مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

مدرسة فرانكفورت:
السياقات النقدية والتحولات الفكرية

عزيز الهلالي
باحث مغربي

2025

- بحث محكم
- قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية
- 2025-02-24

جميع الحقوق محفوظة © 2025

مدرسة فرانكفورت:
السياقات النقدية والتحولات الفكرية

ملخص

تتناول الدراسة تاريخ وتطور مدرسة فرانكفورت، التي تأسست عام 1923 من خلال معهد البحث السوسيولوجي. تعرضت المدرسة لتحولات فكرية كبيرة عبر أجيالها المختلفة، حيث سعى الجيل الأول إلى إعادة بناء الفكر الماركسي، بينما انتقل الجيل الثاني نحو فلسفة التواصل مع يورغن هابرماس. أما الجيل الثالث، فقد ركز على فلسفة الاعتراف والعدالة الاجتماعية، بينما اتجه الجيل الرابع نحو مفهوم «عدالة التبرير».

تناقش الدراسة أيضًا التوترات الفكرية داخل المدرسة، مثل العلاقة بين العقلانية الأداتية والتحرر، ودور الفن في مواجهة التشيؤ، وتطور النظرية النقدية من نقد الحداثة إلى إعادة بنائها. تسلط الضوء على جدلية العلاقة بين السلطة والمعرفة، ومسألة الاعتراف بالهويات المنبوذة، ونقد الرأسمالية من زوايا متعددة.

تقدم الدراسة تحليلًا نقديًا لمسار مدرسة فرانكفورت، وتوضح كيف تطورت أفكارها استجابةً للتحولات الاجتماعية والسياسية، مما جعلها تيارًا فكريًّا متجددًا في الفلسفة النقدية الحديثة.

مقدمة

تمثل مدرسة فرانكفورت إحدى أبرز الحركات الفلسفية النقدية في القرن العشرين التي أسهمت في تفكيك ونقد الحداثة الغربية، مستندة إلى رؤية متعددة التخصصات تشمل الفلسفة، وعلم الاجتماع، والسياسة، وعلم النفس، تطورت أفكار المدرسة عبر أجيال متلاحقة؛ إذ شكلت منطلقًا لإعادة التفكير في قضايا الحداثة، والعقلانية، والسلطة، والتحرر. تأسست المدرسة عام 1923 في معهد البحث السوسيولوجي بألمانيا، وسرعان ما أصبحت مرجعًا للفكر النقدي الذي يهدف إلى فهم وتحليل البنى الاجتماعية والثقافية، مع التركيز على نقد الرأسمالية، والعقلانية الأداتية، والإيديولوجيا السائدة.

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على المسار الفكري لمدرسة فرانكفورت، متتبعة تحولات خطابها النقدي، وأسئلتها الفلسفية الكبرى، وإسهامات مفكريها في تحليل المجتمع الحديث، كما تناقش الدراسة مدى قدرة النظرية النقدية على تقديم بدائل فكرية لمواجهة تحديات الحداثة، وإعادة بناء مشروع التنوير في ضوء التطورات الاجتماعية والسياسية المعاصرة.

إزاء هذه التحولات، تثير الدراسة مجموعة من الأسئلة المحورية: ما الأسس الفلسفية والفكرية التي قامت عليها مدرسة فرانكفورت؟ وكيف انتقلت من نقد الحداثة إلى محاولة إعادة بنائها؟ ما العلاقة بين النظرية النقدية والماركسية؟ وهل استطاعت النظرية النقدية تجاوز أزمتها الداخلية مع تغير السياقات التاريخية؟ إلى أي مدى يمكن اعتبار فلسفات الاعتراف والتبرير امتدادًا للمشروع النقدي الأول، أم إنها جسدت قطيعة معه؟ وما الدور الذي لعبته المدرسة في تحليل قضايا السلطة، والاقتصاد، والثقافة في ظل تطورات المجتمعات الحديثة؟

تهدف هذه الدراسة إذن إلى تتبع مسار المدرسة، وتحليل إسهامات مفكريها، والكشف عن نقاط قوتها وضعفها في مواجهة التغيرات الاجتماعية والسياسية، كما تسعى إلى تقديم فهم متجدد للنظرية النقدية، ومدى قدرتها على طرح بدائل فكرية لمواجهة أزمات العالم المعاصر.

الجيل الأول وسؤال الهوية:

يتوزع الاهتمام الفلسفي لمدرسة فرانكفورت على مساحات زمنية ومنعطفات فكرية متباينة. بدأت أولى شرارتها منذ تأسيس معهد البحث السوسيولوجي (Institut für Sozialforschung) سنة 1923، حيث عرفت المدرسة خلال هذه السيرورة اهتمامات متباينة على مستوى مباحثها الفلسفية. لقد اهتم الجيل الأول بإعادة بناء الفكر الماركسي، وانعطف الجيل الثاني نحو نظرية الفعل التواصلي، وحط الجيل الثالث رحاله الفلسفي في قارة الاعتراف. أما الجيل الرابع، فقد توج مسار المدرسة من خلال الانفتاح على براديغم التبرير (Justification).

أسس فيلكس فايل (Felix Veil) سنة 1923 معهد البحث السوسيولوجي، ويعود تأسيس هذه المؤسسة الماركسية قبل الحرب العالمية، من أجل إعادة بناء الماركسية. تلك كانت شرارة الأمل قدح زندها كل من كورش، لوكاتش، بولوك وفيتفوجل. وقد تعاقب على رئاسة المؤسسة كل من كورت ألبرت غيرلش، والتي لم تدم مدة رئاسته ثمانية أشهر؛ إذ بعد وفاته أكتوبر 1923، خلفه كارل غرونبرك إلى حدود 1930. وفي سنة 1931 تولى ماكس هوركهايمر مهمة تسيير رئاسة المؤسسة. ويمكن القول، إن الإنجازات الكبرى للمدرسة تمت خارج الحدود، وبالضبط بالولايات المتحدة الأمريكية.

لكن الحديث عن مدرسة فرانكفورت يضعنا، في الحقيقة، أمام إشكالات رافقت، وما تزال، سياقات التطور والتحول، سواء تعلق الأمر بمرحلة التأسيس والبناء (الجيل الأول)، أو مرحلة الانعطاف (الجيل الثاني)، أو مرحلة إدماج الهويات المنبوذة تاريخيًّا (الجيل الثالث والرابع) وعبر هذه المحطات ترافقنا الأسئلة المركزية التالية:

ما الخيط الناظم الذي يأسر «مدرسة فرانكفورت» في إطار وحدة نظامية وخطابية؟ أو لنقل، هل يمكن الحديث عن «مدرسة فرانكفورت» النقدية بصيغة الوحدة أم بصيغة التعدد؟ ما المعايير النقدية التي يجب اعتمادها للانتساب إلى المدرسة؟ متى تنتهي مرحلة زمنية لجيل من أجيال المدرسة، ومتى تبدأ أخرى جديدة؟

تضعنا المتابعة النقدية والتاريخية لرصد هوية «مدرسة فرانكفورت» أمام أزمة الماهية وسؤال التعريف، خصوصا وأن المدرسة بقدر انفتاحها على عوالم معرفية متعددة، بالقدر نفسه تتشكل داخل سياقات فردية وجماعية في صيغ إشكالية (المدرسة بوصفها سؤال إشكالي) والتعدد (تعدد نظرياتها النقدية) والاغتراب (ترحال بعض مؤسسي المدرسة خارج سيادة الحدود). وأمام هذا اللبس المنهجي على مستوى التحديد، يمكن القول إن «مدرسة فرانكفورت ليست بمدرسة فلسفية، ولا بخطاب سوسيولوجي، ولا بحركة سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة»[1].

1 Paul Laurent Assoun, L'Ecole de Francfort, ed. Que sais – je, 2rd ed. (France: PUF, 1987). p, 4

وبما أن المدرسة لا تنتظم في إطار ضوابط معيارية متناغمة، تضفي على التصنيف التاريخي جدته، فلماذا إذن أطلق عليها اسم «مدرسة»؟ أليست المدرسة، بألف ولام التعريف، وحدة متماسكة على مستوى التوجهات المذهبية والمنهجية والإستراتيجية؟

تطالعنا مجموعة من القراءات كإجابة عن هذا السؤال؛ فالمؤرخ الكبير مارتين جوي (MartinJoy) يرى بأن المدرسة لم تتبلور بشكل خاص إلا «بعد إرغام مؤسسي المدرسة على مغادرة فرانكفورت»[2]. أما فريديريك، فاندينبرغ (Frédéric Vandenberghe)، يرى أن الحديث عن المدرسة قول يكتنفه غموض كثيف، بالنظر إلى عدم وجود «نظرية نقدية أو بالأحرى مدرسة، هناك فقط مجموعات نظريات نقدية»[3]. أما جاي برنشتاين (Jay Bernstein)، فيعتبر من جهته أن «النظرية النقدية ليست نظرية في المجتمع، ولا مدرسة متجانسة من المفكرين، وليست بمنهج»[4].

على هذا الأساس نتساءل، ما طبيعة العناصر التي شكلت وحدة تجميع أعضاء «مدرسة فرانكفورت»؟ أو بمعنى آخر، ما البؤرة المركزية التي التف حولها رواد المدرسة؟

تأسست المدرسة في سياق امتداد نزعة الفكر الوضعي، أو لنقل بلغة هابرماس في سياق «العقلنة بوصفها تشيؤا»[5]، حيث سُلب من عالم المعيش سؤال التحرر، وظهر في شروط تجاذب سياسي قوي صعود فكر نازي، يحمل خطابا إيديولوجيا متعصبا كان وراء بناء إمبراطورية الشر، الأمر الذي استدعى ضرورة العودة إلى الماركسية ونقد جوانبها الدوغمائية من أجل استيعاب تحولات معرفية وسياسية جديدة، حيث اقتضت الضرورة التفكير في بلورة مشروع تنويري جديد خلال صيف 1922، الذي ساهم فيه كل من لوكاتشوكورش وبولوك... إلى عام 1930، «مما يعني أن المحطة الأولى لدى منظري مدرسة فرانكفورت اتسمت بطابع ماركسي ثوري»[6].

على المستوى المنهجي، كان لابد من نقد الأسس الفلسفية للنظرية الماركسية والانفتاح على حقول معرفية متعددة تسعف في تقديم قراءات جديدة للماركسية: ماركوزه (الفلسفة الاجتماعية)، إيريك فروم (علم النفس الاجتماعي)، فريديريك بولوك (الاقتصاد)، ليو لوفينتال (سوسيولوجيا الثقافة والآداب)، فرانز نيومان (الاقتصاد- سوسيولوجيا السياسية)، أوطو كيرشهايمر (سوسيولوجيا القانون) والتر بنيامين (الفلسفة- النقد الأدبي)...

---

2 Ibid., p.6

3 Frédéric Vandenberghe, une histoire critique de la sociologie allemande: Aliénation et réification. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Tom 2 (Paris: la découverte/M.A.U.S.S, 1998). p,7

4 Jay Bernstein, The Frankfurt School: Critical Assessments (London: Routledge, 1994), p.11

5 آلن هاو، النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، ترجمة ثائر ديب، المركز القومي للترجمة، 2010، ص، 101

6 أبو النور حمدي أو النور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص، 31

أما على المستوى الاستراتيجي، فإن التوجه العام يسير نحو تغيير بنية النظام الشمولي؛ أي الإجهاز على «الإرادة العمياء للعالم»، بلغة شوبنهاور، خصوصا وأن روزا لوكسمبورك (1871 - 1919) كانت تتوقع أن بنية النظام الرأسمالي آيلة إلى للسقوط.

وهكذا تكون النظرية الماركسية قد اخترقتها نظم معرفية جديدة ساهمت بالدفع بالنظرية إلى حدودها القصوى، ضدًّا على قراءات إيديولوجية مغرضة، أجهزت على روحها العلمية. هل نفهم، من خلال هذه الشروط المتضافرة، أن العودة المتجددة للماركسية هو ما شكل أرضية تجميع الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت؟

حدد هوركهايمر (1895 - 1973) المنطلقات الأساسية للمدرسة من خلال عمله «النظرية التقليدية والنظرية النقدية»، ليرسم بذلك معالم قطيعة بين النظريتين، منتقدا الأسس الأبستمولوجية للنظرية النقدية في صيغتها الديكارتية، وبناء نظرية نقدية على أنقاضها تمثل موقفا «سياسيا صحيحا»[7]، كما أنها تمثل «التحرر كأمر أخلاقي»[8].

تسترشد النظرية النقدية، كما حدد أفقها هوركهايمر، بفلسفة البراكسيس، ويصعب الخروج من هذا الأفق النظري، حيث نلمس نوعا من الانفعال «الاستبدادي» لما رفض هوركهايمر الإشراف على أطروحة التأهيل لهابرماس حول موضوع الفضاء العمومي البورجوازي، لكونه تجاهل الخلفية الماركسية. وقبل ذلك نلمس التوجهات الفعلية للمدرسة، من خلال الرئاسة التي حظي بها جرامبورغ (1861 - 1940) للمؤسسة من سنة 1923 إلى 1930، حيث كان يتولى نشر «أرشيف تاريخ الاشتراكية والحركة العمالية» بتنسيق مع الدوائر الاشتراكية، خصوصا المؤسسة الماركسية- إنجلزية (نسبة إلى إنجلز) بموسكو ومؤسسة البحث الاجتماعي. ويرى جرامبورغ أن «الماركسية كمنهج للبحث العلمي وكنسق فلسفي»[9] تكمن قدرتها في «تغيير أشكال الحياة الاقتصادية»[10].

هل يمكن القول إن أعضاء «مدرسة فرانكفورت» ينتظمون في إطار اهتمام مشترك يقوم على إعادة بناء الماركسية؟

أخضع العقل، من خلال مساراته المعقدة، نظام الأشياء إلى عدد كمي وقياسي، ثم انتهى بعد إبعاده للدين إلى بناء كون متناسق، لكنه ثابت وسكوني متكرر شأنه شأن الأسطورة. لقد انغلق العقل في نسقه وانتظم في ذاته وأعاد ترتيب الكلمات والأشياء وفق اختلال توازني مرعب بين الذات والعالم، حيث ظل الإنسان سجين مخططات وبرامج مجهولة تنجز داخل وحدات قياس زمنية أفقدت الإنسان صلته بذاته وبالآخر. لقد انصهر

7 Frédéric Vandenberghe,op.cit., p.28

8 Ibid.,p.28

9 Ibid.,pp.30-31

10 Ibid. p.31

الإنسان في علاقات كمية حولته إلى قيمة تبادلي، رمت به في عوالم الاغتراب والتشيؤ، بعيدا عن عوالم حياة المعيش، كما أنّه قدتم الزج بالإنسان في نفق مظلم حيث مخالب الوضعية وبربرية النازية.

