوعا من الابتعاد الفكري عن الماركسية. لهذا، نلاحظ أن مفكري النظرية النقدية - وخاصة الجيل الأول - قد وصلوا إلى نوع من الانسداد في الأفق، ويظهر هذا في عجزهم عن إيجاد بدائل واقعية وملموسة لتغيير الواقع القائم ووضع حد لـ "طغيان" العقلانية الأدوات، ولهذا فضل هوركهايمر في أواخر حياته الارتقاء في أحضان اللاهوت الديني اليهودي⁽¹⁾ وصاغ أفكاره الأخيرة في إطار هذا اللاهوت، مؤكدا بأنه لا يمكن أن يتفصل الفكر الفلسفي عن البعد الديني. أما أدورنو وماركوز فقد اتجها نحو البعد الفني والجمالي باعتباره أفقا يمكن أن يتحرر فيه الإنسان من طغيان العقلانية.

Wiggershaus (Ralf): *L'école de Francfort. histoire, développement et (1) signification*. Traduit de l'allemand par D. Gurcel (Paris: éditions PUF, 1993), p. 633.

ومن هنا تأتي أهمية العمل الفلسفي الذي أنجزه يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) وهو أبرز أعضاء الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، وإن كانت لديه اختلافات مع أقطاب الجيل الأول (هوركهايمر، أدورنو، ماركوز)، فمن خلال نزعته النقدية التي اكتسبها باحتكاكه بهؤلاء. لقد عمل هابرماس على تجاوز الانسداد الذي وقع فيه الجيل الأول المتمثل في عجزهم عن إيجاد بديل عملي ولمموس للعقلانية الأداتية، وبدون أن نفصل كثيرا في موقف هابرماس، نقول بأن هذا الأخير يميز بين مستويين من العقلانية، الأولى أداتية تستند إلى معرفة تجريبية ورياضية وتخضع للقواعد التقنية التي تهدف إلى التحكم أو السيطرة، والثانية تواصلية، التي تعني ذلك التفاعل الذي يحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية أو الإنسانية في حقبة تاريخية ما بواسطة الرموز والتي تخضع للمعايير التي تحدد تطلعات أفراد المجتمع وتصوغ فهم هؤلاء لذواتهم، ويتحدّد ذلك في المجالات الأخلاقية والجمالية والسياسية، قصد تحقيق التفاهم والاتفاق، ولهذا يتم استبعاد الإكراه والعنف والسيطرة لأن الفعل التواصلية عنده يرتكز على مقاربة تهدف إلى تحقيق اتفاق مبني على قناعات متبادلة بين أفراد المجتمع، فيتحقق إجماع عقلائي يمكن أن يغير مسار العقلانية الأداتية، ولهذا يجب التفكير في العقلانية التواصلية⁽¹⁾، كما ذهب إلى ذلك هابرماس في أحد أشهر مؤلفاته.

لقد تبين لنا بعد هذا العرض المختصر أن مفهوم العقلانية في سياقه الفلسفي الغربي هو مفهوم متحوّل على الدوام، فهو يتخذ صورا وأشكال مختلفة، عقلانية أداتية، عقلانية نقدية، عقلانية تواصلية، الخ. وقد عملت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت على تتبع مسار هذه

Habermas (Jürgen), *Le discours philosophique de la modernité*. Traduit (1) par Christian Bouchindhomme (Paris: éditions Gallimard), p. 94.

الأشكال المختلفة قصد الوصول إلى صورة العقلانية المناسبة التي يمكن أن يحقق فيها الإنسان حريته وسعادته. غير أن ما يلاحظ على هذه المدرسة الفلسفية الكبيرة كما يقول أحد المشتغلين بالحقل الفلسفي في الوطن العربي هو أنها "نظرت إلى العقلانية والتنوير من منظور غربي وحسب، وبذلك وقعت في التمرکز حول الذاتية الغربية التي تصورت، ولا زالت تتصور إلى حد كبير أن تاريخها هو التاريخ العالمي"⁽¹⁾.

(1) مكاوي (عبد الغفار): "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"، ص 22.

مفهوم النقد الاجتماعي في مدرسة فرانكفورت

إن الفكر الفلسفي ليس فكراً منفصلاً عن الواقع، وعن المعاناة التي يعرفها الإنسان في حياته اليومية، وعن ما يدور في واقعه الاجتماعي والسياسي والتاريخي، فعلاقة الفكر الفلسفي بهذا الواقع علاقة قائمة، لأن الفلسفة كما يقول هيغل هي وعي عصرها معبرا عنه بالفكر⁽¹⁾. غير أن هذا الارتباط لم يكن قصد فهمه وتفسيره فقط، وإنما - وبالإضافة إلى ذلك - محاولة لنقده ثم "تجاوزه"، ولهذا اكتست الفلسفة منذ نشأتها طابعا نقدياً، وهي في ذلك تصر على أن أفكار الناس وأفعالهم وغاياتهم لا يصح أن تكون وليدة الضرورة العمياء، كما أنها تحث الناس باستمرار على نقد هذه الأفكار والأفعال والغايات بل وبتجاوزها، وذلك بالسؤال عن حقيقتها وعدم التسليم بها، وهي في ذلك لا ترضى أن تسلم بشيء بغير نقد، لا بالأفكار العلمية والفلسفية، ولا بأشكال الحياة الاجتماعية، لا بالقيم السائدة ولا بالتقاليد المستقرة ولو تخلت عن النقد لتخلت عن روحها⁽²⁾ لأن وظيفة الحقيقية هي نقد الواقع القائم وتحليله، أو بعبارة أخرى نقول هي: ممارسة النقد الذي يعني الجهد العقلي والعملية لعدم تقبل الأفكار وأساليب الفعل والسلوك والظروف الاجتماعية والتاريخية

Hegel (G.W.F): *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par André (1) Kaan (Paris: éditions Gallimard, 1983), p. 38.

(2) مكايوي (عبد الغفار): لم الفلسفة (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1981)، ص 49.

القائمة وسائر العلاقات التي تربط الإنسان بعالمه ومجتمعه تقبلاً وعمى، وهو يبدل للتوفيق في جوانب الحياة الاجتماعية وبين الأفكار والأهداف العامة للعصر وتمييز لمظهر فيها من الجوهر، والبحث في أحوال الأشياء والظواهر وجذورها والمصالح الكامنة وراءها، والمعارف المرتبطة بهذه المصالح، ومعرفتها معرفة حقة تفضي إلى تغييرها⁽¹⁾ وهذا حتى لا يضيع الإنسان في ما هو زائف أو يخضع لأفكار كاذبة أو أوهاام باطلة. يقول كانط (Kant) في مقدمة مقاله المشهور "ما الأنوار؟" مبيناً الغرض من ممارسة النقد الفلسفي أنه:

خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه. قصور يعني عجزه عن استعمال عقله دون إشراف الغير قصور هو نفسه مسؤول عنه، لأن سببه يكمن ليس في عيب في العقل، بل في الافتقار إلى القرار والشجاعة في استعماله دون إشراف الغير. تجرأ على استعمال عقلك ذلك هو شعار الأنوار⁽²⁾.

لقد استفاد هيغل من ثورة كانط النقدية في مجال حدود العقل، لكن هيغل نقلها إلى مجال أوسع من العقل، هو التاريخ الإنساني، فبدلاً من أن يكون هذا النقد موجهاً إلى العقل نفسه وإلى تحليل طبيعته وحدوده لمعرفة الشروط التي تجعل المعرفة ممكنة أصبح موجهاً إلى البحث في دخول العقل الطبيعة نفسها ثم تجليه في التاريخ، حيث أصبح هو جوهر التاريخ ومحركه أو على حد تعبير هيغل: إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ، هي الفكرة البسيطة عن العقل التي تقول: إن العقل يسيطر

(1) مكاوي (عبد الغفار): "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت" حوليات كلية الآداب، العدد 13، السنة 1992، ص 35.

(2) كانط (إيمانويل): "جواب عن سؤال ما الأنوار"، ترجمة: حسين حرب، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 48، السنة 1987، ص 129.

على العالم، وأن تاريخ العالم بالتالي يمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً⁽¹⁾.

وعلى الرغم من تأثير كارل ماركس بفلسفة هيغل غير أنه عمل على التخلص من طابعها التجريدي أو "المثالي"، وزعم أنه أوقف الجدل الهيجلي على قدميه قصد التحول إلى ما يسميه بالنقد الاجتماعي، وبهذا المعنى أصبحت وظيفة العقل الأساسية عنده تتمثل في نقد الواقع ومحاولة تغييره، أو كما يذكر في أطروحات حول فيور باخ "إن الفلاسفة لم يفتنوا يؤولون العالم بأساليب متباينة إلا أن المهم هو تغييره"⁽²⁾.

إن النقد الاجتماعي عند ماركس ليس منفصلاً عن الواقع الذي يعيشه الإنسان، بل هو نقد يرتبط بالممارسة والعمل والفعل قصد تحقيق التغيير الضروري للواقع الاجتماعي. وقد كان هذا حجر الأساس للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت التي ظهرت في ألمانيا، وتحديداً في مدينة فرانكفورت، خلال النصف الأول من القرن العشرين.

وهي حركة نقد فلسفي واجتماعي، وضع أسسها مجموعة من الفلاسفة أبرزهم هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز وإريك فروم، ثم طورها أحد أبرز فلاسفتها وأعلامها المعاصرين، وهو يورغن هابرماس (Jürgen Habermas). يمكن القول إن بداية المشروع الفلسفي النقدي للمدرسة كان مع نشأة معهد البحوث الاجتماعية الذي مارس نشاطه في بداية سنة 1923، وتفرغ لبحث المشكلات الاجتماعية

(1) هيغل (فريدريش): العقل في التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، 1981)، ص 78.

(2) ماركس (كارل): أطروحات حول فويرباخ، ترجمة: محمد العربي (تونس: دار التقدم، 1981)، ص 10.

والسياسية، وتولى الإشراف على المعهد في البداية كارل غرونبرغ، وهو أحد أبرز مفكري المدرسة الماركسية النمساوية، ثم خلفه ماكس هوركهايمر عندما عين مديراً للمعهد، حيث جعل من الفلسفة النقدية الموضوع الأساسي للنظرية الاجتماعية التي اهتمت في البداية بتحليل البنيات الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع القائم، ويظهر هذا الاهتمام بالجانب الفلسفي النقدي عند هوركهايمر في مقاله الافتتاحي للمعهد الذي كان عنوانه "الحالة الراهنة للفلسفة الاجتماعية وواجبات معهد الأبحاث الاجتماعية".

ومع استيلاء النازية على الحكم سنة 1933، أغلق معهد البحوث الاجتماعية وغادر أعضاؤه (وأغلبهم كانوا من اليهود) إلى بعض العواصم الأوروبية كجنيف وباريس ولندن ثم نقل المعهد سنة 1934 إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ولا شك إن هجرة مدرسة فرانكفورت إلى الولايات المتحدة قد أثرت إلى حد كبير في أعمالهم لذلك فإنهم، ومع انتهاء الحرب العالمية الثانية، وغروب النظم الفاشية والنازية شرعوا في تحليل المجتمع الرأسمالي الذي كان سائداً بصورة متميزة في أمريكا، خاصة مع تنامي نظامه الاقتصادي التي كونت الرأسمالية قوته، وهو ما يفسر توجه بحوث المعهد هناك إلى قضايا عديدة في هذا المجتمع، كقضية السيطرة الشاملة، والقضاء على قيمة الفرد، والقهر التقني، وصناعة الثقافة⁽¹⁾، وبهذا المعنى يمكننا القول إن المشروع الفلسفي النقدي لمدرسة فرانكفورت لم يكن منفصلاً عن السياق التاريخي والاجتماعي الذي عرفته المجتمعات الغربية، بل إن المدرسة قد واكبت بعض الأحداث السياسية والاقتصادية التي أثرت فعلياً على هذا المشروع، منها اندلاع الحرب العالمية الأولى

(1) بوتومور (توم): مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، ط 1 (طرابلس: دار أوبا، 1998)، ص 56.

والبشفية في روسيا، وإخفاق الثورة في ألمانيا، وعجز الحركات الاشتراكية الراديكالية في أوروبا الغربية، وظهور الستالينية في الاتحاد السوفياتي، والنظم الفاشية والنازية في إيطاليا وألمانيا، وهيمنة النظم الرأسمالية وتعزيز سيطرتها الاقتصادية والإيديولوجية خاصة بعد خروجها من الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي مرت بها المجتمعات الغربية في الثلاثينات من القرن العشرين⁽¹⁾. ومن هنا وجدت مدرسة فرانكفورت^(*) نفسها تضطلع بمهمة رئيسية، تتمثل في ممارسة نمط من النقد الفلسفي ينصب أساساً على الوضع الاجتماعي قصد تغييره وتجاوزه. لهذا وجه فلاسفة هذه مدرسة انتقاداتهم الحادة للمجتمعات المعاصرة وتحديداً المجتمعات المتقدمة صناعياً القائمة على السيطرة، غير أن مفهوم السيطرة في أشكالها المعاصرة يختلف عن ما عرفته المجتمعات القديمة، ففي العصور الماضية كان يمارس السيطرة حاكم مستبد وطاغية، لا تستند هذه السيطرة على أي أساس عقلي أو منطقي. أما في عصرنا هذا فهي تتم لا انطلاقاً من مستوى محدد من اللانضج الطبيعي والتقني وإنما انطلاقاً من موقف قوة، فطبقات المجتمع المعاصر (الفكرية والمادية) أعظم بما لا يقاس مما كانت عليه في الماضي، وهذا معناه أن هيمنة المجتمع على الأفراد أعظم بما لا يقاس اليوم منها بالأمس، وهو ينفرد من غيره من المجتمعات السابقة في استخدامه

(1) المرجع نفسه، ص 20.

(*) لمعرفة أعمق بنشأة وتطور النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت انظر:

- Jay (Martin): L'imagination dialectique. histoire de l'école de francfort de 1923 à 1950. Trad. E. Moreno et A. Spiquel (Paris: Éditions Payot 1977).
- Wiggershaus (Ralf): L'école de francfort. Histoire. Développement et signification. Trad. L. Gurcel (Paris: Edit. PUF, 1993).
- Held (D): introduction to critical theory. Horkheimer to Habermas.
- (Berkeley. University of California Press 1980).

المعرفة العلمية والتكنولوجية أو العقلانية بدلاً من العنف للوصول إلى أغراضه⁽¹⁾ لذا يأتي نقد السيطرة من منظور فلاسفة مدرسة فرانكفورت ملازماً للعقلانية التي يتم فيها استخدام كافة الوسائل والطرق العلمية والتقنية والاقتصادية والسياسية قصد تحقيق السيطرة، الأمر الذي حدا بهؤلاء الفلاسفة لنقد هذه العقلانية التي ارتبطت بالسيطرة في ظل السياق التاريخي الذي عرفته المجتمعات الغربية وخاصة منذ عصر التنوير الأوروبي الذي نصب العقل أداة لممارسة النقد ولإنتاج المعرفة، إلى جانب تمجيده للحرية، والإيمان بها إيماناً لا حد له، وقد كان الغرض منه تحرير الإنسان من التعصب والخوف، بالإضافة إلى تحريره من السلطة المطلقة وتحرير العالم من سحره لصالح المعرفة العلمية.

لقد كان التنوير لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت يمثل مشروعاً لتحرير الإنساني، ويقوم هذا المشروع على العقلانية قصد التخلص من مختلف أشكال الهيمنة التي عرفها الإنسان، غير أنه في سياق التطور التاريخي الذي عرفته المجتمعات الأوروبية اتضح أن هذا المشروع أبعد من تحقيق التحرير الإنساني المنشود، بل على العكس من ذلك تماماً، كرس أشكالاً جديدة من العبودية والتي تتم باسم العقلانية الأداة فمشروع التنوير حتى وإن ادعى تحرير المجتمعات (الغربية بالخصوص) من وضع السيطرة، فإنه في نهاية الأمر قد أصابته انتكاسة أو تراجع، وتحوّل إلى مشروع غير إنساني، في هذا السياق يقول هوركهايمر وأدورنو في جدل التنوير:

من خلال تشغيل العقل يبتعد الناس عن الطبيعة ليجعلوها إذا صح القول أمام أنظارهم ليروا في نهاية الأمر كيفية السيطرة عليها. بما

(1) ماركوز (هبريت): الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، ط3 (بيروت: دار الآداب، 1988)، ص 26.

يشبه الشيء أو بما يشبه الأداة ويبقى في شتى الظروف هو نفسه قاسماً العالم، المعقد والمختلف وما هو معروف وواحد ومتماه، كذلك هو المفهوم الأداة فالعقل ليس عقلاً فقط، إنه الطبيعة وقد صارت معقولة في غربتها عن ذاتها، في المعرفة التي يدركها العقل من ذاته كطبيعة منقسمة. إن علاقة الاستقلال عن الطبيعة هو السيطرة عليها، دون ذلك لا وجود للعقل⁽¹⁾ هذا، ويمكننا القول إن مشروع التنوير الغربي قد أفرز فكرة السيطرة على الطبيعة، وقد كان للفيلسوف الإنكليزي فرنسيس بيكون السبق في "التبشير" بدور المعرفة العلمية في السيطرة على الطبيعة عندما اعتبر المعرفة قوة وسلطة لدى الإنسان الحديث تمكنه من تحقيق هذا الغرض. وهكذا تحولت المعرفة إلى أداة سيطرة بدلاً من أن تكون أداة تحرر، وذلك عندما أصبحت مرتبطة بالغايات السياسية والاجتماعية التي تتوخى الهيمنة والسيطرة، أو بعبارة أخرى عندما ارتبطت فكرة السيطرة على الطبيعة بالسيطرة على المجتمع. وهذا ما يؤكد هوركهايمر في كتابه بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية بقوله:

لكن هذا المجتمع لا يعتمد على السيطرة على الطبيعة بالمعنى الضيق، وعلى ابتكار وسائل جديدة للإنتاج واختراع الآلات وبلوغ مستوى صحي معين فحسب، إنه يقوم أيضاً على سيطرة بعض الناس على أُناس آخرين. ومجمل الوسائل التي تؤدي إلى هذه السيطرة، وإلى الإجراءات التي تستخدم للمحافظة إلى هذه السيطرة، هي ما ندعوه السياسية⁽²⁾ وهذا ما يجعلنا نقول بأن السيطرة أصبحت تعتمد

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ترجمة: ج. كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد، 2005)، ص 62.

(2) هوركهايمر (ماكس): بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة: محمد علي اليوسفي (بيروت: دار الفارابي، 2006)، ص 13.

على العقلانية نفسها، أو تحديداً على نمط معين من العقلانية يسميها فلاسفة مدرسة فرانكفورت "العقلانية الأداة" وتعني عندهم نمطاً من التفكير السائد في المجتمعات الغربية المعاصرة، وخاصة المتقدمة علمياً وتكنولوجياً وما يميز هذا التفكير الأداة هو التزامه بالإجراءات والوسائل دون النظر إلى الغايات أي أنه يلتزم بتوظيف الوسائل دون تساؤل عن مضمون الغايات، وهل هي في خدمة الإنسان أم هي معادية له؟ فهو يكتفي بالنظر إلى الإنسان أو إلى الحياة الاجتماعية من منظور العلوم الطبيعية باعتبارها شيئاً ثابتاً وكما واضحاً، ويعتمد على المقولات الكمية ويخضع الوقائع والظواهر الطبيعية والإنسانية للقوانين الشكلية والقواعد القياسية والنماذج الرياضية حتى يتمكن من التحكم في الواقع الطبيعي أو الاجتماعي⁽¹⁾. ويتضح هذا التفكير الأداة من منظور فلاسفة مدرسة فرانكفورت في أسلوب التفكير العلمي والتقني كما عبرت عنه النزعة الوضعية، وخاصة منذ أوغست كونت الذي كان يقول بإمكانية دراسة المجتمع بنفس الأساليب والطرق والخطوات المنهجية التي تدرس بها العلوم الطبيعية، وهذا حتى يحقق علم الاجتماع تقدماً معرفياً ونتائج علمية ويصل إلى "القوانين" التي تحكم المجتمع. لقد أخذ كونت الأساس المنهجي العلمي الذي حقق نجاحات علمية من مجال العلوم الطبيعية ووسع من مجال صلاحيته، ليشمل الحياة الاجتماعية، حيث يتم النظر إلى المجتمع على أنه مركب من الوقائع التي تحكمها قوانين عامة ولكن بدرجات متفاوتة. أما دور السوسيولوجي فيتمثل في ملاحظة الظواهر الاجتماعية والاكتفاء بتسجيل ما هو مشاهد وتحليل هذه الظواهر ووصفها بأكبر قدر من الدقة، اعتماداً على الاختبار واحترام الحياد والموضوعية أثناء البحث، انطلاقاً من هذا فإن مسألة تغيير المجتمع

(1) مكاوي (عبد الغفار): "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"، ص 16.

ليس عملاً علمياً. لقد اتجه المذهب الوضعي إلى جعل دراسة المجتمع مماثلة لدراسة الطبيعة، بحيث إن العلم الطبيعي - ولا سيما البيولوجيا - أصبح الأنموذج المنهجي للنظرية الاجتماعية، وهدفها هو أن تجعل من الدراسة الاجتماعية علماً يبحث - كما قلنا - في قوانين اجتماعية مشابهة في صحتها ودقتها للقوانين الفيزيائية، لأن حركة المجتمع تخضع كما يقول أوغست كونت بالضرورة لهذه القوانين التي لا تتغير، بدلا من أن يحكمها نوع من الإرادة⁽¹⁾.

لقد وجّه فلاسفة مدرسة فرانكفورت انتقادات حادة إلى النزعة الوضعية التي ادّعت الموضوعية والحياد، وتؤكد على الوقوف عند الملاحظة والاختبار عند دراسة الظواهر الاجتماعية، ذلك أن الوضعية في إيلائها العناية لما موجود وقائم والحياد الذي تلتزم به في دراستها للظواهر الاجتماعية، فإنها تقر الوضع الاجتماعي القائم وتعارض سبيل أي تغيير جذري له، ويعتبر هذا مدعاة للحفاظ على الوضع الاجتماعي القائم والمصالح المهمة فيه ويؤدي هذا إلى التخلي عن نقد المجتمع وطرح أهداف إنسانية عليا للتحقيق. فالتنقد لم يعد له من مصداقية، وكل من المعرفة والفكر شأنهما شأن العلم لم يعد لهما من غاية إلا إعادة إنتاج المجتمع⁽²⁾. في حين كان يجب أن تتجه الدراسات الاجتماعية نحو نقد الحياة الاجتماعية القائمة، ليصبح وعي المجتمع بحاله والكشف عن كل تناقضاته، وإذا لم يتحقق هذا النقد فستتحول هذه الدراسات في مفهومها الوضعي العلموي إلى تبرير ما هو موجود وسائد في المجتمع، ولهذا اعترض هابر ماز

Comte (Auguste): Cours de philosophie positive (Paris: les éditions (1) classiques, 1936), p. 67.

(2) مصدق (حسن): بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 38.

على النزعة الوضعية بخصوص موقفها من المعرفة العلمية وخاصة في مجال العلوم الفيزيائية والرياضية، وعلى دورها الإيديولوجي، من حيث أنها نزعة قد تضيء صفة الشرعية على أشكال الرقابة والقمع في المجتمع الصناعي المتقدم برفع شعار "حياد" العلم والتقنية ومبادئها بضرورة توافر ذلك حتى في الدراسات الاجتماعية كشرط لازم للحاقها بركب العلوم الفيزيائية والرياضية، وتحقيق تقدم علمي في هذا المجال. غير أنه شرط يتجاهل خصوصية العلوم الاجتماعية وطبيعة أساسها الإيستيمولوجي⁽¹⁾.

وفي هذا السياق يؤكد هابرماس على عدم إمكانية تحقيق "الحياد" في مجال المعرفة العلمية، لأن المصلحة هي التي أصبحت توجه سيرورات المعرفة العلمية، وما يعنيه بالمصلحة هو أن المجتمع دائما يطور المعرفة لغرض ما تتمثل في المصلحة التقنية والتي تتجلى في العلوم الوضعية التي تهدف إلى السيطرة الأدواتية على الطبيعة، والتي انتقلت إلى الإنسان نفسه الذي تحول إلى أداة أو "شيء"، وهذا عندما أصبحت المعرفة العلمية والتقنية التي قادت دائما إلى تحكّم متواصل وأكثر فاعلية، قدمت من ثم الأدوات لسيطرة الإنسان المتواصلة والأكثر فعالية على الإنسان بواسطة التحكّم في الطبيعة⁽²⁾.

لقد نقل منطق السيطرة بالكامل للتحكّم في الإنسان، لهذا يرفض فلاسفة مدرسة فرانكفورت أي "تماثل معرفي" قد يقوم بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية لأن الحياة الاجتماعية لا تخضع للقوانين التي تحكّم الظواهر الطبيعية الأمر الذي حدا بهؤلاء الفلاسفة لنقد النزعة الوضعية والعلموية والكشف عن خلفيتها

(1) يافوت (سالم): المناحي الجديدة للفكر المعاصر، ص 103.

(2) هابرماس (يورغن): العلم والتقنية "كإيديولوجيا"، ترجمة: حسن صقر (بيروت: منشورات الجمل، 2003)، ص 51.

الإيديولوجية التي أصبحت تعمل على إخفاء غير مباشر للشرعية على المجتمعات القائمة على السيطرة وهي المجتمعات التي تستند إلى المعرفة العلمية والتقنية التي تركز هذه السيطرة على الفرد. لذا يرى ماركوز في كتابه الإنسان ذو البعد الواحد بأن المعرفة العلمية والتقنية، في ظل المجتمعات المقدمة صناعياً أصبحت ترسخ دعائم نظام كامل من السيطرة الذي يوجه بدوره التقدم ويخلق أشكالاً من الحياة، تبدو وكأنها منسجمة مع نظام القوى المعارضة وتبطل بالتالي جدوى كل احتجاج باسم الآفاق التاريخية وتحرير الإنسان ولهذا أصبحت هذه المجتمعات تبدو وكأنها قادرة على الحيلولة دون أي تغيير اجتماعي، أي دون أي تحول النوعي يمكن أن يؤدي إلى قيام وضع جديد أو مؤسسات مختلفة اختلافاً جوهرياً وإلى ظهور نمط جديد للحياة، ولهذا أصبحت هذه المجتمعات القائمة تضع العراقيل أمام التغيير الاجتماعي⁽¹⁾.

يمكننا القول بأن المعرفة العلمية والتقنية لم تلتزم "الحياد العلمي" كما كان منوطاً بها، بل تحولت إلى أداة تستعمل وتوظف في السيطرة على الإنسان قصد إخضاعه لأجهزة الإنتاج الضخمة، والمؤسسات الإدارية والبيروقراطية والاستهلاكية التي يجب أن يكيف الأفراد أنفسهم مع ضغوطها ومطالبها، ويضطرون من أجل ذلك إلى قمع طبيعتهم، بل يبلغ بهم الأمر في كثير من الأحيان إلى "عدم الشعور" بالقمع الذي تمارسه عليهم تلك الأجهزة والمؤسسات التي أصبحت توحد أنماط سلوكهم، بل وتخلق فيهم حاجات مادية وروحية زائفة كما أكد ذلك هربرت ماركوز.

إن هذه الحاجات أصبح يشبعها المجتمع الاستهلاكي معتمداً في ذلك على وسائل الإشهار والدعاية التي استطاعت أن تخضع

(1) ماركوز (هربرت): الإنسان ذو البعد الواحد، ص 28.

الأفراد لمطالب الاستهلاك، غير أن أخطر ما في الأمر أن هؤلاء الأفراد أصبحوا في ظل هذه الشروط يستسلمون لهذه الأوضاع بل ويقاومون كل محاولة لتغييرها، معتقدين أن هذا التغيير ضد مصالحهم لا ضد مصالح القوى الاقتصادية والسياسية المسيطرة عليهم⁽¹⁾. لقد رصد يورغن هابرماس - كما قلنا سابقا - ظاهرة العقلانية الأداة التي أصبحت توجه وتوظف داخل المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا، وضمن سياق الوضع الاجتماعي القائم، في إخضاع الأفراد، وسماها هابرماس إخضاع عالم الحياة أي الحياة المعاشة للفرد مع وسطه الاجتماعي، حيث إن المؤسسات الاقتصادية والسياسية والإدارية قد قلصت "عالم الحياة"، واستعبدت الفرد الذي ذاب داخل هذه المؤسسات، ففقد حريته واستقلاله الذاتي (Autonomie) ولهذا كان العمل الأساسي لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت يتمثل في إنقاذ الفرد من هذا الوضع المأساوي الذي أصبح يعيشه اليوم، ولهذا كان تغيير الوضع القائم ضروريا، وذلك لأن الإنسان المعاصر في حاجة ماسة إليه حتى يتخلص من السيطرة بمختلف أشكالها وقد عبروا من خلال النقد الفلسفي عن سعيهم وعملهم لتغيير المجتمع القائم تغييراً جذرياً لا يقتصر على نظمه الاقتصادية والسياسية بل يمتد إلى ما هو أعمق من ذلك يقول هوركهايمر عن أهمية ذلك:

إن الوظيفة الحقيقية للفلسفة تتمثل في نقدها للسيطرة السائدة في المجتمع والغرض الأساسي من ممارسة هذا النقد هو إبعاد الإنسانية من الضياع الذي يمكن أن يمس الأفكار والنشاطات التي يعمل التنظيم الاجتماعي القائم على فرضها على أعضائه⁽²⁾. لكن إذا وقفنا عند

(1) مكاوي (عبد الغفار): "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"، ص 18.
(2) Horkheimer (Max): "La fonction sociale de la philosophie". Trad. n. Gabriel et G. Muhlmann. in revue tumultes, Année 2004, n. 17-18, p. 352.

حدود النقد قد لا يمكننا تحقيق التغيير الاجتماعي المنشود، لذا كان من الضروري العمل على تغيير الوضع الاجتماعي فهل قدم فلاسفة مدرسة فرانكفورت حلاً عملياً لتحقيق هذا التغيير؟

الواقع أننا نجد بخصوص هذه المسألة بعض الاختلافات، مثل الاختلاف بين أدورنو من ناحية وماركوز من ناحية أخرى، فقد كان يرى هذا الأخير أن تغيير واقع المجتمع القائم، يكون بالبحث عن قوى اجتماعية جديدة لم تنخرط بعد في مؤسسات المجتمع القائم وهي "القوى الهامشية" في المجتمع التي لم يتم استيعابها وإدماجها، كالمنبوذين والعاطلين عن العمل، وأضاف إليهم ماركوز الشباب والطلبة التي يجمعها عمق الرفض وعمق المعارضة، علماً أن ماركوز يعتبر أن البروليتاريا أصبحت في المجتمعات الحالية طبقة غير قادرة على تغيير الوضع القائم نتيجة اندماجها واحتوائها في النظام القائم. لذا فإنه يعتبر أن التغيير الاجتماعي أصبح يتوقف على "القوى الاجتماعية" التي لم يتم إدماجها. أما أدورنو فلم ير إمكانية تحقيق هذا التغيير المنشود بواسطة القوى غير المندمجة في النظام أو النسق القائم، وإنما ارتأى ذلك في المجال أو البعد الفني والجمالي، لأن هذا الأخير هو في صميمه "احتجاج" و"رفض" للمجتمع القائم وللسيطرة التي تفرضها عقلانية الأدوات. فالفن حسب أدورنو أصبح في عصر هيمنة العقلانية والتكنولوجيا ملاذاً للإنسان المعاصر، إنه يمثل اليوم ذلك الفكر المغاير نوعياً لما هو قائم في المجتمع، وأفق تحقيق عالم إنساني أفضل، حيث تزول فيه تناقضات الواقع. لقد أكد أدورنو على الدور النقدي للفن، وعمل على استخراج دلالاته وأبعاده الاجتماعية والسياسية قصد تحقيق التغيير المنشود، من حيث أنه يمكن أن "يعيد صياغة العالم" بطريقة مختلفة تماماً، بل ويسهم في تحرير الإنسان أيضاً، لذا فإن الأعمال الفنية - وخاصة الأدبية

منها - يمكن أن تؤدي هذا الدور، فالروايات الأدبية لصمويل بيكيت "Samuel Beckett" مثلا تعتبر طليعية⁽¹⁾. لكن أليس هذا تنازلا عن مهمة التغيير الاجتماعي؟ في الحقيقة أن رأي أدورنو بخصوص دور الفن ينطوي على قدر كبير من المبالغة وذلك لأن الفن ليس كافيا لتغيير المجتمع.

صحيح إن الفن يمكن أن يكون احتجاجا على المؤسسات القائمة، ولكنه عاجز عن تغييرها، ذلك أن التغيير الفعلي والواقعي لأوضاع الإنسان الذي يعاني السيطرة لا يمكن أن يتم بالفن وحده، وفي الحقيقة إن أقصى ما يمكن أن يفعله الفن هو النقد.

وأخيراً يمكن القول أن أهم ما يذكر لفلاسفة مدرسة فرانكفورت هو أنهم أكدوا على الدور النقدي للفكر الفلسفي، وهذا ما قاموا به على مستوى تحليلاتهم النقدية للمجتمعات المتقدمة صناعيا القائمة على السيطرة التي تتحكم فيها تلك القوى والمصالح الاجتماعية والاقتصادية المتحكمة في المشروع العلمي والتكنولوجي وانشغالهم بمصير الفرد، ذلك لأن العقلانية الأداتية قد فرض عليه من القيود ما سلبه حرته، وهذا ما جعل هذه العقلانية لا تحقق غرضها الأصلي الذي بشر به فلاسفة التنوير والمتمثل في تحقيق حرية وسعادة الإنسان.

غير أن السؤال الذي يمكن أن نطرحه في سياق نقدنا لمدرسة فرانكفورت هو هل استطاعت هذه المدرسة الفلسفية والاجتماعية بالفعل إنقاذ الفرد من الضياع ومن الاغتراب الذي يعانيه في المجتمعات القائمة؟ هل استطاعت أن تقدم مشروعا بديلا لما هو قائم يكون أساسيا لتحقيق التغيير الاجتماعي المنشود؟

Jiménez (Marc): Adorno et la Modernité: vers une Esthétique négative (1) (Paris: Éditions Klincksieck, 1986), p. 212.

في الحقيقة هناك الكثير من النقاط عن هذه المدرسة تستحق النقد، وهذا تماشياً مع منهجهم النقدي، وربما يؤخذ عليها أنها عجزت عن تقديم بديل واقعي لإخراج الإنسان من وضعه الحالي وهذا على الرغم من أنهم كانوا يلحون باستمرار على ضرورة التغيير الشامل لما هو قائم، لكن على أفكار كان يغلب عليها الطابع الطوباوي ومع ذلك يجب أن نشيد بدور هؤلاء المفكرين في نقد المجتمعات المتقدمة صناعياً، القائمة على فكرة التقدم الإنساني المزعوم، وفي فضح المجتمعات الأوضاع الإنسانية التي يعيشها الإنسان في هذه المجتمعات، ومنها المجتمعات العربية التي أصبحت بدورها تعاني من هذه الأوضاع ومن أشكال السيطرة السائدة اليوم وخاصة في حالة ما يعرف اليوم بالعولمة التي تمثل لحظة من لحظات التاريخ الإنساني العالمي التي تمثل في كثير من جوانبها وأبعادها السيطرة من قبل القوى والدوائر والمؤسسات الدولية الحاكمة التي تهدف إلى ترسيخ الهيمنة على الأفراد والجماعات والشعوب، وفي هذا السياق يمكننا القول براهنية أفكار وأراء فلاسفة مدرسة فرانكفورت وخاصة مع يورغن هابرماس وأكسل هونيث (Axel Honneth) (المولود في 1949) المدير الحالي لمعهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت.

