الجمهـوريـة الجـزائـريـة الـديمقـراطيـة الشعبيـة

وزارة التعليـم العـالـي والبحـث العلمـي

كليـة العلـوم الاجتمـاعيـة

جـامعـة وهـران

قسـم فلسفـة تخصص : فلسفة التاريخ

مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة الموسومة

النظـريـة الاجتمـاعيـة بيـن فلاسفـة مـدرسـة فـرانكفـورت وكـارل بـوبـر

إعـداد الطـالبـة

بـن معمـر جميلـة

إشـراف

د. قـواسمـي مـراد

لجنـة المنـاقشـة

الرئيس	أ. د. بن مزيان بن شرقي جامعة وهران
المقرر	د. قواسمي مراد جامعة مستغانم
المناقش	أ. د. دراس شهرزاد جامعة وهران
المناقش	أ. د. مطاري عبد الوهاب جامعة الجزائر 2
المناقش	أ. د. برياح مخطارجامعة وهران
المناقش	د. بودومة عبد القادر جامعة تلمسان

السنة الجامعية 2013 – 2014

الإهـــــــداء

إلى حرقة الألم الذي أصبح يعيش في قلبي وسوف يلازمني إلى الأبد، إلى الشوق الذي يكبر في صدري كل يوم، إلى ذلك العطاء المتدفق الذي فقدته إلى الأبد إلى روح والدتي ؛ تمنيت أن تباركيني اليوم بدعائك.

إلى ذلك الصدر الدافئ والظل الوافر، إلى الذي أفنى حياته اليوم ليمنحنا حياة أفضل ؛ إلى أروع أب في الوجود.

إلى الذي كان لي سندا ودعما ولم يدخر أي جهد لإتمام هذه المذكرة، زوجي الكريم.

إلى النور الذي أعيش به في هذه الحياة والأمل الذي يدفعني إلى الأمام، إلى روح قلبي نور عيني محمد ومعاذ.

إلى كل أفراد أسرتي

أهدي هذا العمل المتواضع

كلمـــــــة شكـــــــر

شكر عظيم إلى خالقي وإلهي فهو وحده صاحب الفضل علي

أتوجه بالشكر إلى استاذي ومؤطري أولا والأب الروحي لنا الذي بذل من الجهد الكثير لإنجاز هذا العمل، الأستاذ بن مزيان بن شرفي.

تحية اعتراف وتقدير إلى مؤطري قواسمي مراد الذي لم يبخل علي بالنصح والتوجيه.

تحية إقرار بالجميل إلى مؤطرتي الروحية، خضرة، التي بذلت جهدا خرافيا لتعطيني الدافع النفسي لإكمال هذه المذكرة ؛ جميلك سوف يبقى دينا في رقبتي ما حييت ؛ شكرا.

إلى كل أساتذتي من أول معلم علمني كيف يحمل القلم إلى غاية الأساتذة الذين علموني محبة الحكمة إلى اللجنة التي تشرف اليوم على تخرجي.

شكر لكاتب هذه السطور

مقدمة

لقد كانت الانوار دعوة للتحرر من سلطان الطبيعة وسادة الكنيسة، وخروجا من ظلمات الجهل نحو نور العقل، وتقدم العلم، لقد كانت وعدا بتطور اللانهائي للإنسانية، لكنها اتجهت الى غير ما كانت تصبو اليه بعدما انتهت الى احداث تراجع بين المعرفة والسلطة، العلم والتقنية، بل بين العلم والايديولوجيا...لأنها حصرت مفهوم العقل Raison في العقل الحسابي ratioالذي لا يقر إلا بالأرقام والمعادلات الرياضية كأساس للوصول إلى الحقيقة المطلقة، لقد سعى العقل الأنواري للوصول الى المطلقAbsolu ، فانقلب إلى أسطورة من جديد برهنت على جنون العقل في التاريخ.

لقد أيقنت كل الاتجاهات العلمية والفلسفية بداية القرن العشرين بعجز الخطاب الأنواري وظهرت ضرورة وضع العلم والفلسفة موضع التساؤل، بل وضرورة الثورة على الأنساق الكليانية المغلقة ورفض الحقائق اليقينية المطلقة، لذا راح الزرادشت يكفر بالإله أبولون و يدعو إلى الإقرار بعقلانية الجنون، ولم ينحصر ذلك في مجال الفلسفة فحسب بل وتعالت أصوات النسبية من شتى المجالات المعرفية اذ ظهرت الاحتمالات في الرياضيات ولم يعد النموذج الإقليدي رمز للحقيقة الرياضية المطلقة، إنما وضع في مواجهة النسق الأكسيومي Axiomatique، ولم يعد نموذج نيوتن في الفيزياء الوحيد القادر على تفسير الطبيعة بعد ظهور اللايقين وميكانيكا الكونتا وحركة الإلكترون وظهور مفهوم الصدفة في مقابل الضرورة ومفهوم اللاحتمية في مقابل الحتمية، أما البيولوجيا فقد أحدثت قفزة بظهور مفهوم الطفرة الذي تجاوزت به قوانين وراثة مندل، وتأكدت لعلم النفس وجودا في هذه الثورة بعدما برهن أن المجانين ليسوا شياطين ترمى خارج أسوار المدينة ، فالكوجيتو الديكارتي وحده لا يفسر حقيقة الذات الانسانية لأن اللاوعي أصبح حقيقة تتماثل مع حقيقة الوعي...

لقد كانت ممارسة النقد في شتى المجالات المعرفية هو الفعل السائد في القرن العشرين، كدعوة صارمة للإقرار بعجز الخطاب الأنواري، والاعتراف بطغيان العقل...لقد تحطم البريق الأنواري وظهرت ضرورة إعادة النظر في مفاهيمه وتقاليده المعرفية والنتائج التي آل إليها، ومن هذا المنطلق كان يقين النظرية النقدية بضرورة إثارة الأسئلة حول بنية العقل المعاصر، والصورة التي وصلت اليها الحضارة المعاصرة نتيجة التماهي الذي حدث بين العقل والمطلق، فانتهى هذا التماهي الى دمار الإنسانية وانتشار الحروب وبخس قيمة الفرد الإنساني، وإلغاء ممارسته الوجودية، وإمكانية التعبير عن ذاته وأحلام وعن وجوده اليومي...

لقد أصرت النظرية النقدية على ضرورة استعمال النقد لرفض هذا التناهي بين العقل والمطلق والتزاوج الذي حدث بين العلم والإيديولوجيا وحصر مفهوم العقل في العقل الحسابي وانتهى إلى

اغتراب الذات الإنسانية عن ذاتها وعن منتوجاتها منتوجات العقل ذاته وميوله إلى الأسطورة من جديد، ترهب الفرد الإنساني وتمارس عليه السلطة والطغيان بشتى أشكاله.

لقد حاولت النظرية النقدية أن تستعمل العقل في نقد العقل ذاته حينما تجاوز الحدود التي حددها له كانطKant باحثا عن التماثل مع المطلق مما جعل هذا العقل مهدد منذ ولادته بخطر اللاعقل، لقد تحول إلى أداة إيديولوجية Idéologique تستعمل لإشعال نيران الحرب وإبادة الضعفاء.. فلم يكن أمام النظرية النقدية Théorie Critiqueإلا التعبير عن رفضها العظيم لنتائج الكارثية الناجمة عن عقلانية الأنوار، والسعي للبحث عن عقلانية جديدة لا تسعى لرفض العقل بل إلى إعادة مفهمته ومراجعة نتائجه.

لقد تيقّنت النظرية النقدية لادعاء هيغل: أن العقل يحايث التاريخ Histoire،لأن العقل قد أعلن عن جنونه بعد النتائج الكارثية التي وصلت إليها الإنسانية، لهذا كان العمل النقدي لمدرسة فرانكفورت هوالتفكير في التاريخ وفي الواقع الإنساني ومحاولة زج الفرد فيه ــ في التاريخ ــ ليحقق ذاته ويؤسس مشاريعه بعدما طرد من طرف المطلق الهيغلي...إنها العودة إلى عالم المعيش، إلى جماعة أفراد يتواصلون ويؤسسون تاريخهم الجزئي من خلال الوجود اليومي.

إن فرط معايشة هوركهايمر Horkheimer وأدورنو Adorno للكوارث التي جلبتها الأنوار على الإنسانية، دفعتهما إلى حصر مفهوم العقل في العقل الأداتي وانتهى بهما الأمر إلى شبه رفض له خاصة وأن هذين الفيلسوفين كانا واقعين تحت تأثير نيتشه Nietzsche ، فعوضا أن يفتحا أملا منيرا للإنسانية فإنهما سقطا في شباك العدمية، وتحول نقمهما على مناهج العلم والنتائج التي وصلت إليها إلى نقم العلم ذاته باعتباره أساس كل الكوارث.

إن هذه العدمية Nihilism التي انتهت إليها الكثير من الفلسفات المعاصرة وفلسفة النظرية النقدية خاصة ساءت فيلسوف العلم كارل بوبر Karl Popper وحاول البحث عن مخرج منها ومن ذلك التشاؤم، فدعى إلى فلسفة التفتحLa philosophie Ouverte وإعادة قراءة الأسس، المناهج، المبادئ والمفاهيم التي تأسس عليها العلم الحديث.

لقد أيقن كارل بوبر أن الفلسفات الحديثة وقعت في هذه العدمية لأنها أبدلت فكرة اللاهوت بأنساق دوغمائية Les Systèmes Dogmatisme قائمة على فكرة الاستقراء والحتمية وعوضت سلطة الكنيسة بسلطة العقل، لقد قامت بمقابلة المغلق بالمغلق، واتخذت النموذج الفيزيقي في العلوم

الطبيعية المنهج Méthode الأمثل والأرقى لتطوير المعرفة الانسانية ودفعها إلى التقدم والتطور اللامتناهي، وأعطت مفهوم مطلق للحقائق والنظريات العلمية التي يتم التعبير عنها تعبيرا كميا دقيقا، وامتد هذا التوجه إلى الفلسفات الاجتماعية والمجالات الإنسانية التي حاولت تحقيق صفة العلمية ونشدت الوصول إلى اليقين Certitude بالاستعانة بالمنهج العلمي الوضعي في تفسير الوجود الانساني، حركة التاريخ وتطور المجتمع.

لقد زعم كل من فرانسيس بيكون، جون لوك، دافيد هيوم وباركلي ... أنهم تخلصوا من اللاهوت بتعويضه بقوانين العلم الطبيعي التي تُمّكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة بل وجعله سيدا عليها، لكن الذي حدث فعلا أنهم عوضوا فكرة الإله بفكرة الاستقراء Induction التي أخضعت الانسان لسيطرة العلم وجعلته عبدا للعقل الأداتي والمعادلات الرياضية المطلقة...وراح فلاسفة التاريخ من أمثال هيغل وماركس يعجبون بهذه الأنساق الدوغمائية المطلقة القائمة على مبدأ الحتمية المتكرر وحاولوا البحث عن القوانين التي تتحكم في مجرى الأحداث التاريخية متناسين إرادة الأفراد في طرح إمكانات مختلفة تغير ما يمكن لتلك القوانين أن تتنبأ به.

تنبه كارل بوبر إلى المأزق الذي وقعت فيه الفلسفة الحديثة بنزعتها الدوغماتية المغلقة، لكنه أنكر أن يكون الحل هو رفض العلم ومنتوجات العقل التي تؤدي إلى الوقوع في العدمية، وإنما دعى إلى نقد الأسس والمناهج والمفاهيم التي قام عليها العلم الحديث، أي قامت دعوة كارل بوبر على نقد الابستمولوجيا الكلاسيكية وتقويض أسسها، فهي محاولة تشمل نقد العلم الطبيعي القائم على المنهج الإستقرائي، فتسقط بموجب هذا النقد كل النماذج التاريخانية Historicité واليوتوبية Utopie الدوغمائية المغلقة التي طردت الفرد الإنساني من المسار التاريخي وتجاهلت قدرته على الفعل والإبداع، وحولت فلسفات التاريخ Les philosophies D'histoire إلى نسيج إيديولوجي يحقق رغبة الساسة في السيطرة والاستغلال.

في مقابل هذه الأفكار والنظم الإبستمولوجية المغلقة Les systèmes Épistémologique Fermés يدعو كارل بوبر إلى عقلانية نقدية قائمة على فكرة التفتح، التفتح على العلم ذاته من خلال "الإبستمولوجيا المفتوحة"Epistémologie Ouverte، تفتّح الأفراد على بعضهم البعض بقبول النقد وتحقيق التواصل، تفتّح البنى الاجتماعية من خلال الإقرار بضرورة تغير المؤسسات الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، القانونية...خطوة بخطوة وبطرق سلمية تنبذ إراقة الدماء، تفتّح في التاريخ يجعل الأفراد أعضاء نشطين يؤسسون لوجودهم ومجتمعاتهم بروح نقدية خالية من الانغلاق.

لقد رفض كارل بوبر أن يتحول العلم Science إلى أسطورة من جديد ترهب الإنسان ودعى إلى عقلانية نقدية Rationalisme Critique قائمة على فكرة التفتح L'idée D'ouverture يكون من خلال نظرة جديدة للعلم لا تقر بالحقائق والنظريات العلمية المطلقة، وإنما تعتبر الحقائق العلمية حقائق ذات يقين مؤقت معرضة للنقد لتعوض بأخرى، فالمعرفة تطورية مفتوحة تخمينية تكذيبيه لا يقينية ولا مطلقة. لم يعد علمنا معرفة حقة وإنما مجرد احتمال، لقد أصبحت النظريات العلمية مجرد فرضيات تثبت أحقيتها في البقاء من خلال صمودها أمام التكذيب والاختبار إنه عالم الدوكس DOXA عالم الرأي والظن الذي يحتمل الخطأ والصواب...

لم يقتصر عمل الابستمولوجيا المفتوحة على تغيير المفاهيم التي قام عليها العلم الحديث وإنما حملت هذه الأفكار إلى النظم الاجتماعية الانسانية والتاريخية، وراحت تقرأن المجتمع ينمو نموا تطوريا مفتوحا يعتمد على الإصلاح الجزئي أو التدريجي أو ما سماه كارل بوبر"الهندسة الاجتماعية الجزئية"، والتي تهدف إلى تحقيق مجتمع علمي ديمقراطي يحترم فيه الانسان ويكون المجال الذي يمارس فيه فعله ويحقق إمكاناته بطرق سلمية حضارية نقدية.

إن هذا الانتقال من المجال العلمي إلى العلوم الاجتماعية جعل كارل بوبر يقر بالتماثل الموجود بين المجالين من حيث أن كلاهما معرفة احتمالية خاضعة للنقد وعليه يمكن للعلوم الاجتماعية أن تخضع لمنهج العلم على أساس اعتبار النتائج ليست نظريات مطلقة وإنما فرضيات علمية. لقد أثبت بوبر أن التمييز التقليدي بين العلوم الاجتماعية Les sciences Social والعلوم الطبيعية Les sciences Naturel طرح على أساس مفهوم خاطئ لهذين العلمين، وعلينا تصحيح هذا الخطأ بأن نجعل كل العلوم مجرد نظريات معرضة للنقد والتكذيب.