قام هوركهايمر، خلال مرحلة النقد الصوري الأداتي[11*]، بعمل مشترك مع أدورنو تحت عنوان «جدلية التنوير»، أظهرا بناء ملحميا للأسطورة تعكس نشوة الذات وانتصاراتها لحظة الإجهاز على طوباوية التنوير، حيث نزعت من أسسه كل القيم الأخلاقية والمعيارية التي جاءت من أجل الإنسان. لم يعد التنوير سوى جهاز للتحكم وسلب الإرادة الفردية المستقلة. فالبطل أوليس، بوصفه شخصية مقاومة ومصارعة، استخدم كل أساليب الخداع والحيل والمكر؛ لأن «الحيل هي الوسيلة التي تستخدمها الذات المغامرة لتضيع ولتحافظ على ذاتها بشكل أفضل»[12]. وهذه الوسيلة ليست شيئا آخر سوى إرادة تجسيد الذات لسلطتها، من أجل الانتصار على قوى أسطورية تجلت بوضوح في نمط من العقلانية الأداتية. إنها عقلانية رأسمالية متوحشة متماهية مع الأسطورة.

في سياق انتشال الإنسان من اغترابه، وظف أدورنو مفهوم السلب بوصفه فعلا للتفكير يتجاوز الحاضر. إن التفكير الفلسفي هو سلب المفهوم والأنساق الفلسفية الجاهزة والعقلانية التي تقترن بالتكنولوجيا والحداثة. مفهوم السلب، لدى أدورنو، هو بمثابة نقد جذري للعقلانية المعاصرة، كما أن السلب آلية منهجية تحدد موقفا إيجابيًّا من العالم، بهذا المعنى يستمد السلب شرعيته إزاء سلب ماهية الحاضر وإعادة إنتاجه بما يضمن تحرير الإنسان وفك أسره فكريا وسياسيا واجتماعيا.

تستهدف إستراتيجية السلب الأنساق الفلسفية الكبرى: التجزيء الكانطي الذي يقوم على تقسيم العمل الاجتماعي، والترابط المنطقي الهيغيلي الذي يقوم على مبدأ الشمولية والوحدة بين الذات والموضوع، الكلية والحقيقة والخاص والعام. إن توظيف السلب يعني الحصول على استقلالية الذات، لكونها تتمتع بماهيتها الخاصة، فالذات في سلب مستمر لأفكارها وتصوراتها ومفاهيمها، كما أنها سلب للموضوع وتصوراته. تعود خاصية الذات والموضوع إلى تعزيز استقلالية وتمايز كل مكون على حدة.

أمام هذا الارتداد في سلم قيم الأنوار، يمكن طرح السؤال التالي: ما الأفق الذي رسمه كل من هوركهايمر وأدورنو لتغيير هذا الواقع وجعله أكثر إنسانية؟

11* يمكن أن نشير إلى أن فاندينبرغ حدد مراحل التطور الفكري والفلسفي لهوركهايمر في أربع مراحل:

- مرحلة المادية متعددة الاختصاصات (1930-1933).
- المرحلة النقدية (1937-1941).
- مرحلة النقد الصوري الأداتي (1941- 1950).
- مرحلة التشاؤم الميتافيزيقي (1950-1973).

12 ماكس هوركهايمر وتيودوروف أدورنو، جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط، 2006، ص، 72

أعلن هوركهايمر، خلال المنعطف الديني، عن فك الارتباط بالماركسية، كما أعلن عن فشله في صد زحف «أسطورة العقل». وحدد، بهذا الصدد، مواقف ضد الشيوعية لفائدة الليبرالية، واعتبر «شوبنهاور أكثر راهنية من ماركس»[13]. كما أن الحياة، من منظور هوركهايمر، فقدت معناها وانتهى دور العقل كإضاءة لأفق مظلم. لم يعد العقل قادرا على أن يتعقل ذاته، وفي غياب رباطة جأش العقل لم يعد من خيار سوى حضور المكون «الديني الذي يمكن أن يمنح لوحده معنى للحياة»[14]؛ فالعودة إلى الدين معناه العودة إلى قيم مفقودة ضاعت في ثنايا وهم العقل، ولذلك فسؤال الانكشاف يبقى رهينا بقدرة «الله من حيث كونه الضامن الوحيد للحقيقة والعدالة»[15]، وبذلك انعطفت النظرية النقدية من نقد الشمولية، والسلطة، والعقل، والتشيؤ، والاغتراب...إلى نظرية الخلاص والمحبة والتضامن والإصغاء إلى صوت الإيمان الروحي.

في هذا السياق، حدثت قطيعة مع الماركسية (مرحلة التفاؤل)، وانعطف فكر هوركهايمر نحو الدين (مرحلة التشاؤم). أما الطوباوية التنويرية التي سعت إلى التخلص من قبضة الرأسمالية والفاشية، فظلت مأمولا فلسفيا يراود حلم هوركهايمر.

يمكن التساؤل، في هذا الإطار العام، حول طبيعة المنعطف الفكري في فلسفة السلب لأدورنو؛ إذ كيف نستوعب طبيعة الانتقال من «جدل السلب» إلى «جدل الجمال»؟ هل يمكن لجم انفلات العقل الأداتي الأسطوري من خلال الزج به داخل فضاء الجمال؟ هل فضاء الجمال فضاء للتصالح مع الذات؟ ألا تشكل قيم الجمال مأمنا انطولوجيا للإنسان؟ هل يملك العقل الجمالي قدرة سلب عقل المؤسسة القمعية وكبت الحريات؟

يعد الفن في نظر أدورنو بمثابة الخلاص من قبضة النظام الاجتماعي والسياسي، وانفلاتا من المقموع والمكبوت، لنفيه عبر المخيال الجمالي الذي يعيد بناء الأزمنة والفضاءات، بمقاييس جمالية تضفي عليها التناغم والانسجام. إن الزمن الفني على عكس الزمن الواقعي الخاضع لنظام الآلة، حيث تنعدم الهرمية الاجتماعية وسلطة المؤسسة القمعية وتتوهج المشاعر الإنسانية الصادقة؛ فالقيم الجمالية ليست سوى الملجأ الأخير لعودة الإنسان إلى ذاته.

في الحقيقة، تصطدم فلسفة هوركهايمر وأدورنو بمسارات تنويرية صماء، لقد تواطأ مكر التاريخ مع إمبراطورية الشر ومعاقل التعذيب وانتفاء إرادة الخير. لقد انبعث النظام الرأسمالي من مرقد أزمته ليعيد ترتيب نظام الأسطورة والعقل. فأمام هذا الزحف المثقل باللامعنى واللامعقول واللاعقل، تراجعت النظرية النقدية ومعها آلية السلب ليتسرب الخطاب الديني والصوفي والميتافيزيقي والكوسمولوجي والجمالي إلى ثنايا نصوص تلفظ أنفاس جولييت المدافعة عن قيم التحرر والحاملة لمشروع إنقاذ جدل التنوير.

---

13 Ibid. p.31

14 Ibid. p.49

15 Ibid. p.49

إن المعالجات النظرية والفلسفية التي اقترحتها النظرية النقدية اصطدمت بمفارقات أمام حداثة تمارس عنفا رمزيا وماديا على الأنساق الكلية، في المعرفة والإيمان، في الأنا واللأنا، في المتناهي واللامتناهي...ذلك أن فك الارتباط الذي اقترحه ماركوزه بين العلم في بعده الاستبدادي والعلم في مظهره التحرري أغفل أن ماهية التقنية – كما أشار هايدغر- بوصفها كيفية من كيفيات الوجود وتجل من تجلياته، لها منطقها وسيادتها الخاصة. إنها «نمط تأويل العالم». يمكن القول – مع هابرماس- إن العلوم والتقنية لا «تستطيعان الانسلاخ من أدوارهما في السيطرة الاجتماعية وجعلهما في خدمة التحرر الإنساني»[16].

لم يكن والتر بنيامين (1892 - 1940) بعيدا عن توظيف الفن للدلالة عن منطق التحكم التقني؛ ففي مقاله تحت عنوان «العمل الفني في عصر إعادة إنتاجه تقنيا» أثار إشكالية الأصل الفني الذي فقد تفرد هالته (Aurora) بسبب إعادة الإنتاج وتكثيف حركة التكرار. يتداخل في الحضارات القديمة عوالم الجمال مع الجلال، تهب يد الصانع الخشوع لصنعته، ثم يتعانق الفن والمحبة الروحية في ثنايا أعمال فنية، لكن في العصر الحديث جردت التقنية التحف الفنية والقطع الطينية والتماثيل البرونزية من أبعادها الطقسية. وبهذا المعنى يمكن القول، إن «تقنية إعادة الإنتاج تفصل الشيء المعاد إنتاجه عن مجال التقليد»[17]. ومن ثمة يفقد الشيء هالته، والهالة ليست سوى «نسيج غريب من المكان والزمان»[18].

صحيح أن إعادة الإنتاج التقني أحدث ثورة في مجالات فنية؛ إذ عرفت الطباعة الحجرية والصورة الفوتوغرافية تغييرا في منسوب النشر والتسويق والإقبال. تبرز مظاهر القدرة أثناء تكثيف إعادة الإنتاج التقني على مستوى اختراق الزمن والمكان والمعتقدات الثقافية، تتجاوز محدودية الفن الأصلي. تستطيع السينما والآلة الفوتوغرافية نقل الأمكنة من مجالها الجغرافي إلى قاعة السينما أو إلى الصالونات أو الأماكن الخاصة؛ إذ «تغادر الكاتدرائية موقعها ليتم استقبالها في استوديو عاشق للفن، يتم الاستمتاع بعمل الكورال الذي يتم إنجازه في قاعة، في الهواء الطلق أو في غرفة خاصة»[19].

في سياق إعادة إنتاج الفن، تتغير وظيفته وتتغير معه أبعاده الدلالية؛ فالتماثيل الفنية (كوكب الزهرة لدى الإغريق) كانت لها وظيفة سحرية خالدة ثم وظيفة دينية، لكن في العصور الوسطى أصبغ عليها رجال الدين صورة مخيفة ورهيبة، وفي العصور الحديثة نُظر إليها كقيمة جمالية وفنية. هذه السلسة من السياقات التاريخية لإعادة الإنتاج الفني تكشف من مشاهد الاختلاف في النظر، وفي الوقت نفسه تنزع الهالة الطقسية والتعبدية عن

16 Danilo Martuccelli, Sociologies de la Modernité (Paris: Gallimard.1999), p.331

17 Walter Benjamin, The Work of Art in the Age of its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media, trans. Edmund Jephcott, Rodney Livingstong, Howard Eiland and others (London: Harvard University Press), p.22

18 Ibid., p.23

19 Ibid., p.22

المادة الروحية. إن القيمة الحقيقية للعمل الفني تكمن في أصالته المتفردة وهالته الساحرة، لكن «بقدر ما فصل عصر التكاثر التكنولوجي الفن عن أساسه في العبادة، اختفت كل مظاهر استقلالية الفن إلى الأبد»[20].

تستجيب السينما بدورها، في إطار تطور التقنية، لسلطة نزع الهالة عن الأشياء التاريخية والفنية، من خلال خلق شخصية سحرية تضفي عليها عنصر الهالة المصطنعة؛ فالممثل أمام الكاميرا يتحول إلى سلعة قابلة للتسويق وسط جمهور من المستهلكين، وتقترن الهالة بالسلعة، وشخصية الممثل بالتسويق، ويساهم في هذا التشكيل سلطة رأسمالية توظف كبريات الشركات وفق إستراتيجية ثلاثية صارمة: الرأسمال والتقنية والإعلام التسويقي. يستغل «الرأس المال السينمائي الفرص الثورية التي تنطوي عليها هذه المراقبة لأهداف معادية للثورة»[21]. وفي هذا السياق، تسعى «الفاشية لتحل محل الوعي الطبقي للجماهير»[22]، حيث زج النظام الفاشي بالجمهور في لعبة عنف قذرة، كما انتزع من الفن رسالته الإنسانية ضمن ثنائية يصعب التلاؤم معها، من جهة السماح بالتعبير عن الذات، ومن جهة أخرى الحفاظ على الملكية الخاصة. لقد «سمح الاستخدام المكثف للجهاز السياسي تمثل الكائن الإنساني بوصفه مغتربا ذاتيا»[23].

يرى بنيامين، من وجهة نظر سياسية، أن توظيف الجمالية في الفن يقود إلى الحرب، جمالية الحرب كما تصورها خطابات الزعيم (führer) الحرب ضد الجماهير، وتبقى «النتيجة المنطقية للفاشية هي تجميل الحياة السياسية»[24]. أما من وجهة نظر تقنية، فإن الأمر معبأ نحو توظيف كل الوسائل للحفاظ على الملكية الخاصة. أما الذي يحفظ التوازن بين السياسة والتقنية، فهي الحرب، «فقط الحرب تجعل من الممكن تعبئة كل الموارد التكنولوجية الحالية للحفاظ على علاقات الملكية»[25].

يبدو أن الوضع من الزاوية السياسية والتقنية معقد للغاية؛ إذ لا يمكن أن تكون هناك ميزة سياسية أو تقنية حتى يحرر الفن نفسه من قيود الاستغلال الطبقي الرأسمالي. ويصبح الفن بوصفه وظيفة تنظيمية، تهدف «عن طريق الارتباط بوقائع النضال الطبقي عبر التوصيل المنطقي، إلى تنظيم المستمعين في «كل واحد متماسك»[26].