مسألة التقنية بين هيدغر ومفكري النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت

لقد بيّن لنا تقصي كتابات الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت (ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز) أن طرح هؤلاء الفلاسفة لمسألة التقنية أو "العقلانية التقنية" *La rationalité technique* كان متأثراً في كثير من الجوانب بموقف وتحليل الفيلسوف الكبير مارتن هيدغر (Martin Heidegger) للتقنية، وهذا في سياق ما يسميه بنهاية ميتافيزيقا الذاتية.

لم يكتف هيدغر بنقد مظاهر التقنية وتوائجها، وخاصة السلبية منها، كالقنابل الذرية والهيدروجينية التي أصبحت تهدد الوجود الإنساني، وهي الصورة السلبية للتقنية ولسوء استخدامها في عصرنا هذا الذي عرف ثورات علمية وتقنية كبيرة في خضم التطورات السريعة التي عرفتها المعرفة العلمية، وخاصة مجال الفيزياء النووية. لقد انصب اهتمام هيدغر في البحث عن ماهية التقنية وهذا تطبيقاً لمنهجه الفينومولوجي الذي يقوم على الذهاب من الظاهرة إلى الماهية، أو مما هو خاص إلى ما يؤسس الحضور.

إن التقنية في نظره ليست ذلك الجانب التطبيقي - العملي من المعرفة العلمية بل هذه المعرفة نفسها هي في جوهرها تقنية، وإذا كانت هذه الأخيرة قد مثلت في الماضي ذلك الجانب التطبيقي والعملي الذي حققه الإنسان، فذلك لم يعد يقبل به اليوم، حيث تطورت المعرفة العلمية وأصبحت ذات طابع تقني - أداتي.

إن ماهية التقنية عند هيدغر لا تتمثل في ما تمنحه من أشياء وأدوات وآلات وأجهزة ووسائل، إذ إن هذه الأخيرة ما هي سوى

مظاهرها إن ماهية التقنية هي في نظره ميتافيزيقا، أي نمط من العلاقة بين الإنسان والوجود، وهذا المعنى الذي اكتسبه التقنية كان منذ أن أخذت الميتافيزيقا الغربية شكلها الأنثروبولوجي أي الإنساني وتحولت إلى سوى على مستوى الوجود. وقد تم ذلك حسب هيدغر نزعة إنسانية، ولم تعد تطرح منذ القرن السابع عشر مع الفيلسوف الفرنسي ديكارت، حيث تعتبر فلسفته الأساس المنهجي الذي شكّل وبلور هذه النظرة الإنسانية أو الذاتية التي عملت على تحديد كل شيء من خلال رده إلى الذات الإنسانية، حيث أصبح فيها العقل مصدرا لكل حقيقة ومستقرا لكل معرفة، وبهذا المعنى، تكون هذه الذات قد طرحت بوصفها مركزا ومرجعا أما مضمونها فهو الفعل والإرادة التي تتجه نحو السيطرة على الطبيعة أو على حد تعبير ديكارت أن يصبح الإنسان "سيد" و"مالك" الطبيعة، والذي يضع نصب عينيه "ذاته" في مقابل العالم بوصفه موضوعا يجب أن يتحكم فيه تحكما كليا وهذا ما يوضحه هيدغر بقوله:

مع ديكارت تكتمل الميتافيزيقا الغربية، فتصبح المعرفة موضوعا للتمثل حيث يوضع الشيء أمام الذات، وبهذا المعنى خرجت الميتافيزيقا الديكارتية من الميتافيزيقا التقليدية لتمثل الذاتية، حيث تكون الأنا هي الموضوع المتميز والمفضل للميتافيزيقا بحيث يمكننا القول إن الفكر يستحضر ويوضح كقابل للوجود ليصل في الأخير إلى شيء حاضر أمامه، ومن ثمة يحوله إلى موضوع⁽¹⁾.

انطلاقا من الذات الإنسانية ستغدو الطبيعة مجرد موضوع للتحكم، والتي يجب أن تخضع للحساب والتكميم والاستهلاك، حيث ينسى فيها الإنسان الوجود ويعتبر نفسه سيذا على الطبيعة، وما تتضمنه هذه الأخيرة من أشياء هي مجرد "مواد أولية"، ومن هنا فإن

Heidegger (Martin): *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduction: (1) Wolfgang Brokmeier (Paris: Editions Gallimard, 1962), p. 114.

علاقة الإنسان بالتقنية عند هيدغر تندرج في فكرة ما يسمى عنده بنسيان الوجود (L'oubli de l'être) في نظر هيدغر يجب التمييز أنطولوجيا بين الوجود والموجود، غير أن الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون قد أغفلت التفكير في الوجود وركزت اهتمامها على الموجود، والفرق الأساسي بين هذين المستويين الأنطولوجيين هو أن الموجود يمكن حصره وقياسه وإخضاعه للدراسة، بمعنى أن يكون موضوعا، سواء أكان هذا الموضوع هو الإنسان أو الطبيعة، أما الوجود فلا يمكن حصره وقياسه وتمثله كموضوع، و"نسيان" هذا الفرق الأنطولوجي هو ما جعل الميتافيزيقا فكرا نسي الوجود⁽¹⁾.

إن فهم هذا الفرق هو الذي يمكننا من فهم موقفه من التقنية باعتبارها موقفا أنطولوجيا وليست مجرد علاقة للإنسان بالطبيعة، أو كونها ناتجة عن تطور للمعرفة العلمية، وخاصة في مجال العلوم الرياضية والفيزيائية، في هذا السياق يقول هيدغر:

إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة ليس فقط أداة أو وسيلة يمكن أن يكون الإنسان اليوم سيدها أو ذاتها الفاعلة، فقبل ذلك، وفيما وراء هذه الوضعيات الممكنة، نرى أن هذه التقنية هي نمط تأويل العالم تم إقراره من قبل نمط وسائل المواصلات، والتزويد بالمواد الغذائية وصناعة المسليات بل يحدد كل موقف للإنسان - في إمكانياته الخاصة - أي أنه نمط يسم بميسمه كل قدراته على التجهيز، وهذا ما يجعل التقنية غير قابلة للخضوع والتحكم فيها إلا عندما نخضع لها بدون شرط وبدون تحفظ. وهذا معناه أن التحكم العملي في التقنية يفترض من قبل الخضوع الميتافيزيقي للتقنية، هذا الخضوع يسير بمحاذاة الموقف الذي يقوم على الاستيلاء على كل

(1) طواع (محمد): هيدجر والميتافيزيقا. مقارنة تربة التأويل التقني للفكر (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2002)، ص 44.

شيء انطلاقا من مخططاته وتصميماته⁽¹⁾.

انطلاقا من هذا يرى هيدغر أن التقنية ليست أداة في متناول الإنسان المعاصر، بل أصبحت التقنية نفسها تستحوذ وتسيطر عليه، ولم يعد الإنسان قادرا من الانفلات من حتميتها وضرورتها، بل أكثر من ذلك، سببت له التيه وعدم الاستقرار وأخذت تظهر له وكأنها شيئا مستقلا عنه، واعتبرته مجرد "دمية" بين مخالب الآلات والأجهزة التي تستعبده، بل إن التقنية قد حولت الإنسان إلى مجرد "موظف للتقنية"⁽²⁾، وهو ما يمثل تهديدا يثقل كاهل الإنسان نفسه، مما يدعونا إلى ضرورة التفكير في الطابع التقني لعالمنا المعاصر الذي أصبح عالما تقنيا، غير أن التهديد الحقيقي أصبح لا يتأتى بالدرجة الأولى من الآلات والأجهزة والأدوات التقنية، وخاصة تلك التي يمكن بالفعل أن تكون قاتلة وإنما في ذلك الأسلوب الحسابي والنفعي من التفكير الذي يقوم على فكرة الذات بوصفها قدرات وفاعليات لها ما يمكنها من التحكم والسيطرة على كل الأشياء والظواهر، حيث أصبحت تخضع موضوعها لمشروع تصميم قبلي محدد الأهداف، وهذه النظرة إلى الذات تستند إلى تقليد ميتافيزيقي ينظر إلى الإنسان باعتباره حيوانا عاقلا يمكن أن ينتج الأدوات التي تمكنه من تحويل الطبيعة لاستنزاف ما تدخره من طاقة⁽³⁾. وهو بهذا كائن موجود بين أشياء يتميز عنها بكونه يملك من القدرات ما يمكنه من السيطرة على الموجود والتحكم فيه وتسخيره لإرادته⁽⁴⁾.

(1) هيدغر (مارتن): التصورات الأساسية، تر: محمد سيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ط1 (الدار البيضاء: دار توبقال، 1996)، ص 47.

(2) Heidegger (Martin): *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 353.

(3) هيدغر (مارتن): التقنية، الحقيقية، الوجود، ترجمة: محمد سيلا وعبد الهادي مفتاح (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 44.

(4) طواع (محمد): هيدغر والميتافيزقا، ص 82.

هذا الموقف الذي مؤداه أن التقنية في العصر الحديث بمثابة مشروع للسيطرة والتحكم يدين فلاسفة مدرسة فرانكفورت فيه إلى مقارنة هيدغر لمسألة التقنية في كتابهما المشترك جدل التنوير حيث شخص ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو وضع التقنية في المجتمعات الغربية المعاصرة على النحو التالي:

إن التقنية هي أساس العلم أو المعرفة، وهي لا تهدف إلى إيجاد مفاهيم أو صور، أو سعادة المعرفة، بل لإقامة منهج واستثمار عمل الغير وتكوين رأس مال. ثم إن الاكتشافات العديدة التي يحتفظ العلم بها ليست بحد ذاتها إلا أدوات: الراديو، بوصفها صحافة مكتوبة متسامية، الطائرة القتالية بوصفها أداة حرية أشد فاعلية، القيادة عن بعد، بوصلة يعتمد عليها بدقة، يريد الناس أن يتعلموا من الطبيعة كيفية استخدامها بهدف السيطرة عليها كليا، عليها وعلى الناس. ذلك هو الشيء الوحيد الذي يحسب حسابه دون ما التفتت إلى ذاته، فإن التنوير قد أفنى وعيه بذاته وصولا حتى الأثر الأخير⁽¹⁾.

إذا حاولنا استكناه المعنى الذي أراد المؤلفان (هوركهايمر وأدورنو) إيصاله إلى القارئ، يمكن القول إن التقنية قد أصبحت في المجتمعات الغربية المعاصرة جوهرًا أو أساس المعرفة العلمية برمتها، إذ لم تعد ترمي إلى إنشاء مفاهيم وتصورات نظرية مثلما كان الشأن بالنسبة إلى العلم القديم بل للأداء الوظيفي وللمنهجية الفاعلة التي تحقق نجاحات من الناحية العملية، وهذا الطابع الأداتي هو ما أصبح يميز العقلانية الغربية التي تشكلت بنيتها الأساسية منذ عصر التنوير، ولهذا يسميها هوركهايمر وأدورنو "العقلانية الأداة" حينًا و"العقلانية التقنية" حينًا آخر، وهي العقلانية التي تلتزم، على

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 24.

المستوى الشكلي، بالإجراءات دون هدف أو غاية، أي التي توظف الوسائل دون تساؤل عن مضمون الغايات، فغرضها الأساسي عملي ونفعي، غير أن ذلك لا يخدم في نهاية الأمر سوى مشروع السيطرة الذي أصبح، في ظل الشروط التاريخية القائمة ملازما لهذا النمط من العقلانية التقنية التي عوض أن تكون أداة بيد الإنسان المعاصر لتحقيق حريته وسعادته أصبحت توظف لما يمكن أن يسبب تعاسته وشقاءه كالحروب، التلوث، الخ.

لقد سبق أن أشرنا إلى أن هيدغر فد انتقد التقنية على أساس أنها قد أصبحت تمثل تهديدا حقيقيا للإنسان، وهذا عندما تحولت فيه إلى مشروع للسيطرة، وهذا النقد الأساسي يلتقي في كثير من الجوانب والأبعاد مع نقد هوركهaimer وأدورنو للتقنية أو العقلانية التقنية "الأداتية". أما هيربرت ماركوز (1898-1979) وهو أحد أقطاب مدرسة فرانكفورت فلم يخف تأثره بأستاذه هيدغر بخصوص موضوع التقنية، في هذا السياق يمكن أن نعثر عنده على فكرة أساسية، بخصوص هذه المسألة، وهي الفكرة القائلة بأن التقنية أصبحت تمثل في المجتمعات المعاصرة نوعا من السيطرة الكلية على الإنسان، وأن الطابع الشمولي يجعل منها - في ظل الشروط التاريخية القائمة - قوة تتحكم في جميع النشاطات الإنسانية، وكأننا أمام "مشروع" للسيطرة أو كما يقول ماركوز في مقاله الموسوم بـ من الأنطولوجيا إلى التكنولوجيا المنشور سنة 1960:

إن التقنية عند هيدغر تتضمن "مشروعا" للعالم باعتباره نسقا أداتيا، غير أنه يجب أن يكون سابقا عن التقنية نفسها، من حيث أنها مجرد أدوات وأجهزة وآلات⁽¹⁾.

Marcuse (Herbert): *De l'ontologie à la technologie*. In *Revue Argument*. (1) N. 18 Année 1960, p. 13.

غير أن هذا المشروع في المفهوم الهيدغري يرتبط - كما رأينا من قبل - بالميتافيزيقا لأن التقنية نفسها هي عنده بمثابة ميتافيزيقا جديدة، أي ميتافيزيقا الذاتية التي ارتبطت بإرادة القوة والهيمنة والسيطرة. ضمن هذا السياق يمكننا القول بأن ماركوز يتفق مع هيدغر في فكرة أن التقنية "مشروع" قد ارتبط بالسيطرة، ومن ثمة لم يعد من الممكن القول بحيادها وموضوعيتها، غير أنهما مختلفتان في نقاط كثيرة بعد ذلك فيما يتعلق بهذه المسألة، ويمكن القول بأن المأخذ الأساسي الذي وجهه ماركوز لأستاذه هو أن هذا الأخير قد اكتفى بتحليل ونقد التقنية في صورتها الفلسفية الميتافيزيقية من خلال الكشف عن ماهيتها، حيث كان طرحه للمسألة ومعالجته للموضوع على المستوى الأنطولوجي، وقد كان هذا الطرح - حسب ماركوز - مغرقا في التجريد وبعيدا عن كل تحليل اجتماعي لمسألة التقنية ضمن التطورات السريعة التي تعرفها المجتمعات المتقدمة صناعيا، وفي هذا السياق يقول يورغن هابرماس بأن ماركوز قد اضطر إلى الانتقال من مستوى الطرح الفلسفي الأنطولوجي^(*) إلى مستوى التحليل الاجتماعي في معالجته لموضوع التقنية، وهذا بعدما تبين له أن الطرح الفلسفي المجرد لم يعد كافيا لفهم الواقع الاجتماعي، وخاصة في ظل التطور الذي عرفته المجتمعات المتقدمة صناعيا⁽¹⁾ والتحولات

(*) كانت رسالة دكتوراه ماركوز تحت إشراف مارتن هيدغر سنة 1932، وعنوانها الكامل: أنطولوجيا هيغل والنظرية التاريخية. وقد استند في هذه الرسالة على التحليل الأنطولوجي الهيدغري، ويظهر بشكل جلي مدى تأثره بكتاب هيدغر الأساسي الوجود والزمان الذي نشر سنة 1927. غير أن الفكر الماركوزي عرف تطورا ملحوظا بعد ذلك، وخاصة بعد قراءته الفلسفية لكتابات ماركس وفرويد وشيلر.

(1) Habermas (Jürgen): *La science et la technique comme idéologie*. (1) Traduction de Jean René Ladmiraal (Paris: Les Editions Gallimard, 1973), p. 20.

الكبرى التي عرفتها هذه المجتمعات، حيث أن تقدم التقنية المذهل أدى إلى تغيرات عميقة في حياة الإنسان المعاصر. انطلاقاً من هذا يمكننا القول مع ماركوز أن التقنية هي على الدوام مشروع اجتماعي - تاريخي غرضه تحقيق السيطرة.

لقد أكد ماركوز على الطابع الاجتماعي والتاريخي في معالجة مسألة التقنية، وضرورة تجاوز الطرح الميتافيزيقي أو الأنطولوجي الذي بقي هيدغر سجيناً له، ذلك أن ما كان يهدف إليه ماركوز هو إبراز وكشف آليات السيطرة التي تتم في ظل هيمنة التقنية التي أصبحت في عصرنا تحدد مسار التطور التاريخي للمجتمعات القائمة، والتي عرفت تقدماً (كمياً) مذهلاً في هذا المجال، غير أن الكشف عن هذه الآليات مرهون بضرورة الارتكاز على الواقع الملموس الذي تعيشه هذه المجتمعات، أو بعبارة أخرى أصبح من الضروري ربط مسألة التقنية بجملة الشروط الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، إذ لم يعد من الممكن فصلها عن هذه الشروط، وهذا ما لاحظته بحق الباحث الفرنسي جيرار رولي في كتابه هيربرت ماركوز، حيث يقول:

- في نظر هيربرت ماركوز - إن مسألة التقنية لا تطرح قضية الوجود، من المنظور الفلسفي الأنطولوجي، بل إن اهتمامه كان منصباً أساساً على الموجود (أي الإنسان) الذي يعيش في سياق شروط ملموسة وواقعية⁽¹⁾.

ونود أن نشير إلى أن هناك نقطة أخرى انتقد فيها ماركوز أستاذه هيدغر، تطرح كالتالي: إن التقنية في نظر هيدغر هي بمثابة ميتافيزيقا، بل إن جوهر التقنية هي تحديداً ميتافيزيقا، حيث أن هذه الأخيرة في كينونتها شيء لا يمكن أن يتحكم فيه الإنسان الذي أصبح منبهراً

Raulet (Gérard): *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation* (Paris: (1) Edition Presses universitaires de France, 1992), p. 126.

أمام التقدم التقني الجديد الذي أصبح يحاصره من كل جانب، بل أصبح هذا التقدم يظهر له وكأنه مستقل عن إرادته أو كأن هناك قوة تتجاوز إرادته.

لكن السؤال الذي يطرح ضمن هذا السياق هو: كيف يمكن الانفلات من سيطرة التقنية وهيمنتها الشاملة؟

يرى هيدغر أن تجاوز الميتافيزيقا هو في الوقت نفسه تجاوز لسيطرة التقنية، وهذا بالذات ما يرفضه ماركوز وينتقده، إذ أن مسألة الانفلات والانعقاد من سيطرة التقنية التي أصبح الإنسان المعاصر مكبلا في كل مكان بقيودها لا يتم تحقيقه على المستوى الميتافيزيقي أو الأنطولوجي كما يزعم مؤلف الوجود والزمان، على اعتبار أنه لا يمكن أن نتنظر تحولا جذريا للميتافيزيقا الغربية بل أصبح من المستحيل نظريا أن يتم أي تحول إلا في ظل شروط تاريخية ملموسة. يقول ماركوز في هذا السياق:

لقد قدّم لنا التاريخ إجابات نهائية "لمسألة الوجود" La question de l'être، وكانت هذه الإجابات الملموسة قد أثبتت فعاليتها⁽¹⁾.

إن النقد المتضمن في هذا القول، والموجه في الأساس إلى هيدغر، هو أن الاعتقاد بتغيير العالم - الذي عرف سيطرة التقنية من خلال تجاوز ميتافيزيقا الذاتية، التي كانت تدشينا لعصر السيطرة - باتا أمرا مستحيلا وغير واقعي، إذ لا يمكن الحديث في مسألة حسب ماركوز - تغيير الوضع القائم وتجاوزه إلا عبر الرجوع إلى الواقع الملموس أو التاريخي، ومن هذا المنطلق يعيب ماركوز على أستاذه اهتمامه المفرط بالجانب الأنطولوجي متجاهلا في ذلك حقيقة

Marcuse (Herbert): *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Traduction de Monique Wittig (Paris: Éditions de Minuit, 1970), p. 176.

الوضع الإنساني الملموس، وبهذا المعنى يمكن القول إنه على الرغم من استفادته من تحليل أستاذه في مسألة التقنية، فقد اتقده ولم يشاطره الرأي في طرحه لهذه المسألة، لهذا عمل على أن يكون طرحه أقرب إلى واقع المجتمعات المتقدمة صناعيا وانشغالاتها الحضارية والتي عرفت على حد تعبير فرويد "قلقاً في الحضارة"، لذلك أعرض ماركوز عن طرح مسألة التقنية بصورة مجردة ومعزولة عن مضامينها الاجتماعية بل عمل على الكشف عن هذه المضامين من خلال توظيفه منهج التحليل الاجتماعي النقدي*).

وبصورة عامة يمكننا القول إن التصور الذي مؤداه أن التقنية أو "العقلانية التقنية" في المجتمعات الغربية المعاصرة بمثابة مشروع كونى للسيطرة يهدد الوجود الإنساني برمته، يدين فلاسفة مدرسة فرانكفورت بالفضل فيه إلى أطروحة هيدغر حول التقنية. غير أن الاختلاف الأساسي بينهما يكمن في منهجية مقارنة هذه المسألة.

(*) حول مسألة حضور الفكر الهيدغري في الفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت انظر الدراسات الفلسفية المتخصصة التالية:

- Bourahima (Ouattara): *Adorno et Heidegger, une controverse philosophique* (Paris: Éditions L'Harmattan, 1999).
- Calloni (Marina): *Dasein im technischen zeitalter, moral und philosophie bei Herbert Marcuse und Martin Heidegger* (Geissen, 1989).
- Mörchen (Hermann): *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung* (Stuttgart, Klett-cotta, 1981).
- Ladmiral (Jean René): "Adorno contra Heidegger", in revue d'Esthétique, n. 1, Année 1975.
- Wolin (Richard): *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* (Princeton University Press, 2002).

مكانة البعد الفني في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت

من أهم المسائل التي أثارته اهتمام الفكر الفلسفي منذ القدم، مسألة الفن، وهذا بالبحث عن دوره في حياة الإنسان ووظيفته في المجتمع. فأفلاطون مثلاً تطرّق في محاورته الجمهورية إلى مكانة الفن قصد تكوين المواطن اليوناني الصالح وتحقيق الدولة المثلى، ولذلك انتقد الفنّانين والشعراء الذين لا يقومون بهذا الدور، بل كانوا - في رأيه - يسهمون في إفساد أخلاق الناشئة بأساطيرهم وأخيلتهم التي تبعدهم عن حقائق الأشياء، لهذا كان حكمه قاسياً على مثل هؤلاء الفنّانين والشعراء. أما أرسطو فقد بيّن أهمية الفن الأخلاقية والسياسية واعتبره نشاطاً إنسانياً أساسياً يمكن أن يحقق صورة متكاملة للمجتمع الفاضل كما تصوّره في كتابه السياسة. وأكد الفارابي من جهته على أهمية الفن، وخاصة في مجالي الشعر والموسيقى، في الوصول إلى أكمل المقصودات الإنسانية كما يقول في كتابه الهام الموسيقى الكبير. أما في الفكر الغربي الحديث والمعاصر فنجد الكثير من الفلاسفة الغربيين وعلى رأسهم ألكسندر بومغارتن (A. Baumgarten) وفريدريش شيلر (Fredrich Schiller) وإيمانويل كانط (Immanuel Kant) وفريدريش هيغل (Friedrich Hegel) وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين الغربيين الذين أكدوا على مكانة ودور الفن والجمالية "الإستيطيقا"^(*) التي

(*) الإستيطيقا (Esthétique) مصطلح وضعه الفيلسوف الألماني ألكسندر بومغارتن (A. Baumgarten) وأخذه من الكلمة اليونانية (Aisthetis) وتعني الإحساس، وجعله عنواناً لكتاب ألفه سنة 1750 وهو الإستيطيقا، ثم استعمله إيمانويل كانط (E. Kant) في كتابه نقد ملكة الحكم معنى الحكم التقديري المتعلق بالتمييز بين الجميل والقيح.

يمكن أن تقود الإنسان نحو الحرية والسعادة، وتسهم في تحقيق الطابع الإنساني، وذلك قصد الوصول إلى حضارة إنسانية قائمة على الانسجام والتوازن والجمال، ولهذا كان لدى هؤلاء الفلاسفة نوع من الإعجاب والحنين للمدينة اليونانية القديمة، وبوجه خاص لأثينا ولفنها وجمالها المتميز، وخاصة بعد ظهور الإلياذة والأوديسا للشاعر اليوناني الكبير هوميروس في القرن السابع قبل الميلاد.

هذا، وسينصبّ اهتمامنا في هذا البحث على دور الفن ومكانته في المجتمعات المعاصرة من منظور النظرية النقدية، التي تعدّ، إلى حد كبير، من المدارس الفلسفية "المجهولة" في مجالات اهتماماتنا الفلسفية والفنية، وقصد تحقيق هذا الغرض كان لزاماً علينا القيام بتعريف موجز للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت. وهي مدرسة فلسفية ظهرت في ألمانيا خلال الثلاثينات من القرن العشرين، وقد ضمت مجموعة من الباحثين أبرزهم ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هيربرت ماركوز وفلتر بنيامين، وهذا عندما تأسس معهد الدراسات والأبحاث الاجتماعية رسمياً بمدينة فرانكفورت الألمانية سنة 1923.

ويمكننا تقسيم مراحل تطور النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت إلى ثلاث مراحل أساسية وهي كالتالي:

- * المرحلة الأولى، وهي المرحلة التأسيسية التي يمثلها الجيل الأول، وعلى رأسهم ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو وهربرت ماركوز.
- * المرحلة الثانية، التي تمثل الجيل الثاني وعلى رأسهم يورغن هابرماس وكارل أوتو آبل.
- * المرحلة الثالثة، ويمثلها اليوم أكسل هونيث، وهو المدير الحالي لمعهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت.

هذا، وسيتركز اهتمامنا هنا على المرحلة الأولى للنظرية النقدية، وذلك لاهتمام الجيل الأول للنظرية النقدية بموضوع الفن والجمالية،

ذلك أن هذا الموضوع قد مثل لهذا الجيل البعد الوحيد الذي يمكن أن يقاوم السيطرة التي ترسخت وتعمقت في المجتمعات الغربية المعاصرة في سياق التطور التاريخي الذي عرفته هذه المجتمعات.

لقد ظهر مصطلح "النظرية النقدية"^(*) عندما نشر هوركهaimer سنة 1937 مقاله التأسيسي المشهور النظرية التقليدية والنظرية النقدية الذي عرض فيه مفهوم النقد الذي يجب أن ينصب على المجتمعات الغربية المعاصرة وعلى إبراز وتحليل التناقضات الأساسية التي تعرفها هذه المجتمعات، وهذا قصد الكشف عن أسس وآليات السيطرة التي أصبحت تتحكم في الأفراد والجماعات، الأمر الذي دفع بأحد رواد مدرسة فرانكفورت إلى القول:

إن النظرية النقدية هي نظرية اجتماعية تزعم تحليل المجتمعات القائمة في ضوء وظائفها وإمكاناتها، وتحدد الاتجاهات الممكنة التي تستطيع أن تؤدي إلى ما وراء الوضع الراهن للأمر⁽¹⁾.

(*) لمعرفة أشمل وأعمق بنشأة وتطور النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت انظر الدراسات المتخصصة التالية:

- Jay (Martin): *L'imagination dialectique: histoire de l'école de francfort de 1923 à 1950*. Trad. E. Moreno et A. Siquel (Paris: Ed. Payot, 1977).
- Wiggershaus (Ralf): *L'école de francfort. Histoire. Développement et signification*. Trad. L. Gurcel (Paris: Edit. PUF, 1993).
- Held (D): *introduction to critical theory.Horkheimer to Habermas* (Berkeley.University of California Press, 1980).
- Vincent (J. M): *La théorie critique de l'école de francfort* (Paris: éditions Galilée, 1976).
- Held (D): *Introduction to critical Theory. Horkheimer to Habermas* (Berkeley, University of California Press, 1980).

Marcuse (Herbert): "la philosophie et la théorie critique" in *culture et société*. Trad. G. Billy et D. Bresson (Paris: les éditions de Minuit, 1970), p. 157.

وعلى الرغم من أن الممارسة النقدية كانت حاضرة في التراث الفلسفي الغربي، وخاصة منذ اللحظة النقدية الكانطية في عصر الأنوار، فإن ما يميّز هذه الممارسة عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت التي تأثرت إلى حد كبير بالفكر الماركسي، هو تركيزها على البعد الاجتماعي والسياسي للنقد، لكن رغم هذا التأثير فقد رفضوا التفسير الماركسي الأرثوذكسي الرسمي الذي اتسم بالدوغمائية والانغلاق مشوّهاً بذلك فكر ماركس نفسه، لذلك فإنهم استفادوا من الناحية المنهجية من فلسفات مختلفة كالفرويدية والهيغيلية والكانطية، الخ. لقد طرأت على المجتمعات الغربية المعاصرة تحولات جديدة وعميقة فرضت ضرورة إعادة فحص نقدي للمقولات الماركسية نفسها، وذلك في ضوء التحوّلات التاريخية الجديدة قصد الوصول إلى فهم حقيقي لهذه المجتمعات ولمسارها التاريخي والحضاري.

في الحقيقة، لا يمكن التطرق إلى دور الفن عند أصحاب النظرية النقدية دون التطرق إلى وضع الإنسان في المجتمعات الغربية المعاصرة، وتحديدًا ما يسمى بالمجتمعات المتقدمة صناعياً وتكنولوجياً، التي تأسست كما نعرف على المشروع التنويري الذي قام كما يقول هوركهايمر وأدورنو في كتابهما المشترك *جدل التنوير على "تحرير الإنسان من التعصب والخوف*، وكذلك من السلطة المطلقة وتحرير العالم من سحره القديم لصالح المعرفة العلمية"⁽¹⁾.

ذلك أن المشروع التنويري هو المشروع الذي ضم بصورة مبدئية كل التطور التاريخي للحضارة الغربية، كما أنه آمن وتحمّس للعقلانية والحرية والتقدم الإنساني قصد تحرير الإنسان (الغربي) بواسطة هذه القيم وتحسين ظروف حياته نحو ما هو أفضل وأنفع، غير أن هذا

Horkheimer (Max) et Adorno (Theodor) : *La dialectique de la raison*. (1)
Trad. E. Kaufhauz (Paris les éditions Gallimard, 1974), p. 33.

المشروع قد تراجع وفشل تاريخيا حسب مفكري مدرسة فرانكفورت، وخاصة حينما ارتبط بفكرة السيطرة أو الهيمنة على الطبيعة والإنسان أيضا.

لكن كيف ارتبط المشروع التنويري بالسيطرة؟

ترى النظرية النقدية أن العقلانية، وهذا منذ عصر الأنوار، قد تضمنت تصورا أو رؤية للطبيعة كموضوع للسيطرة والتحكم فيها واستغلالها. وفي تلك اللحظة التاريخية الفلسفية أخذت طابعا استعماليا وأداتيا، فارتبطت بمفهوم القوة، وأصبحت غايتها الأساسية تحقيق السيطرة، وهذا ما عبّر الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون بقوله "إن المعرفة قوة" فهذا الموقف يعتبر أو ينظر إلى الطبيعة كمجال للتحكم الذي يتم من خلال التوظيف العلمي والتقني، وخاصة من خلال النموذج الرياضي - التجريبي الذي حقق النجاح والفاعلية والدقة التي يكون غرضها خدمة الإنسان وتحقيق مصالحه ومنافعه المادية فقط.

وضمن هذا السياق "لم تعد الطبيعة ذلكم الديكور الجميل الذي يدخل البهجة على النفوس بغض النظر عن فائدته بل أصبحت علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة نفعية، استخدامية، وسائلية وأداتية، حوّلت كل جمالات الطبيعة إلى أشياء قابلة للاستخدام والانتفاع"⁽¹⁾.

غير أن هذا النموذج الأداتي قد تم تعميمه على الإنسان أيضا الذي أصبح بدوره موضوعاً للسيطرة، لأن العقلانية التي أخذت طابعا أداتيا وارتبطت بالقوة والسلطة المعرفية أصبحت غايتها أيضا السيطرة على الإنسان والتحكم فيه بأشكال جديدة، باعتباره جزءا من الطبيعة أو ظاهرة من ظواهرها، يخضع بدوره للتقنين والتنظيم والتوجيه، وباختصار شديد نقول إن العقلانية التي بشر بها وتحمس

(1) سيلا (محمد): الحداثة وبعد الحداثة، (الدار البيضاء: دار توبقال، 2000)،

لها مفكرو وفلاسفة التنوير قد ارتبطت بالسيطرة في سياق التطور التاريخي الذي عرفته المجتمعات المتقدمة علميا وتكنولوجيا، وهذا من خلال بعدين أساسيين:

البعد الأول يتمثل كما قلنا، في السيطرة على الطبيعة، أما الثاني فيتمثل في السيطرة على الإنسان، وهما أمران مترابطان تاريخيا، وعلى حد تعبير هوركايمر الذي يرى بأن ذلك "يعتبر تاريخ نشاط الإنسان للسيطرة على الطبيعة هو أيضا تاريخ لسيطرة الإنسان على الإنسان"⁽¹⁾.

وهكذا فإن منطق السيطرة الذي كان في المشروع في البداية موجها للسيطرة على الطبيعة قصد استغلالها والتحكم فيها من قبل الإنسان، قد تم تعميمه على الإنسان أيضا، ولكن هذه المرة قصد السيطرة عليه، وبهذا المعنى أصبحت المعرفة العلمية أداة لتحقيق هذا الغرض بدل أن تكون هذه المعرفة أداة لتحرير الإنسان. لهذا السبب انشغل مفكرو النظرية النقدية كثيرا بمصير الإنسان ووضعه في المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا، غير أن المفارقة هنا هي أن هذه المجتمعات "قد تحولت إلى نظام شامل للقمع والقوة والسيطرة وعرضت الإنسان لأشكال مختلفة من القهر الظاهر والباطن، والقمع الواعي أو غير الواعي الذي ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة، والمؤسسات الإدارية والبيروقراطية والاستهلاكية والإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكييفوا أنفسهم مع ضغوطها ومطالبها"⁽²⁾.

(1) Horkheimer (Max): *Eclipse de la Raison*. Trad. J. Debouzy (Paris: les éditions Payot, 1974), p. 143.

(2) مكايوي (عبد الغفار): "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"، حوليات كلية الآداب، الكويت، العدد 13، السنة 1993، ص 18.