إلا أن هذا التماثل الذي أكد عليه كارل بوبر لم يستسغه أدورنو خاصة وأن النتائج الكارثية للعلم جعله يرفض رفضا مطلقا تطبيق المناهج العلمية على العلوم الاجتماعية مؤكدا على الاختلاف الميتودولوجيMéthodologique بين هذين النمطين من المعرفة وعليه لا يمكن قبول أي محاولة لعلمية النظرية الاجتماعية والإنسانية.

إن هذا الاختلاف الحاد في وجهات النظر بين ثيودور أدورنو وكارل بوبر كان موضوع المقابلات التي جمعت بينهما والتي عرفت "بحقلة الصراع الفكري الألماني في العلوم الاجتماعية" La querelles Allemande Des Sciences Sociales والتي نشرت عام 1969 من طرف أدورنو وبوبر بعنوان "الموضوعية في العلوم الاجتماعية".

وإذا كانت حلقة "الصراع الفكري الألماني" تدل على رغبة الطرفين المتمثلين في أدورنو وكارل بوبر في فهم مكانة العقل في التاريخ والتأكيد على الحدود التي وضعها له كانط سابقا، ومحاولة أيضا لفهم علاقة العلم بالإنسان والانتهاء إلى صياغة نظرية في المجتمع فإننا نريد أن نتساءل على ضوء هذا العمل:

ما كان مضمون المناقشة التي جمعت بين ثيودور أدورنو وكارل بوبر؟ كيف نظر كل منهما إلى نظرية المجتمع وعلاقتها بالمناهج العلمية؟ أين تكمن نقاط الالتقاء والافتراق بينهما؟ هل يسعى فعلا بوبر إلى توحيد منهجية العلوم؟ وهل انتهت هذه المناظرة إلى إيجاد حل لمشكلة العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية؟

اذا كانت النظرية النقدية إسهاما كبيرا في مجال الفكر النقدي فأي معنى يأخذه النقد هنا؟ هل هو إلغاء للحداثة وبالتالي إنكار كل منتوجات العقل الأنواري؟ هل هي دعوة لما بعد الحداثة أم تصحيح لها؟

كيف استطاع العقل أن يدخل في أزمة جذرية مع نفسه، انتهت إلى جنون العقل في التاريخ؟ وهل النقد الذي تطرحه مدرسة فرانكفورت قادر على كبح جنونه ويحدد وجه الأزمة بشكل يقلب المصير اللاعقلاني للتاريخ ويفتح آفاق معقولية جديدة بواسطة النقد؟

هل يمكن للممارسة النقدية كما يطرحها أدورنو وهوركهايمر قادرة على تفجير النسق الهيغلي والماركسي وجعله أكثر انفتاحا على ممارسات الأفراد؟ إلى أي مدى استطاعت هذه النظرية زج الفرد في التاريخ وجعله الفاعل والمسيّر لمسار يعبر فيه عن إمكاناته وقدرته على الإبداع والابتكار وجعله مجال رحب لممارسة وجوده؟ لماذا هذه النهاية الاستيتقية التي انتهى إليها التفكير النقدي؟

هل العقلانية التواصلية استمرار للعقلانية النقدية أم مرحلة انفصال عن فكر مدرسة فرانكفورت الأول؟ هل فكرة التواصل إنقاذ للنظرية النقدية بعد العدمية والتشاؤم الذي وقعت فيه؟ كيف حقق هابرماس الانتقال من فلسفة اللغة إلى فلسفة التاريخ كمحاولة تجاوز فلسفة الوعي؟

ما هو الجديد الذي يحمله النقد عند كارل بوبر حينما يزاوجه بفكرة التفتح؟ ما هو المسار الذي يرسمه لتطور المعرفة الإنسانية؟ كيف تمكن من خلال فكرة التفتح الجمع بين مقاربات العلم الطبيعي ومماثلتها بالعلم الاجتماعي؟.

ما هي المعاني والمفاهيم الجديدة التي تحملها الابستمولوجيا المفتوحة مع كارل بوبر؟ هل استطاع فعلا إعادة مفهمه العلم والعقل الأنواري بأسلوب يتجاوز المشكلات التي وقع فيها العلم مع ذاته؟

ما مفهوم المغلق عند كارل بوبر، كيف يمكن تجاوزه؟ وكيف يمكن الوصول إلى بناء وتأسيس مجتمعات مفتوحة قائمة على الفكر الليبيرالي يضمن الحرية الإبداعية للأفراد؟ هل يمكن للمجتمع المفتوح أن يقع في أزمة مع نفسه فيعود إلى المغلق؟ ماهو المعنى الذي يحمله التاريخ عند كارل بوبر؟ كيف ينتقل من الابستمولوجيا إلى التاريخ وينتهي إلى بناء نظرية اجتماعية؟

لقد كانت ممارسة النقد اتجاه العقل ذاته كما تجسد في الفلسفة الألمانية هو سبب اختياري لهذا الموضوع وبالأخص رفض الذي أعلنته النظرية النقدية على كل أشكال الاغتراب التي أعلنتها الحداثة على الأفراد وإصرارها على فتح مجال التأسيس والفعل التاريخي بجعل الإنسان هو المسؤول عنه، لكن هذا العمل النقدي نفسه يكون ناقص لأنه انتهى إلى عداء للعلم فيجد كارل بوبر مجالا لمحاولة إكمال هذا النقص وتصحيح مسار العمل النقدي لمدرسة فرانكفورت بإعادة قراءة الابستمولوجيا التقليدية، والدعوة لتخليصها من مفهوم المطلق فتتحول النظريات العلمية مجرد فرضيات قابلة للنقد والتطور.

هذا الأمر يسمح لنا دائما بتصحيح أنفسنا ويعطي الصيرورة اللامتناهية للفكر الإنساني ويمنح له إمكانية التطور الداروينى المفتوح، إننا كمجتمعات عربية بحاجة إلى مزاوجة النقد بالتفتح لتحقيق التطور خطوة بخطوة وتجاوز الوقوع في العدمية أو الحروب الأهلية.

يهدف هذا العمل إلى إثراء مكتبتنا العربية بدراسة تحليلية نقدية لمدرسة فرانكفورت التي احتضنت النظرية النقدية من جهة والإطلاع على فلسفة التفتح لكارل بوبر من جهة ثانية، وعليه نريد أن نقدم للقارئ العربي كيفية التفكير بالنقد وممارسته في تغيير الواقع الاجتماعي، السياسي، الاقتصادي، الثقافي ...بحيث لا ينتهي بنا هذا النقد والتشاؤم للعدمية بقدر ما يقدم لنا فكرا مفتوحا يعتمد على هندسة اجتماعية تسعى لتغيير الواقع جزء بجزء.

غير أن لتحقيق هذه الأهداف واجهتنا عدة صعوبات أهمها عدم توفر المصادر الخاصة بأدورنووهوركهايمر حتى باللغة الفرنسية، كما تكاد تنعدم الدراسات عن مدرسة فرانكفورت وكارل بوبر باللغة العربية، ضف إلى ذلك فلا توجد أية دراسة خصت حلقة الصراع الفكري الألماني بالبحث، وكل ما هو موجود تعليقات لا تتعدى عدة أسطر تذكر نفس الفكرة عن هذه الحلقة ولا تتوسع في

أطروحاتها، ومع ذلك استفدنا كثيرا من عمل الباحث الأستاذ: لخضر مذبوح المتمثل في رسالة الدكتوراه المعلونة : "فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر" حيث فتح لنا مجال واسع لفهم فلسفة كارل بوبر.

لقد حاولنا معالجة إشكالية هذه الأطروحة بتقديم صورة واضحة عن حلقة الصراع الألماني، بحيث جمعنا في البحث في طرفي النزاع، محاولين الكشف عن الأطر الفكرية التي تحركت فيها ومن خلالها النظرية النقدية، والتي مكنتنا من بناء نظرية نقدية للمجتمع، تسعى من خلالها للإعلان عن رفضها لما هو قائم والبحث عن آفاق أفضل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نظرية المجتمع المفتوح كما دافع عنها كارل بوبر. وقد تم كل هذا من خلال القراءة المباشرة للمصادر ليتسنى لنا تكوين فكر وتأويل خاص بنا، محاولين في ذلك تجنب المراجع والدراسات التي اهتمت هي الأخرى بفكر المدرسة النقدية وفكر كارل بوبر، لما تحمله هذه الدراسات في غالب الأحيان أفكار ومناهج وتوجهات شخصية وذاتية لمؤلفيها وتأويلاتهم الخاصة، إذ بقدر ما تحمل الفكرة مدلولا ابستمولوجيا فإنها تخفي شحنة إيديولوجية، ضف إلى ذلك الاحتكاك المباشر بالمصادر يمّكن من الاطلاع المباشر على أفكار الفلاسفة ويسمح بتكوين فكر وتأويل خاص.

لقد حاولنا في هذه الأطروحة الإطلاع على حيثيات الصراع الفكري الألماني من خلال دراسة النظرية الاجتماعية كما تطرحها النظرية النقدية وكارل بوبر، وقدمنا هذا الموضوع في مدخل وثلاث فصول يتضمن كل فصل ثلاث مباحث ثم مقدمة وخاتمة نقدية، فهارس للموضوعات والأعلام وملحق عن السيرة الذاتية لكل من هوركهايمر، أدورنو وكارل بوبر وقائمة تثبت المصادر والمراجع العربية والأجنبية المستعملة في هذا المبحث وكانت خطة بحثنا كالتالي:

مقدمة: فيها عرض موضوع الإشكالية ومنهجية البحث ومراحله.

مدخل: تم فيه بيان تأسيس مدرسة فرانكفورت وبداية تشكل النظرية النقدية وأهم الأفكار التي حركتها من جهة، ومن جهة أخرى انبثاق فكرة التفتح عند كارل بوبر.

الفصل الأول: خصص **للنظرية النقدية** كما تجسدت مع مدرسة فرانكفورت وتناول مجمل الأفكار التي حركت هذه المدرسة بجيليها الأول والثاني، وتم بيان ذلك في ثلاث مباحث:

المبحث الأول: المنطلقات النقدية لمدرسة فرانكفورت : عرض فيه الكيفية التي استطاعت بها النظرية النقدية نقد العقل بعدما انحصر مفهومه في العقل الأداتي فانتهى هذا العمل إلى البحث معنى

للتاريخ من خلال ممارسة النقد بتجاوز النسق الهيغلي، وتم بيان طبيعة العلاقة التي جمعت بين النظرية النقدية والماركسية في محاولة تجاوزها وتعديلها وطرح ما يسمى بالماركسية النقدية.

المبحث الثاني: التاريخ عند مدرسة فرانكفورت: فيه بيان الكيفية التي تشكلت فيها أطر المعرفة التاريخية لدى مدرسة فرانكفورت والتي كانت بدايتها بنقد التزاوج الذي حصل بين السياسة الإيديولوجيا والتاريخ، فانتهى الأمر إلى تقديم مخططات تاريخية ذات أفكار لاهوتية، ومن خلال هذا النقد نستخلص بعض الرؤى التاريخية حينما جعلت الفرد مسؤولا عن نقد واقعه وتغييره، وكيف انتهى هذا التأسيس التاريخي إلى تصور تجربة جمالية يمارسها الفرد وكمحاولة للبحث عن مخرج للمأزق الذي وقع فيه العقل.

المبحث الثالث: من النقد إلى التواصل: تضمن التطور والتحول المفاهيمي الذي حصل داخل النظرية النقدية مع جيلها الثاني هابرماس متسائلين في ذلك ما إذا كان هذا الأخير يمثل الاستمرار أم الانعراج، وما إذا كانت نظرية الفعل التواصلي بديل للنقد وتحقيقا للانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة التي تؤطر التواصل بين الأنا والآخر الذي يتحقق في عالم المعيش الذي هو مجال صناعة التاريخ، تاريخ تواصلي قائم على علاقات حوارية ودعوة للسلام.

الفصل الثاني: من الابستمولوجيا إلى فلسفة التاريخ: تطرق إلى فلسفة كارل بوبر انطلاقا من الابستمولوجيا وانتهاء إلى التصورات والمعنى الذي أعطاه للتاريخ وتم ذلك في ثلاث مباحث:

المبحث الأول : المنطلقات النقدية: عرض فيه نقد كارل بوبر للابستمولوجيا النقدية والمفاهيم الخاطئة التي قامت عليها من خلال طرح مشكلة الاستقراء، تحطيم فكرة اليقين وإعطاء مفهوم جديد للموضوعية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نقد كارل بوبر للمجتمعات المغلقة.

المبحث الثاني: الابستمولوجيا المفتوحة: عرض فيه البديل الذي يقترحه كارل بوبر لبناء ابستمولوجيا تتماشى مع فكرة التفتح والأقدر على استيعاب التطور العلمي المعرفي والفلسفي الذي حصل في الفترة المعاصرة.

المبحث الثالث: معنى التاريخ عند كارل بوبر: فيه نقد بوبر لثيولوجيا التاريخ والأنساق التاريخية المغلقة التي أخرجت الفرد من الوجود التاريخي وانتهينا إلى محاولة فهم المعنى الذي يعطيه كارل بوبر للتاريخ متأثرا بمفاهيمه الابستمولوجية التي استجدها القائمة على فكرة التفتح.

الفصل الثالث: حلقة الصراع الفكري الألماني: فيه بيان النظرية الاجتماعية كما يطرحها كل من أعضاء مدرسة فرانكفورت وكارل بوبر والتعرض لحيثيات المقابلة التي جمعت بينهما حول الموضوعية في العلوم الاجتماعية، وتم ذلك في ثلاث مباحث:

المبحث الأول: علم الاجتماع النقدي: طرح إمكانية الحديث عن علم اجتماع خاص بمدرسة فرانكفورت من خلال عملها النقدي الذي قام على رفض قاطع لأي نزعة علمية تقوم بدراسة المجتمع، وانتهت إلى تقديم ما يمكن تسميته النظرية النقدية للمجتمع مع الجيل الأول والنظرية الاجتماعية التواصلية مع الجيل الثاني.

المبحث الثاني: النظرية الاجتماعية عند كارل بوبر: عرض فيه المنهج الذي يقترحه كارل بوبر لدراسة العلوم الاجتماعية، ثم مفهومه لنظرية المجتمع المفتوح، والهندسة الاجتماعية التي يقترحها لبناء مجتمع مفتوح وتجاوز المجتمع المغلق.

المبحث الثالث: الصراع الفكري بين كارل بوبر ومدرسة فرانكفورت: تم فيه التعريف بحلقة الصراع الألماني للعلوم الاجتماعية ثم تطرقنا إلى المناقشة التي جمعت بين كارل بوبر وأدورنو حول إمكانية تصنيف المناهج العلمية في الدراسات الاجتماعية.

الخاتمة: عرض فيه جملة النتائج التي تم التوصل إليها من خلال الفصول الثلاثة بمباحثها سواء فيما تعلق الأمر بمدرسة فرانكفورت أو بفلسفة كارل بوبر أو المناقشة التي جمعت بينهما ثم عقبت هذه النتائج بمجموعة من التساؤلات والإشكالات عن النقد كما مارسه كل منهما والبدائل التي يطرحونها وجعل هذه التساؤلات آفاق مفتوحة قد تكون بداية بحث أو مغامرة أخرى في رحابة النقد الألماني المعاصر.