إن وجهة نظر بنيامين إزاء مسألة العلاقة بين التقنية والتحرر الفني، لم تكن واضحة بشكل يمكن معه وضع حد لسلطة الهيمنة الفاشية بتحالفها الماكر مع التقنية؛ فالمقال الذي قدمه بنيامين «العمل الفني في عصر إعادة إنتاجه تقنيا» حمل معه علامات استفهام كثيرة، من بينها: هل المقال يدعو إلى التحرر من سلطة

20 Ibid., p.29

21 Ibid., p.33

22 Ibid., p.33

23 Ibid., p.32

24 Ibid., p.41

25 Ibid., p.41

26 فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت، نشأتها ومغزاها – وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلفت، المشروع القومي للترجمة، ط 2، 2004، ص، 216

التقنية أم إنه يشرعن لتحولات جديدة أملتها التقنية على شروط جديدة للوجود؟ وهل التقنية تشكل تهديدا للوجود الإنساني أم يجب فقط تحريرها من مخالب السياسة الفاشية؟

إذا كان بنيامين يزاوج بين التقنية والتحرر، فإنه بذلك يعيد إنتاج أزمة الخلاص التي سقط ضحيتها أدورنو وهوركهايمر وماركيوزه. أما إذا كان يدعو إلى تبني التقنية كأفق جديد على مستوى التحول الفني والمعيشي، فإنه بذلك ينفي عن ذاته عضوية الانتماء إلى مدرسة فرانكفورت، وبهذه المناسبة يمكن أن نشير إلى الانتقادات الحادة التي وجهها أدورنو إلى بنيامين، فإذا كان بنيامين يرى أن الفن السينمائي يمكن أن يحمل مضمونا ثوريا، فإن أدورنو يرى أن مضامين الأفلام مجرد صناعة تكنولوجية.

ما يمكن أن نستخلصه من التجربة النقدية للجيل الأول، هو أن نظرياتهم الفلسفية اصطدمت بجدار النظام الرأسمالي، الذي يسعى في شروط الأزمة إلى تجديد أنساقه الفرعية. لقد أدرك الاقتصادي فريدريك بولوك (1894 - 1970) من خلال نظرية «رأسمالية الدولة» أن «أزمات النسق الرأسمالي لا تؤدي تلقائيا إلى الرأسمالية، لكن بالأحرى إلى الفاشية»[27] وبالفعل تمكن النظام الرأسمالي الجديد من تجاوز تناقضاته الداخلية ونجح في ضمان الاستقرار في قلب الفاشية، وبهذا تكون «الفاشية قد حققت حلم الشيوعية» وأسقطت تفاؤل المنظرين الكبار للاشتراكية كماركس ولوكسمبورغ.

هكذا انتهى مسار الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت إلى مأزق حقيقي، مما جعل نظرياتهم النقدية تتأرجح بين التفاؤل والتشاؤم، حتى انتهى بهم المطاف إلى منعطف التشاؤم والسوداوية، والنظر إلى التاريخ بوصفه كارثة.

الجيل الثاني ومنعطف فلسفة التواصل

إن من أهم فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت يمكن ذكر كل من يورغن هابرماس (Habermas Jürgen) ألفرد سميث (Alfred Schmidt) وألبرشتفيلنير (Albrecht Wellmer)، لكن يعد هابرماس (1929 -) أحد الأعمدة الأساسية للجيل الثاني، حيث سجل منعطفا كبيرا في سيرورة المدرسة متجاوزا المأزق الذي وقع فيه الجيل الأول في تناولهم لإشكالية العلم - التقنية.

منذ صدور كتاب «الفضاء العمومي البورجوازي» (1962) استدعي هابرماس من طرف هانز غادمير (Hans-Georg Gadamer) وكارل لوفيت (Karl Lowith) إلى شغل منصب أستاذ الفلسفة بجامعة هايدلبورغ (Heidelberg) وبعدها توالت إصداراته العديدة، ترجمت إلى مختلف اللغات العالمية مثل: «النظرية والممارسة» (1963) و«منطق العلوم الاجتماعية» (1967) و«التقنية والعلم كإيديولوجيا» (1968)... لكن في سنة 1981، وفي الوقت الذي اعتقد فيه أن جذوة الرجل قد خمدت، فاجأ هابرماس المتلقي الألماني،

27 Frédéric Vandenberghe, op.cit., pp.30-31

بإصدار مجلدين ضخمين يتضمنان 1167 صفحة، ويحملان عنوان: «نظرية الفعل التواصلي» (1981)، حينها لقبت الصحافة الألمانية هذا المنجز الكبير بـ «الوحش الأزرق»[28]. جاءت هذه المعلمة الفلسفية والسوسيولوجية، نتيجة عصارة تجربة راكمها هابرماس خلال ثلاثين سنة من التفكير الفلسفي. ونشير إلى أنه بمجرد صدور هذا المشروع الضخم، لقي رواجا كبيرا، حيث نفذت على الفور، في ظرف شهر واحد، الطبعة الأولى من سوق النشر، ولم يكن هذا الانبهار حصرا في الجغرافية الألمانية، بل اتسع مداه خارج الحدود الثقافية والفلسفية الألمانية.

اعتبر هابرماس أن كتاب «جدلية العقل» لهوركهايمر وأدورنو «أكثر سوداوية»[29]، كما أن «تحليلاتهما لم تترك لهما أي أمل لتحرير قوة المفهوم»[30]، ولهذا يرى هابرماس أن المأزق النظري الذي وقع فيه كل من أدورنو وهوركهايمرهو شبيه بمأزق نيتشه، لما جعل من نظرية السلطة إمكانية لتقسيم القوى الاجتماعية بين قوى «الشر» و«الخير»، بين «الحضيض» و«السمو»، بين «الشعبوية» و«التميز»...ومن خلال هذه التصنيفات الثنائية يكون نيتشه في قلب الوهم؛ لأن الإشكالية الأخلاقية للسلطة تتمظهر كصراع أسطوري بين القيم والقوة في إطار اختلال المعايير ووفق هرمية اجتماعية.

إن إصرار هوركهايمر وأدورنو على تبني إستراتيجية النقد الإيديولوجي وممارسة السلب وهدم «كل المعايير العقلية الفاسدة»[31] في وجه بنية رأسمالية عرفت كيف تتجاوز أزماتها، سواء أمام أفول أطروحة الوعي الطبقي والتغيير الاجتماعي، أو أمام تخلي البورجوازية عن ممارسة النقد المحايث. وأمام كل هذا، فإن «هوركهايمر وأدورنو قد تخلوا عن بذل أي جهد لمراجعة نظريتهم من وجهة نظر سوسيولوجية»[32] أو على الأقل «الحفاظ على معيار واحد سليم «يسعفهم في تخطي الحرج النظري. لقد تم استنزاف النظرية النقدية ولم تعد تستجيب لتغييرات الحاضر الحداثي؛ بمعنى أن إمكانية نسج علاقة حوارية مع التنوير، أمر انعدم مفعوله بسبب عجز هوركهايمر وأدورنو عن «إرساء أسس معيارية للنظرية النقدية المجتمعية»[33].

في الواقع، إن الإشكالية الكبرى التي واجهت الجيل الأول، تتعلق بأزمة المخرج النظري وإشكالية التحرير، بما يعني محاولة إيجاد سبل لتحرير عالم الحياة من سيطرة العقل الأداتي، وهو إشكال واجه الجيل الأول في بداية الأربعينات من القرن الماضي. فكان أن سقط هوركهايمر في نزعة تشاؤمية، وارتمى أدورنو في نزعة رومانتيكية، ووقع ماركوزه في نزعة ميكانيكية.

---

28 Frédéric Vandenberghe, op.cité. p.249

29 Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la Modernité. Douze Conférences pour Jürgen Habermas. Trad. Christian Bouchindhomme and Rainer Rochlitz (Paris: Gallimard, 2011), p.128

30 Ibid., p.128

31 Ibid., p.152

32 Ibid., p.155

33 Ibid., p.155

هل انتفت وظيفة مدرسة فرانكفورت النقدية؟ هل تماهت مع ميثولوجيا الفن كشكل من أشكال الارتماء في أحضان تعاليم ديونيزوس؟ أم إن اللحظة التي نعتقد بحدوث سقطة الفلسفة، هي نفس لحظة انبعاث منعطف فلسفي جديد؟ ألا يعد المنعطف اللغوي مخرجا لانتزاع الفلسفة من صور اللاعقل؟ ألا يمكن الحديث عن تحرير عالم المعيش من سلطة العقل الأداتي والعقل الاستراتيجي؟ وهل العقل في بعده التواصلي والتفاعلي مكن الفلسفة من استعادة وظيفتها؟ أم إنه وقع في قبضة سلطة ذات مستبدة؟

اعتبر هابرماس أن علاقة السلطة بالعقل علاقة يتعذر إيجاد مخرج لها من خلال «تصورات خالصة»؛ إذ إن تشكيل القناعات وتقاسمها ينطلق من فضاءات خطابية غير خالصة، يتعلق الأمر بالعالم الموضوعي (العلم) وبالعالم الاجتماعي (الأخلاق) وبالعلم الذاتي (الفن). هذا الاختلاف على مستوى تعدد الفضاءات هو نتيجة «التطور الاجتماعي...الذي يقتضي إيجاد مبادئ جديدة للتوافق»[34]، حيث تتفاعل العلاقات التبادلية والفعل التواصلي عبر وسيط لغوي متحرر من سلطة عقلانية غائية تقوم على صناعة التوافق.

فتح هابرماس مسالك الحوار البينذاتي، من أجل إعادة بناء اندماج اجتماعي وفق معايير ودعاوى الصلاحية، وتعد صيغة «أفضل حجة» بمثابة قسمة عادلة بين كل الأطراف المتحاورة على مستوى تدبير الاختلاف وخلق صيغ خطابية مثالية تروم احترام المقاصد والأحاسيس والفرص المتكافئة للفعل والتداول الخطابي، كما أن «الافتراضات التداولية للتواصل القائم في العالم المعيش لن تكون بالضرورة منسجمة مع التأملات القوية التي تضطلع بالمهمة الميتافيزيقية للأفكار المنظمة مثل: المعرفة المطلقة، الكمال الأخلاقي، والشفافية التواصلية»[35]. وتقوم نظرية التواصل التشاوري على دعامتين أساسيتين:

- فضاء عمومي يمثل عمقا استراتيجيا للفعل التواصلي.
- وضعية مثالية للكلام تنطلق منها الجماعة الحوارية قصد البلوغ إلى عتبة الإجماع.

وإذا قمنا بالفصل المنهجي بين «الفضاء العمومي» و«الوضعية المثالية للكلام»، فإن ذلك يدخل فقط في إطار فصل إجرائي ليس إلا؛ إذ لا فضاء عموميا بدون معايير عقلانية للحوار. ولا يمكن نشدان الإجماع الخطابي بدون مجال عمومي يقوم على المساواة والاحترام المتبادل بين أعضاء الجماعة الحوارية.

وقف هابرماس، من خلال كتابه «الفضاء العمومي: أركيولوجيا الدعاية كأفق لتشكيل المجتمع البورجوازي»، عند محطات أساسية وسياقات تاريخية مهمة، الأمر يتعلق بالقرنين 16 و17 وصولا إلى بداية القرن 20. وفي خضم هذه السياقات، يكتسي مفهوم الفضاء العمومي أبعادا متعددة وحمولات سياسية مختلفة، حيث «أسهم في تطوير الروح النقدية في المجتمع الأوروبي، الشيء الذي جعل الفضاء العمومي

34 Jürgen Habermas, op.cité., p.128

35 جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ترجمة عمر مهيبل، المركز الثقافي العربي، 2006، ص، 67

البورجوازي بما هو فضاء نقدي تحرري فضاء السلطة السياسية؛ لأن طبيعة البورجوازية الصاعدة كانت تمثل معارضة للنظام السياسي القائم»[36].

لم تجهز النظرية النقدية الهابرماسية على كل المنجزات والمكتسبات التي راكمتها الليبرالية الرأسمالية التي سخرت الإنسان كشيء، واعتقلت قيم عالم المعيش في سجن النزعة العلموية، كان لابد، لإنقاذ الديمقراطية الليبرالية من مسار الاحتضار، من تدخل فلسفة التواصل التشاوري لتقويم الاعوجاج الذي سقطت ضحيته الليبرالية الرأسمالية. وعلى خلفية البحث عن الخلاص انتدبت النظرية النقدية لذاتها، بوصفها خطابا فلسفيا، القدرة على مقاربة الإشكال من وجهة نظر تتسم ب «إعادة البناء الفلسفي»، مقابل ادعاءات «النزعة الليبرالية الإثنومركزية» التي تتسم بنزوع معياري متعالي وأحادي الجانب. وفي هذا المسعى، قامت النظرية النقدية بتركيب جدلي متكامل يجمع بين المنهج الديمقراطي الليبرالي والمنهج الديمقراطي الجمهوري، مما أفضى إلى بناء براديغم تشاوري. وبهذا الجمع تكون النظرية التشاورية قد استعارت» عناصرها من كلا النموذجين وتعيد التأليف في ما بينهما بطرائق مختلفة»[37].

لكن ما يمكن تسجيله على فلسفة التوصل، كفلسفة الخلاص من مخالب النزعة العلموية، وهو سيادة الإقصاء لفضاءات فئات مهزومة تاريخيا. فمنذ كتاب الفضاء العمومي (1962) إلى صدور كتاب الوقائع والمعايير (1990) لم تسمح هذه المسافة، الذي امتدت27 سنة، بأن يقوم هابرماس بمراجعة نقدية تنتشله من النزوع البورجوازي التقليدي إزاء الفضاء العمومي. في الحقيقية، لانكشف لدى هابرماس سوى صورة نمطية وهي «استمراره في تنبي إطار ويستفاليا»[38]. فالنموذج الذي ساقه هابرماس سنة **1962** كان نموذجا صارما غيب فيه فضاءات متنافسة. وقد سجلت هذه الفضاءات المتنافسة حضورها الكبير، سواء في صالونات النقاش (فضاء النوع) أو في المعامل (فضاء شعبي) أو في الشارع (فضاء الأميين[39*])... هذه النماذج «استمرت إبان الثورة الفرنسية لفترة طويلة في أشكال احتجاجية داخل الحركات الوثيقية[40*] (Chartist) والفوضوية خلال القرن 19»[41].