لقد أصبحت السيطرة اليوم أخطر من تلك التي عرفها الإنسان في الماضي، أي في المرحلة التاريخية ما قبل التكنولوجية التي لم يكن يعرف فيها ذلك التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل الذي عرفه منذ الأزمنة الحديثة، لأن السيطرة التي أصبح يعانها تتم اليوم بصورة مغايرة تماما، فهي تتم بطريقة شاملة وتمس كل أبعاد وجوده العقلي والعاطفي والجسمي، الفردي أو الجماعي، بل لقد تحوّل فيها الإنسان المعاصر إلى "كائن ذي بعد واحد" كما يقول هربرت ماركوز في أحد أشهر كتبه.

هذا، وقد تركزت الأعمال الفلسفية لدى مفكري النظرية النقدية على تحليل ونقد هذه العقلانية التي يسمونها "العقلانية الأداة" للكشف عن سلبياتها ومآلاتها مبينة من خلال ذلك آليات وأشكال السيطرة الجديدة التي ارتبطت بها، والتي أصبحت تهدد الوجود الإنساني، بما تفرزه من اغتراب وتشويء وضياح الفرد، وفقدان الطابع الإنساني في المجتمعات الغربية المعاصرة، مما حدا بهم إلى توجيه انتقادات لاذعة لما يسمى بإيديولوجيا التقدم القائمة على المعرفة العلمية والتقنية والنظريات الفلسفية التي بشرت بها وتحمّست لها، كالوضعية والبرغماتية والأداة، وهي نظريات مجدت العلم واعتبرته السبيل الوحيد لتحقيق التقدم الإنساني. وبهذا المعنى أصبحت هذه النظريات - كما يرى مفكرو النظرية النقدية - تضيف طابعا تبريريا على الوضع القائم في المجتمعات الغربية، بل وتخفي إيديولوجية السيطرة بأشكالها الجديدة ومؤسساتها القائمة التي تعرفها هذه المجتمعات، وهي تدعي في ذلك أن المعرفة العلمية وتطبيقاتها التقنية تحقق دوما وفي جميع الحالات التقدم الإنساني والازدهار الحضاري، وفي الحقيقة إن هذا التقدم المزعوم لا ينفصل في سياق التطور التاريخي الذي تعرفه المجتمعات الغربية، عن مشروع السيطرة

الذي تقف خلفه وتؤطره تلك القوى الاقتصادية والسياسية التي تعمل على تكريس هيمنتها على الشعوب والأفراد دون أن تعلن عن ذلك.

انطلاقاً من هذا يمكننا القول إن اهتمام النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بالفن وبالأعمال الفنية والجمالية قد ارتبط بمجمل رؤاهم وبنقدهم الجذري للوضع القائم، ولأشكال الهيمنة التي أصبحت تعرفها المجتمعات الغربية المعاصرة، حتى وإن كانت تتم اليوم انطلاقاً من المعرفة العلمية والتطبيقات التقنية والعقلانية وإيديولوجيا التقدم، ذلك أن الفن هو في نظرهم البعد الوحيد الذي يستطيع الإنسان المعاصر من خلاله تجاوز السيطرة التي تهدده من كل جانب وبطرق وأشكال مختلفة، ولهذا اهتمت النظرية النقدية اهتماماً خاصاً بالفن بوصفه أداة تحرر وانعتاق، وبعبارة أخرى نقول أن الفن أصبح ملاذاً للإنسان وانعتاقاً من العقلانية الأدائية التي أحكمت قبضها على الإنسان وهيمنت على أبعاد وجوده لأن الفن نشاط يمكن أن يعبر عن الحرية، وهذا ما أشار إليه ثيودور أدورنو في كتابه النظرية الجمالية عندما قال بأن "الفن يمثل ذلك الفكر المغاير نوعياً عن ما هو موجود في الواقع، وأفق تحقيق عالم إنساني أفضل تزول فيه تناقضات الواقع القائم"⁽¹⁾، غير أنه لا يمكن أن يقوم الفن بوظيفته التحريرية إلا إذا استطاع تجاوز ما هو قائم وتمكّن من تحقيق استقلاله الذاتي وهذا عن طريق رفض إدماجه بالواقع القائم ومؤسساته من جهة أو اختزاله إلى وظيفة انعكاسية وهذا حينما يتحول إلى مجرد انعكاس لما هو قائم المجتمع. ولهذا انتقدت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وضع الفن في المجتمعات المتقدمة. وهي لا تفرق في ذلك بين

Adorno (Theodor): *La théorie esthétique*. Trad. Marc Jimenez (Paris: (1) les éditions Klincksieck, 1974), p. 27.

المجتمعات الليبرالية والمجتمعات الشيوعية (السوفياتية على وجه الخصوص) فكلاهما في نظرها هي مجتمعات قائمة على العقلانية الأداة^(*) التي ارتبطت في السياق التاريخي الحالي بالسيطرة وبتوظيف الفن وتوجيهه وفق مشروع السيطرة في هذه المجتمعات.

إن الفن في ظل المجتمعات الليبرالية فقد وظيفته وأصبح أقرب إلى الزيف منه إلى الفن الأصيل، حيث أصبح مندمجا، وهذا على الرغم أنه البعد الذي كان من المفترض أن يوجه نحو تحرير الإنسان قصد تحقيق هذا الأخير ذاته ووجوده، ذلك أن في العمل الفني يتم تحقيق الجانب الذاتي والتحرري في شكل أثر فني إبداعي. غير أنه في ظل ما هو قائم أخذت القيم التجارية المادية مكان القيم الفنية الجمالية وهذا ضمن سياق تاريخي عرفه النظام الرأسمالي الاحتكاري الذي حوّل كل شيء إلى سلع وبضائع تخضع لمنطق السوق، وحتى الفن أصبح بدوره سلعة تخضع لهذا المنطق، وهذا ما عبّر عنه هوركهايمر وأدورنو في جدل التنوير بقولهما:

بل أصبح يخضع كليًا لقانون التبادل التجاري ويذوب بشكل أعمى في الاستهلاك رغم عدم قابليته لذلك وهو يذوب مع الإعلان الذي يصبح أكثر فأكثر حضورا حتى يبدو احتكارها نوعا من العبث. أما الدوافع فهي اقتصادية في العمق. صحيح أنه يمكن العيش دون

(*) على الرغم من أن مفكري النظرية النقدية قد أكدوا على انتسابهم إلى الماركسية فإنهم قد رفضوا التفسيرات التي قدمتها الماركسية "الأرثوذكسية" أو الدوغماتية (نظرية الانعكاس، المادية الجدلية، دور الطبقة البروليتارية... الخ) وأكدت على ضرورة الانفتاح على التيارات الفلسفية والاجتماعية والاستفادة منها في التحليل الفلسفي، وخاصة فلسفة كانط، هيغل، نيتشه، فرويد... لمزيد من القراءات الإضافية بخصوص هذه المسألة انظر:

Assoun (P. L) et Raulet (G): *Marxisme et théorie critique* (Paris: éditions payot, 1978).

هذه البضاعة الثقافية التي لا تقدر سوى أن تخلق مزيدا من الإشباع والفتور من عند المستهلكين، إلا أنه ليس بمقدورها أن تفعل من نفسها شيئا تجاه هذا التطور، ففي مجتمع تغلب عليه المضاربة تصبح وظيفة الإعلان الاجتماعية توجيه المستهلك إلى السوق وترويج السلعة"⁽¹⁾.

يتضح من هذا القول أن الفن قد عرف في المجتمعات الغربية تدهوراً، ومن بين الوسائل والآليات التي يتم توظيفها للتحكم في الفن وإدماجه في الوضع القائم وتوجيهه لخدمة الإيدولوجيا السائدة هو النشر الجماهيري للأعمال الفنية والأدبية والموسيقية، عن طريق تحويلها إلى سلع تباع وتشتري في الأسواق والمحلات والمعارض بشكل مبتذل حيث يغلب عليها الطابع التجاري والنفعي الذي يبعد الفن عن حقيقته ووظيفته الاجتماعية أو الإنسانية، غير أنه من الضروري الإشارة هنا بالقول بأن نقد مفكري النظرية النقدية لم يكن منصبا على انتشار الفن في الحياة الاجتماعية، أو ما يسميه الفيلسوف الفرنسي مارك جيمينيز Marc Jimenez بدمقرطة الفن⁽²⁾ (la démocratisation de l'art) حيث أصبح الفن بفضل وسائل الاتصال التي عرفتها المجتمعات المعاصرة، متاحا لجميع الناس، فالحفل الموسيقي الذي كان يحضره مثلا مجموعة من الناس فقط يمكن اليوم أن يسمعه ويشاهده الملايين عبر شاشات التلفزيون، وعن طريق قنوات فضائية مختلفة، ويعتبر هذا مكسبا للفن. لكن السؤال المطروح هو:

هل يسهم ذلك في تحقيق رسالة الفن ووظيفته في المجتمع؟ على كل حال، فإن ما كان يقلق أصحاب النظرية النقدية ليس انتشار الفن

(1) هوركهaimer (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، ط 1 (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 188.

(2) Jimenez (Marc): *Que ce que l'esthétique* (Paris: les éditions Gallimard, 1997), p. 379.

في حد ذاته وإنما إخضاعه للمؤسسات الاقتصادية والسياسية والثقافية، وتوظيفه إيديولوجيا قصد الحفاظ على الوضع القائم، بل وإعادة إنتاجه بكيفية تحقق استمرارية هذا الوضع الذي يكرس السيطرة كما قلنا سابقا. ولهذا تساءل فلتر بنيامين عن مصير الفن في المجتمعات الغربية وأكد في مقاله الشهير "العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي" أن الوسائل التقنية والتجارية المعاصرة قد تؤثر سلبا على العمل الفني وقد ينجر عن هذا التأثير تدهور وانحطاط العمل الفني نفسه، بل وإلى تلاشي أصلاته وحقيقته، وخاصة عندما يخضع هذا العمل لمنطق السوق والربح والاستهلاك، لأن العمل الفني يجب أن يكون متميزا ومنفردا وأصيلا، فهو يتضمن - ما يسميه بنيامين(*) - عبقا خاصا ينشأ عن تفرد وعن الظروف التي يظهر فيها العمل الفني في إطار الزمان والمكان وذاتية الفنان نفسه، غير أن التطور التقني الذي عرفته المجتمعات المعاصرة، وخاصة في سياق التقنيات لجديدة التي ظهرت كالتصوير والسينما. أما فيما يتعلق بالوسائل السمعية - البصرية وغيرها قد أدى إلى تغيير إنتاج العمل الفني تغييرا جذريا، وكمثال على ذلك يمكن القول بأن اللوحة الفنية أصبح من الممكن اليوم استنساخها، وقد تكون الصور المستنسخة شديدة التطابق مع الأصل، غير أنه مهما تشابهت النسخ المنقولة من العمل الفني الأصلي فإنها تفتقر إلى أصالة وحقيقة اللوحة الفنية الأصلية ولا يوجد فيها ذلك العبق الذي يميزها، ضمن هذا السياق يقول فلتر بنيامين بأن "ما يتلاشى في عصر الاستنساخ التقني هو عبق العمل الفني، ولكنها تخرج عن مجال الفن، ولذلك دلالة بلا شك، ويمكن

(*) فلتر بنيامين (Walter Benjamin): ولد في مدينة برلين بألمانيا سنة 1892 وتوفي سنة 1940 بالقرب من الحدود الفرنسية - الإسبانية. تعاون مع معهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت منذ 1935، وكان صديقا لأدورنو، أما اهتمامه الفكري فقد انصب على مجال الفن والأدب.

القول بصفة عامة إن تقنيات الاستنساخ تنتزع المستنسخ من مجال المأثور، ويستبدل بتفرد الوجود تعددية النسخ"⁽¹⁾ وبهذا المعنى يمكننا القول بأن الاستنساخ قد ساعد على شيوع العمل الفني وانتشاره جماهيريا، ولكنه - وفي نفس الوقت - قد حوّل هذا العمل إلى عملية تجارية واستهلاكية وهذا طبعا على حساب القيمة الفنية والجمالية، فتم دمجها بما يسميه هوركايمر وأدورنو "الصناعة الثقافية" (Industrie culturelle)، فبقدر ما تتدنى وعود الصناعة الثقافية، تتدنى نسبة إيضاحها للحياة بما لها معنى متكامل، وبالقدر نفسه تصبح الأيدولوجيا التي تروجها دون معنى (...). والإيدولوجيا التي تلزم اليوم أن تظل في إطار العام لا تكتسب شيئا من الثقافة وتظل فاعلة. إن عدم الوضوح هذا، هذا الرفض شبه العلمي في التركيز على ما هو غير قابل للتحقق أيا كان، يعمل بوصفه أداة سيطرة ويروج بقوة ومنهجية للوضع القائم⁽²⁾.

وهكذا، أصبح الفن يستخدم ويوظف كأداة للدعاية التجارية والسياسية والإيدولوجية من قبل أجهزة ومؤسسات السيطرة في المجتمعات القائمة، التي تشجع انتشار المنتجات الفنية الاستهلاكية التي تهدف التسلية كالأغاني والموسيقى والأفلام ذات الطابع التجاري التي تبث في التلفزيون والسينما وهذا على حساب الفنون الأخرى كالآداب والشعر والرسم والمسرح وغيرها من الفنون التي يمكن أن تقوم بدور إيجابي في حياة الناس لا تقل أهمية عن النشاطات والفاعليات الإنسانية الأخرى كالعلوم والتقنيات. ولا يجد أصحاب النظرية النقدية فرقا جوهريا بين الفن في المجتمعات الغربية الليبرالية ووضعه في المجتمعات الشيوعية (وخاصة في نموذج السوفيياتي)

(1) بنيامين (فلتر): "العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي" ترجمة: سيزاقاسم، مجلة شهادات وقضايا، العدد 2، السنة 1991، ص 239.

(2) هوركايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ص 172.

حيث أصبح الفن فيها خاضعا للتوجيه الإيديولوجي المباشر، فقد كانت قيمة العمل الفني مرتبطة ومشروطة في ذلك بعكسه الموضوعي للواقع، إذ أن دور الفنان في ظل هذه "الرؤية" يكمن أساسا في التعبير عن مصالح وحاجات وأهداف الطبقة البروليتارية، والمشاركة بفنه في تطوير الوعي الاجتماعي لهذه الطبقة وتأييد نضالها قصد بناء المجتمع المنشود أي المجتمع الشيوعي وتحقيق قيمه ومثله العليا. باختصار شديد نقول، إن العمل الفني من خلال هذه الرؤية أصبح خاضعا للتوجيه السياسي والإيديولوجي، وقد ترتب عن ذلك فقدان الفن لوظيفته ولحقيقته، ذلك أنه لا يصح حصر الفن في إطار طبقي محدود وما ذهبت إليه الإيديولوجيا الماركسية "الأرثوذكسية" لم يعد يتماشى مع الوضع الاجتماعي الجديد الذي عرفته المجتمعات المتقدمة علميا وتكنولوجيا، حيث اندمجت الطبقة البروليتارية وتم استيعابها داخل النظام القائم ومؤسساته كما ذهب إلى ذلك الكثير من الدارسين.

إن الفن يمثل - حسب مفكري النقدية لمدرسة فرانكفورت - بعدا مغائرا نوعيا لما هو قائم وسائد في المجتمعات الحالية وللسيطرة السائدة فيه، ولعقلانيتها الأداتية، ولهذا يمكن أن يقوم الفن بدور نقدي، لما يتضمنه الفن من صور "خيالية" مغايرة لمقتضيات وآليات العقلانية الأداتية، ولهذا بقي الفن حرا إلى حد بعيد، ولم يتم استيعابه كليا داخل هذه العقلانية على غرار النشاطات والفعاليات الإنسانية الأخرى، وفي هذا السياق يقول هربرت ماركوز:

يتضمن الخيال الفني حرية الرفض الكبير من حيث أنه حافظ على تلك التطلعات التي كتبها العقل، والتي يمكن أن تكون فيها الصورة اللامعقولة للحرية المعقولة⁽¹⁾.

Marcuse (Herbert): *Eros et civilisation.contribution a freud*. Trad. G. (1) Neny et B. Frankel (Paris: les éditions de minuit, 1963), p. 14.

انطلاقاً من هذا، يمكننا القول بأن الفن ينتقد ويحتج على ما هو سائد في الواقع من سيطرة، ويفصل نفسه بنفسه عن هذا الواقع ومؤسساته التي تشوهت فيها حياة الإنسان وتشبّات، ولهذا فإن الفن بنقده واحتجابه على هذا الواقع يحاول أن يغير العلاقات الاجتماعية المتشعبة، ويفتح أبعاداً جديدة للوجود يكون فيه الإنسان حراً من كل أشكال السيطرة، بحيث لا يعود فيه هذا الوجود خاضعاً لمبدأ الواقع القائم ومؤسساته القمعية، لذا يرى مفكرو النقدية لمدرسة فرانكفورت أن الأعمال الفنية - وبخاصة في مجالات الأدب والرسم والموسيقى - يمكن أن تكون احتجاجاً ونقداً لما هو قائم ورفضاً للسيطرة السائدة في المجتمعات المعاصرة.

وهناك أمثلة فنية وأدبية "نموذجية" تتمثل في أعمال برتولت بريشت فالعمل الفني عند هؤلاء يقوم بوظيفة نقدية تجاه الوضع المأسوي وفرانز كافكا الذي أصبح يعيشه الإنسان المعاصر في المجتمعات الغربية، وهو يأخذ على عاتقه نبذ ما هو سائد في هذه المجتمعات، كما أنه يعمل على تعرية وفضح ما يجري فيها، فكافكا مثلاً قدّم رواياته الأدبية التي كانت تهدف إلى تحقيق هذه الوظيفة النقدية للفن المتمرد الرافض للتصالح مع الواقع القائم الذي لم يعد يطاق اليوم⁽¹⁾.

لقد أكدت النظرية النقدية الدور النقدي للعمل الفني وحاولت استخراج دلالاته وأبعاده الاجتماعية والسياسية قصد تغيير وضع الإنسان في المجتمعات المتقدمة صناعياً، وهي مجتمعات أصبحت تقودها العقلانية الأداة نحو التدمير الذاتي، فالعمل الفني يمكن أن يلعب دوراً إيجابياً ويسهم في تحقيق التحرر الإنساني، ذلك أن العمل

Marcuse (Herbert): *Contre-révolution et révolte*. Traduit par D. Coste (1) (Paris: éditions du seuil, 1973), p. 130.

الفني كما يرى أدورنو - الذي يعدّ المنظر الرئيسي للفن في الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت - "يعيد صياغة العالم" على نحو مغاير تماما للعالم الواقعي الذي يخضع للعقلانية الأداة، ويظهر المضمون المباشر في أسلوب العمل الفني وبناء منطقته الداخلي، ولذلك فالفن حين يتجاوز الواقع المباشر فإنه يحطم العلاقات المتشعبة للعلاقات الاجتماعية القائمة ويفتح بعدا جديدا للتجربة الإنسانية، ويبدو كإمكانية وحيدة للوجود الإنساني، والفن بذلك يتحول لقوة منشقة عن الواقع⁽¹⁾.

وبهذا المعنى يمكن أن يحقق الفن وظيفة النقد ولا يخدم الوضع القائم، بل يتجاوز منطق السيطرة الذي تركزه العقلانية الأداة وأجهزتها القمعية، فالفن هو البعد الذي يمكن أن ينقل الإنسان إلى نظام من الجمال والحرية يستعيد به وجوده فتتحقق له غايته ولا يكون مجرد أداة أو شيء مثل الأشياء الأخرى.

هذه باختصار الصورة التي تقدمها لنا النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت لوظيفة الفن في المجتمعات المتقدمة صناعيا.

لكن السؤال الذي يجب أن نطرحه هنا هو: هل الفن كاف لتجاوز الوضع القائم والسيطرة التي تحكم المجتمعات المعاصرة في ظل العقلانية الأداة كما يعتقد مفكرو النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت؟

لعل من أهم ما يذكر لهذه المدرسة الفلسفية المعاصرة هو تأكيدها على الدور النقدي للفن وهذا من خلال تحليلها للمجتمعات القائمة كما قلنا سابقا، غير أنه يؤخذ على النظرية النقدية أنها قدمت تحليلا نقديا لما هو سائد دون أن تقدم حولا عملية لتغيير الواقع

(1) بسطاويسي (رمضان محمد): علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت. ط 1 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998)، ص 130.

القائم، ولهذا يرى أحد الباحثين في دراسته عن الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، بأن التجاء مفكري النظرية النقدية إلى الأفق الفني والجمالي بوصفه لحظة سلبه للعقلانية الأداة أو التقنية يعني تسليم بتنازل النقد عن مهمة التغيير الاجتماعي، وبالرغم من أنهم حاولوا تأسيس "نظرية تأملية" تعتمد في عملياتها على نتائج العلوم الإنسانية وتعاند كل نزوع نسقي، وبالرغم من أنهم أرادوا لها أن تكون نظرية نقدية للمجتمع، تنشأ التحرر وتستند إلى نقد العقل، فإنها تبقى مجالاً، غير محدد الضوابط⁽¹⁾.

ثم هل واقع المجتمعات المعاصرة يسمح بتغيير فعلي لما هو سائد وبتجاوز السيطرة التي تمارسها المؤسسات والقوى المتحكمة فيها بواسطة الفن؟

لا شك أن الدور النقدي للفن يمثل بعداً أساسياً وهاماً في حياة الإنسان، فهو وسيلة للتعبير عن رفض الوضع القائم وعلى ما يسود فيه من سيطرة، غير أنه غير كاف في رأينا لتغيير هذا الوضع.

(1) أفاية (محمد نور الدين): الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - هابرماس نموذجاً (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1998)، ص 43.

مدرسة فرانكفورت والبعد السياسي للجمالية

ظهرت مدرسة فرانكفورت في ألمانيا خلال النصف الأول من القرن العشرين، وتحديدًا سنة 1923، وهذا عندما تأسس معهد الدراسات الاجتماعية (Institut Für Sozial Forshung)، الذي كان يضم مجموعة من الباحثين^(*) أبرزهم ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) 1895-1973، ثيودور أدورنو (Theodor Adorno) 1903-1969، هيربرت ماركيز (Herbert Marcuse) 1898-1979. الذين يمثلون الجيل الأول لهذه المدرسة، أما جيلها الثاني فيمثله اليوم الفيلسوف الكبير يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)، وكارل أوتو آبل (K. O. Apel) هذا، ويمكننا أن نتحدث اليوم أيضًا عن جيل ثالث لهذه المدرسة الفلسفية التي يمثلها الفيلسوف والسوسيولوجي الألماني أكسل هونيث (Axel Honneth).

سيتركز اهتمامنا في هذه الدراسة على الجيل الأول فقط، وبالتحديد على أدورنو وماركوز، وذلك لاهتمامهما بموضوع الجمالية

(*) يجمع الباحثون المختصون في مدرسة فرانكفورت أن أهم المراجع التي يمكن اعتمادها في البحث عن نشأة وتطور هذه المدرسة هي:

أولاً: كتاب الباحث الأمريكي مارتن جاي (Martin Jay) وعنوانه:

L'imagination dialectique. Histoire de l'école de francfort. De 1923 à 1950. Traduit de l'américain par A. Spiquel (Paris: Ed. Payot, 1977).

أما الكتاب الثاني فهو للباحث الألماني رالف فيقر هوس والذي جاء بعنوان:
L'école de Francfort: Histoire développement et significations. L'allemand par D. Gurcel (Paris: Editions PUF, 1993).

وتأليفهما في هذا الحقل الفلسفي الذي أصبح يكتسي أهمية بالغة في الفلسفة الغربية المعاصرة.

لا يمكن التطرق إلى مسألة "البعد السياسي للجمالية" لدى مدرسة فرانكفورت دون تحليل وضع الإنسان في ظل الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي عرفتھا المجتمعات الغربية، وبخاصة بعد الحرب العالمية الأولى، حيث ظهرت النظم الفاشية والنازية والشمولية، وما ارتبط بهذه النظم من مناخ الانسداد وإرهاب الدولة وضياع استقلال الفرد وحرمانه من حريته وسعادته، وقد كان هذا بمثابة فشل لمشروع التنوير الذي تم التبشير به من قبل، لذلك انصبَّ جهد هوركايمر وأدورنو على نقد العقل الأداتي الذي ارتبط بالسيطرة في المجتمعات الغربية، وهذا في كتابهما المشترك *جدل التنوير*، الذي يمثل منعرجا حاسما في تاريخ النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، وقد قدّم هذا الكتاب نقدا جذريا وشاملا للفكر والحضارة الغربيين، وقد كان منطلق ذلك التنوير الغربي الذي مجّد العقل وآمن به إيمانا لا حد له وكان "تعبيرا عن فكرة التقدم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا، وفك السحر عن العالم، لقد أراد التحرر من الأساطير وأن يحمل للمخيلة سند العلم"⁽¹⁾. لكن هذا التنوير عرف تراجعا وانقلب من خلال مسار الحضارة إلى نقيضه تماما، فالعقل الذي كان هدفه في البداية أي عند لحظة تأسيسه، تحرير الإنسان من الأسطورة تحوّل هو ذاته إلى أسطورة تخفي الهيمنة والسيطرة، والمقصود بالعقل هنا العقل الأداتي (*La Raison instrumentale*) مثلما تصورته النزعة الوضعية (الوضعية) (*Le positivisme*) أي العقل الذي يتحوّل إلى أداة سيطرة على الطبيعة من خلال المفاهيم والمقولات والصيغ الرياضية والتجريبية إلى درجة

(1) هوركايمر (ماكس) وأدورنو (نيودور): *جدل التنوير*، ترجمة: جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 24.

أن كل ما لا يطابق ذلك مضمون فيه من قبل العقل، وبالتالي يتم رفض أي شيء يمكن اعتباره غير ذات معنى، كالقيم الجمالية والأخلاقية والدينية، التي تدخل في إطار الشأن الخاص أو الشخصي، وعلى إثر ذلك تصبح المعرفة العلمية الأداة السيطرة على الطبيعة والإنسان أيضا.

ولهذا، أخذ نقد الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت طابعا جذريا، ذلك أن المجتمعات الغربية، وهي مجتمعات متقدمة تكنولوجيا، قد أصبحت قائمة على السيطرة (La domination)، ولكن باسم التقدم العلمي والتكنولوجي، وانطلاقا من العقلانية الأداة (La rationalité instrumentale)، التي سخرت في البداية لتفسير الطبيعة ومعرفة قوانينها قصد التحكم فيها والانتفاع منها، وفي الوقت نفسه قد تم استخدامها أيضا للتحكم في الإنسان، بمعنى أن منطق السيطرة الذي كان في البداية موجها تجاه الطبيعة قد تم تعميمه على الإنسان أيضا قصد التحكم فيه والسيطرة عليه. وبهذا، أصبحت المعرفة العلمية والتقنية أداة للسيطرة بدل أن تكون أداة تحرر، واقتربت بهذه المعرفة الهيمنة السياسية التي وصلت إلى درجة التوحش بعد صعود النازية والنظم الشمولية أو التوتاليتارية، والنتيجة المترتبة هي أن العقلانية الأداة قد اتخذت بعدا سياسيا ملازما للسيطرة الكلية على الإنسان المعاصر، غير أن ما هو جديد، ونحن نتحدث عن العقلانية في المجتمعات المتقدمة صناعيا وتكنولوجيا أنها قد اتخذت شكلا أكثر "معقولة" لأنها أصبحت تضيف طابعا عقليا على السيطرة مدعية في ذلك أنها تحقق بذلك التقدم الحضاري للإنسان المعاصر، في حين أن هذا التقدم لا يخرج - في نظر رواد مدرسة فرانكفورت- عن مشروع السيطرة الذي تقف خلفه تلك القوى الاقتصادية والسياسية التي تعمل على تكريس هيمنتها على الأفراد قصد تحقيق مصالحها ومنافعها، مما يجعلنا نقول مع ماركوز

إن العقلانية الأدائية قد غدت عقلانية سياسية⁽¹⁾. ولهذا تركزت أبحاث ودراسات فلاسفة مدرسة فرانكفورت على تحليل ونقد هذه العقلانية والكشف عن سلبياتها ومآلاتها وأوجه قصورها، مبينة في ذلك آليات السيطرة المرتبطة بها.

وعلى الجملة، فإن اهتمام فلاسفة مدرسة فرانكفورت (أدورنو وماركوز على وجه الخصوص) بالجمالية (Esthétique) كان مرتبطا بمجمل رؤاهم وبنقدهم الجذري (الراديكالي) للواقع السياسي والاجتماعي القائم، وفي ظل العقلانية التي اعتمدت آليات جديدة للتحكم الأدائي التي أصبحت تسحق الإنسان بالكلية وتحرمه من حريته الحقيقية، وفي مقابل ذلك تمنحه حرية مزيفة، وتسفر هذه الآليات والأشكال القمعية عن تحويل الإنسان إلى حيوان منتج ومستهلك بالدرجة الأولى، إلى حد أنه يخنق في نفسه كل حاجة غير حاجة الإنتاج والاستهلاك، ومن هنا يضحى الإنسان في هذه المجتمعات إنسانا متشينا^(*) ذا بعد واحد، وهو البعد المتكيف والمتصالح مع الواقع القائم، حيث يفقد الإنسان قدرته على المعارضة، بل وحتى على مجرد إحساسه بالاعتراب⁽²⁾.

وهكذا، وعلى الرغم من أن في المجتمعات المتقدمة علميا وتكنولوجيا توجد كل الإمكانيات والشروط التي تسمح بتحقيق حرية وسعادة الإنسان المعاصر، فإن ما تعرفه هذه المجتمعات، هو على

(1) ماركوز (هربرت): الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طريش (بيروت: دار الآداب، 1988) ص 15.

(*) الجدير بالملاحظة أن الرعيل الأول من مدرسة فرانكفورت قد تأثر بجورج لوكاش (G. Lukacs) وخاصة مفهوم التشيؤ (La réification) كما عرضه في كتابه الهام التاريخ والوعي الطبقي، سنة 1923.

(2) بوتومور (توم): مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس (طرابلس: دار أويا)، ص 172.

العكس من ذلك تماما، ازدياد القمع والسيطرة بأشكال وصور جديدة لم تعرفها الإنسانية من قبل، وما هو جديد في نوع السيطرة التي يعانها الإنسان اليوم، أنها شاملة وكلية، فهي تمس كل أبعاده النفسية والعقلية والجسمية والاجتماعية، بحيث أصبح مندمجا ومتكيفا مع الوضع القائم ومؤسساته الاقتصادية والسياسية، التي لم تعد تسمح له بأن يحتفظ لنفسه حتى ببعده الداخلي، أي بحياته النفسية والعاطفية والعقلية الخاصة، أو على الأقل محتفظا بشعوره بحرية إراداته. لقد "ابتلعت" هذه المؤسسات الإنسان بأكمله. وهذا ما دفع مفكري مدرسة فرانكفورت - وبخاصة أدورنو وماركوز - إلى القول بأن البعد الجمالي "الإستيطقي" Esthétique بعد تحرر وانعتاق الإنسان المعاصر، وبهذا المعنى تأتي الجمالية خلاصا من العقلانية الأداة التي أحكمت قبضتها على الإنسان وهيمنت على أبعاده الداخلية والخارجية، ففي مواجهة ما رآه أدورنو النزعة إلى السيطرة التي أصبحت تلازم العقلانية الأداة، التي تتجه إلى تدمير حياة الإنسان (من حيث أنه فرد أو مجتمع) أصبحت الجمالية هي "البعد الوحيد" الذي يمكنه إنقاذه ونقله إلى وضع إنساني جديد، ومن هنا، يمكن القول إن الفن ليس هروبا من الواقع وليس انطواء على الذات الذي قد يأسست من تغيير واقعها، بل ينطوي الفن على إرادة الإنسان في تغيير واقعه وفي تجاوز ما هو قائم، وبهذا المعنى فإن الجمالية تتضمن بعدا سياسيا ما دام أن الفن يمثل قوة احتجاج ونقد لما هو قائم. ولهذا يؤكد أدورنو وماركوز أن الوظيفة الأساسية للجمالية تقوم على نقد ما هو قائم داخل المؤسسات السياسية التي تكرس السيطرة، قصد تجاوز الوضع اللاإنساني، وخلق وضع جديد يحقق فيه البشر حريتهم وسعادتهم. وبذلك ستكون الجمالية الجديدة ثورية، ما دام أنها تمارس عملية النقد والاحتجاج على ما هو قائم، وترسم صورة للتحرر الإنساني. غير أن هذا لا ينطبق على

الجمالية الماركسية الأرثوذكسية^(*) التي دافعت عن الواقعية الاشتراكية، واعتبرت أن العمل الفني الأصيل هو العمل النابع من طبقة البروليتاريا، وأن من واجب الفنان الملتزم أن يعبر عن عمله الفني عن مصالح هذه الطبقة وحاجاتها - كما يرى جدانوف (Jdanov) (1896-1948) - وأن يشارك دوماً في الصراع الطبقي من خلال إسهامه في تطوير الوعي السياسي وتأييد نضال الطبقة البروليتارية⁽¹⁾ لكن لا يجب حصر الجمالية - كما يرى ماركوز - في إطار طبقي محدود أو في ما يسمى "بالتصور البروليتاري للعالم". كما أن ما ذهب إليه الماركسية الأرثوذكسية لم يعد يطابق الوضع الاجتماعي الجديد السائد في المجتمعات المعاصرة، وخاصة المتقدمة منها، حيث أصبحت الطبقة العاملة مندمجة، وبالتالي فإن الجمالية الماركسية مطالبة بإعادة النظر في موقفها من العمل الفني نفسه.

لقد أكد أدورنو في كتابه النظرية الجمالية على ضرورة ربط العمل الفني الجمالي بالنقد الجذري للمؤسسات السياسية القائمة التي تحول فيها الإنسان إلى كائن يعاني القهر والقمع ويقاسي من ويلات هذه المجتمعات التي بلغت الذروة في حرمانه من حريته وسعاده وهذا باسم المعرفة العلمية والتكنولوجية وانطلاقاً من فكرة التقدم الإنساني التي بشر بها فلاسفة عصر التنوير في القرن 18م. إن الجمالية تمثل في حقيقة الأمر صورة أخرى مغايرة نوعياً للعقلانية الأدائية التي أنتجت التحكم الشمولي أبعاد الحياة الإنسانية، فهذه العقلانية أصبحت بمثابة اللوغوس (Le Logos) المهيمن

(*) الماركسية الأرثوذكسية في هذا السياق تعني الماركسية التي تحولت إلى إيديولوجيا قائمة على التفسير الدوغماتي لفكر ماركس ولا تقبل الخروج عن هذا التفسير "الرسمي" الذي تحول إلى منظومة من المعتقدات التي لا تقبل "التحريف".

Jdanov(Andrei): *Sur la littérature, la philosophie et la musique* (Paris: (1) les éditions de la nouvelle critique, 1950), p. 15.