مـــــدخل

إن مدرسة فرانكفورت هي معهد البحوث الاجتماعية الذي نشأ في مدينة فرانكفورت الألمانية في 3 فبراير1923 بقرار من وزارة التربية وبمبادرة من رجل الأعمال فليكس فاي وهو دكتور في العلوم السياسية وقد كان له لواحق في كل من جنيف، لندن وباريس، حيث سيتم تسيير المعهد في الفترة الممتدة ما بين 1933ــ 1950 من خارج ألمانيا وكان ذلك في الولايات المتحدة الأمريكية ــ جامعة كلومبياــ بعدما حولت أمواله إلى هناك عام 1941، وفي هده الفترة يمكن القول أنه كان مرتبطا بشكل كبير بالماركسية.

لم يبلورالمعهد برنامج بحث أصيل إلا بتولي ماكس هوركهايمر Max Harkheïmer الإشراف عليه سنة 1931، لم يعد الاهتمام منصبا فقط على نقد الاقتصاد السياسي كأداة تحليل للمجتمع الرأسمالي كما كانت ترى الماركسية بل اعتمد مقاربات تركيبية تقوم على ربط الفلسفة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية وهي بمثابة الانطلاقة الحقيقية التي أفرزت لاحقا ماعرف باسم "النظرية النقدية". "إذ تجمع مجموعة من الباحثين ماركس هوركهايمر (1895–1973)، إيريك فروم (1900–1980)، هربرتماركيوز (1898–1979)، ثيودور ويزنغرودأدورنو (1903–1963)، أرنست بلوخ (1885–1977)، والتر بنيامين(1892–1940)، فرديريكبولون (1894–1970)، أندريسستوتهايم، كارل لاندور، جوليان غمبيرس، كارل ويتفوغيل، سيغفريدكراكور(1889–1966)، ليو لوينينتال (1900–1993)، فرانز نيومان (1900–1955)، أنوكريشهايمر (1905–1954)، فرانز بوركينار (1900–1957)، ومن بعدهم الرعيل الثاني : يورغنهابرماس (1929.....)، ألبرت فيلمر، كلاوس أوف، ألفريد شميت، أكسيلهونيت ... تحت يافطة مدرسة فرانكفورت."[1]

لقد قام هوركهايمر أول تنظيم رسمي للمعهد عام 1931 حينما استبدل "علم الاجتماع" بعبارة "فلسفة اجتماعية" فوجه التفكير نحو التفحص الاجتماعي والتفكير حول الحضارة والتاريخ، وكانت البداية الرسمية لما يسمى "بالنظرية النقدية" قد تم مع هوركهايمر بعد نشره عام 1937 مقالته "النظرية التقليدية والنظرية التقليدية" والتي مثلت الإطارالعام الذي يحدد المفاهيم النظرية لهده المدرسة من حيث أنها مجموعة اقتراحات تتعلق بمجال معرفي خاص يهدف إلى البحث عن الجانب الفكري لصيرورة التحرر التاريخية، وهنا أحدث هوركهايمر انشقاق في النظرية النقدية عن المفاهيم الأولى التي انطلقت بها وطرح معنى آخر لها، وهو المجال النقدي الذي يدعو إلى ضرورة الربط بين المعرفة والتحول التاريخي وهنا تبينت المعالم الأولى لتحقيق نظرية نقدية كمهمة تاريخية.

[1] حسن مصدق : النظرية النقدية التواصلية –يورغنهابرماس ومدرسة فرانكفورت – المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب ـ الطبعة الأولى – سنة 2005- ص 28.

إضافة إلى ماكس هوركهايمر هناك شخصية أساسية ساهمت في إنشاء المعهد وكانت إلى جانبه في العمل النقدي وهو ثيودور فالسنغرود ولد عام 1903 بفرانكفورت، ثم في مرحلة لاحقة نجد والتر بنيامين، هاربرت ماركيوز، إيريك فروم، أرنست بلوخإلى جانب ما يعرف بالجيل الثاني من النظرية النقدية والذي حقق منعرجا على مستوى المفاهيم والممارسة وهو يورغن هابرماس، حتى راح بعض المفكرين ومؤرخي هذه المدرسة يعتبرونه انحرافا عن الركب الأول وينفون انتماؤه إليها.

والحقيقة أن التوجهات الفكرية لمؤسسي هذه المدرسة لم تكن دائما متجانسة بل سلك أعلامها مسالك متنوعة ومختلفة، خاصة بعد أن وصلت النازية الستالينية إلى الحكم وإعلان الحرب العالمية الثانية وأفول مشروع الثورة الاشتراكية ... وعليه لم تتبن المدرسة منطلقات فكرية صارمة ولا أفكار دوغمائية محددة، بل كان مشروعها مفتوح متجدد بتجدد المواضيع التي تطرقت "لذلك يدور الحديث اليوم عن مشروع الجيل ثالث تزاوج بين إرث الرواد والاضافات التي راكبها هابرماس وجهها البارز، وأبرز ممثلي هذا الاتجاه: أكسيلهونيث (مدير المعهد العالي)، نانسي فرازير، ألبرت فيلمر، روبرت ألكسي، إدغاري فاي، سيلا بنجبيب، كلاوس غينتر، كلاوس أوف، ماتياس كيتو، كاتياسلوتز، باكمان، مارسيل ناكي، برنهارد بيتر..."[1]

لقد عرف المعهد مع بداية صعود النازية إلى الحكم اضطرابات وصعوبات جمة، إلا أنه استطاع أن يعطي توجها جديدا في التنظير وممارسة النقد وانتهى لاحقا إلى تشكيل نظرية موضوعها نقد المجتمع الحديث وتوجهاته البربرية، ونقد الدوغمائية والتوتاليتاريا* التي وقعت فيها الماركسية. وبعد الحرب العالمية الثانية، طرحت النظرية النقدية موضوع العقل وانقلابه إلى أسطورة من جديد.

إن إعطاء تعريف دقيق للعمل النقدي لمدرسة فرانكفورت أمر بالغ الصعوبة لكن يمكن أن نقول أن "مدرسة فرانكفورت" هي الشعار الذي يستعمل للدلالة على حدث "إنشاء المعهد" ومشروع علمي عنوانه "الفلسفة الاجتماعية" وعلى مسار عمد ب "النظرية النقدية" وعلى تيارأو تبعية نظرية متصلة ومتنوعة في آن معا "متكونة من أفراد مفكرين."[2]

وفقا لهذا التعريف يمكن القول أن منطق هذه المدرسة هو تأسيس نظري يشكل حلقة المفاهيم التي تؤطر النظرية النقدية والتي اتجهت أساسا إلى نقد الأنساق الفكرية المغلقة الناجمة عن التنوير ومن هنا تكتسب طابعها الفلسفي غير أن خاصية هذه الفلسفة أنها تجمع بين النظرية والممارسة في

---

[1] المرجع السابق، ص30.

*تعني نظام كلي وهي نظام سياسي قائم على السلطة المطلقة للحزب الواحد الذي يسيطر سيطرة تامة على جميع نشاطات الأفراد وطافاتهم المنتجة. أظر عبد الحلو : معجم المصطلحات الفلسفية – المركز التربوي للبحوث والانماء لبنان ط1 – 1994 – ص 172

[2] بول لوران أسون – مدرسة فرانكفورت – ترجمة سعاد حرب. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ط1 – 1990 – ص 26.

سعيها لنقد كل أشكال السيطرة والاغتراب والقهر الناجم عن الإيديولوجية، خاصة وأن المدرسة قد عايشت، وهو ما عبر عن المساهمة السياسية لها، كما أن الطابع المنطقي الذي تتسم به لم يمنعها من الالتزام الاجتماعي والسياسي الذي هو المهمة الفلسفية التي تسعى لتحقيقها بواسطة النقد، وهو ما يجعلها تلتقي مع الطابع الثوري للماركسية واستخدام التحليل النفسي لفهم المجتمع، ويكون تفاعل هذه المفاهيم هو الذي يعطي الصيرورة للنظرية النقدية ويمنحها القدرة على الجمع بين النظرية والممارسة.

يستلهم جوهر العمل النقدي لمدرسة فرانكفورت من سؤال كانط "ما الأنوار؟" لقد اقتنع فلاسفة النظرية النقدية أن هذه المساءلة ضرورة تاريخية لا بد أن تطرح حينما انحرف العقل الأنواري عن المسار الذي حدد له، إذ بعدما وعد العقل أن يكون سراجا وهاجا تستنير به الإنسانية وأن يخلصها من ظلمات العصور الوسطى ويفك عنها قيود الكنيسة وسيطرتها، فإنه أوقعها في ظلمات جديدة وعرضها للطغيان من جديد، وكان ذلك نتيجة اعتماده على عقيدة العدد وأضحت الحقيقة تتجلى فقط في كل ما هو رياضي وانحصر مفهوم العقل في العقل الأنواري أو العقل الحسابي Ratio وراح يعلن ذاته كلوغوس يفسر العالم وفق تناغم الأرقام الرياضية، وهنا انقلب العقل إلى أسطورة بعدما تماثل الفكر مع الرياضيات وبدل أن يؤسس للتحرر شيد عناصر الخوف والرهبة في الذات الإنسانية.

لم يكتف العقل بتشكيل ذاته كمطلق فقط، بل أن اتحاد العلم مع التقنية قد ولد شتى أشكال الإيديولوجيا[1]* التي أسقطت التاريخ في العدمية، معبرا عن لاعقلانية الأنوار التي ألغت كينونة الذات الإنسانية وأصبح الاستهلاك سلطة احتكارية لها، ملغية القدرة على صناعة التجربة الأنطولوجية، أي سلبت منها القدرة على إنتاج وجودها وتحقيقه تاريخانيتها، فأصبحت الذات الإنسانية تعاني كل أشكال الاغتراب والاضطهاد.

نتيجة كل هذه المآسي التي تعرضت لها الإنسانية بسبب تجاوز العقل لكل الحدود وراح يعلن النهايات بدل أن يفتح الآفاق أمام البشرية، فها هو هيغل يعلن نهاية التاريخ في اكتمال صورة العقل، وأعلنت السيطرة نهاية الذات حينما سلبت منها حق الممارسة الأنطولوجية، وأعلنت الإيديولوجيا نهاية العقل بعدما حصدت النازية أرواح الأبرياء واعتبرتهم وسائل لتحقيق غاياتها الاستعمارية وأعلنت التقنية نهاية الإنسانية حينما دمرتها بالقنبلة النووية وجعلت وجودها مهددا، وأمام هذه النهايات التي

[1] الإيديولوجيا كلمة ابتكرها دستوت دوتراسي في كتاب "مذكرة حوا ملكة التفكير" وهو علم موضوعه دراسة الأفكار ومزاياها وقوانينها وعلاقتها مع العلاقات التي تمثلها وبالأخص أصلها.
كما ورد أيضا في موسوعة لالاند الفكرية، هي مسار يتممه المفكر بوعي تام، ولكن بوعي مفسد، مزيف فالقوى الحركية التي تحركه تظل مجهولة، مستغلقة عليه وإلا لما كان هذا المسار فكريا أبدا.
أندري لالاند : موسوعة لالاند، ترجمة خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات – المجلد الثاني H-Q، منشورات عويدات بيروت باريس ط2-2001–ص611.

أعلنها العقل الأنواري سعت النظرية النقدية لوضع حدود لطغيان العقل و جنونه، باستخدامه في مجال آخر هو نقد العقل ذاته واستخراج ما فيه من القوة على السلب وإعلان الرفض لكل أشكال السيطرة بوضع نهاية للسيطرة ، الاستغلال والاستيلاب...

لم تود مدرسة فرانكفورت أن تجعل من الممارسة النقدية دعوة إلى اللامعقول أو انفتاحا على العدمية كما فعل نتشه وإنما محاولة لانتشال الإنسانية من مخالب السيطرة والقهر التي وقعت فيها، إنها محاولة لإعادة توجيه العقل وعلاج أزمته في التاريخ بحثا عن معقولية جديدة للعقل بعدما وقع في البربرية من جديد، وفي هذه المحاولة لإعادة التوجيه العقل في التاريخ يمكننا أن نستشف بعض رؤى التاريخية من خلال الممارسة النقدية.

لقد حاولت النظرية النقدية أن تطرح مفهوم جديد للعقلانية يعترف فيها بالجزء اللاعقلاني في التاريخ مهمة جوهرية في العمل النقدي فإن غاية ذلك هو تخليص التاريخ من يوتوبيا المطلق وإعلان الفرد كفاعل تاريخي يمتلك إرادة الفعل والقدرة على تأسيس وجه يحدد وجوده الأنطولوجي ويجعل المسار التاريخي مجالا لتحقيق ذاته، خياله وإبداعه وكأنه نوع من إدراج المثالية في نوع من أنطولوجيا الذات، فيصبح الفعل التاريخي إمكانية تطرح في الزمن.

إن الفكر النقدي هو ممارسة فعلية تربطنا بواقعنا ومجتمعنا، يسعى لتفجير ما في النقد من قدرة على السلب معبرا عن الرفض العظيم الذي من شأنه أن يؤسس المشروع التاريخي الاجتماعي، فيكشف عن الطاقات الإبداعية للأفراد ويرسم آفاق مجتمع أكثر انفتاحا، رافضا كل إشكال السيطرة والظلم، مجتمع لا يكون مستقبله استنساخ لنموذج الماضي، وإنما المجال الرحب لطرح الإمكانات دون الوقوع في لحظة الانغلاق.

إن القدرة على ممارسة السلب أو الرفض اتجاه أوضاع المجتمع والتاريخ الانسانيين الذي تطرحه النظرية النقدية لا تسعى من خلاله إلى تحقيق المعرفة بالذات بقدر ما تريد أن تثيرهن على فاعلية الذات وقدرتها على تغيير واقعها، بإعادة قراءة منتوجات العقل وتصحيح مساره في التاريخ، ولا يمكن لهذا أن يتجسد إلا بتحقيق التواصل بين الأنا والآخر، لتتجاوز بهذا التواصل الانغلاق، الكلية والكونية تعود إلى مفهوم الفردية، إلى التعدد و رحابة الاختلاف وانفتاحه، فيصبح النقد هو البوصلة التي تعيد توجيه العقل في التاريخ بعدما ضاع في دهاليز المطلق، لقد أصبح النقد أسلوب يحقق وجود الفرد في مجتمعه يتأمله ويغير فيه ويسعى من خلاله إلى تحريره من كل سلطة إيديولوجية.

لقد سعت النظرية النقدية لتحقيق أهداف عدة أهمها التحرر والانعتاق، فظلت تحلم بالتغيير وتؤمن بالممارسة، وتعلق على الحاضر آمال لمستقبل مشرق، من أنها تعد تأويلا وتجديدا للفلسفة الماركسية وخروجا عن دوغمائيتها، ونقد لكل أشكال الإيديولوجيات، مما جعلها تنهل من مجالات معرفية مهمة وبخاصة من علم النفس والتحليل النفسي وعلم الاجتماع والفن والثقافة.