يعدّ المنعطف التداولي الهابرماسي مخرجا لتقويض سلطة تضخم الذات؛ لأن أخلاق المناقشة لا تتوجه نحو مضمون «الحكم» الفعلي أو تتوخى غاية «المنفعة» الذاتية أو الجماعية، أو توصي بتنفيذ الأمر القطعي،

---

36 محمد عبد السلام الأشهب، أخلاقيات المناقشة، في فلسفة التواصل لهابرماس، دار الورد الأردنية، 2013، ص، 166

37 يورغن هابرماس، ثلاث نماذج معيارية للديمقراطية في الفلسفة والسياسية عند هابرماس، ترجمة محمد الأشهب، منشورات دفاتر فلسفية، 2006، ص، 9

38 Nancy Fraser, Transnationalizing "The Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in Post Westphalian World," in Seyla Benhaib and Danillo Petranovic, eds., Identities, Affiliations and Allegiances (Cambridge University Press2007), p.53

39* ادعى فضاء الأميين (فضاء غير المتعلمين) تمثيليتهم للشعب، فتعرض فضاؤهم إلى قمع تاريخي.

40* الحركات الوثيقية (Chartist) حركة إصلاحية سياسية من الطبقة العاملة ظهرت في بريطانيا ما بين 1838 و1850 هدفها تحسين الأوضاع الطبقة العاملة والدعوة إلى إصلاح سياسي واجتماعي.

41 Marie Fleming, Emancipation and Illusion: Rationality and Gender in Habermas's Theory of Modernity (Penn State University Press. 1997), p.212

ولكنها تؤسس عقلانيًّا لما ينبغي أن يكون عليه سير مناقشة عمومية بينذاتية ينخرط فيها فاعلون أحرار مستقلون وعاقلون»[42]. إن الفضاءات العمومية - التشاورية تتقاطع على أرضيتها قيم ومعايير أخلاقية كونية مشتركة. ومن هنا نفهم أن تجاوز هابرماس لمأزق الجيل الأول يقع بالضبط في نقطة مركزية تتعلق بإعادة قراءة الحداثة بوصفها مشروعا غير مكتمل. لم تعد الأنوار أسطورة أو ليس التائه مسترشدا بالحيل الأداتية والغائية، بل أسطورة أخلاقية تواصلية متحللة من مركزية الذات بوصفها عائقا أمام بلورة نشاط لغوي تواصلي.

الجيل الثالث والهويات المنبوذة

ما يميز مسار المدرسة خلال رحلتها الفلسفية، هو بداية تأسيس لحضور خطاب فلسفي نسوي، خاصة مع الجيل الثالث، كطرف أساسي في المعادلة الفلسفية للمدرسة النقدية. ويبدو أن المساهمة النظرية للمرأة، تعكس فعلا تمرديا ضد مؤسسة الإقصاء التي دأب على ترسيخها فلاسفة المدرسة. وقد بلغ الإقصاء ذروته في كتاب «التحول البنيوي للفضاء العمومي»، حيث تجاهل هابرماس حكاية المرأة.

لم يقف تميز الجيل الثالث عند عتبة النظرية السياسية النسوية، بل امتد إلى خلق نوع من التصدع في السيادة الجغرافية. فلم يعد الانتماء الفكري للمدرسة النقدية رهينا بجغرافية المكان، بل حدث تمرد على أغلال الحدود من خلال إفصاح الخطاب الفلسفي عن انتمائه إلى المدرسة النقدية خارج الحدود الجغرافية.

من أهم ممثلي الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت نجد كلا من أكسيل هونت (1949-) (Axel Honneth) سيلا بنحبيب (1950 -) (Seyla Benhabib) ونانسي فريزر (1947 -) (Nancy Fraser).

تشكلت تجربة الجيل الثالث، واغتنت في خضم أحداث الحركة الطلابية بفرنسا (1968)، كما عايشت هذه التجربة أحداث سقوط حائط برلين وصعود حركات اجتماعية جديدة (1970) مناهضة لكل أشكال القهر الاجتماعي مثل: قضايا المرأة، مشكلة البيئة، انتشار الأسلحة النووية، الفقر والمجاعة، المد العنصري والعرقي. وفي هذا السياق كانت المقاربة السياسية والفلسفية والاجتماعية للجيل الثالث تهم «تطور الأشكال الجديدة للاندماج الاجتماعي»[43] الذي يتصل بمسألة الكونية الأخلاقية والعدالة الاجتماعية واندماج الهويات الثقافية والتضامن الاجتماعي ونقد الدستور والديمقراطية الكونية وفلسفة الاعتراف.

ما يمكن ملاحظته حول أعلام الجيل الثالث للنظرية النقدية كونهم «لا يتوحدون في إطار روابط وطنية وجغرافية أو حتى لسانية، ولا يتقاسمون بالضرورة الالتزام السياسي الجذري الذي اتسمت به النظرية النقدية

42 عثمان أشقرا، مدخل إلى التنوير، أفريقيا الشرق، 2019، ص، 191

43 Joel Anderson. «The third Generation» of Frankfurt School. In http://www.phil.uu.nl/~joel/research/publications/3rdGeneration.htm

للجيل الأول»[44]. لقد امتد الجيل الثالث في أوروبا وشمال أمريكا وانشغل بالأسئلة الكبرى التي تمس العولمة، التعدد الثقافي والتنمية والديمقراطية... يأتي هذا الاهتمام في سياق تحولات سياسية كبرى عرفها العالم.

أما عناصر التقاطع بين الجيل الثاني والثالث، فإنها تمتد إلى أكثر من مستوى، خصوصا وأن براديغم أخلاقيات التواصل شكل إطارا ملائما للمعالجة الفلسفية والسياسية للقضايا الاجتماعية بالنسبة إلى الجيل الثالث، سواء على مستوى الصراع من أجل الاعتراف بين المجموعات الاجتماعية (أكسيل هونت)، أو على مستوى بناء نظرية نقدية النسوية (سيلا بنحبيب، نانسي فريزر). لكن ما يميز النظرية النقدية للجيل الثالث هو المكانة التي باتت تحتلها النظرية النسوية كإرث تاريخي فلسفي يشكل إضافة نوعية للمدرسة. وتعدّ سيلا بنحبيب أحد أعلام هذا الاتجاه[45]*، حيث وضعت إشكالية المرأة في قلب اهتمام النظرية النقدية، وفي هذا الصدد «تدافع بنحبيب عن نزعة نسوية متجذرة في النظرية النقدية تقوم على تصورات الاستقلالية والنقد والطوباوية»[46].

تنطلق بنحبيب، من خلال كتابها «النقد، المعيار، والطوباوية: دراسة في الأسس النظرية النقدية»، من محاورة الأنساق الفلسفية الكبرى لمدرسة فرانكفورت، بهدف إعادة بناء النظرية النقدية، وعلى هذا الأساس فتحت نقاشا كبيرا مع كانط وهيغل وماركس والجيل الأول والثاني.

وجد مفهوم الذات في هذه الأنساق الفلسفية تعبيراته الكبرى، سواء في إطار فلسفة الروح الهيغيلية، أو في إطار نقد الاقتصاد السياسي الماركسي، أو في إطار الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت. وعبر هذه المسارات أصبحت الذات فاعلة في التاريخ ومنغمسة في فلسفة الحضور.

وفي هذا الإطار، اتسع مفهوم الذات واغتنت قدراته وامتدت سلطته، فحاول أن يمسك بالكون ويعيد تشكيله، بما يناسب مقاصده وغاياته. إن صورة الكون المادي يعكس القيمة الإبداعية لقدرات الإنسان ومهاراته، ففلسفة الذات تنتصر للقدرات الخلاقة التي يصنعها المجتمع البورجوازي الحديث وتحتفي شعائريا بإنجازاتها. لكن الصور المجزأة التي أنتجتها فلسفة الذات اتخذت أبعادا انفصالية بين عالمين: الخاص والعام، الذات والموضوع، الأخلاق والإتيقا... فهذه الثنائيات الميتافيزيقية شكلت حضورًا قويًّا في حضرة الأنساق الفلسفية الكبرى، حيث لم تتمكن من بلورة براديغم جديد يضفي على الحداثة جدتها.

---

44 Max Pensky, “Third Generation Theory” in Simon Critchley William R.Schroeder, eds., A Companion to Continental Philosophy (Blackwell. Publishing, 1999), p.407

45* يمكن الإشارة إلى أن إريك فروم واحد من الأعضاء القلائل لمدرسة فرانكفورت الذي اهتم بالتنظير للمسألة النسائية. انظر في هذا الصدد مقال للكاتب دوغلاس كيلنر تحت عنوان «إريك فروم، النزعة النسائية ومدرسة فرانكفورت» في الموقع التالي: http://edu.ucla.gseis.pages/fac-/kellner/ultyIllumina%20Folder8ll.htm

46 Seyla Benhabib, Feminist Contentions: A Philosophical Exchange (Routledg, 1995), p.59

لم يتمكن النموذج المعياري الذاتي، من إنتاج علاقة تواصلية عبر عالم المعيش؛ لأن فعل التحقق الذاتي اصطدم بعائقين: عائق ذاتي تتعارض مقاصده ورغباته مع أفعال الأخر، ثم ما تقوم به الذات من أفعال في منأى عن ما يفكر فيه الآخر.

تطرح بنحبيب، بعد نقدها لفلسفة الذات التي ترقد في الأنساق الفلسفية الكانطية والهيغيلية والماركسية، سؤالا على قدر كبير من الأهمية، هل تمكن الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت من تجسيد إرادتنا؟ بمعنى هل عمل على تقويض سلطة الذات بوصفها «روحا» و«إنتاجا» ليعيد بناء النظرية النقدية وفق منظور يستحضر حكاية الآخر؟

نظر الجيل الأول إلى مخارج الأزمة، من خلال ممارسة نقد العقل الأداتي، بالمعنى الذي يفيد عودة الذات من الاغتراب والمجهول. ولهذا، فإن الاستقلالية والتحرر لا ينظر إليهما إلا في ضوء «عالم الروح المطلقة- الفن والفلسفة، وفي حالة ماركوزه في عالم الروح الذاتية- تمرد النفس»[47].

هذا الانعطاف نحو القيم الروحية والجمالية تكشف عن مأزق «نموذج محاكاة المصالحة مع الآخر»[48] كمخرج للإجهاز على سيطرة العقل الأداتي. لقد استمر «معيار خفي» يخترق نصوص هوركهايمر وأدورنو، إنه معيار فلسفة الذات التي غيبت المقاصد والأحاسيس المشتركة. وتغييب هذا البعد التفاعلي هو واحد من «المناطق الرئيسة العمياء في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت»[49]. هذا البعد الغائب في النظرية الاجتماعية النقدية، يتطلب بلورة علاقات بينذاتية تقضي بتصالح بين الذات والآخر، دون هدم كلي للمعايير الأخلاقية أو قتل الأشكال الثقافية والرمزية والاجتماعية واللغوية التي تشكل نسيجا تواصليا بين الذوات. ويبدو أن إهمال هذا الجانب يرجع إلى إهمال النظرية الديمقراطية السياسية؛ ذلك أن مدرسة فرانكفورت «ترتاب من أسئلة الشرعية والبعد المعياري للمؤسسات السياسية»[50].

من هذا المنطلق، حاول هابرماس تحويل المأزق الذاتي إلى براديغم تواصلي وفق مبدأ اكتمال سيرورة التنوير. ليس من خلال «المصالحة الطوباوية مع الطبيعة»[51]، بل بالعودة إلى مد جسور مشروعه التحرري بالإرث الأنواري والعقل العملي. إذا كانت «جدلية التنوير» قد وضعت قطيعة بين «النقد» و«الأزمة»، للإجابة عن سؤال الانفلات من قبضة العلم- التقنية، فإن هابرماس أجاد الربط بين النقد والأزمة، لضمان استمرارية المشروع المجتمعي وإنجاز عقلانية تواصلية. وهذا الأمر يتجاوز مشروع الجيل الأول الذي يقوم على تغيير

47Ibid. p.213

48 Ibid. préface.

49 Ibid. p.348

50 Ibid. p.348

51 Ibid. p.224

جذري وتقويض الأسس المعيارية للثورة البورجوازية، حيث فقدت النظرية النقدية «البعد التشخيصي-التفسيري»[52] واستمرت بوصفها نظرية «طوباوية- توقعية فقط»[53].

استعاد هابرماس، من خلال هذه المصالحة التواصلية مع معايير الحداثة سؤال الاندماج إلى الواجهة الكونية؛ إذ منذ القرن السابع عشر والكونية البرجوازية تقوم على فكرة: الجنس، العرق، الطبقة، المناصب الاعتبارية...لقد نسج هابرماس خطابا عقلانيًّا خال من هزل الكوميديا ومأساة التراجيديا التي تسم الحياة الأخلاقية.

لكن هذا التقدير الكبير الذي يحمله المنعطف اللغوي، ألا يتضمن معايير ضمنية لفلسفة الذات؟ تمثل «نظرية الفعل التواصل لهابرماس حالة اختبار جيدة للفلسفة النسوية والنظرية الاجتماعية»[54]. ومن منطلق اختبار نظرية الفعل التواصلي، نجد بعض الفيلسوفات أقل تحمسا للنظرية، فهذه يان بروتون (Jan Brootan) ترى أن «القيمة الكبرى» لمفهوم التواصل «جد محدودة»[55]. أما نانسي فريزر، فبدورها ترى أن نظرية التواصل تتميز «بقصور عميق على مستوى القضايا النسوية»، لكونها تمثل في بعدها النظري «المركزية الذكورية». وفي هذه النقطة تتساءل ماري فليمان: لماذا نظرية التواصل الهابرماسية تعيد إنتاج المركزية الذكورية المرتبطة بفلسفة الذات؟

هذه النزعة الذكورية التي تخترق أعمال هابرماس أمدت العقل التواصلي بصرامة حادة أجهزت على فضاء الإنجاب وفضاء التنشئة الاجتماعية والتربوية وعلى تدبير شؤون البيت. ويمكن اعتبار نظرية التواصل تقوم على فك الارتباط بين العقل والإحساس، بين العقل والرغبة. وبهذا المعنى، فإن «المنعطف اللغوي – حسب إريس يونغ – يعيد إنتاج مفهوم العقل الذي لا يملك قلبا ولا رغبة ولا عاطفة»[56].