والمتحكم في الحضارة الغربية برمتها كما يقول ماركوز.
إن الجمالية بما تتضمنه من صور "خيالية" مغايرة نوعيا لمقتضيات
ومحددات العقل الأداتي قد بقيت حرة إلى حد كبير تجاه مبدأ الواقع
وعقلانيته المسيطرة، وذلك أن هذه الصور هي في حقيقة الأمر نشاط
ذهني خلّاق ومبدع لا يستهدف نقل أو محاكاة ما هو موجود وتمثيله،
بل تستهدف بالدرجة الأولى نقد ما هو قائم والاحتجاج عليه، وهذا ما
سيفتح بعدا جديدا في الواقع القائم الذي يمكن أن يحقق فيه الإنسان
حريته وسعادته، وهذا لا يتم بصورة مباشرة، لأن علاقة الفن بتغيير
الواقع هي بالضرورة غير مباشرة، إنه يسهم في تغيير هذا الواقع من
خلال رسم صورة التحرر الإنساني، وهذا ما يجعل الفن يتسم بالطابع
السياسي، غير أن طاقة الفن السياسية تكمن فقط في بعده التجاوزي
"الخيالي" وعلاقته بالواقع - كما قلنا - هي بالضرورة غير مباشرة.
يقول ماركوز في هذا السياق:

إن الخيال الفني يتضمن حرية الرفض الكبير من حيث أنه يحافظ
على تلك التطلعات التي كتبها العقل، والتي يمكن أن تكون فيها الصور
غير المعقولة للحرية معقولة⁽¹⁾.

بهذا المعنى، فإن الجمالية، وعن طريق الخيال الفني، تنتقد وتحتج
على الواقع القائم ومؤسساته السياسية القمعية، وعلى العكس مما ذهب
إليه الجمالية الماركسية الأرثوذكسية، فإن البعد السياسي للجمالية
يكمن في العمل الفني نفسه، وتحديدًا في تلك الصور والأشكال
المتخيلة التي تحقق استقلالها وتباعدتها أو تماسفها بالنسبة إلى الواقع
القائم، فتعارضه وتنتقده قصد تجاوزه. وهذا بدلا أن يكون العمل الفني

Marcuse (Herbert): *Eros et civilisation: Contribution à Freud*. Traduit de (1)
l'anglais par J.G. Weny et B. Frankel (Paris: Editions de Minuit, 1963),
p. 14.

مجرد أداة لتكريس الوضع القائم وتثبيت مؤسساته المهيمنة، وقد عبّر أدورنو عن هذا المعنى في كتابه النظرية الجمالية بقوله:

هناك شك حول ما إذا كانت أعمال الفن تؤثر سياسيا، فإذا كانت تفعل، فإن ذلك يكون عادة هامشيا بالنسبة للأعمال المعنية، وإذا كانت تكافح من أجل أن تعمل فإنها تقصر عادة عن بلوغ مفهومها الخاص، والواقع أن تأثيرها أو أثرها الاجتماعي الحقيقي غير مباشر⁽¹⁾.

وعندئذ، لا يكون الالتزام السياسي والحزبي المباشر للفنان معيارا أساسيا للحكم على العمل الفني، إذ ليست وظيفة الفنان تحويل العمل الفني إلى واقع سياسي مباشر، بل عليه أن يحول الواقع نفسه إلى صورة فنية، وهذا ما يمكن أن يتحقق على المستوى الفني والجمالي كما يرى أدورنو وماركوز بواسطة ما يسمى بالشكل الجمالي الذي قد يظهر فيه "واقع" آخر مغاير تماما للواقع القائم، فمن خلال الشكل الفني يمكن أن يقدم الفن صورة أخرى وجديدة التي تجعله يعبر عن ذلك البعد الإنساني المتضمن صور الحرية والسعادة والعدالة ولكنها صور خالية من كل قهر.

ولهذا يرى أدورنو أن الأعمال الفنية والجمالية، وبخاصة الطليعية منها، وهي الأعمال التي عرفت في الأدب والرسم والموسيقى وغيرها من الفنون التي شهدت نشاطا كبيرا في بداية القرن العشرين وخاصة أثناء الظروف الصعبة التي عرفتها المجتمعات الغربية كالحربين العالميتين والأزمات السياسية والاقتصادية والفكرية التي عرفتتها هذه المجتمعات، ففي ظل هذه الظروف القاسية ظهرت حركات فنية كانت في أغلبها طليعية كالدائنية والسوريالية والتكعيبية في مجال الرسم،

(1) أدورنو (ثيودور): النظرية الجمالية، ص 359. نقلنا عن سليتير (فيل) مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها. ترجمة: خليل كلفت (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 184.

أما في المجال الموسيقي فقد نجد أعمالا ناقدة واثرة على الوضع القائم على غرار أعمال أرنولد شوبنرغ^(*) (Arnold Schönberg)، الذي تعد ألحانه الموسيقية من الناحية السياسية والاجتماعية تمردا على الوضع المأسوي الذي أصبح يعانيه الإنسان المعاصر، وبخاصة بعد تصاعد النظم الشمولية كالنازية والفاشية والستالينية في الغرب.

أما ماركوز⁽¹⁾ فيذكر على وجه الخصوص أعمال برتولت بريشت^(**) (Bertold Brecht) وفرانز كافكا^(***) (Franz Kafka) وصمويل بيكيت^(****) (Samuel Beckett) التي قامت بوظيفة سياسية جذرية،

(*) شونبرغ (أرنولد) (Schönberg (Arnold): مؤلف موسيقي ألماني 1874-1951، ينتمي إلى مدرسة فيينا الموسيقية التي عملت على خلق نغمات جميلة تناسب القرن العشرين وابتكار حرية تسلسل النغمات المعبرة والتحرر من أشكال الموسيقى التقليدية، من أهم آثاره موسى وهارون عام 1930.

(1) يعرف ماركوز الشكل الجمالي بأنه "ما يكون نتيجة تحويل مضمون معطى (واقعة حاضرة أو تاريخية، شخصية أو اجتماعية) إلى كلية مكتفية بذاتها، قصيدة، مسرحية، رواية، الخ. انظر: هربرت ماركوز: البعد الجمالي. نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية. ترجمة: جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1979)، ص 15.

(**) بريشت (برتولت) (Brecht (Bertolt): كاتب مسرحي وشاعر ألماني 1898-1956، يعتبر مؤسس المسرح الملحمي، الذي يقوم على السرد والتماصف والالتزام السياسي، من أهم مسرحياته: أوبرا الثلاثة قروش عام 1928، النهاية السعيدة عام 1929، الأم عام 1932.

(**) كافكا (فرانز) (Kafka (Franz): روائي نمساوي 1883-1924، يعتبر أحد أبرز ممثلي الرواية النفسية، تميزت أعماله بتصوير قلق الإنسان المعاصر ومحاولاته العائبة البحث عن طريق الخلاص. من أشهر أعماله الأدبية المسخ عام 1916، المحاكمة عام 1925، القصر عام 1926.

(***) بيكيت (صمويل) (Beckett (Samuel): روائي وكاتب مسرحي إيرلندي ولد في 1906، يعتبر أحد ممثلي ما يسمى بالمسرح المضاد، وهي حركة طليعية تتجنب استخدام القواعد والمعايير المسرحية التقليدية التي تعتمد في تركيب النص المسرحي، من أهم مسرحياته في انتظار غودو عام 1953.

ويخلص ماركوز في تحليله إلى أن أعمال الفنية عند هؤلاء الفنانين قد شهدت على تدهور الفرد وضياع حريته فالأعمال المسرحية لبريشت مثلا قدمت صورة نموذجية لما يجب أن تكون عليه في نقدها الجذري للواقع السياسي القائم. أما فرانز كافكا، فقد قدمت رواياته الأدبية مثلا عن الفن السياسي الثائر على المؤسسات القمعية التي عرفتها المجتمعات الغربية المعاصرة. يقول ماركوز:

إن كافكا يقطع الصلة مع الواقع المعطى دفعة واحدة، وذلك عندما يسمي الأشياء بأسمائها. فيكون العمل الفني عنده متمردا ورافضا للتصالح مع العالم الذي لم يعد مقبولا اليوم⁽¹⁾.

وفي الختام، يمكننا القول بأن للجمالية مكانة مركزية في الخطاب الفلسفي الفرانكفورتي، حيث مثلت عندهم ذلك البعد المتبقي للإنسان، والذي يمكن أن يتحرر به من سيطرة العقلانية الأدوات ومؤسساتها السياسية والاقتصادية التي أصبحت تشكل كل مجالات نشاطاته، بحيث يصبح التحرر من السيطرة أمرا من الممكن تحقيقه عن طريق الجمالية، لأن هذه الأخيرة تمثل - كما قلنا سابقا - صورة أخرى لوجود إنساني خال من سيطرة العقل الأدوات، وبعبارة أخرى نقول: إن العمل الفني يعمل على نقد الواقع وتغييره من خلال خلق صور أخرى تمثل واقعا إنسانيا آخر مغاير نوعيا لما هو قائم، غير أنه يجب التأكيد هنا أنه لا يمكن أن يكون للعمل الفني وللجمالية من دور سياسي إيجابي يخدم الإنسان ويخرجه من الضياع إلا بوصفه عملا مستقلا بذاته.

Marcuse (Herbert): *Contre révolution et révolte*. Trad. par D. Coste (1) (Paris: Editions de Minuit, 1973), p. 130.

الخطاب الجمالي والحقيقة من منظور ثيودور أدورنو

الغرض من هذه الدراسة هو تحليل مفهوم الخطاب الجمالي والحقيقة عند أحد أقطاب النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، وهو الفيلسوف الألماني ثيودور أدورنو، الذي احتلت الجمالية مكانة متميزة في فلسفته (Theodor Adorno) 1903-1969 باعتبارها أفقا جديدا للإنسان المعاصر ولمجال حريته وسعادته ولمفهوم الحقيقة عنده.

وقبل أن نشعر في تحليل نظرية أدورنو وخطابه الجمالي كان لزاما علينا العودة إلى التمييز التقليدي بين العمل الفني أو الجمالي والحقيقة الفلسفية. وسيكون الحديث عن أفلاطون هنا بصفته لحظة أساسية، إذ من المعروف أن الميتافيزيقا الأفلاطونية قد ميزت وعالم المثل الذي يمثل في رأيه (Apparence) بين عالم المحسوس الذي يمثل المظهر، وبما أن الفن ينتمي وفقا لهذا التمييز إلى مجال المظهر (La vérité) الحقيقة والمحسوس والوهم فقد جعله أفلاطون في مرتبة ثانية بالنسبة إلى الحقيقة لأن الفن محاكاة، وهذه الأخيرة ما هي سوى إعادة إنتاج مظهر ما، بل وأكد أنه لا يتفق مع الحقيقة لأنه يتجلى في المحسوس الذي يأتي في مرتبة دنيا بالنسبة إلى المعقول، بل إن الفن في رأيه تزييف وتشويه للحقيقة. يقول أفلاطون في الجمهورية: "إن الفن القائم على المحاكاة بعيد كل البعد عن الحقيقة، وإذا كان يستطيع أن يتناول كل شيء، فما ذلك على ما يبدو إلا لأنه لا يمس إلا جزءا صغيرا من كل شيء، وهذا الجزء ليس إلا شبحا. ففي وسع الرسام مثلا أن يرسم لنا إسكافيا أو نجارا أو أي صانع آخر دون أن يعرف

عن مهنتهم شيئاً. وقد يستطيع، إذا كان رساما بارعا أن يخدع الأطفال والجهال، إذ يرسم نجارا ويربهم إياه عن بعد، فيظنونه نجارا حقيقيا، وما هو إلا مظهر"⁽¹⁾.

وفي مقابل الأطروحة الأفلاطونية التي احتقرت الفن وجعلته في مرتبة دنيا بالنسبة إلى الحقيقة، أكد الفيلسوف الألماني ف. هيغل على خلاف أفلاطون إلى أن الفن يمثل اللحظة الأولى للتجلي الحسي للفكرة أو الروح المطلق، فالفن في رأيه تجسيد لهذه الفكرة إلى جانب الدين والفلسفة لكن التعبير عنها يكون بطرق مختلفة، حيث تكون الحقيقة ممثلة بصورة حسية وخارجية في الفن وبصورة داخلية في الدين، وأخيرا بصفة مطلقة في الفلسفة. وبناء على ذلك تكون وظيفة الفن عند هيغل هي إظهار الفكرة أو الروح بصفة خارجية أو موضوعية أي من وجهة نظر الموضوع الخارجي الحسي، وبالتالي فالفن يشارك في إجلاء الحقيقة"⁽²⁾. وبهذا المعنى فإن للفن مكانة أساسية عند هيغل لأنه مجال لانكشاف الحقيقة وليس تشويها لها كما ذهب إلى ذلك أفلاطون، لأن الفن كما قلنا هو واحد من ثلاثة أشكال تتحقق فيه الفكرة بصورة حسية"⁽³⁾، ويترتب عن ذلك أن الفن يبلغ الحقيقة حسب هيغل داخل الشكل الحسي، ومن ثمة فإن المظهر الحسي للفن لا يعتبر وهما، وهو بعيد عن أن يكون شيئاً لا قيمة له، بل إنه على العكس من ذلك مرحلة أساسية لتمثيل الفكرة بصفة تقتضي دائما حضور الشكل الحسي.

(1) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، ط1 (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بدون تاريخ)، ص 553.

(2) ولد ديب (سيدي): الجماليات الرومانسية، ط1 (القاهرة: دار الآفاق العربية، 2006)، ص 124.

(3) Hegel (G.W.F): *Esthétique*. Traduit de l'allemand par S. Jankélévitch (Paris: Aubier, 1944), p. 77.

هذا، وإن تأكيد هيغل على علاقة الحقل الفني بالحقيقة لا يخلو من الدلالة على راهنية الجمالية الهيجلية وحضورها في الفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت، وبخاصة عند أدورنو، وذلك أن هذا الأخير قد تصور مثل هيغل بأن الفن ليس صورة مشوهة أو ناقصة للحقيقة بل مجال للكشف عنها ومعرفتها.

لقد ارتبط اسم أدورنو بمدرسة فرانكفورت، ولهذا يتعين علينا كي نلم إماما كافيا بمكانة خطابه الجمالي وعلاقته بالحقيقة، أن نشير بصورة مختصرة إلى مدرسة فرانكفورت التي كان ينتمي إليها هذا الفيلسوف منذ الثلاثينيات من القرن العشرين، وهي فترة صعود النازية في ألمانيا، وما ارتبط بذلك من مناخ سياسي واجتماعي واقتصادي، وظهور بوادر الحرب في أوروبا. وقد كانت تضم هذه المدرسة مجموعة من المفكرين والباحثين، وعلى رأسهم ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز، فلتر بنيامين، الذين أخذوا على عاتقهم نقد العقلانية الأداة (La rationalité instrumentale) وهي نوع من التفكير السائد في المجتمعات الغربية، والذي يمكن أن نلتمس جذوره في فلسفة الأنوار التي مجدت العقل وأمنت به إيماننا لا حد له قصد "تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا، وفك السحر عن العالم، والتحرر من الأساطير"⁽¹⁾، وهذا من أجل الخروج بالإنسان من حالة التدهور والدفن به لتحقيق حريته وسعادته بالاعتماد على المعرفة العلمية والتقنية، غير أن هذه المعرفة التي وجهت في البداية نحو تفسير الطبيعة واكتشاف قوانينها قصد التحكم فيها كما قال فرانسيس بيكون، قد تم استخدامها أيضا للتحكم في الإنسان واعتباره مجرد عنصر يشبه العناصر الطبيعية والمادية، وليس له ما يميزه عن الأشياء الموجودة

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، ط 1 (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 23.

في الطبيعة، ولذا فهو مستوعب في النظام الطبيعي القائم.

إن العقلانية الأدائية تكشف عن ميل لإخضاع جميع الموضوعات، سواء تعلقت بالطبيعة أو الإنسان، لنفس القوانين العامة للتنظيم والحساب، وهذا الميل يعبر عن نفسه اليوم في صورة "منطق سيطرة" الكامن في أسلوب التفكير العلمي والتقني الحديث، كما يعبر هذا الأسلوب بدوره عن إرادة السيطرة التي تميزه ولا تنفصل عنه، والذي يمد سلطانه على البشر والعلاقات الإنسانية فيضعها أيضا تحت تصرفه وتحكمه وسيطرته، بحيث لا يكون للعقل في النهاية إلا طابع أدائي، وتصبح قيمته الإجرائية ودوره في إحكام السيطرة على البشر والطبيعة هو "المعيار الأوحده"⁽¹⁾ استنادا إلى القوة والفاعلية والتنظيم والواقعية التي مجدها النزعات العلمية والوضعية والبراغماتية، لكن هذه العقلانية الأدائية قد انحرفت عن مسارها الصحيح، وقد تجلى ذلك في تحول هذه العقلانية ومنتجاتها إلى أدوات تخدم مظاهر البربرية والدكتاتورية كما مارستها النظم الشمولية المعاصرة في أوروبا كالنازية والفاشية والستالينية، وما ارتبط بهذه النظم من مناخ الانسداد والانغلاق وإرهاب الدولة والتسلط المؤسستي والبيروقراطي وضياع استقلالية الأفراد وحرمانهم من حريتهم الحقيقية، وقد كان هذا في نظر فلاسفة مدرسة فرانكفورت بمثابة إعلان فشل مشروع التنوير الغربي وانحرافه. ومن مظاهر انتكاسة العقلانية الأدائية أيضا أنها أصبحت أداة للسيطرة والتحكم في البشر وسلب حريتهم.

والتنوير الذي كان يهدف إلى تحرير الإنسان انقلب إلى ضد ذلك تماما، وفي أيامنا لا فرق بين العقلانية الأدائية (التقنية) وعقلانية

(1) مكاوي (عبد الغفار): "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"، حوليات كلية الآداب،

عدد 13، السنة 1992، الكويت، ص 16.

السيطرة بالذات، إنها سمة المجتمع المتغرب⁽¹⁾، ولهذا أصبح من اللازم اليوم الكشف عن فظاعات هذه العقلانية في حياة البشر الذين أصبحوا يعانون الاغتراب والتشيؤ على كل المستويات، بحيث تصبح منتجات عملهم أشياء مستقلة أو ظواهر معطاة تتحكم في الناس عن طريق قوانين تبدو وكأنها لا ترد، فيتحولون من الناحيتين الذاتية والموضوعية إلى مشاهدين سلبيين بدلا من أن يكونوا ذوات مبدعة فاعلة، ويخضعون نشاطهم الإبداعي الخلاق لقوى لا شخصية غريبة عنهم ومدمرة لطبيعتهم وماهيتهم الأصلية. ويتضح تجريد الإنسان من إنسانيته في التنظيم الداخلي للمصنع الذي يمثل صورة عالم مصغر من عالم المجتمع الرأسمالي الأكبر الذي نفذ بتخصمه في تقسيم العمل، وبعقلانيته الصناعية والاستهلاكية حتى في صميم الحياة الحميمية للإنسان⁽²⁾.

هذا، وقد تتبع أدورنو تأثير الاغتراب والتشيؤ في الحقل الفني والجمالي، وبيّن كيف تطوّر في ظل المؤسسات القائمة التي تحكمها العقلانية الأداة، وخاصة في المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا، وما يسمى بالصناعة الثقافية التي تروج عبر وسائل الإعلام والاتصال والدعاية، من إذاعة وتلفزيون وسينما وصحافة، التي أفرغت الفن من وظيفته ومضمونه الحقيقي، وحولته إلى مجرد وسيلة تسلية أو أداة تأثير في الناس والتلاعب بهم، ومجال للاستهلاك المتعي الذي قد يصل أحيانا إلى مستوى استثارة غرائزهم الجنسية ونزعاتهم العنيفة قصد تشكيل إنسان نمطي وفق التوجيه الذي تحدده المؤسسات الاقتصادية

(1) هوركهايمر (م) وأدورنو (ث): جدل التنوير، ص 143.

(2) عطيات أبو السعود: "تطور العقل النقدي من كانط إلى هابرماس"، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر الغربي والعربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 48.

والسياسية والثقافية القائمة. وبهذه الكيفية أصبح الحقل الفني والجمالي مجرد أداة للتأثير الإيديولوجي على الناس، والترويج للقيم الاستهلاكية والتجارية، مما أفقده أصالته وحقيقته، فأصبح "شيئا" يقصد به الاستمتاع السطحي والتسلية في أوقات الفراغ ولم يبق للعلاقة الحية بالعمل الفني، ولا للفهم المباشر لوظيفته بوصفه تعبيرا وصورة مما كان يسمى يوما باسم الحقيقة⁽¹⁾.

غير أن تدهور الفن وانحطاطه لا يقتصر على الصناعة الثقافية التي حولت الأعمال الفنية إلى بضائع وسلع تجارية واستهلاكية، وإنما ترجع أيضا حسب أدورنو إلى محاولة الجمالية الماركسية الأرثوذكسية معاملة الفن كإيدولوجيا من حيث أنه يدخل في إطار البنية الفوقية التي هي انعكاس للبنية الاقتصادية، أو ما يسمى في الأدبيات الماركسية عموما "الأساس" الاقتصادي أو "البنية التحتية"، وأنه من واجب الفنان أن يعبر عن مصالح الطبقة البروليتارية وحاجاتها، واعتبرت أن الفن الأصيل والحقيقي هو الفن المعبر عن هذه الطبقة، ولهذا من واجب الفنان الملتزم القيام بوظيفته الاجتماعية.

ومن داخل الماركسية حاول أدورنو أن يعيد النظر في هذا الموقف من الفن والذي كانت له عواقب وخيمة على الجمالية التي لا يمكن حصرها في إطار طبقي محدود أو فيما يسمى بالتصور البروليتاري للعالم الذي يرى أن الفن "يعكس" الواقع، وهو تصور واضح التهافت كما يرى أدورنو لأنه يشير إلى علاقة آلية بين الفن والواقع الاجتماعي، كما لو كان الفن أشبه بالمرآة أو الصورة الفوتوغرافية، أي مجرد تسجيل جامد لما يحدث في الخارج، فالفن لا يعكس الواقع بل إنه يشهد على أن يكون هذا الواقع شيئا

(1) مكايوي (عبد الغفار): المرجع نفسه، ص 16.

آخر، وقد بأنه "إذا كان الفن يعكس الحياة فإنه يفعل (Bertolt Brecht) عقب برتولت بريشت ذلك فإنه يفعل ذلك بمرايا خاصة". هذا، وقد ذهب أدورنو إلى أن القول بأن الفنان الإسباني الشهير بابلو بيكاسو (Pablo Picasso) قد عبر من خلال لوحته غرنیکا عام 1937 عن احتجاجه على قصف البلدة الإسبانية غرنیکا أثناء الحرب الأهلية بصورة مغايرة تماما عن التصوير الواقعي المباشر بل غلب عليها الطابع الإيمائي والرمزي وإضفاء شكله الفني المميز. كما أن ما ذهبت إليه الماركسية الأرثوذكسية من خلال منهجها الواقعي الاشتراكي لم يعد يطابق الوضع الجديد للطبقة العاملة في ظل تطور المجتمعات المعاصرة، وخاصة المتقدمة منها، وذلك أنه تم إدماج هذه الطبقة ولم تعد قادرة على القيام بدورها الطبيعي والثوري، وهذا يعني أنه لم يعد من الممكن اليوم الحديث عن فن بوليتاري أو واقعي اشتراكي. وضمن هذا السياق يمكننا أن نتساءل أليس العمل الفني مشروطا بالسياق التاريخي والاجتماعي؟

تجدد الإشارة إلى أن الخطاب الجمالي لأدورنو يستند إلى المرجعية الماركسية، وخاصة في مسألة العلاقة بين العمل الفني والحياة الاجتماعية، وذلك أن العمل الفني في رأيه يتعين أن ينطلق من الحياة الاجتماعية لا أن يبقى سجين المنظورات الميتافيزيقية والأنطولوجية التي اعتبرته إظهارا للفكرة أو الروح المطلق في إطار تلك التراتبية للروح بين الفن والدين والفلسفة، وضمن هذا السياق يتفق أدورنو مع هيغل من أن الفن يحمل حقيقة، ولكن الحقيقة حسب أدورنو لا تنفصل عن الوضع الاجتماعي والتاريخي الذي يعيشه البشر، والفن يكشف عن الحقيقة بما هي إجلال لزيغ وضعية العالم الاجتماعي والتاريخي، ومن هنا لا يمكن للفن أن يكتسي أي معنى أو حقيقة إلا عندما يرتبط بالوضع الاجتماعي للإنسان ويعبر عن تناقضاته، وذلك

لأن مضمون الحقيقة هو مضمون تاريخي⁽¹⁾ كما يقول أدورنو في كتابه النظرية الجمالية.

وبهذا، يتضح أن اهتمام أدورنو بالجمالية كان مرتبطاً بمجمل أفكاره ومواقفه النقدية للمجتمع القائم الذي تحكمه العقلانية الأداة التي غدت كرس السيطرة والهيمنة على الناس بصورة شاملة من خلال المؤسسات الاقتصادية والسياسية والإدارية والإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكتفوا أنفسهم معها، ولهذا يمثل الفن عنده خلاصاً من هذا الوضع المأسوي الذي يعيشه هؤلاء الناس، بل أصبح الفن هو البعد الوحيد الذي يمكنه إنقاذهم ونقلهم إلى وضع إنساني جديد مغاير لما هو قائم في مقابل العقلنة الأداة ذات الطابع الشمولي أو الكلي الذي يوصف باللاحقيقة (Le tout est la non vrai).

يؤكد الفن التفرد والاختلاف والتميز، وبواعثه منوطة بعوامل أو شروط ذاتية، لكن هذا لا يعني انكفاء الفنان على ذاته فيقتصر عليها، بل يسمو عالياً ويستجيب للحياة الاجتماعية لأن الجمالية كلحظة نقدية تضمن قيام نقد لوضع لوظيفة الفن من داخل المجتمع نفسه، وكمجال للتعبير عن التناقضات الاجتماعية القائمة⁽²⁾ فيعطى معناها لا من خلال وصف الواقع الاجتماعي لأن الفن حسب أدورنو لا يتصل اتصالاً مباشراً بهذا الواقع على نحو ما تفعل العقلانية الأداة، وتباعده عن الواقع هو الذي يكسبه قوته النقدية وقدرته على التجاوز، ولهذا يجب أن ننطلق من الشكل الجمالي بدلاً من أن ننطلق من الواقع، لأنه بإمكان أن يعيد الفن صياغة العالم على نحو مغاير تماماً لما

Adorno (Theodor): *Théorie esthétique*. Trad. Marc Jimenez (Paris: (1) Edition Klincksieck, 1974), p. 259.

Jimenez (Marc): *Adorno et la modernité. Vers une esthétique négative* (2) (Paris: Edition Klincksieck, 1896), p. 51.

هو موجود، ويظهر المضمون المباشر في أسلوب العمل الفني وبناء منطقته الداخلي، ولذلك فالفن حين يتجاوز الواقع المباشر فإنه يحطم العلاقات المتشعبة للعلاقات الاجتماعية القائمة ويفتح بعدا جديدا للتجربة الإنسانية، وهو بعد التمرد الذاتي على ما هو متاح، ويبدو كإمكانية جديدة للوجود الإنساني⁽¹⁾، وبهذا المعنى فإن العمل الفني أو الجمالي يعبر عن ما هو ذاتي من خلال تباعده للواقع الاجتماعي، لكن من دون أن ينفصل عنه، وهذا ما يؤكد أدورنو بقوله: "إن الطابع الاجتماعي للفن يتمثل في حركته الداخلية ضد المجتمع.

وليس أي بيان واضح بخصوص ذلك المجتمع والإيماء التاريخية تقاوم الواقع القائم، رغم أن الأعمال الفنية هي في حقيقة الأمر جزء من ذلك الواقع"⁽²⁾.

هذا، ويؤكد أدورنو دور العمل الفني بمقتضى شكله لأن هذا العمل يتمتع بقدر واسع من الاستقلالية عن الواقع الاجتماعي القائم، وبحكم هذه الاستقلالية يقف الفن موقف المعارضة والنقد تجاه هذا الواقع، وفي الوقت نفسه يتجاوزه. غير أن الشكل الفني حسب أدورنو ليس مجرد قوة ابتكار ذاتية أو بحث عن أسلوب ما، أي لا يختزل في الطابع الذاتي الذي يخلق أو يبدع الآثار الفنية مثلما هو عليه الحال في الجمالية الكانطية باعتبارها جمالية ذاتية بحكم أن الذات نفسها هي شرط إمكان قيام الجمالية نفسها. إن الشكل حسب أدورنو هو تحويل للمضمون نفسه، ولهذا لا يكون العمل الفني حقيقيا أو أصيلا بحكم مضمونه أو اشتماله على تمثيل "صحيح" لما هو قائم

(1) بسطاويسي (محمد رمضان): علم الجمال عند مدرسة فرانكفورت: أدورنو نموذجاً، ط 1 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998)، ص 63.

(2) Adorno (Theodor): *Théorie esthétique*, p. 237

وإنما لأن المضمون يتم تحويله إلى شكل، ولهذا يتمتع العمل الفني بمقتضى شكله بقدر واسع من الاستقلالية التي يتمتع بها والتي لا تنتج "وعيا زائفا" أو مجرد وهم، بل ينتج بالأحرى وعيا نقديا أو على حد تعبير أدورنو "يمثل الفن احتجاجا ضد وضع اجتماعي يعتبره كل فرد معاديا، غريبا، باردا، خانقا (...)" . ومن خلال هذا الاحتجاج يعبر الفن عن الحلم بعالم يمكن أن يكون مغايرا عن ما هو سائد⁽¹⁾، وبهذا المعنى يكون الفن مضادا للامثال للواقع الزائف، لأن الفن كما قلنا يعارض ويناقض، كما أنه يبدع أنماطا جديدة من الحياة الاجتماعية، ويتيح للإنسان التطلع إلى آفاق جديدة في محاولة مواجهة ما هو قائم.

والشكل الفني هو الذي يحمل معنى هنا وليس المضمون، ولهذا لا يجب الحكم على عمل فني ما من خلال مضمونه وإنما من خلال الشكل الذي يستطيع أن يعبر عن واقع مليء بالتناقضات، ولهذا يجب على هذا العمل أن يقصد تحقيق الاستقلالية وفي الوقت نفسه فإن طابعه الشكلي يحمل تناقضات اجتماعية. إن الشكل الفني هو الذي يعبر عن حقيقة المجتمع القائم المزيف وبهذا يملك "مضمون حقيقة" تمكنه من المواجهة أو التحدي لكل محاولات احتوائه من طرف النظام القائم، وهذا ما يفسر لنا لماذا يتعذر التعبير عن هذه الحقيقة حسب أدورنو إلا عن طريق السلب⁽²⁾.

هذا، وقد لاحظ كريستوف منكه (Christophe Menke) إمكانية أن تكون وظيفة الفن النقدية مؤثرة نسبيا فقط على الواقع، وذلك لأن

Adorno (Theodor), *Notes sur la littérature*. Trad. Sibylle Muller (Paris: (1) Edition Flammarion, 1984), p. 48.

Jimenez (Marc): *Que ce que l'esthétique* (Paris: Edition Gallimard, (2) 1997), p. 393.

الفن قادر على تمثيل الإمكانيات والقدرات والأفكار التي لم تتحقق في الواقع الفعلي، ولكنه يملك إمكانية استخلاصها من الواقع الباطن للفن ثم تجسيدها على المستوى الاجتماعي⁽¹⁾.

إن العمل الفني حسب أدورنو هو استحضار ما لم يتحدد بعد، وبهذه القدرة فهو يشكل قطعة مع ما هو موجود أو قائم، أما ما يتم استحضاره في هذا العمل هو البعد التحرري الذي يعيد خلق الواقع بدل أن يكون مغترباً عنه. والحقيقة التي يصطنعها الفن هي الحقيقة الأكثر أهمية بالنسبة لوضع الإنسان ولحريته وسعادته من الحقيقة الموضوعية التي تدعيها العقلانية الأدائية، لأن الفن هو المجال الوحيد الذي يمكنه مواجهة أو مقاومة هيمنة هذه العقلانية وطغيانها، فهو يخلق حقيقة تتباعد فعلاً عن الواقع وتتجاوزه كما قلنا سابقاً، وهذا ما يظهر بجلاء حسب أدورنو في الأعمال الفنية لكل من بابلو بيكاسو وبول سيلان (Paul Celan) وفرانز كافكا (Franz Kafka) وصمويل بيكيت (Samuel Beckett) وأرنولد شونبرغ (Arnold Schönberg). وهكذا، مثلاً أعجب أدورنو أيما إعجاب بموسيقى^(*)

Menke (Christophe): *La souveraineté de l'Art: L'expérience esthétique* (1) *apres Adorno et Derrida*. Trad. Pierre Rusch (Paris: Edition Armand Colin, 1993), p. 57.

(*) لقد خصّص أدورنو جزءاً مهماً من أبحاثه للموسيقى أهمها:

- الوضع الاجتماعي للموسيقى (1932)
- حول موسيقى الجاز (1933)
- فلسفة الموسيقى الجديدة (1949)
- بحث حول فاغنر (1952)
- تنافر الأصوات في الموسيقى (1956)
- ماهلر: شخصية موسيقية (1960)
- مدخل إلى علم اجتماع الموسيقى (1962)
- موسيقى الأفلام السينمائية (1968)

شونبرغ ذات الاثنتي عشرة نغمة، حيث أعاد تنظيم المادة الموسيقية (النغمات) تنظيما جديدا قطع الصلة مع التنظيم الكلاسيكي (المقامي) وتوصل إلى إرساء شكل جديد بعد أن خاض محاولات وتجارب عديدة، وباستعمال شونبرغ للنغمات المتنافرة التي تنبذ التألف الصوتي، فذلك غرضه التعبير عن تألم ومعاناة الإنسان المعاصر، ولم يخضع عمله الإبداعي لمتطلبات المجتمع القائم وقيمه الاستهلاكية والتجارية التي أفقدت الأعمال الفنية أصالتها وحقيقتها بل وهالتها أيضا كما يقول فلتر بنيامين (Walter Benjamin)، وخاصة عندما يتم استنساخ هذه الأعمال بالوسائل التقنية الحديثة. فالموسيقى حسب شونبرغ تعبر عن حقيقة ما لكنها لا تنفصل عن وضع الإنسان المعاصر، وهذا ما يؤكد أدورنو بقوله: "إن النغمات المتنافرة قد تزعج المستمعين وهذا مرده إلى أن هذه النغمات هي في حقيقة الأمر تعبير عن وضعهم الخاص"⁽¹⁾.

أما بالنسبة لصمويل بيكيت فإن مسرحياته تمثل لدى أدورنو الوجه الحقيقي لعصرنا هذا لأنها تعكس شعوره بعبث الحياة الإنسانية وقيامها على كثير من الأوضاع اللامعقولة بعد أن انهارت القيم والمعايير، ولمختلف أوجه الصراع السياسي والاجتماعي الذي عرفته المجتمعات الغربية المعاصرة، كما أنها تعكس ضعف الاعتقاد بقدرة العقلانية والمعرفة العلمية والتقنية على تحقيق سعادة الإنسان وضمنان حرية الحقيقية لا المزيف، والإحساس بعجزه عن أن يظهر بتلك القيم التي طالما بشر بها فلاسفة التنوير وادعتها النظم السياسية والمؤسسات التي سيطرت على الإنسان وأصبحت تتحكم في مصيره وتشكل حياته الفكرية والنفسية العميقة، ولهذا عبّر بيكيت عن العبث السائد في إطار مسرحي، بحيث قد تقوم المسرحية على موقف واحد

Adorno (Theodor): *Mahler, une physionomie musicale*. Trad. J. Lelenet (1) et T. Leydenbach (Paris: Edition De Minuit, 1977), p. 43.