إن ممارسة النقد داخل مدرسة فرانكفورت لم تبق راكدة وإنما تطورت وفق تطور والمناهل المعرفية، فعرفت مع هابرماس انتقالا من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة بفضل مفهوم التواصل الذي يعمل على خلق روابط اجتماعية بين الأنا والآخر في عالم المعيش، هذا التطور الذي راح الكثير من مؤرخي الفلسفة يعتبرونه شرخا وانفصالا حدث داخل مدرسة فرانكفورت، والواقع أن هذا التطور في البنى المفاهمية للمدرسة راجع بالأساس إلى أنها قامت بمراجعة ذاتها حيث مارس هابر ماس النقد حتى على المفاهيم الأولى التي تأسست عليها النظرية النقدية، إضافة إلى جانب آخر مهم جدا يتمثل في أن أصبح لهابرماس موروث ثقافي نقدي لمدرسة فرانكفورت في جيلها الأول واستفاد أيضا من تشكلات الفلسفة الفرنسية خاصة مع فوكو وجاك دريدا، فانتهى به الطموح إلى علم نقدي للمجتمع وفق بنية تواصلية تؤسس فيما بعد تطورية للتاريخ المدرك كمنطق للتناقض الاجتماعي، وكأنه يفتح آفاق جديدة أمام البراكسيس لممارسة لغوية أنطولوجية قادرة على تحقيق الوجود التاريخي للفرد من خلال فعل التواصل والذي يحقق الانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة وإلى تشكيل رؤى في التاريخ وبناء نظرية للمجتمع.

لم يختلف الأساس النقدي لمدرسة فرانكفورت بين جيلها الأول والثاني من حيث أن كليهما بحث عن مفهوم جديد للعقلانية دون الوقوع في الانغلاق و كليانيته، إن النظرية النقدية كانت تبحث دوما عن علاج للمظاهر الباتولوجيا التي أصيبت بها الحداثة، فكان التواصل بالنسبة لهابرماس هو الحالة العلاجية لكل أشكال السيطرة والاغتراب التي نتجت عن العقل الأنواري .

ممارسة النقد كنظرية اجتماعية:

لقد ارتكز العمل النقدي على مساءلة الأنوار والنتائج التي وصلت إليها ومساءلة العقل عن مصيره التاريخي، ومساءلة الإيديولوجية عن أرواح الأبرياء والضعفاء، غير أن هذه المساءلة لم تقف على مستوى التنظير فقط بل بحثت عن مجال الممارسة حينما جعلت من أفراد المجتمع مسؤولين عن التعبير عن الرفض العظيم لكل أشكال السيطرة والهيمنة الناجمة عن العقل الأنواري، هذه الممارسة النقدية للأفراد تجعلهم يبحثون عن مجتمع أفضل خالي من الكليانية، الانغلاق السيطرة والهيمنة، وفي

هذا المستوى كانت الفلسفة الاجتماعية والبحث عن نمط للتنظير الفلسفي للمجتمع مهمة أساسية للعمل النقدي.

وإذا كان التأمل الفلسفي للمجتمع يتم من خلال ممارسة النقد فإن النظرية الاجتماعية بالنسبة لمدرسة فرانكفورت لا تنفصل عن الفلسفة وتنظيرها، وإن كانت تستفيد من عطاءات العلوم الإنسانية فإنها لا تسلم بكل نتائجها، فالنظرية النقدية تقف موقفا عدائيا من كل نزعة وضعية، لأن طغيان هذه النزعة هو الذي أسقط الإنسانية في مهالك السيطرة والظلم.

والحقيقة أن المشروع الذي صاغه الرعيل الأول يتمثل في بلورة فلسفة اجتماعية تتعاون مع تخصصات مختلفة، أي هو مشروع مزدوج يقوم على الربط بين الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية بنظرية محكمة، غير أن السياق التاريخي الذي صاحب ولادة الأعمال الأولى كان في غاية الصعوبة، إذ أن المعهد تأسس في جمهورية فيمار الضعيفة في ظل ظروف سياسية خطيرة، إلى جانب تأزم الماركسية التي كانت بمثابة المرشد بالنسبة للنظرية رغم محاولة التجديد التي قام بها جورج لوكانش(1885ــ1979) من خلال مؤلفه "التاريخ والوعي الطبقي" 1923 وكتاب "الماركسية والفلسفة" 1923 لكارل كورش(1886ــ1961).

إن فشل الاشتراكية في أوروبا الغربية وظهور الأنظمة الاستبدادية خاصة في الاتحاد السوفياتي، و تراجع الفكر التحرري للماركسية ، بعث في فكرة " الفلسفة الاجتماعية " إرادة إعادة بلورة المبادئ المادية التاريخية من جديد حيث استلهام روح الفلسفة الكلاسيكية الألمانية وخاصة فلسفتي كانط وهيغل، وهو ما تجلى ــ كما سبق وأن أشرنا ــ في محاولة لوكاتش وكورش في محاولة تجديد الماركسية بالعودة إلى الديالكتيك الهيغلي، وبصفة أقل إلى السوسيولوجيا الفيبرية.

تبلورت فكرة "الفلسفة الاجتماعية" من خلال العمل النقدي الذي انكشف بفضل المنعرج التاريخي الذي شكله كتاب "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" (1937) والذي كان بمثابة الشعار الرسمي للمدرسة، ويشير الجزء الأول من العنوان إلى النزعة العلمية والتجريبية التي تعمل على جمع المعلومات والوقائع وتصنيفها، أي على أدوات منهجية ثم اعتمادها فيما أطلق عليه لوكاتش بالعلوم البرجوازية (علم النفس، علم الاجتماع...) وهي علوم تقوم على رصد ظواهر المجتمع وقوانينه لتصل فيما بعد إلى مجموعة من الفرضيات تؤكد قيم وخضوع السلوك الإنساني، أي أنها تقوم بإسقاط نظرتها من الطبيعة على الإنسان، بحيث يضيق جوهر الإنسان ليقتصر على إعادة إنتاجه، هذا ما فتح

المجال واسع أمام أعضاء مدرسة فرانكفورت لتأمل المجتمع و ممارسة النقد اتجاهه واتجاه النزعات العلمية المفرطة.

لقد رصد فلاسفة مدرسة فرانكفورت مختلف الأعراض المرضية التي أصابت عصرنا كالتشيؤchosification والاغترابAliénation والصنمية، الأمر الذي أدى بهم إلى أن يوجهوا نقدا حادا ليوتوبيا التقدم التقني والنظريات التبشيرية لعالم الأحلام الموعود، بالموازاة مع نقدهم للنزعة العلموية التي تتصور المعرفة كطبيعة موضوعية مجردة، وهاجموا بشدة من يتصور العلم مستقلا عن القيم غير مرتبطة بدوافع قيودها مصالح اجتماعية، اقتصادية وسياسية.

لقد حاولت مدرسة فرانكفورت إرساء منظور جديد يقوم على فلسفة اجتماعية ترى ذاتها كنظرية نقدية، لا تسعى إلى الانخراط في المجتمع بالانتماء إليه والتسليم بنظمه، بل التموضع خارجه بغية تأمله وتفكيك النظم التي يقوم عليها وتخليصه من نتائج العقل الأداتي الذي أدخل الإنسانية في بربرية جديدة، أي تسعى من خلال نشاطها النقدي الفلسفي إلى إنتاج فكر تحرري غير أسطوري ينطلق من معطيات المجتمع ويصلح العطب فيه على ضوء نقد عقلاني يعيد توجيه المسار التاريخي دون أن يدعي القدرة على التحكم فيه.

وإذا كانت النظرية النقدية في تأملها لصرح الحياة الاجتماعية باحثة عن مواطن العطب فيه لتمارس عليه الرفض العظيم فإنها بذلك لا تقر إلا بالتنظير الفلسفي لعلاج لهذا العطب وهي في ذلك ــ خاصة مع جيلها الأول ــ توجه انتقادات حادة للنزعة العلمية المفرطة التي تحولت إلى إيديولوجيا تستند إلى يقين معرفي كلياني وأنظمة مغلقة، ترسم أشكال تنظيمية مسبقة للحياة الاجتماعية.

يرى هوركهايمر أن مميزات الاتجاه النقدي يجب أن تفسر على ضوء المبادئ العليا التي توجه غاياته وتحكم مساره، والغاية من وراء ذلك هو الوصول إلى مجتمع خال من الاستغلال والفوارق الطبقية، وتحقيق الذات الجماعية الواعية والسعادة للجميع وبهذا تتشكل أطر الممارسة النقدية، أما على المستوى الفكري، فالنظرية النقدية تزاوج بين مهامها كفلسفة للمعرفة ووظيفتها الاجتماعية المقرونة بالتفكير في شرطها التاريخي والاجتماعي.

إن شدة النقد الذي وجهته مدرسة فرانكفورت للنتائج الكارثية التي نجمت عن العقل الأنواري والتي تحولت إلى عداء للعلم في حد ذاته، تجعلها ترفض رفضا قاطعا إسقاط آليات فهم الظواهر الطبيعية على الظواهر الاجتماعية، من حيث أن هذا النمط من الإسقاط تحول إلى إيديولوجيا شمولية

مغلقة تسعى للتحكم في الذات الإنسانية وتوجيه مصيرها في المجتمع والتاريخ، من خلال تحديد مسبق لعلاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالأشياء.

يرفض مفكرو مدرسة فرانكفورت وبشدة إحداث أي تماثل بين الوجود الإنساني كوجود فاعل وواعي و وجود الظواهر الطبيعية الجامدة، من حيث أن غاية هذا التماثل إنما هو البحث عن أسلوب للتحكم في الذات الإنسانية بطريقة تعسفية، وفي المقابل يدعو أدورنو إلى تأسيس علم اجتماع نقدي كنقد ذاتي للمجتمع و الإيديولوجية التي تسعى للتحكم في المجتمع من خلال نماذج ونظريات جاهزة مسبقة دون الرجوع إلى معطيات المجتمع و دون أي اعتبار لتغير المجتمع بين لحظات الزمن.

لقد وجه هوركهايمر نقدا حادا للنموذج العلمي الذي تفرضه العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية، ونزعتها التي تعمل على تحويل المجتمع إلى معطى طبيعي، ومن هنا دعى إلى ضرورة إعادة النظر في المفاهيم التي أُسِست فيما قبل حول المجتمع، وأن ينظر إلى المجتمع في كليته، ومن ضمنها علاقات الإنتاج الاقتصادية، وهذا لا يعني تطبيق أفكار جاهزة على المعطى الاجتماعي وإنما التوجه إليه بالنقد قصد تغييره.

ومع تطور الممارسات النقدية لأعضاء مدرسة فرانكفورت من خلال تعرضهم للمشاكل الاجتماعية والسياسية والفلسفية، التاريخية والاقتصادية التي نجمت عن العقل الأداتي، والتي اتضحت بشكل كبير في طبيعة العلاقة التي جمعت النظرية النقدية والبحث الامبريقي، والتي اتخذت منحى عدائي ناجم بالأساس عن عداء فلاسفة فرانكفورت لنتائج العلم، وبالمقابل أيضا أدى التفكير في جدليات المجتمع وسلبياته واستخدام التنظير الفلسفي القائم على النقد والرفض لميلاد **اجتماع نقدي**، وهو ما تجلى بشكل واضح بعد صدور كتاب "جدل العقل" لأدورن ووهوركهايمر وكتاب "العقل والثورة" لماركيوز حينما أعرب هذين المؤلفين عن رفضهما القاطع للنزعة الإمبريقية*.

يتجلى بوضوح أن النصوص الفلسفية التي قام فيها فلاسفة مدرسة فرانكفورت بنقد النزعة الوضعية الإمبريقية ونقد نتائج العلم وأشكال الإيديولوجيا التي انتهى إليها، ونقد الأنظمة الكليانية والنماذج التاريخية التي تسعى للتحكم في الذات الإنسانية وتوجيهها نحو غايات تخدم مصالح الساسة وبالتالي إقصاء الفرد من الوجود الأنطولوجي الاجتماعي والتاريخي، كل هذه النصوص النقدية هي التي جمعت الأساس المعرفي لبناء **نظرية نقدية للمجتمع.**

*أنظر الفصل الثالث المبحث الأول.

إن تطور الأعمال النقدية لهذه المدرسة تزامن على صعيد المعرفة الفلسفية، تبلور النزعة الوضعية التي انتقلت من الوضعية العلمية أو المنطقية كما صاغتها حلقة فيينا سنة 1929، والتي طرحت موضوع علمية العلوم الاجتماعية، والذي ظهر بشكل جلي في ستينات القرن العشرين بين كارل بوبر وأدورنو ثم هابرماس لاحقا والتي ستعرف بالصراع الفكري الألماني الذي جمع فلاسفة مدرسة فرانكفورت وكارل بوبر.

إن هذا العداء الشديد الذي حملته النظرية النقدية للنزعة الوضعية الإمبريقية وللعلم في حد ذاته أثار استياء كبيرا لدى كارل بوبر، الذي أكد أن عصرنا هذا هو أفضل العصور وأكثرها عقلانية وإنسانية، وأن العيوب التي طالت هذا العصر والكوارث التي لحقت بالإنسانية مصدرها ليس العقل ولا العلم وإنما المفاهيم التي تم بها تأطير العقل والأسلوب الذي تم به استخدام العلم، فكانت فلسفته العقلانية النقدية، فلسفة أنوارية تبق على العقل وتزاوجه بمفهوم التفتح.

برزت شهرة كارل بوبر بعد نشره لكتاب "منطق الكشف العلمي" سنة 1934 باللغة الألمانية وهو واحد من الكتب الهامة التي تطرح القضايا الأساسية لفكره معتمدا في ذلك على المنهج النقدي في قراءة الابستمولوجيا الكلاسيكية.

وفي الحقيقة أراد كارل بوبر من خلال كتابه "منطق الكشف العلمي" أن يرد على أطروحات الوضعية المنطقية التي كان أعضاؤها ينشطون في حلقة فينا وهم مجموعة من فلاسفة والعلماء اللغويين الذين كانوا يدعون إلى فلسفة علمية تتجلى في إضفاء الطابع العلمي على شتى مجالات المعرفة أو ما عرف "بوحدة العلم" و قد كان لكارل بوبر إسهامات في هذه الحلقة، التي كانت تنظم مؤتمرات وندوات، وعرض فيها الأفكار الأولى التي شكلت فيما بعد لب فكره وفلسفته من بينها مفهوم " قابلية التكذيب".

لم يكتف صاحب كتاب "منطق الكشف العلمي" بنقد الوضعية المنطقية، والتعبير عن رفضه لنزعتها العلمية الداعية إلى العلم الموحد وإنما عبر عن أفكاره بصيغة المفاهيمية التي أطر بها الابستمولوجيا الكلاسيكية والأسس التي قام عليها العلم الحديث وحاول في ذلك تقديم بدائل لما قام بإنكاره ورفضه*.