تنفرد بنحبيب بكونها أقل حدة في تعاملها مع النظرية النقدية الهابرمسية، فهي ترى أن النظرية «تتطلب تغييرات جوهرية إذا أريد لها أن تكون قادرة عن أن تعكس أهداف وتطلعات المرأة المعاصرة»[57]. فهل نجحت بنحبيب في رصد الأسس المعيارية والنظرية لإعادة بناء النظرية النقدية؟

تواجه بن حبيب مفارقات هابرماس التي ترمي إلى إقصاء المرأة من الفضاء العمومي، من خلال آلية التمييز بين المقاصد الأخلاقية والمقاصد الإيتيكية، بين العام والخاص...وهذا الاختزال للفضاءات يقود حتما

52 Ibid. p.227

53 Bid. p. 227

54 Marie fleming. op.cit., p.5

55 Ibid., p.6

56 Dieter Freundlieb, Wayne Hudson and John Rundell, Critical theory after Habermas: Encounters and Departures (Boston: Brill, 2004), p.10

57 Mariefleming. op.cité., p.6

إلى «عماء ابستمولوجي»[58] وإلى خلق وضعا «تناقضيا داخليا في النظريات الكونية»[59]؛ لأنه ينظر إلى الهوامش التاريخية بوصفها آخرا منبوذا ومجرد من كل مظاهر النشاط الإنساني في أبعاده النفسية والبيولوجية والثقافية والحقوقية. فهذا «الخطاب يضفي على ذاته صور الألوهية ويقذف بالأخر نحو مراتب العبيد والأطفال والمجانين»[60].

لكن بنحبيب ترى أن «علاقتنا بالآخر محكومة بمعيار التبادل الصوري»[61]، فالآخر يحظى بنفس الرغبات والاحتياجات التي تستشعرها الذات الملموسة، بالنظر إلى المرجعية القانونية والحقوقية؛ ذلك أن «معايير تفاعلنا هي أولا عمومية ومؤسساتية»[62] تحيل إلى ضوابط معيارية أخلاقية تجسد مبدأ تكافؤ الفرص والمساواة وتقاسم قيم الحق والواجب التي تسمح بالاندماج في النسق الليبرالي العقلاني.

يتطلب سؤال الاندماج الاجتماعي تصديق حكاية الآخر والاعتراف بها؛ لأن شرط الاندماج هو النظر إلى الآخر بوصفه عضوا في مجتمع قائم على علاقات التضامن والمحبة والمسؤولية والصداقة. وعلى هذا الأساس، يجب تعزيز القواسم المشتركة الإنسانية في إطار ممارسة الاختلاف وقبول الهويات التعددية والأقليات الاجتماعية الثقافية. تندمج معايير التفاعل في البعد الإنساني. وعلى هذا النحو، فإن «علاقتنا بالآخر محكومة بمعيار التبادل التكاملي»[63].

وجدت بنحبيب «في نظرية الفعل التواصلي لهابرماس منطلقا لممارسة النظرية النسوية والتحرر السياسي»[64]، ولكن مع نقد المفارقات والأجزاء الضالة في نظرية التواصل، خصوصا الآخر المتعالي الذي يجسد الإثنومركزية الذكورية.

في هذا السياق يمكن القول، إذا كان هابرماس قد أحدث منعطفا تداوليًّا، فإن الجيل الثالث أحدث منعطفا جغرافيا، احتضن من خلاله أعضاء خارج الحدود لمقاربة مباحث تشكل علامة فارقة في مسار الجيل الثالث للمدرسة النقدية، الأمر يتعلق ببراديغم الاندماج والاعتراف، حيث انشغل أعضاء النظرية النقدية بتكثيف العُدّة المفاهيمية والرؤية المنهجية، من أجل صوغ تصور نقدي يجيب عن إشكالية الاندماج الاجتماعي للهويات، بوصفه مأزقا عالقا في ثنايا النسق السياسي الليبرالي.

---

58 Seyla Benhabib, Situating The Self: Gender: Community and Post Modernism in Contemporary Ethics (New York: Routledge, 1992), p.164

59 Ibid., p.164

60 عزيز الهلالي، الفلسفة السياسية النسوية، سؤال السيادة والكونية في فكر سيلا بنحبيب، عالم كتب الحديث للنشر والتوزيع، 2019، ص، 4

61 Ibid.,p.341

62 Ibid.,p.340

63 Ibid.p.,341

64 Andrea Nye. Feminism and Modern Philosophy: An introduction. First Published. Routledge 2004. p.131

عن هذا الإشكال، تطالعنا أطروحة نقدية تعكس تميزها على مستوى النظر الفلسفي، الأمر يتعلق بإشكالية تشيؤ الإنسان وتجريده من حضوره كذات فاعلة ومشاركة، و«التشيؤ يعني هنا «نسيان الاعتراف»[65]. في هذا السياق، تحضر أطروحة نانسي فريزر كصوت نسوي انخرط في نقاش حول فلسفة الاعتراف من خارج الحدود الألمانية، إلى جانب أكسيل هونت كصوت تفاعل مع هذا النقاش من داخل حدود الألمانية. وقد أثمر هذا الحوار النقدي عن ظهور اختلافات نظرية هامة بينهما، لكنها اختلافات تدعم روابط أفراد عائلة واحدة تجمعهم النظرية النقدية كقرابة دموية.

تلاحقنا أسئلة تترابط في وحدة موضوعية بين أعضاء النظرية النقدية، خاصة بين أكسيل هونت ونانسي فريزر: هل يمكن اختزال براديغم الاعتراف في بُعد العدالة أم في بُعد التحقق الذاتي؟ وهل الاعتراف يغتني دلاليًّا عندما يتحرر من أسر الاختزال ويروم الجمع بين عدالة التوزيع الثقافي وعدالة التوزيع الاقتصادي؟ وهل يمكن بناء براديغم الاعتراف خارج ثنائية الثقافة والاقتصاد؟

تعدّ فريزر من جيل 1968 الذي تأثر بمطالب الانتفاضة الفرنسية، فانخرطت في حركات سياسية، مثل «المنظمة الطلابية من أجل الديمقراطية الاجتماعية» (Students for Democratic Society) كصوت يساري جديد. ولذلك، تعلن فريزر في مجمل الحوارات، التي تجريها معها بعض المنابر الإعلامية، أنها «طفلة اليسار الجديد»[66]. وفي خضم هذه التحولات النضالية المتشبعة بقيم يسارية، تمكنت من بلورة رؤية مجتمعية، على اعتبار أن الشق النضالي يعد طرفاً أساسيًّا في المعادلة الفكرية والنظرية التي طبعت مسارها الفكري. ويبقى الهاجس النضالي الذي يسسكن فريز هو التالي: «هل سنستمر نحن النسويات في السعي إلى «تكافؤ الفرص في السيطرة» بينما يحترق الكوكب؟ أم سنعيد تخيل العدالة على أساس النوع في صيغة مناهضة للرأسمالية تقودنا لتجاوز الأزمة الحالية نحو مجتمع جديد؟»[67].

لكن، عندما تراجع الفعل النضالي في الولايات المتحدة الأمريكية وانحبست أنفاس المناضلين من جراء الوهن الذي أصاب المجتمع المدني، ظهرت على السطح ردود أفعال عنيفة تستخدم العنف السياسي كآلية من آليات الضغط، وفي ظل هذا التراجع النضالي وتصاعد الانفلات اللامسؤول للحركات المدنية، انفردت فريزر بمساحة للتأمل والمراجعة النقدية، من منطلق أن العودة إلى الساحة النضالية يجب أن تكون مصحوبة برؤية نقدية جديدة تضخ دماء جديدة في شرايين الفعل النضالي؛ ذلك أن التحولات التي يعرفها المجتمع الأمريكي لا تواكبها نظرية سياسية تضفي على هذا التحول صبغة فكرية جديدة تعيد مساءلة البنية السياسية

65 أكسيل هونت، التشيؤ، دراسة في نظرية الاعتراف، ترجمة وتقديم، كمال بومنير، مؤسسة كنوز الحكمة، للنشر والتوزيع، 2012، ص، 73

66 Ferrarese Estelle, Nancy Fraser ou la théorie du «prendre part» in

http://www.laviedesidees.fr/Nancy-Fraser-ou-la-theorie-du-prendre-part.html.PDF

67 نانسي فريزر، تشيتريا أروتزا، تثي باتاتشاريا، نسوية من أجل ال 99 0/0، مانيفستو لحركة اجتماعية جديدة، ترجمة محمد رمضان، مراجعة إلهام عيداروس، دار النشر ضفافه، بدون تاريخ، ص، 11

والمجتمعية. تقول فريزر إن «تكويني العلمي لم يبق سجين النزعة النضالية»[68]. هناك اقتحمت عوالم الفكر الفلسفي، من خلال الاطلاع على الفلسفة الإغريقية والفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الهيغيلية والماركسية والفلسفة الفرنسية، هذا المسار من البحث مكنها من بناء تصور فلسفي نقدي يجيب عن المعضلة السياسية والاجتماعية للمجتمع الأمريكي. هنا حدث منعطف في المسار الفكري لفريزر، حيث لم تعد الماركسية تشكل بمفردها خلاصا اجتماعيًّا، وإنما من شأن المزاوجة النقدية بين الماركسية والنظرية النقدية أن تحدث إصلاحات أو تغييرات في البنية الاقتصادية وفي الوضعية الثقافية.

إن المشاكل التي يعرفها المجتمع الأمريكي (العنصرية، الاستغلال، الإقصاء، الاحتقار...) يتعذر على الخطاب الماركسي، كإطار للتحليل الطبقي، أن يستوعب في جوفه النظري التحولات الاجتماعية التي تنفلت من كل تحديد طبقي. في المقابل، فإن الحركات الاحتجاجية الثقافية التي تجوب الشوارع الأمريكية وتطالب برفع الاحتقار والإقصاء عن هويات ثقافية منبوذة، لا تستطيع إيجاد مخرج منصف لمطالب الاندماج الاجتماعي. فأمام هذا الإحراج النظري، يظل السؤال: هل يجب الانخراط في سياسة الاعتراف أم في سياسة إعادة التوزيع الاقتصادي؟ في سياسة طبقية أم في سياسة الهوية؟ في التعدد الثقافي أم في الديمقراطية الاجتماعية؟

تحاول فريزر بناء براديغم الخلاص، من خلال ثنائية الاعتراف والاقتصاد السياسي. فلا الاعتراف لوحده قادر على رفع الظلم وتحقيق عدالة اجتماعية منصفة، ولا الاقتصاد لوحده قادر على حماية المساواة الاقتصادية. تتطلب العدالة، من أجل تحقيقها، نسقا موحدا يجمع في تركيبة متكاملة بين إعادة التوزيع الاقتصادي والاعتراف.

وعلى هذا الأساس، ترى فريزر بأن التيار الذي يحتمي خلف إعادة التوزيع الاقتصادي ويحتقر التعدد الثقافي، بوصفه وعياً مشوشاً وكابحاً للعدالة الاجتماعية، يقع تحت «النقائض المغلوطة»[69]. وكذلك الشأن بالنسبة إلى التيار المدافع عن الاعتراف الثقافي ويتجاهل الاقتصاد السياسي.

لكن، السؤال الذي يمكن أن يعترض مشروع المزاوجة بين الثقافي والسياسي هو: هل يمكن لوظيفة الاعتراف أن تعيق وظيفة إعادة التوزيع؟ وهل سلطة إعادة التوزيع يمكن أن تسلب سلطة الاعتراف؟

تقترح فريزر، على المستوى المنهجي، الفصل بين إعادة التوزيع والاعتراف. وبالرغم من أن البراديغمين معا يشكلان واجهة لمقاومة الظلم الاجتماعي، فإن الفصل بينهما يعد ضروريا، من وجهة نظر التحليل النقدي، على الأقل للكشف عن بؤر التوتر. ففي منطق الفصل، تكون فريزر قد «أضاءت منطقهما [الاعتراف والاقتصاد]

68 Casanova Vincent et Gaelle Krikorian. Entretien avec Nancy Fraser, Devenir Pairsin http://www.vacarme.org/article2005.html

69 Nancy Fraser, Justice Interrupus: Critical Reflections on The ‘Postsocial’ Condition (Routledge, 1997), p.188

الخاص، وساهمت في حل بعض الإحراجات السياسية في وقتنا الراهن»[70]؛ معنى هذا، أن ثنائية الاعتراف والاقتصاد، لا يجب النظر إليها كماهيات ثابتة تتغذى من فلسفة الذات، وإنما يجب النظر إليها كمواقع تمتاز بالمرونة والسلاسة. وبهذه الإستراتيجية، التي تقوم على الفصل والترابط، تكون فريزر قد قامت بتدعيم أطروحة «النزعة الاشتراكية، على المستوى الاقتصادي، والتفكيكية على المستوى الثقافي، وكلاهما يشكلان تناغماً جيدًا للتخفيف من حدة الإحراج الذي يمس المجموعات المختلطة»[71].

يرى كل من هونت وفريزر، بأن الاعتراف مبحث أساسي لإعادة بناء النظرية النقدية، لكنهما يموضعان الاعتراف بشكل مختلف. يقترح هونت إطارا أحاديا للاعتراف ويستبعد من دائرة اهتمامه إطارا آخر. لا يستهوي هونت البعد الاقتصادي كطرف معادل للاعتراف؛ لأن آلية السوق الرأسمالي تقع في محيط الاعتراف. ومن ثمة، فإن «الاعتراف وحده كاف للقبض على كل عجز معياري للمجتمع المعاصر وعلى كل السيرورات الاجتماعية وكل التحديات السياسية التي تواجه أولئك الذين يسعون إلى التغيير»[72].

ينطلق هونت من التقسيم الثلاثي الذي يقوم عليه الاعتراف، وهو تقسيم يشكل تفاعلا واندماجا اجتماعيا: الحب - القانون- التضامن. يسترجع بذلك هونت نفس التقسيم الثلاثي الهيغلي: الأسرة- المجتمع المدني- الدولة، ومن خلال هذا التقسيم، يكون هونت قد احتوى كل انفلات محتمل من شأنه أن ينتصب، تحت هذه الذريعة أو تلك، كبؤرة أساسية تدعي لنفسها القدرة على معالجة الخلل المجتمعي.لم يفكر هونت ولم يخطر على باله قط، أن يمسك بالاحتقار كبراديغم منفلت من أعمال هيغل وميد [(*73)] ويستعين به كإطار نظري مواز للاعتراف. وبالرغم من أن مفعولات الاحتقار تمارس خدشا وجرحا في «الذات التي طورها الفرد في إطار التبادل البينذاتي»[74]، فإن التجاوز والانعطاف، اللذين سجلهما هونت، من أجل بناء نظرية الاحتقار، ظلا في إطار علاقات اجتماعية وفي إطار براديغم الاعتراف.