ثابت يدل بركوده وثباته ودوران الشخصيات والحوار فيه، فيما يشبه الدائرة المغلقة على عبث الحياة وعدم جدواها، وذلك كالذي نراه مثلا في مسرحيته في انتظار غودو، فهناك شخصيتان لا نعرف عن طبيعتهما ولا علاقتهما غير اسميهما، يجلسان على قارعة الطريق ينتظران موعدا مع من يدعى "غودو"، فندرك من الحوار أنهما لا يعرفان شيئا عن ذلك الذي ينتظرانه بل لا يعلمان على وجه اليقين هل ضرب لهما موعدا حقا وسيفي بوعده أو يخلفه⁽¹⁾.

هذا، وقد أدرك أدورنو أن الجمالية تناقض الواقع المزيف (أي الذي تم تزييفه)، وهي بذلك تمثل في حقيقة الأمر إمكانية أخرى مغايرة بأشكالها نوعيا لما هو قائم، وهي بذلك تعتبر فاعلية إنسانية خلاقة ومبدعة يمكن أن تفتح مجالا أو أفقا للتحرر الإنساني، وقد أدرك أدورنو بحس مأسوي عميق أن حقيقة العمل الفني أو الجمالي نقدية، وهذا ما يظهر بجلاء حسب أدورنو في الأعمال الأدبية التي تنطوي على أبعاد نقدية، مثل ما نجد لدى فرانز كافكا الذي يقول عنه في النظرية الجمالية "إن قوة عمل كافكا الفني تكمن في موقفه وفي شعوره السلبي الناقد للواقع القائم"⁽²⁾.

وهكذا، فإن الفن الحقيقي في نظر أدورنو هو ذلك الفن الذي لا يخضع لقوانين وقواعد الواقع القائم بحيث يبقى محتفظا باستقلاله وبمنطقه الداخلي الخاص وبقدرته النقدية.

ولكن السؤال المطروح ضمن هذا السياق هو: كيف السبيل إلى تحويل طاقة الفن النقدية في الواقع القائم؟ وكيف السبيل إلى التعبير عنها لتتخذ وسيلة في تغيير وضع الإنسان وتحقيق حريته الفعلية من دون أن يجرد الفن من حقيقته التي تتعد عن حدود الواقع؟

(1) القط (عبد القادر): فن المسرحية، ط1 (بيروت: مكتبة لبنان، 1998)، ص 44.

(2) Adorno (Theodor): *Théorie esthétique*, p. 33

مفهوم الاعتراف عند أكسل هونيث

يعد مفهوم الاعتراف (La reconnaissance) بحق من المفاهيم المركزية في الدراسات الفلسفية والأخلاقية والسياسية، فقد ظهر عند بول ريكور (Paul Ricoeur) في كتابه الموسوم بـ مسار الاعتراف، وظهر مع الفيلسوف الكندي شارل تايلور (Charles Taylor) بعنوان سياسة الاعتراف، أما مع ممثل الجيل الثالث للنظرية، فقد ظهر في كتابه^(*) النقدية لمدرسة فرانكفورت أكسل هونيث (Axel Honneth) المعنون بـ الصراع من أجل الاعتراف.

وهذا البحث هو عرض وتحليل لمفهوم الاعتراف عند أكسل هونيث الذي يعد المحور الأساسي في فلسفته الاجتماعية والأخلاقية التي استهدفت تأسيس مقاربة جديدة داخل التيار الفكري لمدرسة فرانكفورت، وذلك لإعطاء نفس جديد لهذا التيار وبالتالي تطوير النظرية

(*) ولد الفيلسوف الألماني أكسل هونيث في بمدينة إيسن بألمانيا في 1949، درس الفلسفة وعلم الاجتماع في بون ثم واصل دراساته الأكاديمية في جامعة برلين، وبعد ذلك التحق بمعهد ماكس بلانك، واستقر في الأخير بجامعة غوته بمدينة فرانكفورت لتدريس الفلسفة الاجتماعية. كان في بداية حياته الفكرية متأثراً بأستاذه يورغن هابرماس ثم عمل على تأسيس فلسفة اجتماعية جديدة تقوم على براديجم جديد أي الاعتراف، وأمست له شهرة عالمية واسعة في البلدان الأوروبية والعالم الأنغلو ساكسوني وخاصة الولايات المتحدة وكندا، وترجمت أهم أعماله إلى اللغتين الإنكليزية والفرنسية.

ولهونيث العديد من المؤلفات أهمها: نقد مفهوم السلطة 1985، الصراع من أجل الاعتراف 1992، مجتمع الأزدراء: نحو نظرية نقدية جديدة 2002، حول راهنية فلسفة الحق لهيغل 2001، التشيؤ 2005.

النقدية لمدرسة فرانكفورت وإن كانت لديه بطبيعة الحال اختلافات^(*) مع ممثلي هذه المدرسة من الجيل الأول (ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز) أو الجيل الثاني (يورغن هابرماس، كارل أوتو آبل).

ويمكن القول في البداية بأن كل مقارنة لمفهوم الاعتراف تستدعي ما يسمى بـ "الصراع من أجل الاعتراف"، وهذا بالرجوع إلى هيغل هوية الفرد ووجوده مرهون بمدى ارتباطه العضوي والمتكامل بالمجتمع الذي يعيش فيه والذي يأخذ فيه أدواره الاجتماعية والسياسية، وبالتالي فإن اكتماله يتوقف حتما على هذا الارتباط والانسجام والاعتراف المتبادل، وذلك أن الذات لا تستغني عن التفاعل والانفتاح على الغير ولا تبقى في حالة انغلاق على ذاتها. هذا، وتوضح جدلية العبد والسيد عند هيغل هذا المعنى، فالذات لا تتعرف على حقيقة ذاتها إلا انطلاقا من علاقتها وتفاعلها مع ذوات أخرى، بحيث يصبح كل واحد منها وسيلة للآخر، وهذا ما أشار إليه هيغل في كتابه فينمينولوجيا الروح بقوله:

فكل طرف من جهة ما هو وعي فإنما يخرج فعلا على ذاته، بيد أنه في كونه "خارج نفسه إنما يظل في الحين ذاته منحسبا في ذاته، فيكون لذاته، ويستقيم له خروجه على ذاته وما يتضح هو أنه - في

(*) لقد تطرق أكسل هونيث بنوع من التفصيل إلى أهم النقاط والمسائل التي يختلف فيها مع مفكري النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من الجيل الأول (هوركهايمر، أدورنو، ماركوز) والجيل الثاني (هابرماس، آبل، فيلمر) في حوار مطول، انظر: مع الباحث والمترجم الفرنسي أوليفيه فوارول (Olivier Voirol).

Honneth (Axel): "La théorie critique de l'Ecole de Francfort et la théorie de la reconnaissance" in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. Trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeux (Paris: éditions La Découverte 2006), pp. 151-180.

الحال وعي آخر كما أنه ليس في الحال وعيا آخر، مثلما يتضح له أن هذا الآخر لا يكون لذاته إلا من جهة أنه هو الذي يستنسخ ككائن لذاته، وأنه لا يكون لذاته إلا في الكون لذاته الذي هو للآخر، فكل طرف هو للآخر حد أوسط، به يتوسط نفسه، فيقترن بها، وكل هو لنفسه كما للآخر ماهية كائنة لذاتها، في الحال لا تكون في الوقت نفسه لذاتها إلا بمعية ذلك التوسط والطرفان يعترفان نفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافا متبادلا"⁽¹⁾.

هذا، وقد استند هونيث على هيغل لتأسيس نظرية الاعتراف ولكن من دون الانخراط في الطابع النسقي للفلسفة الهيغلية والمقولات الميتافيزيقية والأنطولوجية التي أطرت هذه الفلسفة، كمفهوم الروح المطلق وغيرها من المفاهيم التي لم تسلم من معاول النقد الفلسفي منذ فيورباخ وماركس إلى النظرية النقدية وخاصة هوركهايمر وأدورنو. وترجع أهمية هيغل - حسب هونيث - إلى كونه أول فيلسوف حاول دراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تبحث عن الاعتراف المتبادل، وهذا على النقيض من التقليد الفلسفي الغربي الذي كان سائدا في الحقل السياسي والمجال الأخلاقي، وخاصة لدى مكيافيلي وهوبز، وهو تقليد قام على فكرة الصراع المستमित والحرب الضروس بين البشر، والبحث المستمر عن الوسائل الأنجع لإشباع رغباتهم وحاجاتهم، وداخل هذا "الصراع من أجل البقاء" الذي تتصارع فيه الرغبات والإرادات وحرب الجميع ضد الجميع تقف حائلا دون تحقيق الاعتراف المتبادل بين الأفراد.

لقد استعاد هونيث في كتابه الصراع من أجل الاعتراف من جديد

(1) هيغل (فريدريك): فيمنولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، ط1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 269.

مفهوم الاعتراف التي أثارها هيغل ونظرا للأهمية البالغة التي يلعبها هذا المفهوم في النظرية النقدية الجديدة التي عمل هونيث على صياغتها من أجل مواجهة الإشكاليات الأخلاقية والسياسية والاجتماعية التي تعرفها المجتمعات المعاصرة، وخاصة الغربية منها، وظف هونيث النظريات السوسولوجية والسيكولوجية لتعزيز مفهومه للاعتراف قصد الوصول إلى فهم أعمق لشبكة العلاقات الاجتماعية والسلوكات الإنسانية وكيفية تنظيمها، ضمن هذا السياق اعتمد هونيث على أعمال العالم الاجتماعي الأمريكي البرغماتي جورج هربرت (D. Winnicott) والعالم النفسي الإنكليزي دونالد وينيكوت ميد (G.H. Mead).

فهذه الأعمال الميدانية والإمبريقية وحدها قادرة على فهم حقيقي للآليات الاجتماعية والبنوية لعملية الاعتراف⁽¹⁾. انطلاقا من ذلك يمكننا القول بأن هونيث قد عبّر عن وفائه للنظرية النقدية الأولى - قبل أن تنتقل إلى مرحلة تجذير النقد - ويظهر لنا ذلك جليا في تكريسه التقليد الفلسفي الفرانكفورتى القائم على تأكيد أهمية ربط الفلسفة الاجتماعية بالأبحاث والدراسات الميدانية والإمبريقية قصد الوصول إلى فهم حقيقي للعمليات الاجتماعية في صورتها الكلية بعيدا عن المبالغة في التجريد الذي يبتعد عن الواقع الفعلي الملموس، وهذا ما عبّر عنه ماكس هوركهايمر في درسه الافتتاحي بمعهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت سنة 1931، وقد كان بعنوان الوضع الحالي للفلسفة ومهام معهد الدراسات الاجتماعية:

يجب أن تكون الفلسفة الاجتماعية منفتحة بالقدر الكافي على العالم ومتأثرة بتطور الدراسات الميدانية (...). فقد حان الوقت لإجراء بحوث يشترك فيها الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد

Honneth (Axel): *La lutte pour la reconnaissance*. Traduit de l'allemand (1) par Pierre Rusch (Paris: Les editions du cerf, 2002), p. 57.

والمؤرخون وعلماء النفس⁽¹⁾.

انطلاقاً من ذلك، يمكن القول بأن مشروع هونيث الفلسفي القائم على براديغم الاعتراف يهدف إلى تأسيس نظرية معيارية للمجتمع بغرض إعادة تحيين أو تجديد النظرية النقدية الأولى، على هذا الأساس قام في كتابه الصراع من أجل الاعتراف بإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقاً من أشكال الاعتراف التذاتية التي يعتبرها هونيث مؤسسة للهوية حتى تحقق الذات وجودها داخل نسيج العلاقات الاجتماعية أو الإنسانية، وهو بذلك يتفوق في ما يتعلق بضرورة الانتقال من فكرة (Jürgen Habermas) مع يورغن هابرماس وبالعلاقات الاجتماعية والمؤسسات (Intersubjectivité) الذات إلى التذات الحديثة وبمختلف مظاهرها كالعقل والتفاعل والتنشئة الاجتماعية ودور الثقافة، ومع أن هونيث قد أشاد بما يسمى بالمنعطف التواصلية الهابرماسي الذي استطاع من خلاله تقديم مقارنة جديدة لإعادة اكتشاف أهمية البعد الاجتماعي، ومن ثمة إعادة تأسيس النظرية النقدية، غير أنه بقي متحفظاً من هذه المقاربة في مسائل كثيرة، أهمها - في نظر هونيث - اختزال هابرماس الحياة الاجتماعية وأشكال التواصل المختلفة في البعد اللغوي، وهذا التمرکز حول اللغة⁽²⁾ قد يحجب عنا حقيقة التفاعلات التي في المجتمع، ويؤدي هذا - وهو الأهم - إلى عدم القدرة على إدراك التجارب الاجتماعية والأخلاقية المرتبطة بأشكال الظلم والاحتقار وعدم الاعتراف التي قد يتعرض لها الأفراد أو الجماعات، لذلك حاول هونيث إعادة إدماج بنيوي

Horkheimer (Max): "La situation actuelle de la philosophie sociale et (1) les tâches d'un institut de recherche sociale" in *Théorie critique*. Traduit par Luc Ferry et Alain Renault (Paris: éditions Payot, 1978), p. 245.

.Honneth (Axel) : *La société du mépris*, p. 162 (2)

لأشكال الصراعات الاجتماعية وأنماط التجارب الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري للاعتراف المتبادل الذي استلهمه هونيث من فلسفة هيغل وعمقه - كما قلنا سابقا - من خلال أعمال جورج هربرت ميد، ضمن هذا السياق يرى هذا الأخير أن عملية تكوين الذات أمر يتوقف على ما يسميه بالتبادلات التفاعلية، فمن خلال العلاقات التداوتية التي تقام بين الفرد والآخرين، وما تتضمنه هذه العلاقات من أشكال التعامل، يكتسب الفرد وعيه بذاته وبكيفية تحقيقها، وهذا "يفترض دائما تجربة الآخر، ومن ثمة يمكننا القول بأنه لا يمكن تحقيق ذاتنا إلا من خلال الاعتراف بالآخر من خلال علاقتنا به"⁽¹⁾.

هذا، ويرى هونيث أن الاعتراف المتبادل الكفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي، ومن ثمة يستطيع الأفراد تحقيق ذاتهم وهويتهم ضمن علاقات تداوتية مرهون بتحقيق ثلاثة نماذج معيارية متميزة للاعتراف⁽²⁾ وهي الحب والحق والتضامن.

1 - الحب: يعرفه هونيث بأنه "مجموعة العلاقات الأولية، الإيروسية والأسرية بالإضافة إلى علاقات الصداقة الموجودة بين الناس"⁽³⁾، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نعتبر الحب علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للاعتراف المتبادل، وهذا يعني أن هناك علاقة متداخلة بين العلاقات العاطفية وقدرة الفرد على الشعور بقيمته أو مكانته التي

Mead (G.H): *L'Esprit, le soi, la société*. Trad. J. Cazeuueve (Paris: PUF, (1) 1963), p. 165.

Honneth (Axel): "Reconnaissance". Traduit par O. Mannoni, in Monique (2) Canto Sperber (dir) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Paris: PUF, 1996), p. 1273.

.Honneth (Axel): *La lutte pour la reconnaissance*, p. 117 (3)

تجعله يثق في نفسه، وبالتالي يمكن أن يصل من الناحية الاجتماعية حسب هونيث إلى مستوى احترام الذات، وتعتبر علاقة الطفل بأمة أولى مستويات الاعتراف المتبادل، وذلك لأن الصورة الأولى لذلك تتم عن طريق التفاعل الأولي القائم بين الأم وابنها، بحيث أن الأم، حسب وينيكوت هي التي تقوم بتلبية حاجاته البيولوجية والعاطفية ثم تتسع دائرة علاقات الطفل الاجتماعية لتشمل الأفراد الآخرين. إن الأم تمثل بالنسبة إليه النموذج الأول للاعتراف المتبادل أو ما يسميه التذاوت الأولى (intersubjectivité primaire)."

2 - الحق: الذي يمثل حسب هونيث الشكل الثاني من الاعتراف المتبادل بين الذوات، وهذا على المستوى القانوني، فالاعتراف القانوني هو الذي يضمن حرية الأفراد واستقلالهم الذاتي، ولهذا فهو يحيلنا إلى الحقوق الفردية إذ إن هذه مبرر وجود هذه الحقوق نفسها يتمثل في تحقيق هذا الهدف الأساسي، غير أن القانون يسمح بذلك في إطار الاعتراف المتبادل الذي "يفترض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع"⁽¹⁾.

هذا، ويرى هونيث أن الحق يسمح بإمكانية التطور الأخلاقي من جهة، فالحق يمكن أن يصل إلى المفهوم الكوني أو الخاصي لأن الإمكانية الأخلاقية المحايثة للحق يمكن أن تشهد تقدما عبر الصراعات الاجتماعية، ومن جهة أخرى يقرّ هونيث بإمكانية تحقيق تقدم آخر أيضا على مستوى الحقوق المدنية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية داخل الإطار المؤسستي، غير أن ذلك قد يتم بصورة تقدمية أو تراجعية، غير أن الحكم عليها لا يكون إلا بواسطة المعايير التي تسمح بمعرفة مدى تحقق ذلك.

3 - التضامن: يرى هونيث أن التضامن الاجتماعي هو

(1) Ibid., p. 139.

الشكل الثالث للاعتراف الذي يسمح للأفراد تحقيق ذواتهم من خلال علاقات الاعتراف المتبادلة، غير أن التضامن قد أصبح في المجتمعات الحديثة يتوقف على وجود علاقات التقدير المتماثل بين الذوات التي حققت استقلالاً ذاتياً، غير أنه من الملاحظ أن شعور المرء بالتقدير يتوقف على الآخرين أو تقدير الغير، وعندما يحصل على هذا التقدير يستطيع تحسين صورته إلى ذاته بصورة إيجابية، لأنه يتأثر بصورة كبيرة بمواقف الآخرين. لكن الأفراد يحصلون على التقدير الاجتماعي والأخلاقي بقدر ما يقدمونه وما ينجزونه من أعمال لها قيمة في نظر الآخرين أو بالأدوار التي يقومون بها في المجتمع. يقول هونيث:

تعتبر تجربة الاعتراف تجربة أساسية بالنسبة للإنسان، فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الاعتراف التذاتوي للإمكانات والمؤهلات أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي، فقد يصاب المرء بضرر نفسي ومشاعر سلبية كالغضب مثلاً⁽¹⁾.

وهكذا، يمكننا القول بأن هذه الأشكال الثلاثة للاعتراف أي الحب الذي يحقق الثقة بالنفس والحق الذي يحقق احترام الذات وأخيراً التضامن وهو أساس تقدير الذات.

إن أشكال الاعتراف هذه تحدد من الناحية الأخلاقية التطلعات الأساسية المشروعة داخل نسيج العلاقات الاجتماعية، وتقاس أخلاقية المجتمع حسب هونيث بمدى إمكانية ضمان شروط الاعتراف المتبادل بين الأفراد، غير أن تحقيق هذا الاعتراف لا يمكن أن يتحقق إلا ضمن النزاعات أو الصراعات الاجتماعية، ولهذا يلعب مفهوم النزاع أو الصراع دوراً أساسياً في حركة التطور الاجتماعي، ولهذا لا

.Ibid., p. 166 (1)

يمكن أن يتحقق الاعتراف المتبادل عبر الفعل التواصلي اللغوي الذي ينتهي إلى الاتفاق والتوافق أو التفاهم على المستوى الاجتماعي كما زعم هابرماس الذي حاول إنقاذ الكوني انطلاقاً من مسلمته التي تستند إلى فكرة الوضع التواصلي الأمثل، وهو وضع خال من النزاعات والصراعات الاجتماعية والسياسية، يضمن تساوي المتحاورين قصد الوصول إلى اتفاق متبادل بين الأطراف المشاركة في عملية التواصل دون قهر أو عنف بل بالاستناد على الأسس الحجاجية والبرهانية لأن النقاش الحر والعقلاني يفترض ذلك. وبالرجوع إلى الواقع سيتين لنا - حسب هونيث - أن النزاعات والصراعات الاجتماعية لم يتم تجاوزها وذلك لأن الشروط التي تنتجها لا زالت قائمة، وهذا ما يظهر بجلاء من خلال شعور الأفراد والجماعات ووعيهم بالظلم (Le mépris social) بما يسمى الاحتقار أو الازدراء الاجتماعي المسلط عليهم، يقول هونيث:

تعتبر تجربة الاعتراف من الناحية الاجتماعية شرط تحقيق هوية الشخص، وإذا لم يتحقق هذا الاعتراف فيعني أن المرء يشعر بالازدراء مما يعني شعوره بإمكانية اندثار شخصيته وزوالها⁽¹⁾.

هذا، ويرى هونيث أن مشاعر الغضب وفقدان الكرامة أو الإحباط ومختلف أشكال الإهانة هي أساس معرفة الأفراد كونهم ضحايا للظلم الاجتماعي أو الازدراء، ولهذا عمل هونيث على فهم التجارب الأخلاقية المعاشة انطلاقاً من فكرة أساسية وهي أن هذه المشاعر وما يرتبط بها من أفعال وردود الأفعال قد تسمح بتعيين الظلم الاجتماعي، ولكن كيف يمكن التعرف على هذه المشاعر أو تجارب الظلم المعاشة؟

إن العلاقة بين شعور الفرد باحتقار الغير له، ووعيه بكونه كان ضحية الظلم المسلط عليه معناه أن الرغبة ليست في أن يتم الاعتراف

(1) Honneth (Axel): *La société du mépris*, p. 193

بهم هي التي تلعب الدور الأساسي وإنما شعوره باحتقار الغير له، وعلى هذا الأساس دافع هونيث على الفكرة القائلة بأن ما ينتج عن الشعور بالظلم الاجتماعي والازدراء هو الصراع الاجتماعي بكل تأكيد، وذلك لأن مختلف أشكال الازدراء تمثل عنده جملة التجارب الأخلاقية التي يقرر من خلالها الأفراد الانخراط في الصراعات الاجتماعية والسياسية التي تهدف إلى تغيير الأوضاع المعاشة والمتمثلة أساسا في حال الظلم المختلفة التي يتعرض لها هؤلاء الأفراد، وضمن هذا السياق يرى هونيث أن تجارب الاحتقار الاجتماعي التي يمر بها الأفراد تقوم على ثلاثة أشكال أساسية، أما الشكل الأول فيتمثل عنده في نوع من الازدراء أو الاحتقار الذي قد يتعرض له الفرد من الناحية الجسدية أو الفيزيائية، ويتعلق الأمر هنا بمختلف أنواع الإهانة والاحتقار والعنف الذي تصيبه على المستوى الجسدي فيحرم من التصرف الحر في جسده، فيشعر بالذل والخضوع لإرادة الغير وتبعيته لهم، وعلى سبيل المثال عندما يتم تعريض شخص ما للتعذيب القاسي أو للاغتصاب، فإن مثل هذه التجارب قد تؤدي إلى فقدان الثقة في النفس وفي الآخرين أيضا وذلك لأن ما يميز هذه الانتهاكات التي تهدد الفرد، وخاصة بعدما يتعرض للتعذيب أو الاغتصاب كما يقول هونيث أنها ليست ألما ماديا أو فيزيائيا فقط وإنما الأدهى من ذلك أن هذا الألم مرتبط بالشعور بالتبعية والخضوع لإرادة الغير إلى درجة الإحساس بفقدان الشعور بواقعه الخاص مع العجز عن نفسه⁽¹⁾.

أما الشكل الثاني للازدراء فهو مرتبط هذه المرة بمختلف أنواع الاحتقار التي يكون الفرد ضحية لها، وهذا عندما يحرم هذا الفرد من بعض حقوقه المشروعة، فعندما لا يحصل على هذه الحقوق يعني هذا ضمنا أن المجتمع لا يعترف له بنفس درجة المسؤولية

.Honneth (Axel): *La lutte pour la reconnaissance*, p. 162 (1)

التي يعترف لأعضاء المجتمع الآخرين⁽¹⁾. فالشعور بالانتماء للجماعة يجعل الفرد يشعر بحقوقه وفي الوقت نفسه بالالتزام والمسؤولية، وهذه كلها مشاعر متبادلة بين الأفراد بدرجات متفاوتة لكنها قد تكون دون المستوى المنتظر تحقيقه اجتماعيا وأخلاقيا. وما يميز هذا النمط من الازدراء الاجتماعي الذي يحرم فيه بعض الأفراد من حقوقهم المشروعة أخلاقيا واجتماعيا مثل بقية الناس، هو ما يدفعهم إلى الشعور بان وضعهم الاجتماعي لا يماثل الآخرين المشاركين لهم في التفاعل الاجتماعي، فيشعرون إثر ذلك بفقدان الاحترام بل واللامساواة مع الغير.

أما بالنسبة للشكل الثالث فهو يتمثل حسب هونيث في الحكم على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد بصورة سلبية والتي لا تليق بمقامهم الاجتماعي والأخلاقي، فهذا الشكل من الازدراء يتم على المستوى التقييمي والمعياري وله علاقة مباشرة بكرامة الغير وتقديرهم الاجتماعي داخل الأفق الثقافي للمجتمع⁽²⁾، علما أن الأفراد في حاجة دائما إلى التقدير والاعتبار الشخصي والاحترام في الإطار التفاعلي للحياة النفسية والاجتماعية حتى يشعر هؤلاء الأفراد بالانتماء الفعلي للمجتمع، الذين هم أعضاء كاملي الحقوق فيه.

لقد حاولنا بإيجاز أن نعرض نظرية الاعتراف لأكسل هونيث التي اكتست أهمية كبيرة في السنوات الأخيرة في الفكر السياسي والاجتماعي والأخلاقي الغربي كما قلنا سابقا. إن ما يؤكد عليه هونيث يتمثل في القول بأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال تحقيق كرامة الإنسان وضمأن حقوقه الأساسية والمشروعة أخلاقيا وقانونيا وسياسيا إلا بواسطة مبدأ الاعتراف، وفي هذا السياق فإن صياغة نظرية الاعتراف تكتسي أهمية

.Ibid., p. 163 (1)

.Ibid., p. 164 (2)

بالغة عنده، وتلعب دورا مركزيا يتمثل في إعادة بناء شبكة العلاقات الاجتماعية قصد التخفيف من المعاناة والظلم الاجتماعي والسياسي واللامساواة بين الناس، وكل أشكال الاحتقار والازدراء و"الأمراض الاجتماعية" وبالتالي تحقيق قيم العدالة وحقوق الإنسان والحرية في إطار الاعتراف المتبادل.

من هابرماس إلى هونيث أو من إيتيقا التواصل إلى إيتيقا الاعتراف

من أهم ما يميز الفكر الفلسفي الغربي في السنوات الأخيرة هو اهتمامه المتزايد بوصفه براديغما جديدا في الحقل لما أصبح يسمى بالاعتراف الاجتماعي والسياسي والأخلاقي، وقد تنوعت فهوم واستعمالات الاعتراف (La reconnaissance) لدى كبار الفلاسفة الغربيين المعاصرين، وأخص بالذكر هنا شارل تايلور (Charles Taylor) وأكسل هونيث (Axel Honneth) ونانسي فرازر (Nancy Frazer) وضمن هذا السياق، يمكننا أن نذكر ثلاثة اتجاهات أساسية فيما يخص مسألة الاعتراف تسود اليوم الحقل الفلسفي، الاتجاه الأول الذي يمثله الفيلسوف الكندي شارل تايلور الذي يميل إلى تناول أو مقارنة مفهوم الاعتراف من الناحية السياسية وتوظيفه لتحقيق مطالب سياسية والدفاع عن مشروعية هذه المطالب المتعلقة على وجه الخصوص بالاعتراف العمومي بما يسمى الأقليات الثقافية والإثنية والهويات أو ما يعرف في أمريكا الشمالية بالجماعات الثقافية، وضرورة تبني السلطات العامة والمؤسسات القائمة إجراءات منصفة لصالحها⁽¹⁾. أما الاتجاه الثاني وتمثله اليوم الفيلسوفة الأمريكية نانسي فرازر التي اهتمت بالاعتراف ضمن بحوثها المتعلقة بالفضاء العمومي وآليات تحقيق العدالة الاجتماعية داخل هذا الفضاء وتأكيدا على ضرورة الجمع بين نموذجين متكاملين والاعتراف، إذ أن تحقيق العدالة الاجتماعية (La

Taylor (Charles): "La politique de la reconnaissance" in *Multiculturalisme: (1) Différence et démocratie* (Paris: éditions Aubier, 1990), p. 41.

(redistribution) وهما: إعادة التوزيع في رأيها يتوقف على إعادة التوزيع المتساوي والعاقل للثروات والخيرات التي تمنح للأفراد والجماعات قصد القضاء على الاستغلال الاقتصادي والظلم الاجتماعي والصراع الطبقي (identités)، وبالإضافة إلى ذلك تحقيق الاعتراف المتساوي للهويات التي تطالب بها الحركات الاجتماعية والثقافية، كالحركة النسوية والحركة المضادة للعنصرية وغيرها من الحركات الموجودة اليوم في الفضاءات العمومية⁽¹⁾.

أما الاتجاه الثالث فيمثلته الفيلسوف الألماني أكسل هونيث، وهو ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، ولعل المكانة المرجعية المتميزة التي لم يفتأ يحتلها هذا الفيلسوف في السنوات الأخيرة ترجع لكونه استطاع بجدارة عالية القيام بتنظير فلسفي لا مثيل له لمفهوم الاعتراف وبخاصة بعد ظهور كتابه الأساسي الصراع من أجل الاعتراف سنة 1993، وهو الكتاب الذي أعطى لهونيث شهرة منقطعة النظير في الأوساط الفلسفية الغربية القارية والأنغلوساكسونية، دفعت الكثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع إلى الدخول في نقاشات وسجلات معه بخصوص براديجمه الجديد.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مفهوم الاعتراف عند هونيث يختلف عن كل من شارل تايلور ونانسي فرازر اللذان انصب اهتمامهما كما قلنا على الاعتراف بالجانب المتعلق بالهويات الثقافية والاختلافات الإثنية أو ما تسميه نانسي فرازر بـ "السيطرة الثقافية"⁽²⁾.

Frazer (Nancy): *Qu'est-ce que la justice sociale? reconnaissance et (1) redistribution*. Traduit par Estelle Ferrarese (Paris: éditions la Découverte, 2005), p. 15.

Frazer (Nancy): "Justice sociale, redistribution et reconnaissance". (2) Traduit par Daniel Salée in revue *Du Mauss*, n. 23, Année 2004.

فالاعتراف بهذا المعنى مفهوم مرتبط بالحقل الثقافي من جهة ما يسميه شارل تيلور قصد تحقيق مطلب أساسي يتمثل في حصول التعددية الثقافية (Multiculturalisme) للأقليات الثقافية والإثنية على الاعتراف ضمن ما يسمى بسياسة الاختلاف، وقد كان ذلك أمراً مرتبطاً في حقيقة الأمر بواقع مجتمعات أمريكا الشمالية (كندا والولايات المتحدة الأمريكية) وما يتعلق بخصوصيتها الثقافية والحضارية، وفي مقابل ذلك لم يركز هونيث اهتمامه فيما يخص مفهومه للاعتراف على المسائل الثقافية والهويات بقدر ما تركز على الجوانب الاجتماعية والأخلاقية والنفسية، كالظلم الاجتماعي والاحتقار والتهميش وللإغتراب والتشيزم التي يعاني منها الأفراد وتعرفها الجماعات في المجتمعات المعاصرة.

هذا، ويعتبر أكسل هونيث أن مشروعه الفلسفي - القائم على براديغم الاعتراف - يندرج في إطار توسيع المشروع الهابرمازي⁽¹⁾، وهذا على الرغم من موقفه النقدي تجاه أعمال أستاذه هابرماز. لقد استلهم هونيث هذه الأعمال، وخاصة ما يتعلق بنظرية الفعل التواصلي ضمن مشروعه لبلورة ما أسماه بالصراع من أجل الاعتراف، ولهذا السبب كان لزاماً علينا في البداية الإشارة إلى هابرماز - باختصار شديد - حتى يتسنى لنا فهم ما ذهب إليه هونيث في نظريته للاعتراف والإثيقا الجديدة التي تأسست على هذا المفهوم.

لقد عمل هابرماز على تجديد وتحسين النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ضمن ما يسميه بنظرية الفعل التواصلي، وقد قام من

Fischbach (Franck): "Axel Honneth et le retour aux sources de la théorie (1) critique, la reconnaissance comme "autre de la justice" in *Où en est la théorie critique?* (dir) de Emmanuel Renault et Yves Sintomer (Paris: éditions la Découverte, 2003), p. 180.

خلال نموذج التواصل اللغوي بتأسيس معياري للنظرية النقدية التي وصلت إلى نوع من الانسداد في أفق تغيير الوضع القائم على السيطرة، وتقديم البديل الممكن للعقلانية الأداة التي أحكمت قبضتها الكلية على الطبيعة والإنسان، ولهذا وضع هابرماس النظرية النقدية في قلب الحياة الاجتماعية والعملية، ففي كتابه الهام نظرية الفعل التواصلي (La rationalité communicationnelle) قام هابرماس بإعادة تأسيس النظرية النقدية على ما يسميه العقلانية التواصلية المرتبطة جوهريا بعملية التنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الأفراد بصورة عفوية وأساسية، وذهب إلى القول بأن عملية الاندماج الاجتماعي لا تتحقق إلا بواسطة التوافق أو التفاهم المتضمن للأفعال اللغوية للمشاركين والتي تفترض الاتفاق أو الإجماع بين هؤلاء المشاركين في عملية التواصل. انطلاقا من هذا، يمكن القول بأن عملية التواصل حسب هابرماس مشروطة بالسياقات الاجتماعية والثقافية الخاصة، ولكنها تبقى أيضا ذات طابع كوني، وعلى هذا الأساس، قدم من خلال نظرية الفعل التواصلي القائم على اللغة المبدأ المعياري الذي يعطي مكانة أساسية للجانب الاجتماعي في النظرية النقدية.

يقصد هابرماس بالفعل التواصلي "ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز. إنه يخضع لضرورة للمعايير المعمول بها، والتي تحدد تطلعات السلوكيات المتبادلة بحيث يتعين أن تكون مفهومة ومعترفا بها من طرف شخصين فاعلين على الأقل"⁽¹⁾. غير أن هذا التفاعل المصاغ بواسطة الرموز اللغوية هو الذي يضمن - حسب هابرماس - الوصول إلى حقائق متفاهم عليها بين الأطراف المتحاوره، علما أن الحوار في سياقه الاجتماعي أداة للقضاء أو لتجنب

Habermas (Jurgen): *La science et la technique comme idéologie*. Traduit (1) par Jean René Ladmiral (Paris: édition Gallimard, 1973), p. 22.