غير أن الأفكار الأولى التي شكلت الفلسفة الجديدة التي يطرحها كارل بوبر أثارت ضجة في السياق التاريخي الذي تنتمي إليه فقد اعتبرت امتدادا لأفكار التجريبية المنطقية من حيث أن بوبر كان

*أنظر الفصل الثاني المبحث الثاني.

عضوا في "حلقة فينا"، إلا أن مؤلفاته اللاحقة هي التي سوف تبين أصالة فكره وتوضح مدى الانعطاف الذي يعرج عليه، مدى الفاصل بينه و بين أفكار الوضعية المنطقية.

لقد كان توجه كارل بوبر منذ صغره علميا حيث درس الفيزياء والرياضيات، لكن ليس هذا كل ما شكل فكره، فلقد ولد سنة 1902 في مدينة فيينا، التي كانت عاصمة للثقافة والفكر في العالم الغربي، وكان والده حائزا على درجة الدكتوراه في القانون في جامعة فيينا، وكان إلى جانب ممارسة المحاماة أستاذا وباحثا، أما والدته فقد كانت مهتمة بالموسيقى، مما جعل بوبر لاحقا يختار تاريخ الموسيقى كموضوع ثان في امتحان الدكتوراه، كما أنه عاش الفترة ما بين الحربين، وشاهد كل الأحداث العسكرية السياسية والإيديولوجية التي شهدتها هذه الفترة وتأمل جيدا خراب العالم ودمار الإنسانية إلى درجة أن استطاعت أفكار الشيوعية أن تجذب اهتمامه بها حينما راحت تنادي بالعدالة السلم والحرية للجميع، لكن سرعان ما انفصل عنها، كما عايش كارل بوبر ازدهار مدرسة التحليل النفسي مع كل من سيغموند فرويد و أدلر فظهرت لديه بعض الاهتمامات بعلم النفس لكنه تخلى عنها لاعتقاده بأن هذا النوع من الدراسات تبقى ذاتية.

وفي مرحلة لاحقة يشهد كارل بوبر تطور أطروحات التجريبين المناطقة منذ تأسيس حلقة فينا سنة 1923 وظل في هذه الفترة متتبعا لأفكارها ومسارها في حلقاتها و مؤتمراتها، وإن أردنا في هذا المجال معالجة مشكلة انتماء بوبر لهذه الحلقة سواء كان انتماءا إداريا أو معرفيا وفلسفيا، فإننا سنقول أن اهتمامه بأطروحات هذه الحلقة نابع من اهتمامه بكل ما يتعلق بالعلم من جهة ومنجهة أخرى لأنها كانت الفلسفة الرائجة في تلك الفترة والمهيمنة على العالم الجرماني، والحقيقة أن فكر كارل بوبر لم يتبلور إلا بعد حصوله على شهادة الدكتوراه سنة 1928، فلاحظ أنه تأخر عن النشر والتأليف، فكانت حلقة فينا المجال الذي سيسمح له بنشر مقالاته في المجلة التي كانت تصدرها، كما كانت أيضا المجال للإفصاح عن آرائه الفلسفية.

لقد كان التكوين المعرفي لكارل بوبر مزاوجا بين ما هو فلسفي وما هو علمي وكونه واحد من أبناء مدينة فينا فكان من الطبيعي أن يطلع على أطروحات حلقاتها ويناقش فلاسفتها، غير أن صلته بها كانت نقدية باحثا عن من خلالها عن منهج للعلم ومعيار للتمييز بين المعرفة العلمية والمعرفية اللاعلمية، وأسلوب جديد لإعادة قراءة الابستمولوجيا الكلاسيكية .

والحقيقة أن هذا التيار الفلسفي الذي كان سائدا في فيينا، إنما تمثله جماعة من المفكرين ذوي التوجه العلمي والذين التقوا حول موريس شيليك M. Schilick، وضمت هذه الجماعة مجموعة من

الشخصيات مثل رودلف كارناب، أوتوتويرات، فكتور كرافت، هانزهانوهربرتفايجل، وجعلت غايتها توحيد العلوم، وهو ما استلزم منهم إقصاء الميتافيزيقا من حيث أن قضاياها لا معنى لها، وهكذا نشأت الحركة التي أطلق عليها "الوضعية المنطقية" positivisme logique أو "حلقة فيينا" cercle de Vienna وقد جعلت من "مبدأ التحقيق" vérification أساس التأكد من صحة القضية ومعنى هذا أن ليس هناك أي معنى لأي عبارة إلا إذا كان بإمكان المرء أن يتحقق منها بشهادة الخبرة أو التجربة.

لم يلائم هذا المبدأ أفكار بوبر النقدية، فقام بتفنيده تفنيدا منطقيا مستبدلا إياه بمبدأ "قابلية التكذيب"falsification كمعيار علمي لأية قضية، إذ لم يكن يهم بوبر "متى تكون نظرية ما صادقة ؟"، وإنما كان يهمه "كيف تميز بين العلم والعلم الزائف؟"

لقد كان نقد كارل بوبر لفلسفة العلم يسير نحو فكرة محورية هي فكرة "التفتح" والتي يسعى من خلالها لطرح البديل عن الانغلاق الذي عرفت به الأنساق الدوغمائية في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية على حد سواء، إنه فيلسوف ناقد لكل الأسس والمفاهيم التي قام عليها العلم الحديث سواء العلم الطبيعي أو العلم الاجتماعي الإنساني، إذ قام برفض المناهج المتبعة في العلوم الاجتماعية كالماركسية والتحليل النفسي والتي انتهت إلى تأسيس فكر تاريخانية وليتاري، كما أنكر منهج العلوم الطبيعية في سعيها للوصول إلى اليقين والمطلقية.

تقوم "فلسفة التفتح" عند كارل بوبر على إعطاء المعرفة الإنسانية طابعا افتراضيا تخمينيا مؤقتا من حيث أن كل نظرية علمية أو فلسفية هي منتوج إنساني لا يصل إلى فكرة المطلق واليقين، و على هذا الأساس يجب أن تخضع للنقد والدحض الذي يبين مدى صلاحيتها، وعلى هذا الأساس تتطور المعرفة وفق مسار داروينى بيولوجي مفتوح.

يرى بوبر أن الابستمولوجيا الكلاسيكية أقامت مفاهيمها على أساس نظرة خاطئة للعلم ولحدود قدرة الإنسان على الإبداع والابتكار، فهي اعتقدت في القدرة على الوصول إلى أفكار يقينية مطلقة من خلال استخدام منهج علمي مضبوط، متناسية أن الإنسان نسبي وما يصدر عن النسبي نسبي ولا يمكن له أن يحايث المطلق، ولا يمكن أن يحدث تطابق بين المتناهي واللامتناهي، لذا كان الهم الأكبر لبوبر هو تحطيم **وثن اليقين** الذي قامت عليه الابستمولوجيا والتي انتهى بها إلى أنساق دوغمائية مغلقة.

يعتقد بوبر أن منهج العلم يجب أن يبقى مفتوحا، ولا يكون هذا إلا إذا اعتبرنا أن النظريات العلمية تبقى مجرد تخمينات معرضة للنقد، وهذا الطابع الافتراضي المفتوح للمعرفة يستوجب علينا

التخلي عن النموذج العلمي القائم على التصور الحتمي والذي ينتهي إلى إعطاء أنساق مغلقة ترى أن الكون تكرار مستمر لما حدث في الماضي، فتمنع عن المستقبل حرية الإبداع والابتكار.

استطاع كارل بوبر أن ينقل المفاهيم التي أطر بها الابستمولوجيا المفتوحة إلى مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية وهنا تبلورت أفكاره عن المجتمع المفتوح الذي أراده أن يكون قائما على إرادات الأفراد، هذه الإرادة الإنسانية القادرة أن تحطم كل دوغمائية وحتمية قاهرة تنسج مخططات مسبقة من الماضي وتفرضه على مستقبل الأفراد، الذي أراده أن يكون مفتوحا على إمكانات وأفعال البشر، يحققونه وفق رغباتهم وأحلامهم ومشاكلهم والحلول التي يقترحونها.

لا يرى بوبر "المجتمع المفتوح" هو المجتمع الخال من المشكلات يعيش أفراده في تناغم وتناسق فائق بل إن المجتمع المفتوح هو المجال الذي يستطيع فيه الأفراد التفكير في مشكلاتهم وإيجاد حل مناسب لها، إنه المجتمع الذي يتأمل فيه أفراده مواطن العطب ويصلحونها خطوة بخطوة دون الثورة أو إراقة الدماء..

إن المجتمع المفتوح عند كارل بوبر هو دعوة للحرية وتحقيق الديمقراطية، إنه دعوة أن نعيش معا، مهما اختلفت لغتنا عقائدنا وانتماءاتنا...إنه ضرب من التسامح الديني، حالثقافي والمعرفي...ولا يمكن أن نفهم من هذا أن المجتمع المفتوح نظرية سياسية بقدر ما هي رؤية اجتماعية تطرح فكرة عن تعديل وتحسين أوضاع المجتمع خطوة بخطوة، ودون اللجوء إلى استعمال العنف.

أوكل بوبر مهمة تأمل المجتمع والبحث عن عيوبه إلى "المهندس الاجتماعي" الذي لا يطرح مشاريع يوتوبية وإنما يتجلى دوره في إعادة هيكلة تدريجية لمواطن العطب في المجتمع، غير أن حتى هذه الحلول التي يقترحها تبقى افتراضية مؤقتة، إذ يمكن أن ينتابها الخطأ في أية لحظة، وهنا يجب استدراك الخطأ وإصلاحه وهكذا يتطور المجتمع وفق مسار مفتوح.

لقد حاول كارل بوبر من خلال نظرية "المجتمع المفتوح" الجمع بين تنظيراته السياسية والاجتماعية من جهة وبين تنظيراته الابستمولوجية أي محاولة الجمع بين ممارسة الديمقراطية وممارسة العلم، وجعلها في خدمة الإنسانية بغية تجاوز الكوارث التي نجمت عن الخطاب الأنواري وإعطاء أي تصور جديد لعالم يسود فيه التفتح والسلام.

وإذا كان لابد أن يكون المستقبل مفتوحا أمام إمكانات التي يطرحها الأفراد، فإن بوبر يرفض وبشدة تطبيق الفكر التاريخاني للمجتمع، فهو يعتبر هذا الفكر مسؤول عن الحالة المرضية لعلوم الاجتماعية لأنها تنظر إلى المستقبل على أنه تكرار للماضي وحصرته في نماذج محددة مسبقة بل

تسعى أيضا إلى استعمال البشر وفق الغايات التي تحددها هذه النماذج، في الوقت الذي يؤكد فيه بوبر أن علم الاجتماع فهم علاقة التبادل الموجودة بين الفرد والمجتمع، وفهم هذه العلاقة من حيث هي ظاهرة إنسانية لا حادثة مادية، وهنا يقر بوبر بالاختلاف الموجود بين موضوع العلوم الطبيعية وموضوع العلوم الاجتماعية.

وإذا كان التاريخيون قد أعجبو ا بنجاح العلوم الطبيعية في التنبؤ، وحاولوا وضع قوانين كمية عامة يسير عليها المجتمع وتكشف سير تطوره، فإن بوبر ينكر هذه المطابقة بين موضوعين مختلفين، لكنه يدعو إلى "وحدة المنهج" من حيث أن كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية معرفة تنطلق من مشكلة تبحث عن حل مؤقت، أي أن كلاهما نظرية افتراضية وعليه فإن علم الاجتماع مثل العلوم الطبيعية له جانب نظري يسعى لتحليل الظواهر الاجتماعية والاستقصاء عن أسبابها ونتائجها وجانب امبريقي يسعى لصياغة قوانين تقنية عملية، هذا الأمر هو الذي كان محل نزاع بين كارل بوبر وفلاسفة مدرسة فرانكفورت خاصة أدورنو و هوكهايمر اللذان اعتبرا أن هذه الصياغة التقنية لنتائج علم الاجتماع إنما هو نابع من طغيان النزعة العلمية عند كارل بوبر و لم يستطيعوا أن يستوعبوا أن مادعى إليه بوبر هو "وحدة المنهج" لا "وحدة الموضوع" وهو أيضا ما شكل موضوع حلقة الصراع الفكري الذي جمع بين كارل بوبر وأعضاء مدرسة فرانكفورت.

الفصل الأول: الفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت

المبحث الأول : المنطلقات النقدية لمدرسة فرانكفورت

المبحث الثاني : التاريخ عند مدرسة فرانكفورت

المبحث الثالث : من النقد إلى التواصل.

المبحث الأول: المنطلقات النقدية لدى مدرسة فرانكفورت

- نقد العقل الأداتي

- نقد النسق الهيغلي

- الماركسية النقدية

نقد العقل الأداتي

تجسد المشروع النقدي لمدرسة فرانكفورت في نقد مفهوم العقل كما أفرزته فلسفة الأنوار*، من حيث أنها جعلت منه سلطة تمارس الهيمنة على الأفراد فكانت ممارستها تعبيرا عن الرفض لكل ما يشكل المطلق والمغلق، محاولة إنزاله من عليائه إلى نسبية الواقع وإخضاعه لشروط التاريخ، فكانت طريقة ليقرأ العقل ذاته في كل تجلياته، بدءا بإعادة قراءة منتوجه العلمي وإعادة مفهمته وهو ما يشكل أحد أهم النقاط النقدية لمدرسة فرانكفورت وهو أيضا ما سنتعرض إليه في هذا المجال.

لقد قامت النهضة الحديثة على النقد الذي وجهته لممارسات الكنيسة فكانت محاولة "لتكسير الشكل الساقط للمعرفة الفلسفية، أي شكل النسق الميتافيزيقي"[1] فكانت المهمة الأولى للعقل الأنواري هي التخلص من الفكر اللاهوتي وخرافات الكنيسة وإخضاع الحياة الإنسانية لميزان العقل، وراح كل من هوكهايمر أدورنو يعرفان التنوير في كتابهما المشترك "جدل العقل" على أنه "تعبيرا عن فكرة التقدم* وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا... أما الأرض التي تنورت كليا، فهي أرض تشع بشكل يومي بالانتصار... لقد كان برنامج التنوير يهدف لفك السحر عن العالم، لقد أراد التحرر من الأساطير."[2]

غير أن الأنوار سقطت فيما كانت تنهض ضده، فكانت ترفض مطلقية اللاهوت وسلطة الدين، فخلقت مطلقية العقل وسلطة العلم "فتصبح عقيدة بيكون الاسمية عقيدة تحمل شبهة الميتافيزيقا، بل بالإمكان اتهامها بالغرور الذي رآه هو نفسه في المدرسة السكولائية السلطة والمعرفة مترادفتان"[3] ، حينما حولت كل المجالات الحياتية للوجود الإنساني إلى قوانين ومعادلات رياضية مقصية الجانب العقلاني من حياة الإنسان، لقد أقصى العقل الأنواري عواطف الإنسان، أحلامه، لذّاته، ميوله ورغباته، لقد أقضت الجانب الإنساني من الإنسان، و إزاء كل هذا أعلنت النظرية النقدية لحظة مراجعة العقل لذاته ومنتوجاته، لا كلحظة عابرة، بل كفعل مواكب للعقل، إنه الفعل الذي يضع حدودا لتمرد العقل، ويعترف بالجانب

*فلسفة الأنوار حركة فلسفية ظهرت في القرن 18، متميزة بفكرة التقدم وبتحدي التقليد، فلسفة الايمان بالعقل والآثار التهذيبية للتعليم، وبالدعوة إلى التفكير وإلى الحكم ذاتيا على الأمور.
أنظر موسوعة لالاند – المرجع السابق – ص759.