وفي هذا السياق، يؤاخذ هونت تصنيف فريزر للنماذج المثالية، حسب أطروحة «الرمزي» و«المادي»؛ إذ ينفلت من هذا التصنيف نماذج لا تحظى بالدعاية الإعلامية في الفضاء العمومي. فالهويات الاجتماعية التي تعاني من شدة البؤس توجد خارج الفضاء العام السياسي. وبالرغم من انخراط هذه الهويات في إطار حركات مدنية تحررية، فهي تقبع دوما على الهامش ولا تثير اهتمام النظرية النقدية. تدعم فريزر الحركات الاجتماعية المرئية التي تحظى بشرعية الصراع والمقاومة والفعل، وتجاهلت «العديد من الصراعات الاجتماعية

70 Nancy Fraser, Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution. Trad. Estelle Ferrarese (La découverte, 2005), p.15

71 Ibid., p.40

72 Nancy Fraser and Axel Honneth, Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange, Trans. Toel Glob, Tames Ingran and Christiane Wilke (.London: Verso, 2003), p.199

73* هربتميد (George Herbert Mead) (1863 - 1931) فيلسوف أمريكي وعالم اجتماع ومحلل نفساني. ويعد واحدا من مؤسسي علم النفس الاجتماعي. من أعماله «الحركات الفكرية في القرن التاسع عشر» و«فلسفة الحاضر»...

74 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, Trad. Pierre Rusch (Paris: Cerf.2000), p.115

التي تنشأ على ظلال الفضاء السياسي العمومي»[75]. نذكر من أهمها: حقوق الديانات الجديدة، النزعات الأصولية، النزعات المحلية، الإثنية البيضاء...هذا التجاهل للحركات اللامرئية؛ يعني أن الحركات المرئية تشكل مركز الصراع الاجتماعي.

يعتبر هونت الاعتراف «من صميم الطبيعة الإنسانية بمعناها التذاوتي»[76] ولذلك يدفع بسياسة الاعتراف إلى مداها القصوى، من أجل احتضان حركات اجتماعية تقليدية ممتدة في ثنايا التاريخ، منذ مائتي سنة، لكنها أصبحت قوية ما بين 1800 و1960. على عكس فريزر، فإنها تتجاهل هذه الحركات التقليدية «من أجل الوصول إلى فكرة مفادها أن الصراع من أجل الاعتراف ظاهرة تاريخية جديدة»[77].

يمكن نعت المقاربة النقدية لفريزر، كونها لا تأسيسية، على عكس مقاربة هونت التي تبحث عن نقطة مركزية لإضاءة مجال الاعتراف. تتوزع مقاربة فريزر نحو مراكز عديدة، حيث لا تقف عند شاطئ ولا ترسو عند مرفأ، إنها جانحة على الدوام نحو التعدد، في حين أن النظرية النقدية كما يتصورها هونت «عبارة عن صرح نظري بُني بشكل مدهش من الأسفل إلى الأعلى»[78].

الجيل الرابع: عدالة التبرير

يعد راينر فورست (1964 -) من ممثلي الجيل الرابع لمدرسة فرانكفورت، وأحد تلاميذ هابرماس. تندرج أهم أعماله الفلسفية في مباحث العدالة والتسامح والتبرير. وبما أن مسألة الاعتراف تشكل جزء من اهتمامه، فإنه ساهم بوجهة نظره، من باب إغناء النقاش الذي دار بين فريزر وهونت، معقبا: هل تتطلب سلط العدالة توزيعا ماديًّا أو ثقافيًّا؟

تقوم النظرية النقدية لدى فورست على نقد سلطة المعيار الاجتماعي؛ أي نقد العلاقات السلطوية، فعندما «ينخرط الشعب في صراعات ضد الظلم، فإنه يصارع أشكالا من السيطرة»[79]. وقد يساهم هذا النقد في منح فرص تعبيرية وفي انبثاق عدالة اجتماعية جديدة تشمل ضحايا سوء التوزيع الثقافي والاقتصادي. ويعتبر التبرير (Justification) بؤرة مركزية لبناء هذا الرهان النظري النقدي.

إن الشخص الذي يطالب بالتبرير، هو ذلك الشخص الذي يقع خارج التوزيع والإنتاج، كما أنه عرضة لممارسات احتقارية تخدش كرامته. وعليه، فالجهات المسؤولة عن هذا الفعل، أكانت سلطات سياسية أو

75 Nancy Fraser and Axel Honneth. op.cit. p.122

76 كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010، ص، 137

77 Ibid. 124

78 Ibid., 207

79 Rainer Forst, Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics, Trans. Ciaran Cron (Polity Press, 2011), p.21

اجتماعية، يجب أن تقدم تبريرات عن ممارسات اقترفتها وخلفت آثارا مادية ونفسية على ضحايا سُلبوا من حقهم في الكلام والفعل، كما تعرضوا للإهانة وعدم التقدير.

يدافع فورست عن سياق الاعتراف في إطار فضاء التبرير. وبهذا المعنى، فإنه يعيد للسؤال الفلسفي الإغريقي وجاهته: ما علل الأشياء ومبادئها؟ إنه يطالب بأصل الفعل ولا يتوجه إلى نتائج الفعل. فالمسألة تبدأ بسؤال مركزي: «من يضع الأسئلة ومن يمتلك سلطة الإجابة؟»[80]. لما تتحدث فريزر عن سوء التوزيع، كشكل من أشكال الظلم الاجتماعي، فإنها تطالب بتفعيل مبدأ المناصفة التشاركية من أجل سيادة الإنصاف الاجتماعي. لكن، فورست لا يروقه ربط العدالة بمبدأ المناصفة التشاركية، لأن التوزيع لا يكشف عن تبريراته. ولذلك يلجأ إلى ربط العدالة بسياسة التبرير.

لا يجب على الجماعة السياسية أن تضع مسألة التوزيع في مربع البحث عن الأسباب؛ فالبحث عن الأسباب لا يشخص الوضعية القلقة لعدالة الاعتراف؛ إذ إن النظام التبريري لا ينطلق من هذه الأسئلة: لماذا هذا التوزيع وليس ذاك؟ أو لماذا هذه الجماعة تملك دون الجماعة الأخرى؟ إن الهاجس الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للتبرير، يتجه صوب تحديد الجهة المالكة أو الجهة الموزعة للخيرات، ثم يسأل عن دعاواها المعيارية؟ وكيف تتمثل صورة الهامش المنزوع من حقوقه؟

إذا حاولنا تحديد مفهوم التبرير نجده قد «ارتبط بالفلسفة العملية وليس بنظرية المعرفة، فالإنسان بحسب فورست ليس كائنا عاقلا أو كائن يتصف بقدرات خاصة مثل اللغة، أو كائنا محدودا يتصف بخاصية النقصان، أو كائنا سياسيا وحيوانا اجتماعيا، بل هو توليفة مع هذه الخصائص، فيمكن النظر إليه باعتباره كائنا لا يملك موهبة تبرير أفعاله وقناعاته إزاء الآخرين، بالاستناد إلى مبررات معقولة ومقبولة، متحملا في ذلك كامل مسؤوليته، فحسب، بل هو أيضا كائن ينظر إلى الآخر باعتباره يملك كامل الحق في أن يقوم بالعمل نفسه. وإذا، من الواجب عليه أن يحترم حقه في تبرير أفعاله وقناعاته»[81].

تعود أزمة التوزيع الاقتصادي والسياسي إلى صياغة سلطة معيارية خارج الإرادة التبريرية للجماعة. والسلطة على هذا النحو هي «قاعدة بدون تبرير»[82]. فالجماعة من حقها أن تنخرط في مطالبة تبريرات معقولة، عادلة وملموسة. لا يكتسي النظام المعياري شرعيته السياسية والاجتماعية، إلا من خلال تبرير مُمأسس. فالتوزيع المأمول هو توزيع سلطة المعيار الذي لا يتمركز في جهة ما (السلطة التقليدية) ولا يمتد في ثنايا المجتمع بصورة خفية (السلطة التوزيعية)، إنما السلطة «معيار محايد»[83].

---

80 Ibid., p.1

81 محمد عبد السلام الأشهب، مجلة تبين، العدد 43، المجلد 11، 2023، ص، 96

82 Ibid.,34

83 Ibid. p.7

في هذا المسعى، يقدم فورست مثال الكعكة: لنفترض أن ربة بيت تتأهب لتقسيم كعكة، فلابد أن تسأل نفسها عن كيفية التوزيع؟ وفي هذه اللحظة، لابد أن نتساءل من جهتنا: هل السلطة حاضرة لحظة التوزيع أم قبل التوزيع؟ ثم، من لعب دور الأم؟ ومن كان وراء إنتاج الكعكة؟ ومن «حدد بنيات الإنتاج والتوزيع»؟ إنها أسئلة انطولوجية ووظيفية وأخلاقية، تتعلق أولا، بكيفية وجود الشيء، ثم بوظيفة الفاعل الاجتماعي أو السياسي. وأخيرا بالمسؤولية الأخلاقية.

يحرص فورست على توزيع الخيرات وفق «إجراءات تبريرية مؤسسة»[84]، لتحديد المسؤولية. تبدأ الأسئلة لما يدرك الشخص أنه يرزح تحت ثقل معايير أو ممارسات مؤسساتية، تُسيد نظامها المعياري ضدا على إرادات أشخاص، مما يدفعهم إلى طلب افتحاص صلاحية هذه المعايير مع إمكانية رفضها أو إعادة تحديدها. فالمعيار لا يكتسي شرعيته إلا على أرضية تبريرية. ولهذا، يؤكد فورست على أنه «يجب على المعايير أن تكون دائما مبررة وفي توافق مع دعاوى الصلاحية»[85].

يتطلب مبدأ التبرير كواجب أخلاقي، معيار «التبادلية والتعميم» (Reciprocity and Generality). تعني التبادلية أنه «لا يمكن لأي أحد أن يرفض مطالب خاصة بالآخرين»[86]. أما التعميم، فإنه يعني تلك المعقولية التي تحظى باتفاق الجميع؛ أي «أن تكون دعاوى القواعد الأساسية العامة ذات صلاحية مشتركة»[87]. إن معيار «التبادلية والتعميم» يجب أن يكون خطابي، ففي إطار التوزيع تبقى العلاقة بين المتحاورين تتوزع حول قضايا تخص «من» (الملكية) أو «كيف» (كيفية التوزيع)؛ لأن مثل هذه الأسئلة ترمي فقط إلى الحصول على مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص. أما بخصوص إعادة بناء الحجج، التي يفترضها المبدأ الخطابي الهابرماسي، فإنه ينطلق من شروط أخلاقية جماعية لتبرير معيار «أحسن حجة»، لكن سلطة التبرير الخطابي، الذي يفترضه فورست، يختلف مع هذه المسارات التي تسعى إلى بناء افتراضات خطابية أو إلى بناء مبدأ الخطاب. يتوجه فورست نحو بناء خطاب أخلاقي (الحق في التبرير) نظير خطاب السلطة (سلطة المعيار). وفي خضم هذه السيرورة التي تتطلع إلى الاعتراف، تتبلور الأسئلة التالية: «لماذا فعلت هذا بي؟» أو «لماذا هذا القانون وليس قانونا آخر؟» أو «لماذا هذه الصياغة، وليست صياغة أخرى؟»... وهذه الأسئلة تتطلب معنيين: معنى يخص طلب تفسير حقيقي «ماذا سبب لي فعلك؟». ومعنى يتطلب تبريرًا أخلاقيًّا «لماذا فكرت في هذا؟»، فإذن «كل شخص أخلاقي له حق الفيتو ضد أفعال أو معايير غير مبررة أخلاقيًّا، كما له الحق في أن يثبت ويطالب بالأسباب الملائمة»[88].

---

84 Rainer Forst, The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice, Trans. Teffrey Flynn (Columbia University Press.2007), p.34

85 Ibid. p.3

86 Ibid. 6

87 Ibid. 6

88 Ibid. p.21

تشكل النظرية النقدية للعدالة من حيث كونها ممارسة نقدية للتبرير، منعطفا سياسيًّا لدى فورست. فالعدالة قاعدتها تبرير المعايير وفق قاعدة «أحسن سبب». يمكن فهم عدالة التبرير في إطار سياقاتها المختلفة والمتكاملة. وتشكل هذه السياقات دوائر مفتوحة ومتداخلة تتكامل من حيث الارتقاء إلى مستوى التبرير. يرسم فورست دائرة تبرير أولية تنطلق من مستوى علاقة الذات بالجماعة. وتتشكل هوية الذات من خلال علاقة الفرد بجماعته. وبالرغم من أن الذات تتفرد بحكايتها الخاصة، كذات تعي وتدرك وتنظم وترتب وتجرب...إلا أن حكاية الذات جزئية ولا تكتمل صورتها إلا من خلال الجماعة. والجماعة هي التي تضفي على الذات اعترافا خاصا. صحيح أن الشخص الإتيكي يتحدد كخاصية ذاتية، لكنها لا تعني شيئا بدون العودة إلى قيم تشكل أساس الهوية الجماعية. وبهذا المعنى، فإن التبرير الإتيكي يشمل المشترك الجماعي، طالما أن هذا المشترك يقوم على أرضية الخير للجميع. ولهذا، فإن الذات الفردية لا يمكن لها أن تصوغ سؤالا حول مبدأ الخير بالمعنى الحصري؛ إذ لا بد للسؤال أن ينتقل من صيغة «الخير بالنسبة لي» إلى صيغة منفتحة على الجماعة «الخير بالنسبة لنا». وفي هذا السياق، فإن التبرير الإتيكي فعل جماعي يتطلع إلى سؤال يخص الخير للجميع. فالذات مطالبة بأن تخاطب نفسها بالقول: «يجب علي أن أكون قادرة على المواجهة وشرح نفسي. أبرر ذاتي لذاتي وللآخرين على خلفية قيم مهمة بالنسبة لنا جميعا»[89]. ففي إطار التبرير الإتيكي يجب ربط أفق الفرد بأفق الجماعة من خلال قيم وقناعات مشتركة.