الحالات الباثولوجية (المرضية) التي تصيب المجتمع في لحظة تاريخية معينة، ولتحقيق الاندماج الاجتماعي لأعضائه من دون عنف أو تطرف قصد الوصول إلى حقائق متوافق بشأنها، بحيث يلعب الحوار فيها دورا مركزيا تجنبنا للصراعات الاجتماعية التي تهدد المجتمع، وهذا ما يجعل للحوار فاعلية كبيرة، ولا يتمثل مشروع إيتيكا التواصل - حسب هابرماس - في الإقرار بحقيقة مطلقة ولا تسويغ شيء تم اختياره، بل يتمثل في السعي وراء الوصول إلى قرار أو اختيار أو تقويم من لدن متحاورين مناصفة⁽¹⁾، من دون ضغط أو إكراه، إذ ليس من حق المتحاور أن يفرض موافقة على الآخرين، ولا تقييم مختلف الآراء، إذ يجب الاكتفاء بعرض المواقف والأفكار، والحوار هو الذي يحدد مدى صحتها ومصداقيتها وصلاحياتها وبمدى تقبلها من قبل الذات المتحاوره داخل الفضاء العمومي، في سياق تباين الآراء واختلافها والتنوع والتسامح الذي قوامه التداوت المشترك القائم على مجال لغوي تداولي تراعى فيه قواعد المعقولية والصدق والدقة وتستند على المناقشة الحجاجية، بعيدا عن القهر والتسلط.

إن تحقيق التفاهم بين الأطراف المشاركة في العملية التواصلية يقوم - كما قلنا - على حدود التواصل بقوله: شروط أساسية لخصها مانفريد فرانك (Manfred Franck) إن تحقيق الاتفاق بين المتحاورين يقتضي تصنيف الأفعال اللغوية الهادفة إلى التفاهم وهي التمثيلية والتعبيرية والتنظيمية، وينكشف أن دعاوى الصلاحية الموازية لها تدعي الصدق (صدق القضايا) والجدية (جدية المتكلم) والصحة (صحة المعايير المقترحة)، نضيف إلى هذه الفئات وضوح لقبول

(1) مصدق (حسن): بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ط1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 121.

خلال نموذج التواصل اللغوي بتأسيس معياري للنظرية النقدية التي وصلت إلى نوع من الانسداد في أفق تغيير الوضع القائم على السيطرة، وتقديم البديل الممكن للعقلانية الأداة التي أحكمت قبضتها الكلية على الطبيعة والإنسان، ولهذا وضع هابرماس النظرية النقدية في قلب الحياة الاجتماعية والعملية، ففي كتابه الهام نظرية الفعل التواصلي (La rationalité communicationnelle) قام هابرماس بإعادة تأسيس النظرية النقدية على ما يسميه العقلانية التواصلية المرتبطة جوهريا بعملية التنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الأفراد بصورة عفوية وأساسية، وذهب إلى القول بأن عملية الاندماج الاجتماعي لا تتحقق إلا بواسطة التوافق أو التفاهم المتضمن للأفعال اللغوية للمشاركين والتي تفترض الاتفاق أو الإجماع بين هؤلاء المشاركين في عملية التواصل. انطلاقا من هذا، يمكن القول بأن عملية التواصل حسب هابرماس مشروطة بالسياقات الاجتماعية والثقافية الخاصة، ولكنها تبقى أيضا ذات طابع كوني، وعلى هذا الأساس، قدم من خلال نظرية الفعل التواصلي القائم على اللغة المبدأ المعياري الذي يعطي مكانة أساسية للجانب الاجتماعي في النظرية النقدية.

يقصد هابرماس بالفعل التواصلي "ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز. إنه يخضع لضرورة للمعايير المعمول بها، والتي تحدد تطلعات السلوكيات المتبادلة بحيث يتعين أن تكون مفهومة ومعترفا بها من طرف شخصين فاعلين على الأقل"⁽¹⁾. غير أن هذا التفاعل المصاغ بواسطة الرموز اللغوية هو الذي يضمن - حسب هابرماس - الوصول إلى حقائق متفاهم عليها بين الأطراف المتحاور، علما أن الحوار في سياقه الاجتماعي أداة للقضاء أو لتجنب

Habermas (Jurgen): *La science et la technique comme idéologie*. Traduit (1) par Jean René Ladmiral (Paris: édition Gallimard, 1973), p. 22.

الحالات الباثولوجية (المرضية) التي تصيب المجتمع في لحظة تاريخية معينة، ولتحقيق الاندماج الاجتماعي لأعضائه من دون عنف أو تطرف قصد الوصول إلى حقائق متوافق بشأنها، بحيث يلعب الحوار فيها دورا مركزيا تجنباً للصراعات الاجتماعية التي تهدد المجتمع، وهذا ما يجعل للحوار فاعلية كبيرة، ولا يتمثل مشروع إيتيكا التواصل - حسب هابرماس - في الإقرار بحقيقة مطلقة ولا تسوية شيء تم اختياره، بل يتمثل في السعي وراء الوصول إلى قرار أو اختيار أو تقويم من لدن متحاورين مناصفة⁽¹⁾، من دون ضغط أو إكراه، إذ ليس من حق المتحاور أن يفرض مواقفه على الآخرين، ولا تقييم مختلف الآراء، إذ يجب الاكتفاء بعرض المواقف والأفكار، والحوار هو الذي يحدد مدى صحتها ومصداقيتها وصلاحتها وبمدى تقبلها من قبل الذات المتحاوره داخل الفضاء العمومي، في سياق تباين الآراء واختلافها والتنوع والتسامح الذي قوامه التذاوت المشترك القائم على مجال لغوي تداولي تراعى فيه قواعد المعقولة والصدق والدقة وتستند على المناقشة الحجاجية، بعيدا عن القهر والتسلط.

إن تحقيق التفاهم بين الأطراف المشاركة في العملية التواصلية يقوم - كما قلنا - على حدود التواصل بقوله: شروط أساسية لخصها مانفريد فرانك (Manfred Franck) إن تحقيق الاتفاق بين المتحاورين يقتضي تصنيف الأفعال اللغوية الهادفة إلى التفاهم وهي التمثيلية والتعبيرية والتنظيمية، وينكشف أن دعاوى الصلاحية الموازية لها تدعي الصدق (صدق القضايا) والجدية (جدية المتكلم) والصحة (صحة المعايير المقترحة)، نضيف إلى هذه الفئات وضوح لبقول

(1) مصدق (حسن): يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ط1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 121.

باعتباره تعبيراً عن وجود توافق مع قواعد النحو وعن استعداد المتلقي لفهم القول⁽¹⁾.

وبهذا المعنى، فإن تحقيق التفاهم عند هابرماس أمر يقوم على ربط الفعل التواصلي باللغة كأداة لتنظيم الأفعال الاجتماعية وبالتالي فإن اللغة عنده ليست مجرد وسيلة لنقل الأفكار والمعلومات فقط وإنما هي رابط من الروابط الاجتماعية الأساسية الذي يؤدي إلى التزاوت المشترك والتفاهم المتبادل الذي يخلى فيه الفرد عن ذاتيته الطبيعية وينخرط في الإطار الاجتماعي القائم التواصل والتزاوت والمناقشة الحرة، واللغة كما قلنا هي الإطار الذي يحدث فيه هذا التواصل.

وهكذا، فإن إيتيكا المناقشة (Ethique de la discussion) عند هابرماس تقوم على الحوار العقلاني والمحاجة والإقناع، وفق الشروط الذي بينها سابقاً، وهو أمر مرفوق عنده بعدم دعوى امتلاك الحقيقة من دون الآخرين، وذلك لاستحالة إدراك الذات للحقيقة كما اعتقد كثير من الفلاسفة والمفكرين في الماضي عندما كانت الذات في زعمهم تمثل مصدر الحقائق المتعلقة بالطبيعة والحياة والإنسان الخ. واللغة في نظره تهدف إلى تأسيس التفاهم وبلوغ التوافق و"حسب إيتيكا المناقشة لا يمكن ادعاء صلاحية معيار ما إلا إذا اتفق كل الأشخاص المعنيين باعتبارهم مشاركين في نقاش عملي حول صلاحية معيار ما"⁽²⁾، لأن هذه الإيتيكا تهدف لدى هابرماس إلى معرفة الإطار الإجرائي الذي تجري فيه تلك المناقشات العملية ذات الطابع المعياري والإجراءات المتبعة

(1) مانفرد (فرانك): حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوطار، ترجمة: عز العرب حكيم بناني (بيروت: دار إفريقيا للشرق، 2003)، ص 55.

(2) Habermas (Jurgen): *Morale et communication, conscience morale et activité communicationnelle*. Traduit par Christian Bouchindhomme (Paris: édition Le cerf 1991), p. 87.

عند الشروع في تبرير صلاحية معيارها، وقد تتخذ هذه الإجراءات الخاصة بالمحاجة الإيتيقية بعيدا عن المضامين الميتافيزيقية أو الدينية، لأن إيتيقا المناقشة (أو الإيتيقا التواصلية) عنده لا تتمثل في الأوامر والنواهي بل هي مجرد معايير تنظم العملية التواصلية في المجتمع وتبلور أشكال التفاهم الذي يتم بين الأفراد في إطار العقلنة اللغوية وسيادة المعقولة النقدية. ولهذا، تمثل هذه الإيتيقا التواصلية - كما أكدت ذلك الفيلسوفة الإسبانية أديلا كورثينا (Adela Cortina) - بعدا عمليا للعقلنة ولذلك فهي ذات طابع إجرائي ولا تأخذ بعين الاعتبار في جميع الأحوال الجانب الجوهراني القائم على فكرة البحث عن طبيعة الخير التي يحقق بها الإنسان الحياة الطيبة، ولهذا فإن الطابع الإجرائي لإيتيقا المناقشة عند هابرماس لا يهتمها إلا تسويغ صلاحية المعايير والبحث عن التطبيقات المناسبة لها⁽¹⁾.

هذا، وقد توجه هابرماس في التسعينيات نحو الحقل الفلسفي السياسي قصد تطوير إيتيقا (John Rawls) المناقشة، وحاول من خلال تأثير الفيلسوف الأمريكي جون راولس عليه تطوير وتعميق نظرية الفعل التواصلية ضمن منظور جديد أسماه المنظور، غير أن هونيث - كما سنرى - قد انتقد هذا (Procéduralisme) الإجرائي أو الإجرائوي المفهوم، على اعتبار أن ذلك قد أبعد هابرماس عن الأسس المركزية للنظرية النقدية، ضمن هذا السياق يمكن القول بأن هذا المفهوم الإجرائي نجده في كتابين أساسيين لهابرماس هما: الاندماج الجمهوري والحق والديمقراطية. يعتبر في الكتاب الأول أن القانون أو الحق الديمقراطي كتوجه مفضل لمأسسة العقل التواصلية للواقع

(1) Cortina (Adela): "Ethique de la discussion et fondation ultime de la raison" in *Les philosophies politiques contemporaines* (Paris: éditions Calman Lévy, 1999), p. 192.

الاجتماعي الفعلي⁽¹⁾، ومن هذا المنظور يميز هابرماس بين مستويين من الاندماج، المستوى الأول يتمثل في ما يسميه بالاندماج الاجتماعي أو الأخلاقي، في حين أن المستوى الثاني يتمثل في الاندماج السياسي القائم على مبادئ كونية مجردة ومتعالية (بالمعنى الكانطي) أو على حد تعبير هابرماس "يجب التمييز بين الاندماج الأخلاقي للجماعات والثقافة التي تحدد هويتها الجماعية والاندماج السياسي الذي يشمل جميع المواطنين"⁽²⁾. وهذا التقسيم يعطي للدولة مشروعية تقديم الحلول لمختلف أشكال الظلم الاجتماعي السائدة في المجتمع. ضمن هذا السياق يرى هونيث بأن القيام بمقاربة هيرمينوطيقية لفهم ذاتي للمجتمع تدفعنا إلى القول بأن الدولة غير مؤهلة للقيام بهذا الدور الذي يجب أن يسند للمجتمع لأن هذا الأخير يقع على كاهله تعيين مختلف أشكال الظلم الاجتماعي⁽³⁾.

هذا، وعلى الرغم من تأثير هونيث بنظرية الفعل التواصلي وإشادته بها، غير أن لديه تجاه أستاذه هابرماس تحفظين أساسيين بخصوص نموذج التوافق التواصلي، أما التحفظ الأول فيتمثل عند هونيث في القول بأن هذا النموذج التواصلي عاجز في حقيقة الأمر عن تفسير التجربة المعاشة للأفراد بصورة شاملة أو كلية، وذلك لأن التواصل اللغوي ما هو إلا جانب من جوانب التفاعل الاجتماعي،

Habermas (Jurgen): *L'intégration républicaine: Essais de théorie* (1) (politique). Trad de Rainer Rochlitz (Paris: éditions Fayard, 1998) p. 386.

Ibid., p. 229. (2)

Honneth (Axel): *La société du mépris: Vers une nouvelle théorie critique*. (3) Traduit par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix (Paris: éditions La Découverte, 2006) p. 88.

ومن هنا كان من الضروري توسيع النموذج التواصلي حتى يتسنى لنا تعميق فهمنا بالتجربة الأخلاقية التي يمر بها الأفراد وذلك بالبحث في "الجوانب غير اللغوية للتواصل الاجتماعي، وهذا ما يدفعنا إلى تعريف علاقات التفاعل الاجتماعي بصورة أعمق من نموذج التوافق اللغوي وما يرتبط به من أشكال التفاعل كالحركات والأفعال الجسدية، وضمن هذا السياق تجدر الإشارة إلى أن هونيث قد استفاد - بخصوص ما يسميه بالأشكال التفاعلية غير اللغوية من أعمال بعض الفلاسفة الفرنسيين وخاصة أعمال كل من ميشيل فوكو (Michel Foucault)⁽¹⁾ وموريس ميرلوبونتي (Maurice Merleau-ponty). أما التحفظ الثاني فيتمثل في القول بأن هابرماس قد تجاهل ما يسميه هونيث الطابع التنازعي أو الصراعى الموجود أو السائد في بنية المجتمع والذي يحدد نمط الحياة الاجتماعية والأخلاقية التي تميزه، وعضو التركيز على رد التفاعلات الاجتماعية إلى التفاهم التواصلي يجب ربط هذه التفاعلات بالتوترات والنزاعات والصراعات الاجتماعية و"ذلك لأنه يتعذر علينا الوصول إلى فهم حقيقي للحياة الاجتماعية إلا كونها مجال الصراعات والنزاعات الاجتماعية (...). وهذا الجانب الأساسي هو بالذات ما تجاهلته النظرية النقدية الأولى ويورغن هابرماس أيضا⁽²⁾.

ومع ذلك، يتفق هونيث مع هابرماس في إمكانية تفسير الحياة الأخلاقية بعملية التذاوت الاجتماعي وهذا لقطع الصلة مع فكرة

(1) من يودّ التوسع في مسألة تأثير الفكر الفلسفي الفرنسي على أكسل هونيث يمكنه الرجوع إلى مقالي الموسوم بـ "مكانة مفهوم الجسد لميرلوبونتي في نظرية الاعتراف لأكسل هونيث" المنشور ضمن كتاب جماعي بعنوان الطريق إلى الفلسفة: دراسات في مشروع ميرلوبونتي الفلسفي (بيروت: الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، 2009).

(2) Honneth (Axel): *La société du mépris*, p. 160.

التأسيس الذاتي (الباطني) للمعايير الأخلاقية، التي كانت سائدة من قبل في الفلسفات الأخلاقية التقليدية، غير أنه عوض أن يتم هذا التأسيس على التفاعل الاجتماعي اللغوي القائم على فكرة التواصل وفق نموذج المناقشة العقلية (Ethique de la reconnaissance) كما رأينا ذلك مع هابرماس، فإن إيتيكا الاعتراف التي قدمها هونيث كبديل لإيتيكا المناقشة، تقوم على توسيع مفهوم التفاعل التواصلية نفسه، من خلال الاعتراف المتبادل الذي يحدث في نسيج العلاقات الاجتماعية، ولهذا لا يصح كما قلنا سابقا اختزال هذه العلاقات في عملية التواصل اللغوي لأن ذلك سيحجب عنا حقيقة الحياة الاجتماعية وطبيعة الصراعات والنزاعات التي تحدث تعرفها على المستويات الاقتصادية والسياسية والأخلاقية أيضا، وذلك لأن: علاقات التواصل الاجتماعي أوسع بكثير من العلاقات التي تتم داخل إطار التواصل اللغوي وما تحققه العمليات اللغوية للتفاعل (...). ولهذا السبب كان من الخطأ اختزال عمليات التفاعل الاجتماعي وعلاقات التواصل في البعد الضيق للتفاهم اللغوي⁽¹⁾.

نستنتج من ذلك أن هونيث لا يرفض بصورة كلية مفهوم الفعل التواصلية وإنما يرفض اختزال هذا الفعل إلى نموذج التواصل اللغوي، ولذلك عمل على إغناء وتوسيع مفهوم التفاعل التواصلية من خلال البحث عن الأفعال التي تدل على اعتراف الغير لنا كأفراد وجماعات، علما أن هذه الأفعال قد تأخذ أشكالا متعددة، أهمها حسب هونيث علامات ومؤشرات اعتراف الغير بقيمتنا ومكانتنا في الحياة الاجتماعية، وهي متعلقة بالأفعال الإدراكية وغير الإدراكية، بحيث تتوسع معايير التفاعل الاجتماعي إلى أنماط أخرى غير لغوية، ويترتب عن ذلك أن أساس التداوت لم يعد يتحدد بواسطة الرموز

(1) Ibid., p. 161

والمعاني اللغوية المشتركة بين الأفراد وإنما بمؤشرات الاعتراف المتبادل أيضا⁽¹⁾.

وبهذا المعنى، فإن إيتيقا الاعتراف - حسب هونيث - تجسد معايير التفاعل الاجتماعي، وبخاصة أنها أصبحت تهتم أيما اهتمام بالسلوكيات الخارجية المتمثلة في الحركات والأفعال الجسدية لأن "الطابع الجسدي يلعب دورا بارزا لا من الناحية التكوينية فقط وإنما من الناحية البنيوية لتفاعلاتنا وأفعالنا التعبيرية والجسدية، وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن للبعد الجسدي لسلوكنا وظيفة مركزية في عملية التفاعل الاجتماعي"⁽²⁾.

يتبين لنا أن تفسير هونيث لمعايير التفاعل التداوتي يختلف عن تفسير هابرماز، وذلك لأن تصور هذا الأخير للتواصل وفق النموذج اللغوي قد جعله يفهم عملية التفاهم وكأنها هي الغرض أو المقصد الأساسي للتفاعل الاجتماعي، وهذا خلافا لهونيث الذي يرى أن معايير التواصل لا تتأطر بالنموذج اللغوي ولكن - وبالدرجة الأولى والأساسية - بأنماط أو كفاءات تقديم الذات للآخرين، وبقيومتها ومكانتها ودورها على المستوى الخطابى (اللغوي) وغير الخطابى، وخاصة ما يتعلق بأهمية الاعتراف بقيمة الذات، وبالاختلاف الموجود بين الذات حينما تدرك كل ذات هويتها الخاصة وبالعلاقة الإيجابية مع ذاتها⁽³⁾. غير أن السؤال الذي يمكن أن يطرح في هذا السياق هو: ما هو محتوى هذه العلاقة الإيجابية مع الذات؟ يرى هونيث أن محتوى العلاقة الإيجابية التي يمكن أن تحدد هذه العلاقة يمكن أن تتحدد من خلال ثلاثة

(1) Renault (Emmanuel): *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance* (Editions du passant, 2004), p. 74.

(2) Honneth (Axel): *La société du mépris*, p. 164

(3) Renault (Emmanuel): *Mépris social: Ethique et politique de la reconnaissance*, p. 76.

أشكال أو أنماط أساسية وهي: التي توفق من الناحية الاجتماعية أولاً: الثقة بالنفس العلاقات العاطفية (La confiance en soi)، وخاصة الحب الذي يمثل - حسب هونيث - على علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص من الاعتراف المتبادل الذي يتم بين الأفراد لأن هناك علاقة متداخلة بين العلاقات العاطفية الأولية (الإيروسية والأسرية والتي تتوسع بعد ذلك إلى الصداقة بين شخصين أو أكثر) وإمكانية شعور الفرد بمكانته وقيمه الاجتماعية التي تجعله يثق في نفسه وما يرتبط بذلك بتحقيق حاجاته العاطفية والمادية، غير أنه - وبالمقابل - إذا كان هذا الفرد عرضة لإهانة ما كالتعذيب أو الاغتصاب مثلاً فإن ذلك يحرمه من تلك العلاقة الإيجابية مع ذاته على المستويين النفسي والأخلاقي، فيفقد ثقته بنفسه وبالآخرين أيضاً، ويتحقق ذلك داخل الأطر القانونية.

ثانياً: احترام الذات والأخلاقية (Le respect de soi)، من خلال الاعتراف المتبادل بحيث يحقق فيها الأفراد حقوقهم المدنية والسياسية والأخلاقية المشروعة، والموقف الإيجابي الذي يتخذه هؤلاء الأفراد تجاه أنفسهم عندما يعيشون تجربة الاعتراف على هذا المستوى تتمثل في ما يسميه هونيث احترام الذات، وهذا ما يجعلهم مؤهلين لتقاسم أدوار الفاعلين الأخلاقيين المسؤولين عن أفعالهم⁽¹⁾.

ثالثاً: تقدير الذات (Estime de soi) الذي يحصل من طرف الآخرين على المستوى التداوتي في إطار الاعتراف المتبادل، وذلك قصد الوصول إلى تأسيس علاقة دائمة وإيجابية مع ذواتهم، وذلك لأن الأفراد لا يمكن أن يكتفوا بالتجارب العاطفية وبالاعتراف القانوني وإنما هم في حاجة أيضاً إلى تحقيق ما يسمى بالتقدير الاجتماعي الذي

Honneth (Axel): "Reconnaissance et reproduction sociale" in *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*. J. P. Payet et A. Battegay (dir) (Paris: éditions Septentrion, presses universitaires, 2008), p. 53.

يسمح بإبراز قدراتهم وإمكانيتهم المتعددة، علما أن هذا التقدير يكون دائما محددا بالغايات الإيتيقية وبالنسق القيمي أو المعياري الذي يُوَطر المجتمع من الناحية الأخلاقية.

إن تقدير الذات يستوجب دائما - بالإضافة إلى اللحظة المعرفية - المعرفة الإيتيقية والموقف الإيجابي الذي يمكن أن تتخذه الذات تجاه نفسها عندما يتم الاعتراف بها بهذا الشكل، وهذا ما نسميه تقدير الذات، بحيث تستطيع الذات أن تتماهى دون تقييد ما مع صفاتها وأفعالها. إن خصوصية هذه العلاقة الإيتيقية للاعتراف تكمن بالضبط في كونها تتضمن جوهريا كيفيات تحقيق الذات⁽¹⁾.

وخلاصة القول، يبدو أن هذه الأشكال الثلاثة للاعتراف أي الحب، الحق والتضامن هي التي تحدد - حسب هونيث - العلاقات التفاعلية التي تضمن تحقيق العلاقة الإيجابية مع الذات، وهذا من خلال الثقة في النفس واحترام الذات وتقدير الذات.

من هذا المنطلق، يمكن القول بأن إيتيقا الاعتراف عند هونيث تقوم على تأسيس معياري جديد للحياة الأخلاقية، وبذلك فهي تختلف في كثير من الجوانب والأبعاد عن إيتيقا المناقشة لهايرماز (وكارل أوتو أبل أيضا).

(1) Ibid., p. 54

التسامح، حقوق الإنسان والاعتراف بالآخر من منظور الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت (أكسل هونيث نموذجا)

الغرض من هذه البحث هو عرض وتحليل لمجهود فكري متكامل لأحد الوجوه الفلسفية البارزة في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وهو الفيلسوف الألماني أكسيل هونيث (Axel Honneth) (ولد عام 1949)، الذي يعتبر اليوم ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، أو ما اصطلح على تسميته بالنظرية النقدية^(*).

هذا، ويمكننا القول بأن أكسيل هونيث قد استطاع أن يؤسس نظرية جديدة في مقاربه لقضايا ومشاكل المجتمع المعاصر، الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، وهذا ما تبلور في ما أصبح يسمى بنظرية الاعتراف (La reconnaissance) التي اكتست أهمية كبيرة في السنوات الأخيرة في مجالات الفكر السياسي والاجتماعي والأخلاقي الغربي.

إن ما يؤكد عليه هونيث في كتاباته هو أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال تحقيق قيم التسامح وكرامة الإنسان وضمان حقوقه الأساسية

(*) تجدر الإشارة إلى أن أكسيل هونيث، الذي يمثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، يميز في الجيل الأول من المدرسة بين ما يسميه بالحلقة الداخلية التي تضم الفلاسفة المركزيين وعلى رأسهم ماكس هوركهaimer وثيرودور أدورنو وهربرت ماركوز والحلقة الخارجية التي تضم كل من فلتر بنيامين وإريك فروم وليو لوفنتال وفرانز نيومن، وقد حان الأوان حسب هونيث لإعادة الاعتبار لمكانة الحلقة الخارجية التي لم تدرس أفكارها ومواقفها بصورة كافية، بل قد تم "تهميشها" أحيانا بسبب عدم توافقها مع بعض أطروحات كل من هوركهaimer وأدورنو.

المشروعة أخلاقيا وسياسيا وقانونيا إلا بواسطة مبدأ الاعتراف، ضمن هذا السياق فإن لنظرية الاعتراف أهمية كبيرة عنده وتلعب دوراً مركزيا يتمثل في إعادة بناء شبكة العلاقات الاجتماعية والإنسانية قصد التخفيف من المعاناة والظلم الاجتماعي والسياسي واللامساواة وكل أشكال الاحتقار أو الازدراء و"الأمراض الاجتماعية".

لقد أصبح مفهوم الاعتراف من أكثر وأهم المفاهيم تداولاً في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر وخاصة في المجالات السياسية والاجتماعية والأخلاقية، ويمكن أن نذكر منها - على سبيل المثال لا الحصر - أعمال كل من بول ريكور (Paul Ricoeur)، كتابه الموسوم بـ "سيرورة الاعتراف" والفيلسوف الكندي شارل تايلور Charles Taylor في كتابه "سياسة الاعتراف". غير أنني أود أن أركز اهتمامي في هذه المداخلة على أعمال أكسل هونيث.

تجدد نظرية الاعتراف عند هونيث مصدرها عند هيغل الشاب (le jeune Hegel)، ولهذا تعتبر فلسفة هذا الأخير (مرحلة بينا) مرجعاً أساسياً لإعادة التفكير في مسألة الاعتراف عنده، وهذا استدعى منه استلهاها وتحيينها.

لقد استلهم هونيث من هيغل تحديداً نموذج الصراع من أجل الاعتراف في خضم تأسيسه للبديل لما يسمى "بالصراع من أجل الوجود" الذي قامت عليه الفلسفة السياسية في القرنين 16م و17م التي كانت تنظر إلى الحياة الاجتماعية كعلاقة مؤسسة على الصراع من أجل الوجود كما قلنا، وهي تعني في هذا السياق، المجال الذي يتصارع فيه البشر من أجل تحقيق مصالحهم الخاصة، فالحياة الاجتماعية حسب ميكافيلي، تتميز بوضع دائم ومستمر من العداة والصراع والتناحر بين البشر (1527-1469)، أما هوبز (Hobbes) (1679-1588) فقد حوّل هذه القناعة الميكافيلية إلى "افتراضات علمية" لإثبات فكرة الصراع من

أجل الوجود وأسس المجتمع السياسي الذي دعا إليه كتابه التين على فكرة "حرب الكل ضد الكل". أما بالنسبة لهيغل فالصراع عنده يعني تلك الوسيلة التي تبحث من خلاله الذات الاعتراف من طرف الغير، فهو ليس صراعاً فيزيائياً أو بيولوجياً وإنما هو طابع أخلاقي، ذلك أن تحقيق الوجود الإنساني برمته مرهون بالاعتراف الأخلاقي (الإيتيقي) الذي يتم بين الذات والغير، على اعتبار أن الإنسان يتعرف على ذاته بالآخر ومن خارج ذاته، لأنه لا يشعر باكتماله إلا لكونه يستقبل ذات الآخرين أيضاً أو بعبارة أخرى إن الهوية تتحقق بالعودة إلى الموضوع انطلاقاً من الذات وكل منهما مشروط بوجود الآخر بحيث ترى الذات في الآخر شبيهاً أو نقيضها وتتعرف على ذاتها بالآخرين من خارج ذاتها، فالفرد بذاته كائن غير مكتمل ومفتقر إلى غيره ويصبح مكتملاً من خلال الآخر، وعليه فإن هيغل الإنساني⁽¹⁾. يرد تكوين الهوية الفردية (L'intersubjectivité) إلى تجربة التداوت هذا، وقد عمق هونيث نظرية الاعتراف المتبادل لهيغل استناداً إلى مكتسبات ونتائج العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع، علم النفس الاجتماعي، التحليل النفسي)، وانفتح على وينيكوت دونالد وأعمال كل من جورج هربرت ميد.

وعلى الجملة، يرى هونيث أن تحقيق الذات أمر مرهون بإقامة أو تأسيس الاعتراف المتبادل بين الناس ضمن ثلاثة أشكال أساسية: الحب (l'amour)، الحق (Le droit)، والتضامن (La solidarité).

ونشير بهذا الصدد إلى أنه عندما يتم الاعتراف للأفراد داخل نسيج الحياة الاجتماعية بأن لهم حاجات عاطفية وأنهم ذوات متساوية داخل جماعة قانونية ما، وأخيراً باعتبار أنهم يتمتعون بقدرات عملية تمكنهم من إعادة إنتاج حياتهم المشتركة فإن هؤلاء الأفراد يستطيعون تحقيق

Honneth (Axel): *La lutte pour la reconnaissance*. Traduit de l'allemand (1) par Pierre Rusch (Paris: les éditions du cerf, 2002), p. 23.

ذواتهم وحقوقهم الأساسية. إن الحب - حسب هونيث - هو الصورة الأولية للاعتراف، إذ أنه يربط الفرد بجماعة محددة وخاصة الأسرة التي تمكنه من تحقيق مقصد أساسي يتمثل في الثقة في النفس La confiance en soi والتي من دونها لا يستطيع أن يحقق وجوده الفردي والمشاركة في الحياة الاجتماعية أو الحياة عامة⁽¹⁾.

إن هذه الفكرة تذكرنا حقا بما كان يقوله هيغل في كتابه أصول فلسفة الحق من أن "اللحظة الأولى في الحب هي ألا أريد أن أكون شخصا مستقلا قائما بذاته، ولو كنت كذلك لشعرت بنقص وعدم اكتمال. أما اللحظة الثانية في الحب فهي أن أجد نفسي في شخص آخر، وأساوي شيئا عند شخص آخر، في حين أن الآخر يساوي شيئا عندي" أما بخصوص الحق فهو ذو طابع قانوني وسياسي، بحيث يتم الاعتراف بالإنسان كذات حاملة لحقوق ما وهو أمر يتوقف على ما يسميه هونيث بالاستقلالية القانونية، وهذا عندما يتم الاعتراف بالفرد كذات تستطيع فهم أفعالها فتكون محترمة من طرف الآخرين، وبهذا المعنى فإن للاعتراف أهمية كبيرة لاكتساب احترام الذات (Le respect de soi). أما التضامن فهو يحيلنا - حسب هونيث - إلى الصورة الأكثر اكتمالا من العلاقة العملية مع الذات وهذا لتحقيق مقصد أساسي يتمثل في إقامة علاقة دائمة بين أفراد المجتمع، بحيث يتمكن كل الفرد أن يتأكد أنه يتمتع بمجموعة من الصفات والمميزات التي تسمح له من الانسجام أو الاندماج الإيجابي مع وضعه الاجتماعي أو يقول هذا الأخير: الإنساني، فيحقق ما يسميه هونيث بتقدير الذات (l'estime de soi).

لقد أصبح التضامن في ظل المجتمعات الحديثة متوقفا على علاقات التقدير المتماثل بين الذات الفردية و(المستقلة)، فالتقدير

.Ibid., p. 97 (1)

هنا يعني الاحترام المتبادل في ضوء القيم التي تعطي لخصال وقدرات الآخر دوراً معبراً وبلغاً في الممارسة المشتركة. إن مثل هذه الروابط تعتبر "تضامناً" (Tolérance passive) لأنها لا تحقق تسامحاً سلبياً فقط وإنما تتعاطف مع الخاصية الفردية للشخص الآخر، وذلك لأنه بقدر ما أكون حريصاً وبصورة إيجابية على تحقيق خصال ومميزات الآخر فبقدر ما تتحقق أهدافنا المشتركة⁽¹⁾.

وبهذا المعنى، فإن التأسيس الفعلي لمختلف أشكال الاعتراف المذكورة أعلاه قد لا يتم دائماً بالصورة المناسبة والمعقولة في سياق الحياة الاجتماعية، وذلك لأن الأفراد معرضين اجتماعياً وأخلاقياً إلى ما يمكن أن نسميه بانتهاك كيانهم وحقوقهم كبشر، قد ينتج عن ذلك ما يسميه أكسيل هونيث بالازدراء أو الاحتقار الاجتماعي (le mépris social) الذي ينعكس بصورة سلبية على علاقة الفرد بنفسه أو بالأشخاص المعنيين، وهذا يؤدي حتماً إلى زوال الثقة بالنفس وفقدان احترام الذات من حيث أنها مشاركة بأفعالها في الحياة العامة أو المشتركة⁽²⁾.

إلا أن الملاحظ بهذا الصدد هو أن مختلف أنواع الاحتقار التي قد تلحق الفرد تمس أيضاً أشكال العنف وسوء المعاملة التي قد يتعرض لها إثر تعامله مع الغير والتي قد تحرمه من التصرف في ذاته، ولهذا فإن سيطرة الغير على بدنه وإرادته وتحكمهم فيه هي إهانة قد تقضي على ثقته في نفسه وفي الغير، بحيث أنه يشعر بالذل والخضوع لإرادة الغير وتبعيته لهم.

ويتبين من هذا أن فقدان الثقة في النفس وفي الغير يؤثر سلباً على العلاقة العملية الموجودة بين الفرد والآخرين، وخصوصاً

.Ibid., p. 157 (1)

.Ibid., p. 161 (2)

عندما تنتهك حقوقه وكرامته، فعلى سبيل المثال تثير تجربة التعذيب أو الاغتصاب لدى الإنسان الذي تعرّض لمثل هذا الانتهاك إلى انهيار الثقة في العالم الاجتماعي المحيط به برمته. هذا، وقد أثبتت الدراسات السيكولوجية وخاصة تلك التي قام بها دونالد وينيكوت لمثل هذه التجارب ما يسميه هونيث "الموت النفسي للذات" (la mort psychique)، ويمكن أن نذكر بالإضافة إلى ذلك ما يتعلق بحرمان الإنسان من بعض حقوقه التي يروم تحقيقها، فالحرمان الاجتماعي مثلا يولد لديه الشعور بالافتقار إلى تبوّء المكانة اللائقة به كونه طرفا مشاركا في التفاعل الاجتماعي، من حيث أنه يتمتع بكامل حقوقه الاجتماعية والأخلاقية والقانونية مثل بقية الناس، ولكن عندما نحرمه من ذلك، فهذا يعني أننا لم نعترف له بنفس درجة المسؤولية الأخلاقية التي يتمتع بها غيره، وهذا مساس بالاحترام الذي يكنه لنفسه وشخصه. يقول هونيث في كتابه مجتمع الازدراء بخصوص هذه المسألة:

"بقدر ما كانت تجربة الاعتراف الشرط الأساسي الذي يتوقف عليه اكتمال الهوية الشخصية في جملتها، فإن غياب هذا الاعتراف، أو بعبارة أخرى، الاحتقار يكون مرفقا بالضرورة بشعور الإنسان بأنه مهدد بفقدان شخصيته وهذا عندما يتم انتهاك شروط التفاعل الاجتماعي ولا يحصل شخص ما على الاعتراف الذي يستحقه فتكون ردود أفعاله - بصفة عامة - عبارة عن مشاعر أخلاقية مرافقة لتجربة الاحتقار أي الشعور بالذلل والغضب والسخط"⁽¹⁾.