[1] Cassier Ernest : La philosophie des lumières ; Trad de l'allemand : Pierre Quillet Faillard – Paris 1996 , P275
*ورد في موسوعة لالاند أن "التقدم مفهوم كثير الاستعمال غالبا ما يجعلونه نوعا من الضرورة تاريخية أو كونية وأحيانا يجعلونه قوة تؤثر في الأفراد وآلية جماعية ... التي تتجلى في مسيرة الفكر الذي ينتقل مع توافر بعض الشروط بالضرورة من حد إلى حد جديد".
أنظر موسوعة لالاند – المرجع السابق – ص 1054-1055.

[2] ماركس هوركهايمر وثيودور أدورنو : جدل التنوير – شذرات فلسفية – ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة – لبنان ـ ط1 ـ سنة 2006، ص23.

[3] المرجع السابق ـ ص25.

اللاعقلاني في الإنسان، غير أن هذه المراجعة لا تعني تحطيم العقل وعودة الخرافة والتخلي عن أهداف النهضة ، بل هي محاولة لتعقل العقل.

أمام ذلك الوضع الخانق الذي وصل إليه العقل ألف كل ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو كتاب جدلية العقل Dialektik der aufklarung وهو بمثابة نقطة تحول بارزة في المسار النقدي لمدرسة فرانكفورت، وفهما من التنوير أنه مشروع لتحرر الإنسانية بواسطة الفكر والعقل، أي المشروع الذي يكون بمقدور الانسان من خلاله التحرر من كل أشكال السيطرة والهيمنة، إلا أن التطورات التاريخية أثبتت أن هذا المشروع أخفق بشكل جسيم ولم يحقق لحظة الانعتاق، بل أنه أمّن سيطرة الهيمنة بواسطة العقل، وهي هيمنة قاسية وأشد وطأة من تلك التي مارستها الطبيعة على الإنسان وتمثل ذلك في البربرية المعاصرة التي تعد التوليتارية النازية والفاشية والشيوعية الستالينية أبرز مثال على انتحار العقل."[1]

يشرع أدورنو في هذه المحاولة من خلال إثارة الأسئلة حول بنية العقل متسائلا عن الصورة التي وصلت إليها الحضارة المعاصرة، باعتبارها نتاج من نتاجات الفلسفة الأنوارية متسائلا عن انحصار مفهوم العقل في العقل الأداتي الرياضي والعلمي ...مع إلغاء الأبعاد الأخرى للعقل كالعقل الخيالي والأسطوري ...وهو ما جعله ـ العقل- يتماثل مع المطلق يقول أدورنو:"إن المفهوم الجديد للسلطة لم يعد ممارسة محتكرة من طبقة معينة إنما هو تسلط يتم من خلال قوة لا مشخصة هي التكنولوجيا."[2]

إن العقل الأنواري لم يستطع رؤية العالم في غير الأنساق العددية " فقد تحول مسعى الرياضيات إلى شيء مقدس بالنسبة للفكر...وتحول الفكر أيضا إلى شيء أو مجرد أداة" [3]، بل إن العقل نفسه تحول إلى أسطورة جديدة ترهب الإنسان وتسيطر عليه، قد انقلب العقل إلى شكل من أشكال الإيديولوجيا وأداة للسيطرة ووسيلة للظلم وهو ما عبر عنه أدورنو وهوركهايمر في "جدل العقل" وبذلك "تحول العلم والاديولوجيا والفلسفة إلى أدوات في خدمة السيطرة التي هي الجوهر الذي نشأ عنه هذا الاستخدام للعقل"[4] بل وأصبح هذا "التنوير يتصرف إزاء الأشياء تصرف الديكتاتور إزاء الناس، إنه يتعرف عليهم بالقدر الذي يستطيع فيه التلاعب بهم."[5]

[1] حسن مصدق : النظرية النقدية التواصلية- المرجع السابق ـ ص 54.
[2] عبد الله إبراهيم : المركزية العربية – المركز الثقافي بيروت – الدار البيضاء ـ طبعة 1- سنة 1997- ص338.
[3] Theodore W. Adorno & Max Horkheïmer : Dialectique de la raison ; Trad : Kauf Hole – Ed Gallimard ; 1974 , P42.
[4] Ibid P123.
[5] ماركس هوركهايمر وثيودور أدورنو : جدل التنوير- المرجع السابق ـ ص30.

لقد كانت غاية العقل أن يجعل الإنسان سيدا على الطبيعة لكنه في الحقيقة فتح سبلا أخرى للسيطرة "إننا نعتقد أننا نسيطر على الطبيعة لكننا في الحقيقة خاضعين لمتطلباتها"[1] ولقد تحول العقل إلى أسطورة ترهب الإنسان لأنه تجاوز الحدود التي رسمها له كانط سابقا، فاعتزازه بالدقة واليقين الرياضي، أوهمه بالمطلقية والقدرة الكلية، فانتهى إلى الانغلاق على ذاته وابتعد عن جوهر الإنسان، "مما يعني أن عقل التنوير قد اكتشف نفسه حتى في الأساطير، فمهما كانت الأساطير التي تتعرض لمقاربة كهذه، وبفعل معارضتها، فإنها تتحول إلى أحكام، أي أنها تخضع لمبدأ العقلانية الهدامة التي تنتقدها في التنوير. إن التنوير مبدأ كلياني."[2]

وراح كل من هوكهايمر وأدورنو يبينان كيف أن العقل أنتج ذاته بالاستناد على نفس الأفكار التي أنتجت بها الاسطورة موضحا كيف تم استبدال الأرواح والعفاريت بالسماء والتراتيبية، كما استبدلت ممارسات الساحر والقبيلة بعمل الرقيق تبعا لأوامر معطاة... "وحده الذي يستسلم للآلهة هو الذي يسلم أمامها، ونهضة الذات لا تستدعي إلا الاعتراف بالسلطة كمبدأ لكل العلاقات، أمام هذا يصبح التمييز بين الله والإنسان لا يتجاوز العقل المسالم تماما كما كان الأمر زمن هوميروس، فالله الخالق بوصفه سيد على الطبيعة لا يتمايز عن العقل المدبر الدي يشبهه، فالإنسان يشبه الله بسيادته على الوجود، بنظرته التي هي نظرة السيد، وبالأمر الذي يمارسه، وهكذا تصبح الأسطورة تنويرا."[3]

لقد أدت ممارسات العقل إلى اغتراب الإنسان عن ذاته، أقرانه ومجتمعه لأن كل شيء أصبح خاضعا لنموذج العدد بما فيها العلاقات الاجتماعية "إن السيطرة الشمولية للطبيعة هي ضد الذات المفكرة نفسها ... إنها لا تترك أي شيء يدوم إلا هذا الأبدي ـ أنا أفكر ـ كمعيار لأفكارنا."[4]

لم يعد العلم شكلا للتحرر ورمزا للتقدم بل غدى "العلم بطابعه الجزئي يقدم لنا ميتافيزيقا أكثر من الميتافيزيقا نفسها... إن العقل لم يستنفذ الرموز فحسب بل استنفذ أيضا ورثه هذه المفاهيم الكونية ولم يسمح بالبقاء من الميتافيزيقا إلا الخوف المجرد عند الجماعة البشرية وهو الخوف الذي ولدت منه الأسطورة"[5]، وبما أن هناك تماثل العلم والأسطورة فإن التنوير هو عقلنة الوعي الميثولوجي.

---

[1] Theodor adorno max horkheimer: dialectiquede la raison - Ibid P 3.

[2] ماركس هوركهايمر وثيودور أدورنو : جدل التنوير ـ المرجع السابق ـ ص27.

[3] المرجع السابق ـ ص 29.

[4] Theodor w adorno max horkheimer: dialectique de la raison - Ibid P42.

[5] Ibid P39.

لقد وضح مؤلفا "جدل التنوير" كيف أن "رهبة الانسان من مطلقية الآلهة وقوة سلطتها ورهبتها جعلته يقدم لها القرابين والأضحيات تقربا إليها ويأخذ العلم اليوم الأرنب إلى المختبر ويضحي به بوصفه نموذجا أو عينة."[1]

لقد انتهى كل من أدورنو و هوركهايمر في "جدل العقل" إلى أن العقل أصبح أسطورة جديدة حينما صنع لوغوس جديدا إنه الكم الرياضي وأضحى "كل ما لا يقبل القسمة على عدد ما فهو بالنسبة للعقل ليس إلا وهما...لذا أصبح العدد قانون التنوير" [2]، وهو ما أدى إلى ضياع الانسان وضياع الحضارة الأوربية، لأنها حضارة بَنَت أسطورتها العلمية على الرمز مثلما كانت الأسطورة مجموعة من الرموز فلقد "كانت عقيدة الكهنة عقيدة رمزية بمعنى أنها تجمع بين العلامة والصورة...وهم في ذلك يقودون المجتمع إلى البربرية...إذ يدفع التنوير بالفكر للرياضيات، ولهذا السبب تطورت الرياضيات وتحولت إلى حجة مطلقة، بل إن الطبيعة نفسها قد صارت مثالية بفعل الرياضيات الجديدة، وبعبارات حديثة يمكننا القول إن الطبيعة بالذات قد صارت تعددية رياضية...وهكذا تحولت العملية الرياضية إذا صح القول إلى طقوسية فكرية."[3]

إن دعوة العقل الأنواري هي دعوة للانغلاق ضمن نسق محدد ، و يفرض نمط تفكير يتطابق مع "اللوغس الرياضي" ويمكن أن نفهم من هذا المسعى أن العقل الأنواري هو دعوة للكونية "فلقد تجاوز مقدس بمقدس أخر: لقد تجاوز الروح بالعقل."[4]

وعليه لم يكن هذا العقل قادرا على أن يرى الوجود الإنساني إلا في حدود معطيات هذه الأنساق أي أن هذه "النماذج تفرض على التعامل الاجتماعي، الثقافي أن يتخثر ضمن صيغ تكرارية تخرج المجتمع عن إيقاع زمانه التاريخي وتلحقه بالزمن الفيزيائي الطبيعي."[5]

لم يعد العلم أداة لتحرير الانسان بل تحول إلى وسيلة للسيطرة والسيادة على الذات "وتحول تطور الآلية إلى آلية سيطرة، وتحول كل تطور تقني واجتماعي في كل زمان وسيلة لحبس الانسان."[6]

---

[1] ماركس هوركهايمر وثيودور أدورنو : جدل التنوير- المرجع السابق - ص31.

[2] Theodor adorno max horkheimer : dialectique de la raison - Ibid 25

[3] ماكس هوركهايمروثيودور أدورنو:جدل العقل - المرجع السابق ص 36 – 47.

[4] Theodor adorno max horkheimer : dialectique dela raison - Ibid P46.

[5] مصاع الصفدي: استراتيجية التسمية – منشورات مركز الإنماء القومي (بيروت)، طبعة1، سنة 1986، ص125.

[6] ماركس هوركهايمر وثيودور أدورنو : جدل التنوير، المرجع السابق، ص58.

إزاء هذا المأزق الذي وقع فيه العقل تقترح النظرية النقدية مهمة جديدة للعقل تتمثل في استخدام العقل في نقد العقل ذاته، أي لم يعد تفكيره ينحصر في الموضوعات الخارجية بل يتمركز في ذاته ويقوم بنقدها، وهذه الوظيفة الجديدة للعقل هي ما يميز النظرية النقدية كبعد جديد للعقل.

لقد غدى التاريخ الإنساني تاريخ لإنتاجات العقل ، لأن هذا النتاج هو الذي يصنع تطور المراحل التاريخية للحياة البشرية ، لذا يرى أدورنو أنه يتوجب على التاريخ الإنساني أن ينتقل إلى مرحلة أخرى من تاريخ العقل بعدما أعلن جنونه في التاريخ و تحول إلى أسطورة ترهب الإنسان الفرد، إنها المرحلة التي يقف فيها العقل أمام ذاته و يتساءل عن تاريخه و منتوجاته ،إنها مرحلة النقد الذاتي و هي التي تمثل محور العمل النقدي لمدرسة فرانكفورت، يقول هوركهايمر وأدورنو:"إن عبثية حالة الأشياء هذه حيث يتزايد سلطان النظام على الناس بقدر ما يبتعدون عن الطبيعة، ليرخص عقل المجتمع العقلاني باعتباره باطلا."[1]

إن اهتمام فلاسفة هذه المدرسة بنقد العقل ومنتوجاته، و وضع فهم جديد له فإنهم لا يقصدون من خلال هذا العمل العودة إلى اللاعقلانية بقدر ما هي محاولة لإقامة حدود للعقل وتحديد بنيته، إنها محاولة لفتح آفاق التفكير الإنساني بعدما تقلصت في التأسيس الكمي، وبقدر ما تتجلى في اقتراح بعد آخر في تعامل مع الواقع: إنها القدرة على السلب التي تمارس على أنماطنا الاجتماعية وقيمنا الأخلاقية وما تنتجه من علوم، إذ يجب مساءلة أسس التفكير العقلي، ومن هنا فإن ما يميز مدرسة فرانكفورت هو أنها لا تستخدم العقل كأداة وإنما جعلته موضوعا للتحليل.

يشكل الحاضر البعد الزمني للعمل النقدي باعتباره مجال نتاج العقل، وتعلن النظرية النقدية على غرار كل الفلسفات المعاصرة العودة إلى الفردي النسبي والجزئي بعدما ضاع كيانه وأبتلع من طرف الكلي" فقد أصبح العلم صورة السلطة اللامرئية...هذه الصورة التي تضر بهوية الأنا الذي يمكن أن يفقد في التماهي مع الآخرين."[2]

لقد حاولت النظرية النقدية أن تبحث عن الإنسان الفرد وسط ما انتجه العقل وشكل أساس اغترابه، لقد حاولت أن تنتشله من هذا الاغتراب وتخلصه من سيطرة الآلة والتكنولوجيا وتحرره من صرامة اللغة

[1] المرجع السابق - ص61.