يتداخل التبرير الاتيكي مع التبرير الأخلاقي، يقع التداخل بين الحياة الجماعية الخاصة والحياة الجماعية الكونية. وعلى هذا المستوى، فهل يستوجب سؤال التبرير هوية جماعية أم يستوجب ادعاء تبريريًّا يشمل جميع المتضررين؟

تعد دائرة التبرير الأخلاقي، دائرة أكثر اتساعا من دائرة الإتيكا؛ يعني أننا بصدد ادعاءات ذات صلاحية كونية. وسياق التبرير الأخلاقي سياق مشترك إنساني، يقوم على احترام كل أعضاء الجماعة الكونية. أن تكون إنساناً يعني «أن تكون عضوًا في جماعة ينتمي إليها كل الكائنات الإنسانية بوصفهم أشخاصاً أخلاقيين[90]».

صحيح أن فورست تحدث عن مسافة الفصل بين الإتيكا والأخلاق، لكنها مسافة تكاد تكون وهمية؛ إذ بالرغم من الاعتراضات التي قد تحدث أو قد تفشل في المجال الإتيكي، فإن الفضاء السياسي العمومي، مجال لنبذ الإقصاء والتهميش ومفتوح على نقاشات واسعة تستعيد القضايا المركبة وتعيد النظر فيها، على اعتبار أن «القيم الإتيكية جزء من النقاش العمومي والخطاب السياسي[91]». وهذا يعني، أن القضايا الإتيكية ليست

89 Ibid. p.259

90 Ibid., p.289

91 Rainer Forst, Toleration in Conflict, Past and Present, Trans. Ciaran Cronin (Cambridge University Press, 2003), p.461

قضايا خاصة، أو لا تكتسي أيّ أهمية في الفضاء العمومي والسياسي. وفي إطار الفضاء الخطابي العمومي، يصبح المعيار ذا صلاحية عمومية إلزامية، لكن هل الإلزام فعل أخلاقي فقط أم قانوني؟

تتأسس نظرية التسامح على مبدأ التبرير في إطار سياق سياسي عمومي، ولكن يجب فهم التبرير كذلك في إطار تشريع ذاتي. فالتبرير القانوني كما يقول فورست لا يسقط على الرؤوس من الأعلى ليثني المتلقي عن القبول والخضوع. ما يشكل خطرا هو أن يكون «التصور الهرمي الرسمي للتسامح هو الإمكانية الوحيدة الممكنة[92]». يتطلب مفهوم التسامح النظر إلى مبدأ المواطنة بوصفها قوة مدنية تشرّع قوانين لذاتها وفاعلة في ترسيخها واحترامها. فالمواطن من حيث إنه فاعل قانوني يجد نفسه في حالة من التطابق مع مبدأ احترام القانون وفي كيفية أجرأته وتطبيقه. إن «الأشخاص القانونيين ملزمون بتحمل المسؤولية القانونية عن أفعالهم وتبريرها. أما كمواطنين فيجب عليهم تبرير لبعضهم البعض معايير قانونية التي يعيشون تحت ظلها»[93].

نفهم من هنا، أن الأفراد يتموقعون في سياقات مختلفة للتبرير، أكان سياقا إتيكيا أو أخلاقيا أو قانونيا. إنها سياقات الاعتراف التبادلي أو سياقات عدالة التبرير. أما المجتمع الذي يوجد في كل هذه الأبعاد السياقية، فهو مجتمع يمكن أن يحظى بتسميته «مجتمعا عادلا ومنصفا[94]»؟

إن الخطاب النقدي اليوم يتوجه إلى محاصرة كل أشكال الظلم، سواء في بعده الأحادي أو الثنائي أو التعددي. فالجماعات السياسية مطالبة بتكثيف الجهد، من أجل تغيير موازين قوة المعيار وصلاحيته، سواء لفائدة أحسن حجة، أو لفائدة منطق التبرير، او لفائدة الإنصاف التشاركي... فهذه الرهانات المتعددة، إنما تسعى إلى مواجهة الثقوب التصورية الليبرالية؛ ذلك أن النسق الليبرالي تقوم إستراتيجيته الصماء على خلق ظواهر اجتماعية قلقة تتفاعل امتداداتها داخل وخارج سيادتها الترابية.

لم تعرف النظرية النقدية انعطافات فلسفية، بالقدر الذي عرفته مع هابرماس (النظرية التواصلية) ومع هونت (نظرية الاعتراف) ومع فريزر (الاعتراف السياسي والاقتصادي) ومع فورست (نظرية الإنصاف التبريري). وبهذا المعنى، تكون النظرية النقدية قد اغتنت من جراء تحولات هامة لحقت بناءها النظري الاجتماعي، الأمر الذي مكنها من السفر نحو جغرافيات عديدة، فاستقبلت بإعجاب شديد.

92 Ibid., p.520

93 Rainer Forst, Contexts of Justification, Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism, Trans. John M and M. Farrell (University California Press, 2002), p.267

94 Ibid., p.292

على سبيل الختم

رأينا كيف أن مدرسة فرانكفورت تأسست وفق إستراتيجية نقدية تروم إعادة بناء الماركسية، من خلال الانفتاح على حقول معرفية مختلفة. وهذا الانفتاح المعرفي يسعى إلى فك العزلة عن الماركسية وضخ دم جديد في شرايينها. وقد أعلن عن هذا المسعى مجموعة من الفلاسفة، بالرغم من اختلاف انتمائهم الجغرافي، فقد جمع بينهم عنصر التمرد على قداسة وتبجيل الفكر الماركسي. ويعدّ دعاة النزعة التقليدية أن التحديث الماركسي ما هو إلا ضلال وانحراف، حيث وصفوا أعمال ماركيوزه ولوكاتش وهوركهايمر وأدورنو وبنيامين... بالعدمية؛ لأنهم تمردوا على الجدل الماركسي، ليس من منطلق الهدم أو الدعوة إلى المثالية الهيغيلية، بل دفاعا عن ماركس ضد أغلال البؤس الأرثوذكسي. كان المسعى هو تحرير النظرية الاقتصادية والسياسية والوعي الطبقي من أسر وصايا الفكر النمطي. ويبدو أن الجغرافية الغربية كانت أكثر تحررا واستخداما للعقل مقارنة مع جغرافية المعسكر الشرقي الذي كان يرزح تحت الاستبداد السياسي ستاليني.

إن إعادة قراءة الواقع الرأسمالي البورجوازي من منظور ماركسي تحديثي متنور ومنفتح، هو ما جعل أقطاب مدرسة فرانكفورت يسعون إلى تخليص الإنسان من أزمة النسق البورجوازي، الذي اختُزل الإنسان في بعد واحد وفي مساحة ضيقة، مراقب وتحت السيطرة. فالحرية بمعناها البورجوازي ليست سوى صناعة التدجين والاستلاب وتسويق الإنسان كسلعة. أما الفاشية، فليست سوى صناعة الحرب ونهج سياسة القتل وبناء مراكز التعذيب. فسؤال التحرير من قبضة الاستبداد بشقيه الفاشي والبورجوازي، هو هاجس صاحب أقطاب المدرسة فرانكفورت.

كان هناك اعتقاد سائد في صفوف الفكر الثوري، مفاده أن البنية الرأسمالية آيلة للسقوط؛ لأن هذا الجهاز السياسي يحمل في ذاته أسباب موته، ولما كان التشخيص النقدي للجيل الأول قد وضع يده على ثقوب بنيوية في البناء الرأسمالي، من خلال مقاربات نقدية، أفضت إلى أن الجهاز الرأسمالي يمارس تدميرا للحياة المعيشية مستعينا بالنزعة الوضعية والتقنية، بادر أعضاء المدرسة إلى تقديم تصور فلسفي يجنب الفرد مخالب سلطة الاستبداد السياسي والتكنولوجي، ولكن يبدو أن الحركة الماركسية الجديدة، قد أدركت أن شبح الرأسمالية مازال مهيمنا ويمتلك القدرة على الانبعاث من جديد، فالموت لم يكن سوى لحظة تتطلب تجديد الأنساق الفرعية الاقتصادية والسياسية، الأمر الذي ولد يأسا في منظومة التفكير النقدي وانتهت إما إلى خلاص ديني أو إلى قلق وجودي.

حاول هابرماس تدشين انعطافة فكرية ونقدية تميز الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت عبر تجديد آلية التفكير الفلسفي والسياسي، مستعينا ببناء مشروع المصالحة مع قيم التنوير الأخلاقي، على اعتبار أن المشروع انحرف عن مساره، واختفت أهدافه الإنسانية في دهاليز الحروب والتعذيب والاستعمار وأجهزة المطاردة والاعتقال...

إن المداخل الفلسفية والسياسية التي بناها هابرماس لمحاصرة أزمة النسق الليبرالي، تجلت بوضوح في بناء نظرية ديمقراطية تشاورية عمقها النظر ببراديغم التواصل. تجد الأسئلة الكبرى مخارجها، كالعقل الأداتي والعقل الاستراتيجي والتعدد الثقافي والكونية الأخلاقية والاندماج الاجتماعي والتضامني، في إطار ديمقراطية تشاورية وأخلاقيات المناقشة.

تعدّ الديمقراطية التشاورية حصيلة تركيب بين النموذج الديمقراطي الجمهوري والنموذج الديمقراطي الليبرالي. تتميز الديمقراطية الليبرالية، كنسق سياسي، بممارسات حرة ونزيهة تقوم على المنافسة بين تيارات حزبية متعددة ومتنوعة لاختيار ممثلي الشعب، من أجل بناء قرار سياسي وتدبير عملية الحكم. وينتظم مبدأ المنافسة، في إطار دستوري وفي إطار استقلالية السلطة لحماية وضمان الحقوق الأساسية للجميع، بما في ذلك حقوق الأقليات.

تشكل الحقوق الذاتية العمود المركزي للمعيار الليبرالي، حيث استرشد المواطن بمجموعة من الحقوق شكلت حماية وغطاء لمصالحه السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وبقدر ما تسهر الدولة على ضمان حقوقه الذاتية، بنفس القدر يعتبر القانون الملاذ والملجأ لحماية المواطن من شطط الدولة. ويشكل الفضاء العمومي العمق الاستراتيجي لممارسة الصراع ومجالا لتشكل الرأي والإرادة السياسية. فلحظة الحسم السياسي في الصراع الدائر بين الخصوم، هي نفسها اللحظة التي يتحقق فيها أعلى نسبة من الفوز، من خلال عدد أكبر من أصوات داعمة لتصور سياسي معين. هنا يلجأ هابرماس إلى عقد مقارنة بين النجاح السياسي والنجاح الاقتصادي. يقاس النجاح السياسي في الفضاء العمومي. أما العنصر الاقتصادي، فيقاس نجاحه في مجال السوق.

إن رهانات الليبرالية الكبرى أصبحت مستحيلة، خصوصا وأن سياسة الهوية / الاختلاف، كما بلورتها الديمقراطية الرأسمالية الليبرالية، قد تمت في غفلة من الحركات الاجتماعية، ولهذا لا يمكن للمنطق الليبرالي أن يغادر مناطق التناقض والمغالطات السياسية، إلا إذا رسم لذاته مسارا تفاوضيا مع الهامش الاجتماعي في إطار فضاء عمومي وتشاور سياسيحر ومعقول بين أفراد متساوين أخلاقيا وسياسيا.

أما نموذج الديمقراطية الجمهورية، فإنه يقوم على مبدأ أخلاقي يتجلى في الاعتراف والتضامن وبناء قرارات جماعية، وهي قيم أخلاقية نابعة من سيرورة التنشئة الاجتماعية التي تشد أواصر الترابط بين أعضاء الجماعة. إنها ركائز أخلاقيات الجمهورية، لكنها تُحارب - كما يرى لوك فيري- من طرف أخلاقيات جديدة تعكس نوعا من العودة إلى الفردانية، ولقد ظهر هذا النزوع في عالم ذاتي يتصارع تحت شرط أخلاقي وحيد مفاده «كونوا كما أنتم» (Soyez-vous même) (Be your self) في غياب شعور مشترك بمنزلة الخير الجماعي والرفعة والسمو والتعالي على مستوى العلاقات الاجتماعية التي كرستها أخلاقيات الجمهورية.

رصدت الديمقراطية التشاورية عيوب النموذج الجمهوري (أسبقية الجماعة) والنموذج الليبرالي (أسبقية الفرد)، وحاولت هندسة معمار ديمقراطي يستجيب للحاجيات السياسية والأخلاقية للفرد والجماعة، من

خلال التنظيم الذاتي القانوني، فالقانون ليس كتلة عمودية أنجزتها لجنة الخبراء تكره المواطن على الفعل؛ ففي النموذج التشاوري يصبح المواطن مركز البناء والتنظيم القانوني من خلال فضاء عمومي ديمقراطي يشمل الجميع بشكل متساو قاعدته الأساسية الإدلاء بأحسن حجة، هذه الصيغة الاتفاقية تسهم في اندماج اجتماعي سلس نابع من مشاركة ذاتية وتداولية تجسد مقاصد ومصالح الذات والآخر، كما تعكس قانونية المؤسسات السياسية بوصفها تشكل دعامة لمبدأ الحق والقانون.

بهذا المعنى يمكن القول، إن النظرية النقدية الهابرماسية انتدبت لذاتها، بوصفها خطابا فلسفيا، القدرة على مقاربة الإشكال من زاوية «إعادة البناء الفلسفي»، مقابل ادعاءات «النزعة الليبرالية الإثنومركزية» التي تتسم بنزوع معياري متعالي وأحادي الجانب. فالنظرية النقدية لم تجهز على كل المنجزات والمكتسبات التي راكمتها الليبرالية، حتى لا تقع في قلب الفراغ السياسي، وفي نفس الآن، لم تنظر إلى النظرية الجمهورية كخير مطلق، وإلا أسقطت عن نفسها مهمتها الإستراتيجية التي تتمثل في إعادة البناء الفلسفي النقدي، فكان لابد لإنقاذ الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية من مسار الاحتضار، من تدخل حقل نظري تشاوري أخلاقي لتقويم مسار التنوير الذي ينقصه الاكتمال.