ضمن هذا السياق يلاحظ هونيث أن المعاناة المفروضة على الفرد عندما يكون معرضا للإهانة جراء سوء معاملته وانتهاك حقوقه

Honneth (Axel): *La société du mépris. vers une nouvelle théorie critique*. (1)
Traduit de l'allemand par olivier voirol, Pierre Rusch et Alexandre
Dupeyrix (Paris: La Découverte, 2006), p. 193.

كإنسان والاحتقار الاجتماعي الذي يثير فيه جملة من المشاعر السلبية، كالسخط أو الغضب، فينجر عنه ما يسميه "الأزمة الأخلاقية" la crise (morale) التي ترافقه، قد يحدث عندما يصاب الإنسان - ضمن هذه الظروف - بخيبة أمل أو يأس على مستوى التطلعات الإيجابية من قبل المشاركين له في عملية التفاعل الاجتماعي، والمخرج الوحيد لذلك يتمثل في انخراطه في صراع تحرري من أجل الاعتراف⁽¹⁾.

وبهذا فإن غياب الإكراه أو التأثير الخارجي، حسب هونيث، ليس شرطاً كافياً حتى يكون الإنسان حراً وذلك لأن الحرية لا تتمثل في غياب العوائق الداخلية فقط أي ما يمكن أن يعيق - من الناحية النفسية - حرية النشاط والتعبير والفعل، بل هي التحقيق الحر للغايات التي يروم الفرد تحقيقها، والتي تضبط حياته الخاصة⁽²⁾ وهذا لا يعني أن الحرية عنده ذات طابع فرداني أو أنها مبتورة عن السياق الاجتماعي، ولهذا أكد هونيث بأن أغراض حياة الإنسان المؤسسة أو المكونة للهوية والحرية قد تم اكتسابها كبديل للنزعة الذاتية، وهذا من خلال (intersubjective) في ضوء مقارنة تداوتية سيرورة التنشئة الاجتماعية التي تتوسطها عملية التواصل، وبالتالي لا يمكن أن تتحقق الحرية الكاملة إلا بواسطة التفاعل مع الآخرين، وضمن الاعتراف المتبادل. على هذا الأساس أكد هونيث على أن هذا التفاعل التداوتي في حقيقة الأمر يمثل شرطاً أساسياً لما كان يسميه هيغل التحقيق الذاتي. وفي سياق تعميقه لنظرية الاعتراف أكد هونيث على إمكانية فهم مسألة الحرية كحق من حقوق الإنسان داخل إطار مل يسمي بالمجتمع المبنيين la société structurée بالمعايير الثقافية والاجتماعية، وبإمكانية التوفيق بين مشروع الحياة الفردية والتوجه الأخلاقي للجماعة التي ينتمي إليها

(1) Honneth (Axel): *La lutte pour la reconnaissance*, p. 202

(2) Ibid., p. 153

الأفراد، وهذا يعني أن ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت متفق في هذه النقطة مع النزعة الجماعوية (le communautarisme) التي يمثلها كل من تشارلز تايلور (Charles Taylor)، ومايكل ولترز (M. Walzer) وأ. ماك إنتير (A. Mac Intyre).

أما موقف الليبرالية (le libéralisme) القائم على الفكرة القائلة بأن تحقيق أهداف الحياة الفردية يمكن أن تكون مستقلة عن القيم المشتركة للمجتمع، فهو موقف يتعذر قبوله حسب هونيث⁽¹⁾ وقد استند في ذلك على أبحاث المحلل النفسي الإنكليزي دونالد وينيكوت D. Winnicott كما قلنا سابقا، التي أثبتت أن الطفل يحقق استقلالته بفضل نمو جهازه المعرفي عندما يستطيع التمييز بين ذاته والغير، ولكن من دون أن يفصل كلياً عن الغير⁽²⁾.

وعلى هذا، فإن تحقيق الاستقلال الذاتي يتم مع عملية الاندماج الاجتماعي والتفاعل بين أفراد المجتمع إلى أن تصل إلى عملية التداوت كما قلنا سابقا. لقد استعاد هونيث (بخصوص هذه المسألة ما ذهب إليه أستاذه يورغين هابرماس Jürgen Habermas (1929-؟؟؟) أحد الوجوه الفلسفية البارزة في مدرسة فرانكفورت وممثل جيلها الثاني - في ما أسماه بالعقلانية التواصلية التي تنظم عملية التفاعل والتداوت بين أفراد المجتمع داخل الفضاء العمومي قصد تأسيس مجتمع خال من أية هيمنة أو سيطرة، لذلك تعتبر هذه النظرية - حسب هونيث - منعرجا أساسيا في مسار الفكر الفلسفي الفرانكفورتية (نسبة إلى مدرسة فرانكفورت) على الخصوص والفكر الفلسفي الغربي عموما، وقد كان له بهذا الخصوص نقاشات فلسفية عميقة مع ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، وهذا ما ظهر بجلاء في مقاله الموسوم بـ "الوعي

.Ibid., p. 208 (1)

.Ibid., p. 120-129 (2)

الأخلاقي والسيطرة الطبقيّة"⁽¹⁾ وضمن هذا السياق أعاب عليه المقاربة الأحادية الجانب للحياة الاجتماعية والعالم المعيش من خلال اللغة ودورها في مختلف مستويات التواصل (التفاهم، التفاعل، المناقشة، التذاوت...)، ولتوظيفه المفرط للاتجاهات اللسانية لتعزيز عقلانيته التواصلية قصد فهم العلاقات الاجتماعية وكيفية بنيتها، إن اللغة كما يرى هونيث تلعب دورا لا يستهان به في الحياة الاجتماعية، غير أنه لا يمكن اختزال جملة العلاقات الاجتماعية فيها، ولا يمكن أن تكون أساسا ثابتا ومنظما لربط التفاعلات الاجتماعية، أضف إلى ذلك أن النظرية التواصلية بتمركزها في القواعد اللغوية والصورية للتواصل قد تجاهلت التجارب الأخلاقية والاجتماعية للظلم والاحتقار والإهانة التي قد يتعرض لها الإنسان في المجتمعات المعاصرة، لهذا السبب أكد على أن استمرار هذه المواقف الصراعية التي يغذيها الشعور بالظلم والاحتقار وفقدان الكرامة الإنسانية لا يمكن تجاوزها إلا عن طريق الاعتراف بحقوق الإنسان وكرامته، ففضاء العلاقات الاجتماعية - حسب هونيث - هو المجال الذي لا يتواصل فيه الأفراد فقط ولكنه المجال الذي توجد فيه تلك النزاعات والصراعات التي تتضمنها الحياة الاجتماعية، ولهذا وقصد تحقيق حياة إنسانية ناجحة و"خيرة" يجب تشخيص كل التجارب الأخلاقية والاجتماعية التي يشعر فيها الإنسان بأن حقوقه مهددة وعرضة للضياع.

نختم هذه المداخللة بالقول إن الاعتراف عند هونيث يمثل تطلعا أساسيا لدى الإنسان في المجتمعات المعاصرة، وهو من صميم الطبيعة الإنسانية بمعناها التذاوتي والمشكلة من خلال عملية

Honneth (Axel): "conscience morale et domination de classe. De (1) quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action" in *la société du mépris*, p. 203-223.

التنشئة الاجتماعية ولهذا يعتبر الاعتراف عنده أساس علاقة الإنسان بالآخرين، فالكل يسعى لتحقيق هذا الغرض من خلال الاعتراف المتبادل، وهذا كما قلنا سابقا ضمن ثلاثة أشكال أساسية وهي (الحب، الحق، التضامن)، لهذا السبب يعتبر الاعتراف عند هونيث أساس ضمان حقوق الإنسان وحفظ كرامته وهويته. وعلى هذا، فإن المجتمع المتسامح في رأيه هو المجتمع الذي يسمح لكل فرد بتحقيق ذاته وكرامته بعيدا عن تجربة الاحتقار أو الازدراء، وخاصة في عصر العولمة الذي أصبحت فيه القيم الإنسانية مهددة.

وهكذا، استطاع هونيث تحقيق قصب السبق في المقاربة التي أتبعها في نظرية الاعتراف، أو ما أسماه بالصراع من أجل الاعتراف، التي أخذت اليوم تخترق الميادين السياسية والاجتماعية والأخلاقية وتكسب الاعتراف تلو الآخر.

نصوص مترجمة

1 - الإرث الفكري للنظرية النقدية⁽¹⁾

أكسل هونيث

على الرغم من أنه من الصعب أن نجد وحدة منهجية بخصوص تعدد أشكال النظرية النقدية، غير أن النزعة النفيوية لهذه النظرية يمكن أن تكون منطلقا للحديث عن إمكانية وجود تقارب بينها، ولهذا يتفق أعضاء ما يسمى بالحلقة الداخلية (ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز) والحلقة الخارجية (فلتر بنيامين، أوتو كيرشهايمر، إريك فروم) الذين كانوا ينتمون إلى معهد الدراسات الاجتماعية، على الطابع النفيوي للوضع الاجتماعي الذي عملوا على تغييره، كما أنهم يتفقون أيضا على رفض التقييم الضيق أو المحدود لهذا الطابع النفيوي بحيث يبدو وكأنه مجرد مخالفة أو عدم التزام بمبادئ العدالة الاجتماعية، في حين أنه في معناه الواسع انتهاك لشروط الحياة الطيبة والناجحة، لهذا نجد أن كل المصطلحات التي استعملتها النظرية النقدية لوصف الوضع الاجتماعي كانت مصطلحات نظرية، بحيث ميزت بين العلاقات المرضية (الباثولوجية) والعلاقات "السليمة" أو غير المرضية. ضمن هذا السياق، تحدث هوركهايمر عن "التنظيم العقلاني للمجتمع"، أما أدورنو فقد استعمل مصطلح "العالم الإداري" في حين أن ماركوز استعمل مفاهيم ومصطلحات مثل "المجتمع ذو البعد الواحد" و"التسامح القومي"، أما

Honneth (Axel): *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique.* (1)
Traduit par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix (Paris:
éditions La Découverte, 2006), pp. 104-114.

هايرماز فقد استعمل مصطلح "استعمار عالم المعيش".

إن مثل هذه الصيغ والعبارات تفترض دائما - من الناحية المعيارية - تشكيل العلاقات الاجتماعية السليمة، وهذا بقدر ما تسمح لكل أفراد المجتمع بإمكانية تحقيق ذواتهم بكيفية ناجحة وإيجابية، غير أنه لا يمكن الاكتفاء بالإشارة إلى الاختلافات مع خطاب الظلم الاجتماعي للفلسفة الأخلاقية لتفسير هذه الخصوصية المصطلحية. ولكن يجب، بالأحرى، الكشف عن ما يميز هذه العبارات أو المصطلحات وتوضيح تلك العلاقات الغامضة التي يفترض أن توجد بين الباثولوجيات الاجتماعية والعقلنة التي أصابها القصور.

هذا، وينطلق مفكرو النظرية النقدية (هوركهايمر، أدورنو، ماركوز، هايرماز) من القول بأن الوضع السلبي الذي يمر به المجتمع اليوم مرده إلى القصور والعجز الذي أصاب العقلنة الاجتماعية، ولذلك فهم يفترضون وجود نوع من الترابط بين العلاقات الباثولوجية التي يعيشها المجتمع ونمط تشكيل العقلنة الاجتماعية، وهو الأمر الذي يفسر لنا سبب اهتمامهم بالمسار التاريخي الذي يتحقق فيه العقل، ولهذا، فإن كل محاولة لاسترجاع حيوية التقليد الفكري للنظرية النقدية في وقتنا الحالي يجب أن يكون منطلقه تحيين هذه العلاقة التصورية التي تأسست على فكرة أخلاقية تمتد جذورها إلى فلسفة هيغل.

إن الأطروحة القائلة بأن الباثولوجيات الاجتماعية إن هي سوى نتيجة لحركة العقلنة التي أصابها القصور في آخر المطاف ترجع في واقع الأمر إلى الفلسفة السياسية لهيغل، لقد انطلق هذا الأخير في كتابه مبادئ فلسفة الحق من فكرة مفادها أن عصره قد شهد ظهور اتجاهات كثيرة عبّرت في حقيقة الأمر عن انهيار المعنى، ومرد ذلك حسب هيغل إلى عجز هذه الاتجاهات عن مقاربة كافية للعقل الذي أصبح من الممكن تحقيقه "موضوعيا". هذا، وقد قام تشخيصه للعصر الذي عاشه

على مفهوم شامل للعقل الذي يجمع بين التقدم التاريخي والأخلاق، بحيث يمكن أن يتحقق العقل في التاريخ وهذا عندما يخلق هذا العقل باستمرار وفي كل مرحلة من مراحل تقدمه مؤسسات "أخلاقية" ذات طابع كوني، والتي تسمح للأفراد أن يتصوروا حياتهم في وفاق مع تلك الغايات المعترف بها من الناحية الاجتماعية، والتي تمكنهم أيضا من تحقيق تجربة معقولة لحياتهم، غير أن كل من يأبى أن يربط حياته بهذه الغايات العقلية سيكون حتما عرضة للتردد وستظهر عليه علامات ضياع التوجه، وعندما يتم نقل هذا المفهوم الأخلاقي إلى أفق المسار الاجتماعي سيتبين لنا أن هذا التشخيص الذي قام به هيغل في مبادئ فلسفة الحق كان بمثابة تصميم أو مخطط أولي حيث شهد عصره انبثاق تلك النظم الفكرية والإيديولوجية التي عملت على إخفاء إمكانية إدراك الذوات لحياتهم الأخلاقية وفي الوقت نفسه أظهرت بصورة واسعة مؤشرات وعلامات اختفاء المعنى، لهذا السبب كان هيغل مقتنعا بضرورة فهم الباثولوجيات الاجتماعية باعتبارها نتيجة لعجز المجتمعات عن التعبير المناسب عن الإمكانية العقلية التي تتضمنها مؤسساتها وحتى نشاطها اليومي والروتيني.

أما عندما نبعد هذا المفهوم عن السياق الخاص الذي وضعه فيه هيغل فإننا سنصل إلى الأطروحة العامة القائلة بأن نمط المجتمع الناجح يمكن أن يتحقق بالحفاظ على أعلى معايير العقلنة، وقد سوّغ هيغل هذه العلاقة المفترضة بالمقدمة الأخلاقية التي مفادها أن قاعدة الكونية العقلية هي وحدها قادرة على إعطاء أفراد المجتمع التوجيهات التي تمكنهم من تنظيم حياتهم بكيفية معقولة. هذا، وقد نجد بدون شك جانبا من هذه القناعة الأساسية لدى ممثلي النظرية النقدية، وهذا ما يتبين لنا بجلاء حينما يؤكدون في مختلف مقارباتهم أن المرض الذي يعاني منه المجتمع الرأسمالي مردده إلى قصور أصاب العقلنة

الاجتماعية. وإذا لم نفهم تلك الفكرة الأخلاقية التي تضمنتها كتابات هيجل فإنه من الصعب تسويغ قيام مثل هذه العلاقة، بل يمكن القول بأن أعضاء المجتمع بإمكانهم أن يحققوا حياة ناجحة وغير مشوهة، بصورة مشتركة، إذا كانت أفعالهم قائمة على المبادئ واستندت إلى المؤسسات التي يعتبرونها غايات عقلية وهذا قصد تحقيق ذواتهم. أما الابتعاد أو الانحراف عن هذه الغايات فلن يؤدي في الأخير إلا إلى مزيد من الأمراض الاجتماعية، وهذا عندما تدرك هذه الذوات بكيفية مؤلمة عجزها عن تحقيق تلك الغايات المشتركة والكونية.

غير أن هذه النواة النظرية للافتراض الأولي الذي تشترك فيه مختلف مشاريع النظرية النقدية تبقى في أغلب الأحيان متضمنة في مقدماتها الأنثروبولوجية، بحيث أن ما يسمى بـ "الكوني العقلاني" الذي يمكن أن يضمن الشكل "اللائق" و"السليم" للحياة الاجتماعية والذي يعتبر إمكانية لنمط ثابت من القدرات الإنسانية. هذا، ويمكننا أن نجد ذلك عند هوركهايمر في مفهومه للعمل، بحيث أن السيطرة الإنسانية على الطبيعة تكون موجهة بصورة "محايدة" نحو تشكيل المجتمع يمكن أن تتكامل فيه الإسهامات الفردية بكيفية شفافة. هذا، ويمكننا القول مع ماركس أن انبثاق الأمراض "الباثولوجيات" الاجتماعية أمر يتوقف على شروط التنظيم الفعلي للمجتمع، أما لدى ماركوز فنجد أن دعوى الكونية العقلية عنده قد تحولت تدريجياً وخاصة في كتاباته الأخيرة نحو مجال البراكسيس الجمالي الذي أصبح عنده بمثابة وسيط الاندماج الاجتماعي الذي تستطيع الذوات من خلاله إشباع حاجاتها الاجتماعية ضمن تضامن خال من القمع. وبالتالي تبرز الباثولوجيا الاجتماعية هنا في اللحظة التي يشرع فيها التنظيم الاجتماعي في ردع الإمكانية العقلية المنبثقة من القدرة على التخيل الراسخ في العالم المعيش.

أما هابرماس فقد احتفظ بالفكرة الهيغلية المتمثلة في الكونية العقلية

وهذا بواسطة مفهوم التوافق التواصلي، والافتراضات التي قام عليها هذا التوافق، وفي كل مرحلة جديدة من تطور المجتمع، فالقدرة على العقلنة النظرية تجد من جديد صلاحيتها الكونية، وبهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن باثولوجيا اجتماعية حينما لا يكون إعادة الإنتاج الرمزي للمجتمع خاضعا لمعايير العقلنة الملازمة لشكل التوافق التواصلي الأكثر تطورا. ولهذا يمكن الجزم بأن كل مقاربات النظرية النقدية قد استعادت، حسب مختلف تعاريف البرلكسيس الإنساني الأصلي، الفكرة الهيغيلية نفسها فيما يتعلق بالحاجة الدائمة والثابتة للكونية العقلية، حتى تتمكن الذوات بصورة كاملة تحقيق ذواتهم في المجتمع. هذا، وبمثل مفهوم "العمل الإنساني" عند هوركهaimer أو فكرة الحياة الجمالية عند ماركوز، فإن مفهوم التوافق التواصلي عند هابرماس يهدف قبل كل شيء إلى تخصيص شكل العقل الذي عرف تطورا إمكانية إنتاج وسيط للاندماج الاجتماعي، علما أن الإحالة إلى البراكسيس العقلي هو ما سمح لهؤلاء المفكرين بتقديم تحليلاتهم للمجتمع كتشخيص للأمراض الاجتماعية والموجهة بنظرية العقل.

هذا، وتعتبر الانحرافات بالنسبة إلى الغاية التي يجب بلوغها من خلال الإنجاز الاجتماعي للكونية العقلية التي يمكن وصفها كأمراض اجتماعية قد ترتبط بضياع "مؤلم" لإمكانات تحقيق المرء ذاته ولكن بصورة تداوتية.

هذا، وعبر تطور النظرية النقدية، من هوركهaimer إلى هابرماس، تعرضت فكرة الكونية العقلية بالتأكيد للتغيير في مضمونها وفي شكلها المنهجي أيضا، وإن كان هوركهaimer قد ربط مفهوم العمل بالإمكانية العقلية التي تسمح للذوات بتحقيق أنفسهم بصورة تضامنية ضمن "جماعة من الناس الأحرار"، ولم يعد يتصور هابرماس فكرة التوافق التواصلي كهدف عقلائي ولكن كشكل معقول لنمط ناجح من التنشئة

الاجتماعية، بحيث تضمن العقلنة التي تم تحقيقها الحياة الناجحة لأعضاء المجتمع، والتي تم التعبير عنها جذريا بصورة إجرائية إلى حد أن هذه العقلنة هي التي تسمح بإمكانية وجود الفعل الموجه إلى التفاهم الذي يضمن شروط التحقيق الذاتي.

على كل حال، إن هذا الطابع الشكلي لا يمكن أن يحجب الفكرة الأخلاقية المتضمنة في المفهوم الأنثروبولوجي المتصل بنمط أصلي للفعل الإنساني. إن مفهوم الفعل التواصلي الذي تمارس عليه العقلنة نوعا من الإكراه المتواصل على البشر يتضمن دائما بصورة غير مباشرة تمثل الحياة الاجتماعية التي تضمنتها بكيفية غير مباشرة مفاهيم العمل عند هوركايمر أو البراكسيس الجمالي لدى ماركوز. لقد كان مفكرو النظرية على غرار هيغل مقتنعين بأن التحقيق الذاتي للذات الفردية لا يحقق نجاحه إلا من خلال ارتباطه بالتحقيق الذاتي لأعضاء المجتمع برمتهم وهذا وفق المبادئ أو الغايات التي تم قبولها كونيا. بل يمكن أن نذهب أبعد من ذلك، فنقول بأن فكرة الكونية العقلية تتضمن مفهوم الخير المشترك الذي يتفق عليه أعضاء المجتمع حتى يكون بمقدورهم التوافق على حريتهم الفردية. هذا، وقد كانت نماذج البراكسيس التي استخدمها كل من هوركايمر وأدورنو أو هابرماس امتدادات للفكرة الأساسية القائلة بأن التنشئة الاجتماعية للبشر لا يمكن أن تكون ناجحة إلا ضمن شروط حرية متأزرة، ومهما كانت الكيفية التي أخذت فيها الفكرة الأنثروبولوجية شكلها لدى كل واحد من هؤلاء المفكرين، فإنهم في نهاية الأمر قد دافعوا عن الفكرة الأخلاقية التي تؤكد على شكل من التطبيق المشترك الذي تستطيع من خلاله الأفراد تحقيق ذواتهم.

هذا، ويمكن أن نجد انعكاس هذه المقدمة الأولية للنظرية النقدية حتى في تلك الكتابات التي تبدو للوهلة الأولى الأكثر بعدا عن أسسها الأخلاقية. لقد رفض أدورنو في كتابه *صغائر الأخلاق* بصورة جذرية

إمكانية تأسيس نظرية أخلاقية كونية، وذلك لأن "أضرار" الحياة الاجتماعية ستؤدي في المستقبل إلى تجزئة السلوك الفردي بحيث أن كل توجه نحو مبادئ عليا أو سامية، أصبح بصورة عامة غير ممكن. وبدلا من ذلك، يجب التفكير - وهذا في الحالات النادرة الفردية - في ما هي الفضائل الأخلاقية والفكرية التي استطاعت الصمود أمام المقترضات الأدائية، من خلال إصرار عنيد بخصوص كيفية العمل النزيه، لكن ليست هذه هي فقط النماذج التي قاس بها أدورنو الأضرار التي يمكن أن تصيب أشكال التفاعل الاجتماعي والتي يمكن أن تفسد غاية التحقيق الذاتي المتأزر التي قد تجعلها حرية الذات الفردية ممكنة للذوات الأخرى، وذلك لأن نص أدورنو قد استحضر في مراد عديدة كيف تكونت هذه الأضرار الاجتماعية تاريخيا بالرجوع مباشرة إلى فكرة زوال الطابع الكوني للحياة الطيبة.

لقد أسس أدورنو أيضا مفهومه للبراكسيس بالرجوع إلى هيغل، وقد ربط المبادئ الأخلاقية بافتراض العقلنة، إذ لا يمكن أن تكون هناك أشكال ناجحة خاصة بالتنشئة الاجتماعية إلا بتوطيد أساليب مشتركة للفعل بحيث تمثل غايات عقلية للتحقيق الذاتي من منظور كل الذوات الفردية، وإذا كان أدورنو ينظر إلى هذا الأمر انطلاقا من نموذج التواصل "النزيه" أو "المترفع" أو الذي لا يتضمن "غائية ما"، وقد وصفها عن طريق المثال النموذجي للحب أو الإيثار الخالي من الأنانية والغائية، فمرد ذلك إلى اتفاقه مع ماركوز بخصوص نظرتة الجمالية القائلة بأن أشكال الفعل المشتركة والمتناسبة أكثر مع فكرة تحقيق الذات هي تلك الأشكال التي يمكن أن تتجلى فيها الطبيعة الإنسانية بالصورة التي تكون فيها خالية من القهر والإكراه، فيتم إشباع الحاجات من خلال التفاعل مع الآخرين.

إن فكرة الكونية العقلية للتحقيق الذاتي المتأزر التي ألتم بها كل

مفكري النظرية النقدية دفعتهم إلى اتخاذ موقف نقدي من الليبرالية، وبقدر ما يجعل هذا التقليد الفكري المعاصر حتى وإن لاحظنا نوعا من التقارب قريبا من الجماعانية (Le communautarisme) لدى هابرماس مع الاتجاهات الليبرالية بسبب الأهمية المتزايدة التي أعطاها لمفهوم الاستقلالية القانونية للذات الفردية، غير أن هذا التقارب لا يصل إلى حد رفض التمييز بين المقدمات السوسيو - أنطولوجية لليبرالية ومقدمات النظرية النقدية، وبخلاف ذلك، بقي هابرماس مقتنعا مثل ماركوز وهوركهايمر وأدورنو بأن تحقيق الحرية الفردية أمر لا ينفصل عن البراكسيس المشترك ولا يتوقف على مجرد تنظيم المصالح الخاصة.

وتجدر الإشارة هنا أن كل مفاهيم البراكسيس العقلية التي استعملتها النظرية النقدية تعني عندها تلك الأفعال التي يتطلب كونها درجة عالية من التفاهم التذاتي أكثر مما تقره الليبرالية، وحتى نستطيع أن نتعاون وفق قاعدة متساوية ونعمل معا من الناحية الجمالية ونتفاهم بدون إكراه يجب أن تكون لدينا قناعة عملية تعطي لكل نشاط من هذه النشاطات قيمة قصد تسويغ وضع المصالح الفردية في المرتبة الثانية. ضمن هذا السياق افترضت النظرية النقدية نموذجا معياريا للمجتمع غير منسجم تماما مع المقدمات الفردانية للتقليد الليبرالي، فتوجهها نحو نموذج التحقيق الذاتي التآزري يلزم عنه فكرة أنه يتعذر على الذات أن تصل إلى الحياة الناجحة في المجتمع إذا لم تعترف هذه الذات بوجود نواة للقناعات المشتركة بوجود قيم موجود بعيدا عن مصالحهم الفردية. إن فكرة "الجماعة الإنسانية الحرة" التي صاغها هوركهايمر في كتابه النظرية التقليدية والتقليدية والنظرية النقدية التي تعتبر الباعث أو الدافع المعياري المركزي للنظرية النقدية، وهذا حتى وإن تم تحاشي بصرامة مفهوم "الجماعة" الذي استعمل بتعسف من الناحية الإيديولوجية.

إذا فهمنا هذه الفكرة يمكن أن يكون لدينا بسهولة الانطباع بأن المقتضيات المعيارية للنظرية النقدية هي نفسها مقتضيات "الجماعانية"، غير أنه بقدر ما تتميز هذه الأخيرة عن الليبرالية بتوجهها نحو التحقيق الذاتي "الكوني"، بقدر ما تتعد النظرية النقدية عن ما ذهبت إليه الجماعانية بخصوص مفهوم "الكوني".

هذا، وقد تمسك كل مفكري النظرية النقدية بالفكرة الهيغلية القائلة بأن البراكسيس الذي يستند إلى التأزر والقيم المرتبطة به يجب أن تكون ذات طابع عقلاني، وهذا هو بالضبط جوهر مقارنة النظرية النقدية التي أكدت على ضرورة إدراك التحقيق الذاتي الفردي من خلال ارتباطه بشرط وضع البراكسيس المشتركة التي لا يمكن أن تكون سوى نتيجة لتحقيق العقل، وبخلاف ما ذهبت إليه الجماعانية، تخضع النظرية النقدية الكونية لمعايير التأسيس العقلي والذي يجب أن يتحقق من خلال التأزر الاجتماعي.

ومهما اختلفت مفاهيم العقل المستعملة في النظرية النقدية، من هوركهaimer إلى هابرماس، تصل في الأخير إلى نفس الفكرة القائلة بأن التوجه نحو البراكسيس التأزر التحرري لا يجب أن يكون نتيجة علاقات الانتماء أو الانسجام وإنما نتيجة اختبار عقلي.

ويتميز تقليد النظرية النقدية عن الليبرالية والجماعانية بنزعة استكمالية أخلاقية ذات طبيعة خاصة كليا. وعلى العكس من التقليد الليبرالي، ترى النظرية النقدية بأن الغائية المعيارية للمجتمعات يفرض عليها وجوب جعل التحقيق الذاتي المتوافق ممكنا، غير أن تلح على أن يكون تحقيق هذا الهدف كنتيجة مؤسسة على التحليل الدقيق لعملية تقدم الوجود الإنساني، ولكن قد تختلط الأمور بين الوصف والتأسيس المعياري - كما نجد ذلك أيضاً لدى هيغل - ولهذا فإن تفسير الظروف التي يمكن أن تعرقل أو تحدد عملية تحقيق العقل يجب أن تتضمن

قوة الإقناع العقلي كي تخلق براكسيس اجتماعي تآزري، وحسب المفهوم المشترك الموجود لدى كل مفكري النظرية النقدية، فإن كمال المجتمع هو نتيجة عقل مكتسب بالتحليل، غير أن التفسير الذي قدمته النظرية النقدية لتحقيق هذه الغاية، لم يعد معبرا عنها عندهم بلغة فلسفة الروح لهيغل، بالأحرى يمكن أن نجد إجماعا عاما بخصوص ضرورة إضفاء الطابع الاجتماعي على الإطار المرجعي المقولاتي قصد القيام بهذا التحليل. بالإضافة إلى ذلك، حاولت النظرية النقدية تقديم تفسير سوسيولوجي لعملية التشوه الباثولوجي الذي أصاب العقل.

2 - ثلاثة أشكال معيارية للاعتراف⁽¹⁾

أكسل هونيث

عندما نعود اليوم إلى مفهوم "الاعتراف" قصد تأسيس نظرية في الأخلاق الاجتماعية نستند في كثير من الأحيان على التحليل الفينمينولوجي "للإهانات" الأخلاقية، وضمن هذا المسعى النفيوي، تكتسي الفكرة القائلة بأن الأوضاع المعاشة "التي تفتقر" إلى العدل أهمية بالغة، لأنها أساس فهم العلاقة الباطنية التي تربط الأخلاق بمفهوم الاعتراف. لذا، فإن المعايير التي يعتمد عليها الأشخاص المعنيون لتمييز جرم أخلاقي ما عن سوء الحظ أو عن نوع من الإكراه الذي لا مفر منه، تشير إلى أن إنكار الاعتراف هو بمثابة مكّون أساسي في الحالة الأولى، وأنه غائب في الحالتين الأخرين، وبهذه الكيفية يمكن أن تتحول الإهانة "الفيزيائية" إلى نوع من الظلم الاجتماعي، وهذا عندما يدرك الشخص الذي تعرّض لمثل هذا الظلم أنه قد احتقر وتم المساس بحياته الهيئية، وأن هذه الإهانة الأخلاقية لا تتعلق بالمعاناة أو الألم الجسمي فقط وإنما بوعي المرء بأنه لم يتم الاعتراف بفهمه لذاته.

وحتى أتمكن من التمييز بين هذه الأمور، سأنتقل من دراسة أنماط الازدراء (أو الاحتقار) التي تتضمنها الإهانات "الفيزيائية" كالتعذيب أو الاغتصاب وهما شكلان أساسيان من الاستعباد الذي قد يتعرض له

Honneth (Axel): "Reconnaissance et reproduction sociale" in *La (1) reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*. J.P Payet et A. Bategay (dir) (Paris: éditons Septentrion, presses universitaires, 2008), pp. 50-54.

الإنسان ويحرمه من نمط العلاقة التي تربطه بذاته المستقلة وبجسده، فتقضي على جانب من ثقته الأساسية بمحيطة.

هذا، وإن علاقة الاعتراف التي تطابق بصورة إيجابية هذا الشكل من الازدراء تثير الاهتمام بالجانب الوجداني أو العاطفي الذي انشغل به هيغل كثيرا في مرحلته الرومانسية، المتمثل في "الحب"، الذي يجعل الفرد يشق في نفسه (غير المنفصلة عن جسده). وبما أن الحاجات والعواطف لا تتأكد إلا بواسطة الإشباع المباشر كان للاعتراف بالضرورة طابع الإقرار أو الرضى بكيفية تكون فيه علاقة الاعتراف هذه مرتبطة بذاتها بوجود شخصيات عينية أخرى تستجيب فيها للمشاعر وخاصة للحب. هذا، وتسمى العلاقة الإيجابية التي يمكن أن يتخذها المرء تجاه ذاته حينما يمر بتجربة الاعتراف على المستوى العاطفي، الثقة في النفس، التي تعتبر نوعا من الضمان الوجداني الذي يربط بالجسد، ونمط من التعبير عن الحاجات والعواطف الخاصة بالفرد، بالإضافة إلى ذلك، تتضمن المسلمة النفسية الخاصة بتطور كل أشكال احترام الذات.

غير أن امتداد هذا النمط من الاعتراف المتبادل لا يصل في حقيقة الأمر إلى أبعد من دائرة العلاقات الاجتماعية الأولية، بالصورة التي تتميز بها الروابط العاطفية الخاصة بالأطر الأسرية أو علاقات الصداقة أو المحبة الموجودة بين الناس، وذلك لأن مواقف التراضي العاطفية تفترض وجود تعاطف أو انجذاب يتحكم فيه المرء بكل حرية، كما أنه من الصعب نقل ذلك إراديا إلى عدد كبير من المشاركين أثناء عملية التفاعل. وبهذا المعنى تتميز علاقة الاعتراف هذه بنوع من الخصوصية الأخلاقية التي يتعذر تجاوزها بأي نوع من أنواع التعميم. غير أنه يجب التمييز هنا بين المعاملات الفيزيائية السيئة التي قد تتطابق إيجابيا مع الاهتمام العاطفي للعلاقات الأولية وشكل آخر من الازدراء المتعلق

بحرمان المرء من حقوقه أو من التهميش الاجتماعي الذي قد يتعرض له من الناحية الاجتماعية، يتعلق الأمر في هذه الحالة بالحط من قيمته من طرف مجتمعه الذي يرفض الاعتراف بمسؤوليته الكاملة، كحق من حقوقه القانونية، غير أن الجانب الإيجابي لذلك يتمثل في علاقة الاعتراف المتبادل التي يدرك الفرد عن طريقها، وهذا عندما يلتزم بمنظور المشاركين له في التفاعل، أنه يتمتع بحقوقه المشروعة مثل الآخرين.