[2] Theodore W. Adorno & Max Horkheïmer : Dialectique de la raison ; Ibid P27

الرياضية، لقد كانت تبحث عما دعى إليه روسو "إننا بحاجة إلى عقل آخر هو عقل القلب raison du coeur هذا العقل الذي يطأ عتبة اللامعقول...هو الذي يمتلك في آن واحد العقل الحقيقي والحلم العذب ويمتلك أيضا الجنون الذي يشبه الحب والأمل و التعاطف مع الطبيعة."[1]

لقد قامت ثورة الأنوار كمحاربة لأسطورة المقدس، لكن تقديمها للعقل جعلها تماهي بينه وبين اللامتناهي فصنعت منه أسطورة مقدسة من جديد، وهو ما انتهى بالعقلانية إلى مرحلة الحتمية كما عبر عنها نتشه، لكن و إن كان يرى فيها وضعا تحرريا إلا أن فلاسفة النظرية النقدية يدعون إلى ضرورة النقد الذي يعطي حدودا للعقل، يقول أدورنو وهوركهايمر: "إن المفاهيم الأنوارية أدت إلى بقاء السيطرة وتعطيل الغرائز وانضمار الخيال لكن ما هو أخطر ليس أن الأفراد قد تم تجاوزهم من طرف المجتمع أو عن طريق الإنتاج المادي، بل أن النهضة الآلية تحولت إلى نظام سيطرة من أجل السجن الكلي للإنسان...لقد أصبح العقل يمتص كل رغبة ويحولها إلى وهم موضوعي."[2]

إن جدل العقل لا يدعو إلى العدمية ولا ينزلق في مهالك اللاعقلانية، بل يقترح أن يتعقل العقل ذاته وهذا الحل الذي يقترحه أدورنو يجعله وسط بين النقد الهيغلي والعقل الاجتماعي الماركسي، ليس بصفة التوفيق بينهما، وإنما هو ينحاز إلى الشروط المادية التي تنتج الواقع الإنساني، فهو يعطي أولوية للحس على العقل دون أن يعني ذلك ضياع اللحظة الجدلية في التفكير الفلسفي المتعقل لتلك العمليات، "إن هوركهايمر وزملائه يصلون إلى نتيجة أكثر تجدرا من النقد ذاته وهي الثورة الشاملة على النمط المقنن من الحياة المعاصرة التي تود الأنظمة الشمولية فرضه علينا."[3]

لم يكن جهد النظرية النقدية منحصرا في نقد الواقع واستنكاره، بل رمت بحبائل عملها نحو إعادة صياغة المفاهيم الصلبة التي شيدتها الأنوار، والتي راحت تنظر إلى الأسطورة كنموذج من نماذج بدائية التفكير اللاعقلاني وصورة من صور سذاجة الفكر الإنساني الأول، لكن أدورنو سعى لقلب هذا المفهوم من حيث أن الأسطورة في زمانها تعقل، فهي السبيل الذي حاول الإنسان من خلاله فهم العالم والطبيعة "فكل من العلم والأسطورة تنشأ من فوق الإنسان من الطبيعة وحاجته لتفسيرها."[4]

[1] فتحي التريكي : الفلسفة الشريدة – مركز الإنماء القومي (لبنان) - بدون طبعة - بدون سنة - ص 72 .
[2] Theodore W. Adorno & Max Horkheïmer : Dialectique de la raison ; Ibid P51-113
[3] عمر مهيبل : من النسق إلى الذات، قراءة في الفكر العربي المعاصر – منشورات الاختلاف (الجزائر)، طبعة 1، سنة 2001، ص100.
[4] Theodore W. Adorno & Max Horkheïmer : Dialectique de la raison ; Ibid P32

و في المقابل إذا كان العقل هو شعار الأنور الذي ابتغت من ورائه سيادة الإنسان على الطبيعة، وتحريره من هيمنة الكنيسة ، وإقامة أنظمة ديمقراطية من خلال عقلنة كل المجالات الحياتية، السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية إلا أنها انتهت إلى تأسيس أسطورة العقل "والفكر المتنور قد عوض النار والدولاب بوسائل اللاعقلانية التي لم تؤدي إلا لخسارة الإنسان" [1]،إذ في الوقت الذي حمل فيه التنوير شعار الحرية ودعى إلى ممارستها في الأطر الإجتماعية الفكرية السياسية ...فإنه كان الرحم الذي منه التوريتاريا السيطرة والإيديولوجيا،" لقد تحول العالم إلى أسطورة مؤسساتية تسعى إلى السيطرة على الطبيعة و تسخيرها على نحو يبعد الإنسان عنها و عن إنسانيته ، فقد تحول التنوير إلى إديولوجيا مؤسساتية مناهضة لمبدأ الحرية."[2]

إن عقل الأنوار زاوج بين التقنية والعلم واخترع السلاح والبارود، وبرر الحرب والموت، وأنتج الفاشية والنازية، وحربين عالميتين فوق أرض العقلانية "في حين أن العقلانية هي موت الحرب لا الأفراد والعلاقة بين السلم والحرب كعلاقة بين العقل واللاعقل، فالسلم عقل والحرب جنون" [3] لقد برهن العقل الأنواري على جنونه حينما حوّل ساحات أوروبا إلى ساحات حرب ودمار عندما كان يسعى لتعبئة الرجال بشكل دائم لاحتمال وقوع حرب نووية وفي تعبئة النفوس بالعداء والكراهية التي تغدو ضرورة اجتماعية ضمن أشكال الحقد الذي يولده الصراع من أجل البقاء في حضارة الرخاء."[4]

لقد أضحت أوروبا في هذه الفترة رمزا للدمار والخراب، مجالا لصراع الأقوياء ضد الضعفاء ومخبرا واسعا لاكتشاف قوة الأسلحة، ونهرا دفاقا من دماء الأبرياء، لم يعد التاريخ الأوروبي "يسير وفق العقل كما اعتقد هيغل أو كانط وإنما تسيّره القوى اللاعقلانية الجامحة" [5] فهل بقي هناك من قوة ندافع بها عن عقل الأنوار ؟؟

لقد حاول كل من أدورنو وهوركهايمر في "جدل العقل" كشف أشكال التسلط التي أفرزتها اللاعقلانية الأنوارية، ومثلت النازية النموذج القوي لهذه السيطرة والهيمنة التي عانى منها المجتمع الألماني حينما حاول البحث عن التميز العرقي وتحول الأفراد إلى آلات تنفذ قرارات السلطة، "إن نقد الايديولوجيا الاستبدادية لا تفترض الوقوف عند حد رفضها أو تقويض أسسها، بل يعني أيضا الوعي

[1] Ibid – p47.

[2] سعد البازغي: المكون اليهودي في الحضارة الغربية ـالمركز الثقافي العربي ـالطبعة1ـ السنة 2007 ـ ص 318.

[3] فتحي التريكي : الفلسفة الشريدة – المرجع السابق ، ص 71،73

[4] هربرت ماركيوز: ملاحضات حول تحديد مفهوم جديد للثقافة ـ ترجمة بسام بركة ـ الفكر العربي المعاصر ـالعدد29 ـالسنة1989ـص117.

[5] هشام صالح : الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوربي ، مشكلة نتشه – أوراق فلسفية ، عدد1، نوفمبر2000، ص75

بخطورتها عبر الوقوف على الدوافع التي تثيرها عند الإنسان، وتحليل المجتمع ينتج أفراد لهم قابلية التحريض عن طريق تلك الدوافع، وإذا تأملنا النظام الستاليني سنجد أن الاديولوجيا كانت وسيلة للاضطهاد."[1]

ورغم هذا الرفض العظيم الذي يوجهه أدورنو للواقع الذي آل إليه العقل...فإنه لا ينكر على الفرد أن يشكل ذات مستقلة في العملية التاريخية يمارس فيها إمكانات النقد والتقويم، بعدما بلغ المجتمع الاستهلاكي ذروة التدمير الذاتي حينما أدت سيادة العقل إلى تحويل مسار الفكر الإنساني إلى أهداف مضادة: لقد سعى هيغل إلى الحرية لكنه أعلن **نهاية التاريخ** "ومع إبادة ملايين الأشخاص بإجراء إداري، اتخذ الموت شكلا جديدا لم نعرفه من قبل وكانت هذه النكبة بمثابة **نهاية تاريخ العقل"**[2] وشكلت السيطرة **نهاية الذات."**[3]

توجهت النظرية النقدية بالأساس نحو نقد النزعة الوضعية المفرطة التي نتجت عن سوء تحديد مفهوم العقل ومفهوم الإنسان وتقدمه عبر التاريخ في العصر الأنواري، وتمكنت أيضا من نقد الإيديولوجيا في شتّى مظاهرها" ثم انتقاد ما هو موجود بالبحث المستمر عن تجاوز الحالات والمفاهيم والنظريات الاجتماعية، وبهذا المعنى تصبح النظرية النقدية جدلا سلبيا لأن كل النظريات الوضعية أصبحت عبارة عن إيديولوجيات أو مجرد تقنيات اجتماعية."[4]

نقـد النسق الهيغلي

لقد استطاعت الفلسفة الهيغلية الادعاء أنها أكثر الفلسفات شمولا وحركية، فهي تزاوج تناقضات الوجود في صيرورة نحو اكتمال التاريخ بتطور الوعي، وإذا كانت هذه الفلسفة لم تسع لفهم الواقع بقدر ما جهزت تفسيرات مستخلصة من فروض منطقية تبتغي الوصول إلى الشمولية والكلية ومع ذلك قدمت الهيغلية نفسها على أنها فلسفة إنسانية شاملة تهدف إلى تحقيق التقدم في التاريخ للوصول إلى المطلق أو لحظة تحقيق التآلف بين المتناهي اللامتناهي، وهي اللحظة التي شكلت أحد المنطلقات النقدية عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت .

[1] حسن مصدق: النظرية التواصلية ـ المرجع السابق ـ ص51.
[2] Theodore W. Adorno & Max Horkheïmer : Dialectique de la raison ; Ibid P371.
[3] Ibid P313.
[4] حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية ـ المرجع السابق ص53.

لقد أصبح أهم ما يميز هذه المدرسة خاصة عند أدورنو وهوركهايمر هو نقدهما لمبدأ الهوية أو لمبدأ تطابق العقل مع الواقع "والعقل يمكننا من بلوغ الواقع، والواقع يتمثل في العقل بطريقة موضوعية ومن هنا يحدث التماهي بين الذات و الموضوع"[1] هذه الهوية سوف تكون موضوع نقد، فالهوية بين العقل والوجود بالنسبة إلى مدرسة فرانكفورت "عقيدة" و "دوغما."

لقد كانت الفلسفة الهيغلية الأرض الخصبة التي انبنى عليها العمل النقدي للنظرية النقدية إلى درجة أصبح فيها نقد الهوية معيار للانتماء إليها، ويمثل أدورنو الحد الأقصى للموقف النظري في إعلان الحرب على هذا النمط من التفكير رافضا الانغلاق الذي يدعو إليه هيغل وهي أيضا محاولة تهدف إلى فتح الآفاق أمام الفرد، وكان هوركهايمر هو أوضح من عبر عن ذلك بما كتبه عام 1932 حول "هيغل والميتافيزيقا" وهو ما تجلى في كتاب أدورنو MINIMA MORALIA والذي حاول فيه أن يبين رفضه للربط الذي وضعه هيغل بين الحقيقة والكلية معتبرا أن "الكل هو اللاحقيقة" غير أن الشكل النهائي لهذا النقد يكتمل مع أدورنو في "جدل السلب".

لقد وضع هيغل نظرية الهوية لتوحيد المتناقضات: وحدة الذات والموضوع، وحدة المتناهي واللامتناهي...فكانت أساس صيرورة الوجود الوصول إلى لحظة الاكتمال في التاريخ، وتبعا للتصور المثالي يستلزم أن تكون الذات العارفة متماثلة مع الفكرة المطلقة أي قادرة على إدراكهما، أي تكون لا متناهية وهو افتراض لا يبرره إلا مبدأ اللاهوية من حيث أنه الأقدر على إعطاء التبرير المنطقي لوحدة التناقضات وانسجامها في صيرورتها نحو المطلق، "وهكذا نجد هذا الإفصاح عن تحول الحركة العارفة إلى حركة المعرفة المطلقة ، وذلك دون وقوع قطعية مع ما سبقها، فهناك سر ثقيل تمليه فكرة موجهة.."[2]

يرى هوركهايمر أن الفلسفة المثالية الألمانية ، تتشكل من خلال افتراض مسبق للوجود بالرجوع إلى أطروحة الذات و الموضوع " فقد استمر أتباع كانط في الإيمان بقدرة الذات على التعرف على نفسها بطريقة مطابقة تماما لكن في المقابل إن كانت معرفتها تتم بوجود آخر فإن معرفتها تكون جزئية" [3]، وعليه فإن إنكار مبدأ اللاهوية يؤدي إلى تقليص المعرفة إلى مجرد مظاهر تشترطها جوانب متعددة من حياة البشر المجردة.

---

[1] زواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير- موقف الأنطلوجيا التاريخية -دار الطليعة بيروت -الطبعة 1- السنة2009- ص213.

[2] هربرت ماركيوز : أسس الفلسفة التاريخية " نظرية الوجود عند هيغل"- ترجمة وتقديم وتعليق ابراهيم فتحي - دار الصنوبر للطباعة والنشر - بيروت – ط1 - سنة 2007 - ص428.

[3] ماكس هوركهايمر : بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية - ترجمة محمد علي اليوسفي - دار التنوير للطباعة والنشر (لبنان) - طبعة1 - سنة 1981 - ص96.

يمكن أن نلاحظ بسهولة أن النسق الهيغلي يقوم على حقيقة افتراضية بحيث تأخذ المفاهيم حضورا مؤقتا وتسحب في اللحظة التي يقررها هيغل، يقول أدورنو:" لقد استبق هيغل واقعه بمائة سنة بمفاهيمه وبجذبها لسلطته بلغة مبهمة للحقيقة وبالغ في التفريط بالضحايا معتبرا إياهم كديكورات فقط."[1]

و هو نفس الأمر الذي أكد عليه هوركهايمر في قوله: "هذا التجريبي الكبير الذي استبق فهمه للوقائع التاريخية والسوسيولوجية والنفسية ، فقد وصل إلى نتائج هامة بفضل العمل المنهجي طيلة قرن بأكمله ولا يزال بإمكانه اليوم أن يوجه البحوث، كأن يدرك تمام الإدراك الطابع النسبي والزائل لمختلف الماهيات الخالدة التي أقحمت في تاريخ الفلسفة من أجل ماهية واحدة وأكثر، لكنه كان مقتنعا بهذا الخيار."[2]

إن وحدة المتناقضات بفضل مبدأ الهوية إنما كان فكرة في عقل هيغل طبقه على الواقع التاريخي، بل قد لا تكون سوى عقيدة فلسفية استطاع أن يعطيها الاتساق والتحديد المنطقي وهو ما عبر عنه ماركيوز في كتابه الذي خصصه لدراسة الأنطولوجيا الهيغلية ونظرية التاريخانية بقوله: "طيلة عمل التناقضات يبقى عمل المطلق غير مكتمل وغير متعين لأن هذا لا يحدث إلا في اللحظة التي يحددها هيغل نفسه"[3] ويضيف في موضع آخر"...فالروح لا تكون أبدا ما هي عليه في المباشرة بل في النهاية، وبذلك فإن صيرورتها وجودا أمر ضروري للروح المطلقة، بل إنها عين تلك الصيرورة."[4]

وبهذا يغدو الفكر والكون والتاريخ والطبيعة وحدة تشكل هذا الكل المطلق، وهذا يعني أن كل ما يحدث في المنطق، التاريخ أو السياسة عند هيغل فإنه لا يحدث إلا على مستوى فكر هيغل ولم يكن دور الفلسفة بالنسبة إليه سوى خدمة وتبرير وجود المطلق وإحياء للكلية وترسيخ الوحدة لعالم هو في الأصل منقسم و متعدد بل ويخترقه الاختلاف و يتأسس عليه.