تعد النظرية التشاورية الأفق الممكن، من منظور منظري الجيل الثالث، خاصة الخطاب النسوي لتحقيق المأمول النسوي، على مستوى تصريف قناعات وسلوكيات واختيارات، تأخذ بعين الاعتبار المنطلقات الأساسية للعدالة الاجتماعية، كخطاب يحمي ويضمن حقوق كل التوجهات الثقافية والتصورات النظرية والاختلافات العرقية؛ إذ تساهم النظرية التشاورية في بناء مجتمع كوني منفتح ومستوعب لكل المعايير وضامن لكل الاحتمالات الفكرية والدينية والجنسانية، التي من الممكن أن تتبلور كخطاب وسلوك مع السيرورة التاريخية والسياقية. لا تقوم النظرية التشاورية إلا على ادعاء «أحسن حجة» وتقديم مبررات عقلانية، بمعزل عن أفكار مسبقة أو سلطة توجيهية أو قناعات جاهزة. تقوم النظرية على بناء علاقات بينذاتية تحفظ احتراما واعترافا متبادلا بين كل الأطراف المعنية بالحوار والنقاش بدون خلفيات الإقصاء أو الرفض تحت هذه الحجة أو تلك. فمبررات الاعتراف وضمان حق الكلام والفعل والانخراط في تقديم مقترحات أو سحبها حق مكفول للجميع.

لكن هذا الافتنان بالنظرية التشاورية الهابرماسية، لم يخل من انتقادات حادة وجهتها النظرية النسوية، حيث عملت على إعادة بناء النظرية التشاورية، من خلال هدم الأجزاء المجحفة في حق المرأة. لم تعكس النظرية التشاورية الهابرماسية رؤية متوازنة ومتساوية بين الأطراف الاجتماعية.

أجمعت النظرية النسوية للجيل الثالث (بنحبيب وفريزر)، على أن كتاب «تحولات الفضاء العمومي» يؤمثل (Idealization) معايير الوحدة والشمولية التي تقوم عليها الكونية الليبرالية. وهذه دعاوى تخفي خلفها جوانب مهمة من الممارسات الاقصائية؛ لأنه لا حياد مع كونية تستقي عناصر منظوماتها من النظرية

السياسية الحديثة تقوم على الفصل بين العام والخاص، بين النسق والعالم المعيش، بين الكونية والخصوصية، بين العقل والرغبة، بين الطبيعي والمدني وبين الرجل والمرأة...

إن النظرية النسوية النقدية، في تحليلها لهذا التقسيم (الفضاء العام مقابل الفضاء الخاص) تتساءل عن «حياد» هابرماس أمام سيادة المعيار الكوني الليبرالي، الذي ينتصب في وجه الرغبة والعاطفة، من أجل ممارسة إقصائية للمعالم العاطفية والرغبات الجسدية بوصفها تتعارض مع الفضاء المدني ومع وحدته العليا، على اعتبار أن النسوة، كما تقول إيريس يونغ، هن فقط حارسات الوجدان والرغبة والجسد.

لم يعد مفهوم الطبقة يجيب على حاجيات معيارية ونفسية لفئات مجتمعية عديدة؛ فالتطورات التي عرفتها الحركات الاجتماعية، خاصة أواخر القرن العشرين، جعلتها تتحلل من قبضة الاختزال الطبقي، ولا يعني الاختزال سوى ممارسة الصمت وإخفاء مطالب ثقافية للاختلاف. ولهذا، فإن الحركات الاجتماعية باتت مطالبة، أكثر من أي وقت مضى، بفتح جبهات المقاومة والصراع على أرضية «الصراع من أجل الاعتراف»، وليس على أرضية «الصراع الطبقي».

إن ما يميز الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، هو الاشتغال على واجهة الاعتراف بالفئات المنبوذة تاريخيا من الفضاء العمومي، وفي هذا السياقبلور هونت، بلمسة هيغيلية، نظريته النقدية حول الاعتراف. وضع هونت إشكالية العدالة في إطار أحادي الجانب؛ فالاعتراف لا يحتاج إلى إطار آخر لإدراك أبعاده النظرية. إنه كمجال خاص يمكن أن يجيب عن العجز المعياري للمجتمع المعاصر، وعلى الجروح الاجتماعية؛ ففي دعاوى الاعتراف، لا يمكن اختزال المعاناة الاجتماعية والاستياء الأخلاقي في ثنائية متوترة تجمع بين الثقافي والاقتصادي، ولهذا السبب حاول هونت أن يعيد بناء دعاوى النظرية النقدية من خلال إطار نموذجي لنظرية الاعتراف يتعالى عن ثنائيات المعيارية.

ويبدو هذا الجنوح نحو معيار خاص للاعتراف، هو ما فتح سجالا مع الحركة النسوية، خاصة مع فريز التي نظرت إلى مسألة الاعتراف من زاوية وحدة متفاعلة جمعت بين السياسي والاقتصادي.

لكن ما نسجله بخصوص الجيل الثالث، هو انحصار بناءه النقدي في جوانب محددة للغاية، تروم الاشتغال على مفهوم مركزي أحادي، كالاعتراف أو الاندماج، وهذا الأمر ينسحب بدوره على الجيل الرابع الذي حدد مجال اشتغاله على مفهوم التبرير، في حين نجد إستراتيجية الجيل الثاني النقدية تتبنى منحى مختلفا، بحيث أسس هابرماس فلسفة التواصل على جبهة عمل موسعة فتحت أوراشا نقدية عديدة، ولم يحظ مفهوم الاعتراف سوى بهامش بسيط أثناء التداول اللغوي للتواصل بين أفراد الجماعة الخطابية. وبالقدر الذي كان فيه الخطاب التواصلي الهابرماسي يتسم بالتعقيد وموغل في التجريد، كانت فلسفة الاعتراف والتبرير تقع على مستوى أدنى من التعقيد والتجريد.

هناك جانب تبريري يشير إليه هونت، ويمثل موقفا نقديا إزاء فلسفة هابرماس؛ إذ يرى أن الفلسفة النقدية فقدت توهجها وتميزها بفعل المنعطف اللغوي، عندما أغفلت الجانب التشخيصي للأمراض الاجتماعية التي طفحت على مستوى سطح النظام الرأسمالي، الأمر يتعلق بالصراعات الاجتماعية والظلم الاجتماعي، الذي يتطلب تشخيصاً نقديًّا يجمع بين الفعل الاجتماعي والعقل النظري، ولا يتطلب الانحباس في أفعال الكلام المثالي أو المعيار العقلي.

إذا كانت المقاربة الماركسية لمسألة الصراع الطبقي تتحدد من خلال علاقات الإنتاج، فإن مقاربة هابرماس تنظر إلى الصراع الطبقي، من خلال تشكل التوافق وسيرورة التواصل، إلا أن مقاربة هونت تقف عند حدود النظر إلى مسألة الصراع الطبقي بوصفها ظاهرة أخلاقية.

هناك ملاحظة أخرى يمكن أن نشير إليها، وهي كالتالي: إذا كان الجيل الثالث في جانبه النسوي أكثر سجالا ونقدا لفلسفة هابرماس، فإن الجانب الذكوري بشقيه الجيل الثالث والرابع أقل سجالا مع فلسفة هابرماس، ولا يحدث هذا السجال إلا بشكل غير مباشر.

لم يكن فورست ممثل الجيل الرابع غائب عن هذا النقاش الذي جمع أفراد عائلة مدرسة فرانكفورت، حيث دخل فورست على خط الحوار النقدي بين هونت وفريزر، وتناول موضوع الاعتراف من زاوية التبرير. وتقوم النظرية النقدية لدى فورست على نقد «سلطة المعيار» الاجتماعي، وقد ساهم نقده في منح فرص تعبيرية لضحايا سوء التوزيع، وفي انبثاق أشكال جديدة للعدالة. ويعد التبرير بؤرة مركزية لبناء نظرية نقدية جديدة على أنقاض نظرية نقدية قديمة.

في الواقع، إن النظرية النقدية لم تعد قادرة على تسييج سيادتها الترابية، فالانتماء إلى النظرية النقدية هو انتماء فكري يتجاوز الحدود المغلفة. ولن تستطيع أي سيادة مؤسساتية أن تقف في وجه المخيال الحدودي؛ إذ إن تنوع الانتماء الجغرافي هو ما أضفى على النظرية النقدية خصوبة الانفتاح الكوني. وتهدف رهانات الخطاب الفلسفي لمدرسة فرانكفورت إلى محاصرة أزمة النسق الرأسمالي، سواء من خلال المقاومة (ماركيوزه) أو إستراتيجية تواصلية (هابرماس) أو صراع من أجل الاعتراف (هونت) أو اندماج عضوية الهامش (بنحبيب) أو المناصفة التشاركية (فريزر) أو منطق التبرير (فورست).

وفي المقابل ما يوحد بينهم هو حضور خيوط ناظمة تجمع الأجيال الأربعة في إطار مشترك نظري يخص نقد الميتافيزيقا التقليدية، ويرفض المقاربات الفلسفية التقليدية الأخلاقية. ولهذا، فإن أحد الرهانات الأساسية للنظرية النقدية، هو نسف أسس النظرية النقدية التقليدية من داخل النظرية ذاتها. إن سؤال تحرير الفرد والمجتمع ونقد الماهيات الديمقراطية والبحث عن مخارج كونية أخلاقية، عناصر تتجمع وتنصهر كإشكالات في إطار سيرورة متعاقبة ومشتركة لمدرسة فرانكفورت.

المصادر والمراجع باللغة العربية

- أكسيل هونت، التشيؤ، دراسة في نظرية الاعتراف، ترجمة وتقديم، كمال بومنير، مؤسسة كنوز الحكمة، للنشر والتوزيع، 2012
- آلن هاو، النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، ترجمة ثائر ديب، المركز القومي للترجمة، 2010
- أبو النور حمدي أو النور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، 2009
- جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ترجمة عمر مهيبل، المركز الثقافي العربي، 2006
- عثمان أشقرا، مدخل إلى التنوير، أفريقيا الشرق، 2019
- عزيز الهلالي، الفلسفة السياسية النسوية، سؤال السيادة والكونية في فكر سيلا بنحبيب، عالم كتب الحديث للنشر والتوزيع، 2019
- فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت، نشأتها ومغزاها – وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلفت، المشروع القومي للترجمة، ط 2، 2004
- كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010
- ماكس هوركهايمر وتيودوروف أدورنو، جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006
- محمد عبد السلام الأشهب، أخلاقيات المناقشة، في فلسفة التواصل لهابرماس، دار الورد الأردنية، 2013
- محمد عبد السلام الأشهب، مجلة تبين، العدد 43، المجلد 11، 2023
- نانسي فريزر، تشيتريا أروتزا، تثي باتاتشاريا، نسوية من أجل 99 0/^{0}، مانيفستو لحركة اجتماعية جديدة، ترجمة محمد رمضان، مراجعة إلهام عيداروس، دار النشر ضفافه، بدون تاريخ.
- يورغن هابرماس. ثلاث نماذج معيارية للديمقراطية في الفلسفة والسياسية عند هابرماس، ترجمة محمد الأشهب، منشورات دفاتر فلسفية، 2006

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

- Andrea Nye, Feminism and Modern Philosophy: An introduction (New York: Routledge, 2004).
- Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, Trad. Pierre Rusch (Paris: Cerf.2000).
- Walter Benjamin, The Work of Art in the Age of its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media, trans. Edmund Jephcott, Rodney Livingstong, Howard Eiland and others (London: Harvard University Press, 2008).

- Casanova Vincent et Gaelle Krikorian, Entretien avec Nancy Fraser, Devenir Pairsin http://www.vacarme.org/article2005.html
- Danilo Martuccelli, Sociologies de la Modernité (Paris: Gallimard.1999).
- Dieter Freundlieb, Wayne Hudson and John Rundell, Critical theory after Habermas: Encounters and Departures (Boston: Brill, 2004).
- Frédéric Vandenberghe, une histoire critique de la sociologie allemande: Aliénation et réification. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Tom 2 (Paris: la découverte/M.A.U.S.S, 1998).
- Ferrarese Estelle, Nancy Fraser ou la théorie du «prendre part» in http://www.laviedesidees.fr/Nancy-Fraser-ou-la-theorie-du-prendre-part.html.PDF
- Jay Bernstein, The Frankfurt School: Critical Assessments (London: Routledge, 1994).
- Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la Modernité. Douze Conférences pour Jürgen Habermas. Trad. Christian Bouchindhomme and Rainer Rochlitz (Paris: Gallimard, 2011).
- Joel Anderson. «The third Generation» of Frankfurt School, in http://www.phil.uu.nl/~joel/research/publications/3rdGeneration.htm
- Max Pensky, "Third Generation Theory" in Simon Critchley William R.Schroeder, eds., A Companion to Continental Philosophy (Blackwell. Publishing, 1999).
- Marie Fleming, Emancipation and Illusion: Rationality and Gender in Habermas's Theory of Modernity (Penn State University Press. 1997).
- Nancy Fraser, Justice Interrupus: Critical Reflections on The 'Postsocial' Condition (Routledge, 1997).
- Nancy Fraser, Transnationalizing "The Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in Post Westphalian World," in Seyla Benhaib and Danillo Petranovic, eds., Identities, Affiliations and Allegiances (Cambridge University Press2007).
- Nancy Fraser, Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution. Trad. Estelle Ferrarese (La découverte, 2005).
- Nancy Fraser and Axel Honneth, Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange, Trans. Toel Glob, Tames Ingran and Christiane Wilke (London: Verso, 2003).
- Paul Laurent Assoun, L'Ecole de Francfort, ed. Que sais – je, 2rd ed. (France: PUF, 1987).

- Rainer Forst, Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics, Trans. Ciaran Cron (Polity Press, 2011).
- Rainer Forst, The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice, Trans.Teffrey Flynn (Columbia University Press. 2007).
- Rainer Forst, Toleration in Conflict, Past and Present, Trans. Ciaran Cronin (Cambridge University Press, 2003).
- Rainer Forst, Contexts of Justification, Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism, Trans. John M and M. Farrell (University California Press, 2002).
- Seyla Benhabib, Situating The Self: Gender: Community and Post Modernism in Contemporary Ethics (New York: Routledge, 1992).
- Seyla Benhabib, Feminist Contentions: A Philosophical Exchange (Routledg, 1995).

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com