هذا، وقد وصف جورج هربرت ميد هذه الآلية بأنها عملية اتخاذ موقف للذات التي يكون لها "الآخر المعمّم" *Autrui généralisé* التي يمكن أن تضمن علاقة عملية مع ذاتها الرضى بالمطالب المحددة وفي الوقت نفسه الامتثال المعياري للواجبات. وهكذا، فإن الموقف الإيجابي الذي تتخذه الذات تجاه نفسها عندما تمر بمثل هذه التجربة من الاعتراف القائمة على مفهوم الحق تسمى احترام الذات، وبهذه الكيفية يمكن أن تتقاسم مع الآخرين صفات الفاعل المسؤول عن أفعاله من الناحية الأخلاقية.

وفي مقابل ما كان يميّز علاقة الاعتراف الخاصة بما هو أولي فإن العلاقة القانونية تسمح بتعميم وسيط الاعتراف من خلال اتجاهين أساسيين وهما، أولاً التعيين وثانياً توسيع مجال الحقوق، فمن جهة سيكون للحق مضامين مادية التي ستسمح من الناحية القانونية بمراعاة تباين ظروف الفرد في تحقيق الحريات المضمونة على المستوى التداوتي من خلال القانون، ومن جهة أخرى يتم تعميم العلاقة القانونية عندما تعطى هذه الحقوق، التي يتمتع بها أعضاء الجماعة، لأولئك المهمشين والمحرومين الذين يتزايد عددهم باستمرار. لذا، فإن الكوني الذي يتم في إطار الصراعات التاريخية مرتبط جوهرياً بعلاقة الاعتراف التي تستند على مفهوم الحق.

أما النمط الثالث للازدراء فيتمثل في الحط من القيمة الاجتماعية لبعض من أشكال تحقيق الذات، بحيث لا تستطيع الاستناد بصورة إيجابية على قدراتها المكتسبة أو المتعلقة بالتقدير الاجتماعي. فالعلاقة بين التقدير الاجتماعي للقدرات التي نمّها الفرد في مختلف أطوار حياته تتطابق بصورة إيجابية مع هذا الشكل من الازدراء الذي يكون تقدير الذات فيه ناقصا، ولهذا يجد الأفراد - الذين ينظر إليهم من خلال خصوصيتهم الفردية باعتبارهم أشخاصا متميزين عن غيرهم - نوعا من التشجيع ومن الاعتراف المتبادل.

هذا، وقد بيّن جورج هربرت ميد - فيما يتعلق بهذا النمط من الاعتراف - بأن الفرد الذي يقيم علاقة عملية مع ذاته يؤكد من تلقاء نفسه أنه ليس فقط كائنا مستقلا بذاته وإنما متفرد أيضا، وأنه قادر على اتخاذ موقف "الأخر المعمم" الذي يمكنه من تحقيق التوافق التداوتي، أضف إلى ذلك أن إمكانية تحقيق مثل هذا التأكد الأخلاقي للذات يكون مضمونا من خلال علاقة الاعتراف المتبادل الذي تلتقي فيه الأنا مع الآخر في أفق القيم والغايات.

وبقدر ما يجب أن يفترض هذا الشكل من الاعتراف التجربة الحيوية للمسؤوليات المتبادلة، بقدر ما تستوجب أيضا - بالإضافة إلى اللحظة المعرفية والأخلاقية - اللحظة العاطفية التي تحقق المشاركة المتضامنة مع الغير. ولهذا فإن الموقف الإيجابي الذي يمكن أن تتخذه الذات تجاه نفسها هنا حينما يعترف بها هو ما يسمى بتقدير الذات، بحيث تتماهى الذات - دون أن تخضع لتحديد أو تقييد ما - مع صفاتها وأفعالها، لذا، يرى ميد أن خصوصية هذه العلاقة الأخلاقية للاعتراف تكمن بالضبط في كونها تتضمن بصفة جوهرية إمكانية توسيع أنماط تحقيق الذات. وتبقى المعايير الأخلاقية، التي على ضوءها يستطيع الأفراد تحقيق الاعتراف المتبادل ضمن خصوصيتهم، مفتوحة على

إمكانية تجاوز التقاليد التي يتم عن طريقها زوال طابعها التراتبي. أما مبدأ الاختلاف المتساوي فهو محايث لعلاقة الاعتراف وهذا من خلال مفهوم التضامن أو التآزر، وهذا يتوقف على الذوات المتفردة. وهكذا، فمن خلال هذه النماذج الثلاثة من الاعتراف أي الحب، الحق والتضامن يتم تحديد الشروط الشكلية لعلاقات التفاعل التي يضمن فيها الأفراد "كرامتهم" و"تماميتهم" وأعني بالتمامية هنا إدراك الذات بتأييد الغير لها ضمن شبكة علاقتها العملية مع ذاتها، وقدرتها على المشاركة في عالم المعيش الاجتماعي الذي يمكن أن يتضمن نماذج الاعتراف الثلاثة بصورة ملموسة، بحيث تستطيع أن ترجع إلى نفسها من خلال الكيفيات الإيجابية للثقة في النفس واحترام الذات وتقدير الذات. إن هذه المحاجة تؤدي إلى نتائج معيارية التي تدعونا إلى توسيع المفهوم التقليدي للأخلاق الاجتماعية، وذلك لأن المضمون المعياري لغرض أو مغزى الاعتراف يتعذر حصره في مفهوم العدالة فقط، وإنما يجب إعادة بنائه ضمن إطار المفهوم الشكلاني للحياة الطيبة.

هذا، وإن إمكانية تحقيق الذات بصورة إيجابية، بعيدا عن كل إكراه في اختيار الأهداف، أمر مرهون بالثقة في النفس وبالاستقلال الذاتي المضمون من الناحية القانونية، ومن يقين الذات بقدراتها الخاصة. ولكن، لا يمكن اختزال تحقيق الذات في غياب الإكراه أو التأثيرات الخارجية بل يجب أن يتضمن أيضا غياب الإكراه الداخلي، وهذا الشكل الثاني من الحرية، أي المعنى الإيجابي للحرية، يعني الثقة الموجهة نحو ما هو داخلي التي تضمن للفرد إمكانية التعبير عن حاجاته وقدراته. هذا، وقد أثبتنا سابقا أن أشكال هذا الضمان وتحقيق الذات التي لا تعاني القلق تمثل مختلف الأبعاد الإيجابية مع الذات التي لا يمكن اكتسابها إلا من خلال الاعتراف، ويترتب عن ذلك أن حرية تحقيق

الذات أمر يتوقف على شروط ليست في متناول الذات الإنسانية التي لا يمكن تحقيقها إلا بفضل المشاركين في عملية التفاعل الاجتماعي. وهكذا، فإن نماذج الاعتراف تمثل مسلمة أو افتراضات تداوتية يجب أن تكون موضوع تفكيرنا إذا ما أردنا القيام بوصف البنيات العامة للحياة الطيبة.

3 - أشكال الازدراء⁽¹⁾

أكسل هونيث

إن التمييز بين ثلاثة نماذج من الاعتراف يقدم لنا "المفتاح" النظري الذي سيسمح لنا بتعيين أشكال الازدراء على المستوى النسقي. أما الاختلافات الموجودة بين هذه النماذج الثلاثة فيجب أن تقاس بالكيفية الخاصة التي "تخلخل" كل واحدة منها العلاقة مع الذات، وهذا حينما لا يعترف للذات ببعض المطالب المتعلقة بهويتها، وبواسطة هذا التقسيم يمكننا عرض المسألة التي لم يقدم كل من هيغل وهربرت ميد بخصوصها جوابا كافيا.

ولكن كيف يمكن أن تكتسح الحياة العاطفية الذوات إلى درجة دفعها إلى المقاومة والمواجهة الاجتماعية أو بعبارة أخرى إلى الصراع من أجل الاعتراف؟

إذا اعتمدنا على التمييز الذي ذكرناه سابقا، واعتبرناه خلفية إيجابية للعلاقات التي سنقوم بتحليلها، فإنه لأمر منطقي الانطلاق من نمط من الازدراء الذي قد يتعرض له شخص ما على مستوى تماميته الفيزيائية. ولهذا، فإن أشكال سوء المعاملة التي يحرم فيه المرء من التصرف الحر في جسده تمثل في حقيقة الأمر ما يمكن أن نعتبره المستوى الأولي للذات الذي قد يعانيه المرء، فمحاولة السيطرة على جسد شخص ما - مهما كانت النية من وراء ذلك - عن طريق الإكراه تمثل لا شك إهانة لهذا الشخص ومساسا بكرامته، وهذا يعود عليه بالطبع بالضرر أكثر

Honneth (Axel): *La lutte pour la reconnaissance*. Traduit de l'allemand (1) par Pierre Rusch (Paris: Les éditions du cerf, 2002), pp. 162-166.

من أشكال الازدراء الأخرى، وهو الأمر الذي يقوض علاقته العملية بذاته، وذلك لأن ما يميز هذا الضرر الذي يلحق الشخص كالتعذيب أو الاغتصاب، لا يكمن فقط في الألم الذي يشعر به هذا الشخص على المستوى الفيزيائي وإنما في ذلك الألم المتمثل في الشعور بالخضوع لإرادة الآخرين الذين يعذبونه أو يغتصبونه، إلى الدرجة التي يفقد فيها الإحساس بواقعه الخاص.

إن العنف الفيزيائي هو نوع من الازدراء الذي يؤثر دوماً في الثقة التي اكتسبتها الذات بفضل تجربة الحب، وقدرتها على التصرف في الجسد بحرية، أضف إلى ذلك أن العنف الفيزيائي قد يتسبب في ظهور نوع من الإخفاق الاجتماعي، وما يترتب عنه من الشعور بفقدان الثقة في النفس وفي العالم برمته أيضاً، وهو الأمر الذي يؤثر بالتأكيد على البعد الجسدي، وعلى علاقة الشخص العملية بالآخرين، وهذا عندما يحرم من التصرف الحر في جسده وفق ما اكتسبه من تجارب عاطفية أثناء عملية النشئة الاجتماعية (...).

وبقدر ما تكون أشكال الثقة في النفس متوقفة على ما أسميه "الافتراضات العاطفية" التي تخضع لمنطق ثابت في أغلب الأحيان، وفي ذلك التوازن التداوتي بين عملية الاندماج والانفعال النفسي، فإن تجربة الازدراء لا يمكن أن نعتبرها كلياً وظيفية عصر تاريخي أو إطار مرجعي ثقافي. ومهما تعددت أنساق الشرعنة الاجتماعية فإن تجربة التعذيب أو الاغتصاب تتسبب لا محالة في انهيار مأساوي يمس ثقة المرء - نسبياً - في العالم الاجتماعي الذي ينتمي إليه، وبالتالي بشعوره بأمنه الخاص. وفي مقابل ذلك، نجد أن الشكليات الأخرى للازدراء، وهذا ما سنوضحه من خلال التقسيم الثلاثي، فقد خضعا للتحويل التاريخي. وتجدر الإشارة أن مفهوم "الجرح الأخلاقي" قد يخفي بعض المضامين المعرضة دوماً للتغيرات نفسها التي تتعرض لها تلك النماذج

المطابقة للاعتراف المتبادل.

هذا، وإذا كان الشكل الأول من الازدراء مرتبطا بمفهوم العنف الجسدي الذي ينفي ثقة الشخص بنفسه، كان لزاما علينا الآن أن نبحث في الشكل الثاني بالرجوع إلى تجارب الإهانة الذي قد تؤثر بدورها على مفهوم الاحترام من الناحية الأخلاقية، ويتعلق الأمر هنا بأنماط الازدراء التي تكون فيها الذات ضحية وهذا عندما تجد نفسها - على المستوى البنيوي - محرومة من بعض الحقوق داخل المجتمع الذي تنتمي إليه.

وتجدر الإشارة إلى أننا نستعمل هنا مصطلح "الحقوق" للدلالة على تلك الحاجات التي يتوقع المرء تحقيقها بصورة مشروعة، باعتباره عضوا كامل الحقوق، وهو بذلك مشارك بقوة القانون في النظام المؤسساتي. أما إذا حرم من هذه الحقوق أو بعضها، فهذا معناه - أنه لم يعترف له بمسؤوليته الأخلاقية مثل بقية أعضاء المجتمع. إن ما يميز هذه الأشكال من الازدراء التي يحرم فيها المرء من حقوقه أو حينما يتعرض للتهميش أو الإقصاء من طرف الآخرين، هو أنها تدفع المرء إلى الشعور بأنه لا يحظى بمكانة الشريك المتفاعل، والمتمتع بكامل حقوقه مثل غيره المشاركين له في التفاعل، وعندما يدرك أنه محروم من حاجاته ومطالبه القانونية المقبولة اجتماعيا، يتتابه شعور بالإهانة وفي تطلعه التذائوتي للاعتراف به كذات قادرة على بلورة حكم أخلاقي. وفي هذا الصدد تكون تجربة الحرمان من الحقوق غير منفصلة عن فقدان احترام الذات (...).

بعد عرض النمط الثاني من الازدراء المتعلق باحترام الشخص لذاته، يمكننا أن نتطرق إلى نمط آخر من الإهانة التي قد يتعرض لها المرء والمتمثلة في ما يسمى بالحكم السلبي على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد أو الجماعات. وبهذا الشكل التقييمي للازدراء لا غير،

يمكن أن نقترب فعلا من مفهوم "الإهانة" و"الإساءة" أو "المساس بكرامة الآخرين".

هذا، وقد رأينا سابقا أن "الكرامة" أو "الشرف" أي ما يعبر عن مكانة الشخص ووضعه الاجتماعي، تعبر في حقيقة الأمر كلها عن ما يسمى "التقدير الاجتماعي" الذي يمكن أن يتحقق ضمن الأفق الثقافي للمجتمع.

4 - من براديفم التواصل

إلى براديفم الاعتراف⁽¹⁾

أكسل هونيث

بنقله النظرية النقدية من براديفم الإنتاج إلى براديفم التواصل، فتح هابرماس المنظور نحو حقل اجتماعي يمكن أن يحقق كل الشروط التي تسمح بإثبات وجود ما يسمّى بالتعالّي المحايث على المستوى الاجتماعي، وذلك لأنّ في عملية النشاط التواصلّي يمكن أن تلتقي الذات في سياق التطلّعات المعياريّة، وتصبح خيبة الأمل باستمرار مصدراً للمقتضيات الأخلاقيّة التي تعمل على تجاوز أشكال السيطرة القائمة، وما يمثّل علاقات الإنتاج الرأسماليّة التي تفرض حدوداً لا مشروعة على نمو القدرة الإنسانيّة على العمل، تمثل لدى هابرماس العلاقات الاجتماعيّة للتواصل والتي تحدّد بصورة غير مبررة القدرة التحريريّة للتفاهم التداوتي. غير أنّ هابرماس استطاع أن يكتشف ويصوغ المبررات التفصيليّة التي يمكن أن تسمح بها عملية التفاعل الاجتماعي، من خلال ما يسمّى التداوليّة الكونيّة التي تؤكد بأنّ للقواعد اللغويّة المتضمنة في النشاط التواصلّي طابع معياري، وهذا بقدر ما تضبط فيه شروط التفاهم الخالي من الإكراه بين البشر. وإذا اعتبرنا هذه الشروط المرتبطة باللّغة بمثابة النواة المعياريّة المرتبطة بنويّا بفكرة التواصل بين الأشخاص، يمكننا الحديث عن المنظور النقدي الذي قامت عليه

(1) Honneth (Axel): *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*.

Traduit par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix (Paris: éditions La Découverte, 2006), pp. 189-194.

النظرية الهابرمازية للمجتمع، التي كان من الواجب أن تقوم بدراسة وتحليل التحديدات الاجتماعية والمعرفية التي تتعارض مع الجانِب التطبيقِي للقواعد اللغوية دون أن تعطلها.

ومهما كانت الإيجابيات المترتبة عن المفهوم اللغوي لنموذج التواصل، فإن السلبيات المرتبطة به جوهريا جد معتبرة وكثيرة، ولهذا، يمكن أن تواجهنا أو صعوبة عندما نتساءل - مع هوركهaimer - عن ما هي التجارب الأخلاقية التي من المفروض أن تطابق الموقف النقدي في الواقع الاجتماعي؟

في نظر هابرماس تكمن في ذلك المرتكز ما قبل العلمي الذي يسمح بوجود قاعدة اجتماعية للمنظور المعياري، بحيث يجب أن تكون العملية الاجتماعية التي تظهر القواعد اللغوية للتفاهم. وهي العملية التي أطلق عليها هابرماس في كتابه نظرية الفعل التواصلِي مصطلح العقلنة التواصلية للعالم المعيش. غير أن ذلك قد يتم - على غرار ما نجد ذلك عند ماركس - بدون معرفة الذوات، لأن قيامها لا يشترط النوايا الفردية، وبصفة إجمالية نقول أنها لا تعطى بصورة حدسية لوعي الأفراد.

هذا، وإن الفعل التحرري الذي أرسى عليه هابرماس المنظور المعياري للنظرية النقدية لا ينعكس مطلقا على التجارب الأخلاقية للأفراد المعنيين، وذلك لأنهم لا يعتبرون اختزال التطلعات الأخلاقية أو "وجهة نظرهم الأخلاقية" تعديا أو مساسا بالقواعد اللغوية التي يدركونها حدسيا، وإنما هي بالأحرى تعد على مقتضيات الهوية التي تكتسب عن طريق التنشئة الاجتماعية، وبهذا، يمكن أن يتحقق تاريخيا مسار العقلنة التواصلية للعالم المعيش، وعلى كل حال فإن هذا المسار لا ينعكس على غرار المعطى الأخلاقي في تجارب الذوات الإنسانية، ولهذا السبب يتعذر علينا أن نجد في الواقع الاجتماعي ما يمكن أن يضمن وجود مرتكز ما قبل علمي الذي يحيل إليه المنظور المعياري

لنظرية الهابرمازية. وبخلاف نظرية هوركهaimer المشبعة بوهوم مدمر فإن مفهوم هابرماز ليست له صلة بالفكرة التي تسمح للتجربة الخاصة بالظلم الاجتماعي أن تعبر عن نفسها.

لذلك، وقصد تجاوز هذا الإحراج، كما تم عرض ذلك بصورة مجملية، فإن الفكرة المتعلقة بتطوير نموذج التواصل الذي أخذ معناه التداوتي بل والسوسولوجي لدى هابرماز، لا زالت واعدة ومبشرة بتحقيق هذا الغرض.

وأشير هنا، أنني في المرحلة الأولى لا أطابق بين القدرة المعيارية للتفاعل الاجتماعي والشروط اللغوية للتفاهم الخالي من الإكراه، وضمن هذا الاتجاه تتحدد الأطروحة القائلة بأن التجارب الأخلاقية لا يتم إظهارها من خلال تقييد الكفاءات اللغوية، ولكن تتكون إثر التعدي على متطلبات الهوية المكتسبة من خلال التنشئة الاجتماعية، وفي هذا الإطار نفسه تركزت أبحاث توماس ماكرثي النموذج الهابرمازي للتواصل الشكلي الأقرب إلى التجربة، وهذا من خلال إعادة بناء من جديد على الإنسو - ميتودولوجيا، والافتراضات المعيارية للتفاعل، لتحقيق فهم أعمق للتطلعات الأخلاقية المرتبطة بعملية التواصل الاجتماعي، لذلك يجدر بنا القيام في البداية بدراسة تاريخية واجتماعية لأفعال "المقاومة" التي تقوم بها الطبقات الاجتماعية الدنيا، وذلك لأنه بقدر ما كان أعضاء هذه الطبقات غير مختصين على المستوى الثقافي في عملية تفصل التجارب الأخلاقية، بقدر ما تبين هذه التجارب - وهذا قبل وجود أي تأثير فلسفي - ما الذي تطمح إليه تلك التطلعات المعيارية في الحياة اليومية للمجتمع. وتبين الدراسات أن ما يمثل من جانب الحوافز قاعدة السلوك الاحتجاجي، لم يكن نتيجة المبادئ الأخلاقية التي يتم صياغتها إيجابيا، ولكن لما يدرك حدسيا لمفهوم العدالة، غير أن الأساس المعياري لذلك مرتبط دوما بتلك التطلعات المتعلقة

باحترام كرامة الإنسان ولشرفه وتمايمته. وإذا عمّنا ذلك سنصل إلى ما يسمى بالاعتراف الاجتماعي الذي يمثل شرطا معياريا لكل نشاط تواصلية، وذلك لأن الأفراد الذين يلتقون على مستوى أفق توقعاتهم المتبادلة للاعتراف بهم من حيث أنهم أشخاص أخلاقيين وباعتبار أدائهم الاجتماعي. هذا، وإذا كانت هذه الأطروحة التي لخصتها معقولة ومستساغة، بإمكاننا أن نصل إلى نتيجة أخرى مفادها أن الوقائع التي ندركها في حياتنا الاجتماعية اليومية قد تمثل نوعا من الظلم الأخلاقي حينما لا تستجيب لتطلعاتنا ولا يتحقق مقصد الاعتراف، وهذا ما يجعلنا نقول بأن التجربة الأخلاقية التي تعيشها الذوات الإنسانية في مثل هذه الحالات هي بمثابة شعور بالاحتقار الاجتماعي.

هذا، وقد كان منطلق نموذج التواصل هو القول بأنه لا يمكن فهم الافتراضات المعيارية للتفاعل الاجتماعي إذا تم اختزالها في الشروط اللغوية للتفاهم الخالي من كل إكراه، لكن وفي مقابل ذلك، نرى أنه من اللازم الأخذ بعين الاعتبار التطلعات المعيارية التي لا تنفصل عن الالتزام بالعلاقات التواصلية القائمة على فكرة الاعتراف الاجتماعي. وهو الأمر الذي سيسمح لنا بتوسيع نموذج التواصل وتجاوز الإطار النظري اللغوي، وعندئذ سندرك بأي معنى سينعكس ذلك مباشرة كل انتهاك للشروط المعيارية للتفاعل على المشاعر الأخلاقية للأشخاص المعنيين، وذلك أنه بقدر ما تكون فيه تجربة الاعتراف الاجتماعي شرطا يتوقف عليه هوية الشخص عموما، بقدر ما أدى غياب هذا الاعتراف، أو ما يسمى بالازدراء، إلى شعور المرء بأنه مهدد في شخصه وبضياعه.

وبخلاف ما ذهب إليه هابرماس، توجد لدينا هنا علاقة وطيدة بين الأضرار التي تقع من ناحية الشروط المعيارية للتفاعل الاجتماعي والتجارب الأخلاقية التي تعيشها الذوات في عملية التواصل اليومي. وعندما تنتهك هذه الشروط ولا يحصل الشخص على الاعتراف اللائق

به يشعر من الناحية الأخلاقية بأنه كان عرضة للاحتقار، فيشعر بالإخفاق والخيبة والغضب والسخط.

وهكذا، فإن نموذج التواصل لا يختزل في نظرية اللغة بل يجب أن يسع نظرية الاعتراف، وبذلك يمكن أن نسد "الفجوة" النظرية التي لم تحض بالاهتمام الكافي من قبل هابرماس حينما كان بصدد تطوير المشروع الهوركهايمري (نسبة إلى هوركهايمر) (...).

إن الأفكار التي لخصتها إلى حد الآن تقوم على بعض الافتراضات التي لم أوضحها بالقدر الكافي، وأنا أعترف هنا بعجزني عن تسويغها بصورة كلية أو نهائية، علما أنني حاولت في كتاب ألفتة سابقا بعنوان الصراع من أجل الاعتراف، والذي اعتمدت فيه إعادة بناء نموذج الاعتراف الذي صاغه، هربرت ميد (G.H. Mead) كثيرا على جورج هيغل الشاب. كما أنني حاولت تأسيس جانب من أفكار المتعلقة بالافتراضات التواصلية المتعلقة بتبلور المفهوم الإيجابي للهوية الإنسانية، ولتحقيق هذا الغرض ميزت بين ثلاثة نماذج من الاعتراف المتبادل، وقد بدا لي أن هذا التمييز ضروري، إلا أنني لم أعرض ذلك إلا بصورة مبسطة. أما فيما يتعلق بالقسم الثاني من أبحاثي فقد أكدت فيها أن التطلع للاعتراف الاجتماعي أصبح جزءا لا يتجزأ من بنية الفاعلية التواصلية، غير أنه من المستحيل في هذه اللحظة تبرير كل نتائجها، لأن ذلك يفترض في واقع الأمر، القيام بحل المهام المعقدة والمتمثلة على وجه الخصوص على استبدال التداولية الكونية لهابرماس بمفهوم أنثروبولوجي يستطيع تفسير الافتراضات المعيارية للتفاعل الاجتماعي.

وإذا كان الأمر كذلك، يمكننا أن نصل إلى جوانب هامة أخرى متعلقة بمعرفة ما هو وضع النظرية النقدية اليوم، ولكن يبقى من الضروري القيام بتحليل العلاقات الاجتماعية للتواصل وهذا قصد التعرف على الأشكال البنوية للآذراء التي قد تنتج عنها، ولذلك يجب

تغيير وجهة النظر النقدية للتشخيص التاريخي التي قامت عليها المقاربة الهابرمازية إذ لم تعد التوترات الموجودة بين النسق والعالم المعيش هي مركز الاهتمام والتفكير بل تلك العوامل الاجتماعية المسؤولة عن "الانتهاك" النسقي لشروط الاعتراف، وعلى هذا الأساس يجب أن يتحول الاهتمام من التشخيص التاريخي والتحرر من الأنساق إلى البحث عن التدهور الذي أصاب العلاقات الاجتماعية للاعتراف.

5 - حول راهنية فلسفة الحق لهيغل أكسل هونيث

بالرغم من أن الوضع الفلسفي الحالي موسوم بإحياء غير متوقع للفكر الهيجلي - وقد يسهم ذلك في تقليص الانقسام الموجود بين التقليديين الفلسفيين التحليلي والقاري - إلا أن فلسفة الحق لهيغل لا زالت، إلى حد اليوم، غير مؤثرة بالقدر الكافي في النقاشات الجارية في ميدان الفلسفة السياسية، وفي هذا الصدد، وبعد التوقف المفاجئ الذي عرفته مرحلة وهم الاعتقاد الماركسي - بخصوص مفهوم الحق الحديث باعتباره مجرد بنية فوقية- فإننا نشهد اليوم عودة قوية إلى نموذج الحق العقلي للتقليد الفلسفي الكانطي الذي فرض نفسه في السنوات الأخيرة، بل وهيمن أيضا على أهم النقاشات الجارية اليوم، من جون راولس إلى يورغن هابرماس.

لقد عمل هذان المفكران على إرساء مفاهيمهما المتعلقة بالعدالة انطلاقا من كانط، لكن وفي مقابل ذلك لم يعد النموذج النظري لفلسفة الحق الهيجلية يلعب لدهما دورا أساسيا وحاسما.

هذا، وقد عجزت الحركة الفلسفية والسياسية المناقضة عن تغيير هذا الوضع الذي أشرنا إليه سابقا، وهي حركة تضم منظرين مختلفين في أغلب الأحيان، وفي مقدمتهم شارل تايلور وألزرر ماك إنثير وميكائيل ولزرر، وقد كانت تسمى في بداية الأمر. ومهما كانت قوة هذه الحركة في ميلها إلى الجماعانية (Le Communautarisme) إعطاء الأسبقية للأخلاق فيما يتعلق بالمبدأ الأخلاقي الشكلائي، والوثاق الجماعاني للقيم وبخصوص قدرة الإنسان على اختيار أفعاله بصورة فردية، فإنها

لم تقم فعليا بمحاولة جدية لإنعاش فلسفة الحق الهيجيلية في الخطاب الفلسفي السياسي.

بل وعلى العكس من ذلك، نشهد في غضون ذلك سعي بعض المفكرين على غرار ميكائيل ولزر وألذرر ماك إنتير وجوزيف راز للابتعاد بقدر الإمكان عن الفلسفة السياسية لهيغل.

إن صعوبة استساغة سبب استبعاد فلسفة الحق الهيجيلية مردّه في حقيقة الأمر إلى كتاب هيغل الموسوم بـ مبادئ فلسفة الحق، غير أنه يتضمن بعض الخصائص النظرية التي يمكن أن تجعله متلائما مع النقاشات الجرية اليوم، انطلاقا من هذا، نستطيع القول بأنه انتشر في الآونة الأخيرة الوعي بضرورة القيام بتشخيص سياتي لمبادئ العدالة بكيفية صورية أو شكلية، ويبدو أن المحاولة التي قام بها هيغل في إضفاء الإطار المؤسستي على المبادئ المجردة للحق الحديث والأخلاق قد أصبحت اليوم محل اهتمام وجاذبية خاصة، أضف إلى ذلك أنه في اللحظة التي ازداد فيها الشك بخصوص المكانة التي يجب أن تكون للحق الصوري أو (الشكلي) في حياتنا العملية والأخلاقية اليومية، أصبح حرص هيغل على إرساء ما يمكن أن نسميه ميتا - نظرية أخلاق الحق مغريا إلى أبعد حد.

هذا، وقد طوّر هيغل مبادئ فلسفة الحق انطلاقا من تشخيص استند فيه على ما كان راهنا، وقد كان لذلك أثره على الوضع الحالي لإشكالية الفلسفة السياسية، ومع ذلك لم تتبوأ فلسفة الحق الهيجيلية مكانتها المشروعة في الفلسفة السياسية المعاصرة، وبالخصوص في النقاش الدائر اليوم بين جون راولس ويورغن هابرماز، حيث كان يفترض فيه الرجوع والاستعانة بأعمال هيغل، ولكن بقيت كل محاولة لإعادة تحيين نسقي لهذه الأعمال أمرا مستبعدا، لذا، أصبحنا أمام المفارقة التالية: فمن جهة كثر الاهتمام بهيغل وتضاعفت الشروح المخصصة لكتاب

مبادئ فلسفة الحق، ولكن بالمقابل لم يلعب المضمون النسقي لهذه الفلسفة دورا معتبرا في فهم عصرنا من الناحية السياسية أو الفلسفية (...).

عندما نريد أن نعرف أسباب عدم راهنية فلسفة الحق الهيجلية نجد تحفظين بخصوص النص الهيجلي، يعتبران في غضون ذلك بمثابة حقائق بيّنة داخل النقاش السياسي والفلسفي، وهو الأمر الذي يفسّر لنا في الواقع تلك التحفظات السائدة اليوم بخصوص فلسفة هيغل السياسية إلى حد قد تحجب عنا جوانبها "المغرية". إن الفكرة المسبقة الأولى التي رسخت لدى البعض تجاه مبادئ فلسفة الحق مردها ذلك الرأي القائل بأن نتائج هذا الكتاب معادية للديمقراطية، وأن حقوق وحرية الفرد تخضع للسلطة الأخلاقية للدولة.

هذا، وقد توجد بالفعل بعض العناصر الجزئية أو بعض الأفكار التي يتضمنها هذا الكتاب، التي قد تدفعنا إلى مؤاخذه ونقد هيغل، لكن ما هو مؤكد أن غرض هيغل من ذلك هو تحاشي الفهم الكانطي للاستقلال الذاتي لكل المواطنين باعتباره مبدأ لسيادة الشعب. وبقدر ما اكتسى هذا الجانب اللاديمقراطي للمؤلف أهمية ومكانة معتبرة، أصبح من الواضح أن ذلك لا يسمح بفهمه بصورة إيجابية أو ميثا - نظرية لدولة القانون الديمقراطي.

أما التحفظ الثاني، الذي أصبح اليوم عائقا لتحيين فلسفة الحق لهيغل، فهو ذو طابع منهجي ومرتبطة بالبنية الحجاجية لكتاب مبادئ فلسفة الحق، إذ يعتقد بعض الباحثين استحالة فهم العمل التأسيسي الذي قام به هيغل ثم الحكم عليه بصورة مناسبة دون الرجوع إلى أقسام المنطق المرتبطة به، علما أن المنطق عند هيغل لا ينفصل عن الأساس الأنطولوجي المتعلق بالروح. وعلى العموم، هذان هما التحفظان الأساسيان اللذان أسهما من الناحيتين السياسية والمنهجية - في العقود

الأخيرة - في عدم إدراك مدلول مبادئ فلسفة الحق، وكل المسوغات الإبستمولوجية أو المعيارية التي قدّمها هيغل بخصوص مفهومه للحياة الأخلاقية بقيت محجوبة بذلك الشك تجاه مفهومه للدولة.

هذا، وقد أصبحت اليوم كل محاولة لإعادة تحيين فلسفة هيغل تجد نفسها، منذ البداية أمام الخيار التالي: إما أن تخضع التحفظيين السابقين إلى "نقد مباشر" لبيان تهاافتها ضمن تأويل جديد لكتابه مبادئ فلسفة الحق، ونعتبر أن ما ورد في هذين الاعتراضين مجرد زلل في عملية التأويل.

إن هدف الإستراتيجية الأولى أو "المباشرة" يتمثل في تحيين مبادئ فلسفة الحق بكيفية تكون فيها متطابقة مع نماذجها المنهجية، وفي الوقت نفسه يتم إعادة الاعتبار لمفهوم الدولة عند هيغل، أما هدف الإستراتيجية الثانية أو غير المباشرة فيقوم على إعادة تحيين البنية الأساسية للنص القابل للتكيف وهذا حتى وإن لم يكن للمفهوم الجوهري للدولة وللتوجيهات المنطقية دورا تفسيريا (...).

هذا، وإن الغرض من هذه الدراسة يتمثل في بلورة موقف إجمالي متدرج عن الكيفية التي يجب أن نفهم من خلالها المغزى الأساسي والبنية العامة لمبادئ فلسفة الحق، علما أنني لن أستخدم التوجيهات المنهجية المتعلقة بالمنطق وبمفهوم الدولة التي يستند إليهما النص، وهذا حتى أتمكّن من إثبات راهنية هذا الكتاب الذي يجب أن يفهم كمشروع نظرية معيارية خاصة بمجالات الاعتراف المتبادل، لأنه من المكونات الأساسية للهوية الأخلاقية للمجتمعات الحديثة.

النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت

من ماكس هوركهايمر
إلى أكسل هونيث

د. كمال بومير

• كاتب من الجزائر

يعتبر هذا الكتاب محاولة للإسهام في التعريف بإحدى أبرز المدارس الفلسفية الغربية المعاصرة، ألا وهي مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، التي اكتست اليوم أهمية بالغة نظراً لغنى وتنوع كتاباتها المنفتحة على مختلف المرجعيات الفلسفية الكبرى (الكانطية، الهيجيلية، الماركسية، الفرويدية، إلخ..) ومواكبتها للإشكاليات المعقدة المطروحة في المجتمعات المعاصرة، وللتحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية لعالمنا المعاصر.

ولعل أهم ما يميز هذه المدرسة الفلسفية يتحدد في كونها اتخذت النقد منهجاً، وحاولت القيام بممارسة نقدية جذرية للحضارة الغربية قصد إعادة النظر في أسسها ونتائجها في ضوء التحولات الأساسية الكبرى التي أفرزتها الحداثة الغربية، وخاصة منذ الأنوار، التي تعتبر نقطة تحوّل جوهرية في مسار هذه الحداثة، كما أنها لعبت دوراً هاماً في رصد مختلف الأعراض الباثولوجية (المرضية) التي عرفتها المجتمعات الغربية.

نرجو أن يضيف هذا الكتاب الجديد إلى مجال الدراسات الفلسفية عامة والدراسات المتخصصة في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت خاصة.

لوحة الغلاف للفنان سنان حسين
art.si@hotmail.com

تصميم الغلاف: سامح خلف

ابن خلدون

ISBN 978-9953-87-963-5



9 789953 879635

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