لهذا كان جوهر العمل النقدي لمدرسة فرانكفورت هو سحب حجر الزاوية الذي يقوم عليه النسق الهيغلي وتمثل ذلك في نقد الطابع الافتراضي لمبدأ هوية الأضداد وهنا مكمن رهان النظرية النقدية، إذ

[1] T. Adorno : Dialectique négative ; Trad : Gérard Coffin - Joëlle Masson - Olivier Masson- Alain Reanaut & Dagmar – Ed Payot - 1992 – P254

[2] ماكس هوركهايمر : بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية – المرجع السابق - ص 104.

[3] Herbert Marcuse : L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité ; Trad : Gérard Raulet & Alexis Baatsch – Ed Gallimard - 1972 – P26

[4] هربرت ماركيوز : أسس الفلسفة التاريخية - المرجع السابق – ص430.

عندما تستطيع إنكار الهوية المُؤسِسة للميتافيزيقا بصفتها وهما، فإنه يتوجب عليها الآن أن تؤسس الميتافيزيقا نفسها أما حينما تحقق فصل العقلي عن الواقعي فإنه على الأقل يتوجب علينا تحقيق رؤية عقلية للعالم يعترف فيها بالجزء اللاعقلاني، وهنا سيكتشف هيغل ان كلية ادعائه المنطقي على أنه زيغ."[1]

ورغم ما سبق ذكره فإن أدورنو لا ينكر دور السلب في أفعال الحركة، لكنه يرفض الطريقة التي أنهى بها هيغل حركة جدله، وبالتالي إلغاء لإمكانية سلب في لحظة منتهى عنده، وكأن الإنسان وصل إلى لحظة الاكتمال، وفي مقابل هذا يقترح أدورنو "منطق التفكيك" بدلا من "منطق الجدل" كنوع من رد الفعل للاهوية NON IDENTIQUE و تحريرا لقدرته من سيطرت اتقلكلي الذي يفرض عليه الحفاظ على الوضع الراهن لا نقده و رفضه بشكل مستمر وهنا تكمن أهمية مشروع أدورنو في أنه أراد أن البحث عن تحقق الهوية من حيث إننا لا يمكن أن نفكر دون أي تماثل بالهوية بذلك التفكير الحد الأقصى في انبثاق اللاهوية من حيث أنها في النهاية هي سبب التماثل بالهوية.

استتفاد هيدغر من جينالوجيا نتشه لإبداء رغبته العميقة لتجاوز إشكالية الذات والتصورات الميتافيزيقية وهو ما ظهر جليا في كتاباته الأولى "الوجود والزمن" والذي يقر فيه "إن تفويض الميتافيزيقا مهمة تتطلب الانجاز" [2] ، والتفويض هنا يأخذ معنى التفكيك والمقصود به إحداث قطيعة مع الماضي وتفكيك التراث الفلسفي منذ العهد اليوناني إلى العصر المعاصر لأنه تاريخ يغرق في خطيئة "نسيان الوجود"، "إذا كنا نود أن تتضح لنا مسألة الوجود عن طريق تاريخه ينبغي أن ينتعش تراث قد تحجر، وأن يظهر من الشوائب التي علقت به .., ونحن ننظر إلى هذه المهمة كتفويض للرصيد الذي أبقى عليه التراث واذخره واحتفظ به من الأنطولوجيا القديمة" [3].

نفس المنحى أخذه جاك ديريدا Jacques DERRIDA لمواجهة الميتافيزيقا غير أنه اقترح استراتيجية القراءة، تقوم على نحو التفكيك لمواجهة أوهام "الأصل" الهوية الكلية ويتجه به نحو الاختلاف الذي يعدل لأجله المفردة الفرنسية Différence إلى Différance. إن مفهوم التفكيك لدى جاك ديريدا يهدف إلى نقد سلطة العقل أو ما يسميه التمركز حول العقل Logocentrisme لأجل مضادة الميتافيزيقا الغربية وإن كان يقر أن هيدغر هو الذي "قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا وعلمنا أن نسلك معها سلوكا

[1] T. Adorno : Dialectique négative ; Ibid P253
[2] Martin Heïdegger : Etre et temps – Trad. François Vezin, Ed. Gallimard ; Paris, 1986 – P36.
[3] Ibid – P39.

استراتيجيا يقوم على التموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل أي تقطع شوطا مع الميتافيزيقا وأن نطرح عليها الأسئلة، تظهر أمامها من تلقاء نفسها عجزها عن الاجابة وتفصح عن تناقضاتها"[1].

بين جاك ديريدا كيف أن الفكر الغربي تمركز حول العقل واعتقد "بالمطلق" و"اليقين" و"ميتافيزيقا الحضور"، وإن كان يقر بصعوبة التخلص من هذا التمركز من جهة والتخلص من الميتافيزيقا من جهة أخرى فإنه يدعو إلى "مسألة الانتقالات الموضعية بتنقل السؤال فيها من طبقة إلى أخرى ومن معلم لآخر حتى يصدع الكل، وهذه العملية هي ما تدعوه التفكيك"[2]

إن استخدام أدورنو لمفهوم التفكيك Déconstruction يحيل على حقل دلالي واسع يقترن بالخطابات الفلسفية والنظم الفكرية بغية الوصول إلى بؤر الخلق وهو ما يستلزم إجراء نوع من الحفريات بلغة فوكو وهو ما يجعل الدلالة الاصطلاحية لمفهوم "التفكيك يتجاوز الدلالة اللغوية التي تحيل إلى التخريب والتهديم والتقويض، وينهض التفكيك على منهجية التعارض بين المكونات التي تشكل الخطاب وتركها تعمق اختلافاتها وتكشف تناقضاتها الداخلية."[3]

سنحاول في هذا المجال التطرق إلى الحقول الدلالية التي اكتسبها من خلال استعماله في شتى النظم الفلسفية ونبدأ بما اعتبره جاك دريدا "إن كلمة destruction إنما تدل في الفرنسية، على نحو بالغ الوضوح، على الهدم بما هو تصفية واختزال سلبي ربما كان أقرب إلى الهدم démolition لدى نتشه."[4]

بدأ استخدام مفهوم التفكيك بقوة مع نتشه حينما أعلن: "...ولكن الآن، الله قد مات..." [5] محطما بذلك كل ما كان يمثل لدى الفلاسفة السابقين المقدس، الثابت والكلي إنه تدمير لفكرة اليقين والوجود الثابت الذي يغدو به العالم نسقا مغلقا، إنها الجينيالوجيا كمحاولة لتجاوز الميتافيزيقا وإلغائها يقول نتشه: "إننا بحاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، لذا علينا أولا أن نضع قيمة القيم موضع التساؤل، من أجل ذلك علينا أن نعرف شروط نشأتها والظروف التي ساعدت على ذلك."[6]

---

[1] جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف – ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سي ناصر ، دار نوقال للنشر – الدار البيضاء– ط1–سنة 1988–ص47

[2] المرجع السابق – ص47.

[3] عبد الله ابراهيم: المركزية الغربية ـ المرجع السابق ـ ص315.

[4] جاك دريدا: الكتابة والاختلاف ـ ترجمة:كاظم جهاد ـ دار توبقال ـ المغرب ـ ط1 ـ ص43.

[5] فريديريك نتشه: هكذا تكلم الزرادشت ـترجمة:إميل فاكيه ـ منشورات المكتب العالمي للطباعة والنشر ـ بدون طبعة ـ بدون سنة ـ ص288.

[6] Friendrich Nietzsche : LaGénéalogie de la Morale –Trad : labelle Hidelbrand et Jean Gratten –Ed :Gallimard – Paris-1971 –p14 .

لم يسع أدورنو إلى القلب الكلي للمفاهيم "إذ إن محاولة قلب التفكير الفلسفي نحو اللاهوية بدلا من الهوية لهو ضرب من العبث" [1]، بل سعى لتفجير قوة السلب بحيث لا تنحصر في التركيب بين المتناقضات فقط وإنما البحث عن ذلك السلب الذي يعلن الرفض نحو التغيير لا يكتمل ولا ينتهي عند لحظة الكلي، بل يبقى عملا مفتوحا و متجددا بتجدد معطيات الواقع الإنساني.

يقدم هيغل نفسه دائما على أنه فيلسوف تقدمي لكنه يرسم لفلسفته دائرة مغلقة لأنه أنهى عمل السلب مسبقا بافتراض الكلي، أي أن صيرورة هيغل ساكنة، خالية من الأمل والتفاؤل "إن هيغل يعزل لحظة الفعل ويحجزها على أساس ثيولوجي، والمطلقية بالنسبة إليه ليست إلا لحظة تركيب."[2]

لم يكن هيغل قادرا على أن يقدم لنا جدلا لا يغير الأوضاع الاجتماعية والأخلاقية، والسياسية... لأن جدله لا يقوم إلا بتصالح الأضداد وانسجامها، فتحمل كل مرحلة بذور سابقتها إلى أن تنتهي إلى مرحلة الاكتمال "إن الفلسفة الهيغلية قامت بافتراض السلبية و انتهت بافتراض المطلق" [3]، لقد صدق هيغل المنطق ووثق به أكثر مما وثق بإرادة الأفراد وبقدرة الإنسان.

لقد سلب هيغل قوة الخلق والإبداع، وشوه به حقيقة الواقع لأنه أراد إخضاعه لتحديدات منطقية تبقى عاجزة عن الإمساك بمتغيراته، لقد خنق هيغل الوجود الفردي تحقيقا للكلي يقول أدورنو: "إن الأحياء بالنسبة لهيغل لا يستطيعون تحقيق وجودهم إلا بفضل هذا الكل."[4]

يشبه أدورنو علاقة الجزئي بالمطلق "بالمونادات التي تنغلق على واقعها وترتبط بالنظام الكلي لكل أشكال وكل محتويات وعيها، إن هذه الأشكال هي نفسها الكلي" [5]، لذا كانت غاية المنطق الجدلي الهيغلي ليس إبراز الاختلاف والإقرار به و إبرازه، بل هو منطق ستاتيكي يعمل على إحداث المصالحة وتحقيقها ليكون إدراك الهوية على أساس أنها المنظومة الفلسفية الموحدة للعالم."[6]

إن طابع المصالحة الذي يمتاز به الجدل الهيغلي جعل البعض يرى في فلسفته أنها فلسفة إيجاب لا فلسفة سلب لأنها تعمل على التغيير من خلال النفي أو الرفض فهي تبقي الماضي وتركيبه مع الحاضر

[1] بول لوران أسون : مدرسة فرانكفورت – ترجمة سعاد حرب – المؤسسة الجامعية للدراسات النشر والتوزيع ، طبعة1، سنة 1990، ص35.
[2] T. Adorno : Dialectique négative ; Ibid P68
[3] هربرت ماركيوز: العقل والثورة – ترجمة فؤاد زكريا – المؤسسة العربية للدراسات والنشر- طبعة2 - سنة 1979 - ص42.
[4] T. Adorno : Dialectique négative ; Ibid P238
[5] Ibid P245.
[6] ماكس هوركهايمر : بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية – نفس المرجع السابق - ص 97.

لتدعي صيرورة المستقبل يقول ماركيوز:"إن السلب ليس إلا مرحلة ضرورية لأنها تلعب دور الوسيط فقط."[1] كما رأى أدورنو أن "مبدأ الهوية المطلق هو في ذاته متناقض من حيث أنه يخلد اللاهوية لكنه مضطهد ومتدرج الأثر ويتمثل في جهد هيغل من أجل الثغرات اللاهوية عن طريق فلسفة الهوية وأيضا من أجل تحديدها باللاهوية."[2]

لقد تلاعب هيغل بمصير الأفراد ليضفي الطابع الجمالي على نسقه ويعطيه الاتساق المنطقي، مبررا كل ما يحدث في التاريخ أنها غاية العقل، هذا العقل الذي يرى في آلام البشر مجرد مظهر أو مقولة من مقولات المنطق الجدلي، هنا يظهر الطابع اللاإنساني للمنطق الهيغلي حينما يجعل آلام هذا العالم مقولة منطقية تسعى لتحقيق الاكتمال والذي لا يتم إلا من خلال آلام ودمار البشر، لقد كان هيغل "يعلن اللاممكن L' IMPOSSIBLE من أجل فلسفة مثالية للتاريخ تمر عبر مستوى مفاهيم تقدم تاريخ الواقع."[3]

لم يكن هيغل قادرا إلا أن ينهي جدله في لحظة مطلق معلنا نهاية التاريخ، فانتهى بتقديم فلسفة مغلقة في الوقت الذي تبحث فيه الفلسفات المعاصرة على غرار فلسفة النظرية النقدية أن يكون مسار الجدل مفتوحا، يستمد صيرورته لا من تصالح الأضداد بقدر ما يستمدها من السلب الكلي لآلام و أحزان الشعوب، لهذا تجاوز أدورنو "المنطق الجدلي" كما فهمه هيغل نحو "منطق التفكيك".

"إن منطق التفكيك" ليس مفهوما نظريا بقدر ما هو ممارسة واقعية ترفض الحفاظ على ما هو كائن وتبت رياح التغيير، تغييرا لا تصنعه المفاهيم المنطقية بل تحدده إرادات الأفراد الفاعلة، لقد منح "منطق التفكيك" للسلب قوة كلية تعبر عن رفض عظيم لكل ما يمس الحياة الإنسانية والوجود الفردي، لكنها في الوقت ذاته هي غير قادرة على تقديم وصفات تاريخية جاهزة تحدد معالم المستقبل، فممارسة الإنسان للوجود هي التي تحدد تلك المعالم في ظل الاختلاف الكائن بين الأفراد.

رغم هذه الانتقادات التي يوجهها فلاسفة مدرسة فرانكفورت للجدل، فإنهم لا ينكرون أهميته كمنهج فلسفي بل يرفضون الطريقة التي تلاعب بها هيغل في استخدامه للجدل، وهذا ما جعل هوركهايمر

[1] Herbert Marcuse : L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité ;Ibid P186.
[2] T. Adorno : Dialectique négative ; Ibid P249.
[3] Paul Laurent Assoun : Marx et la répétition historique – Ed Puf ; 1978 – P48.

يقول: "إن الجدل بالنسبة لنا ليس لعبة مع المحاولة تصبح أكيدة بل إنه عملية جادة " [1] يواصل منتقدا الجدل الهيغلي "نحن نعلم أنه إذا لم تنحل المتناقضات، فإن كل جهود الفكر ستكون باطلة" [2] ويضيف عليه أدورنو:"إن الجدل ليس طريقة للعب بمفاهيم العالم بل هو وضعية فلسفية نختارها بين الأخريات."[3]

المـــــاركسية النقدية

يمكن أن نقول بداية أن الماركسية * لا تمثل بالنسبة للنظرية النقدية عقيدة خارجية بل إنها تمثل أكبر مرجع نظري مشرع لها، من حيث أن النقد يتقاطع بالضرورة مع المادية التاريخية ليصل إلى تأسيس مفهوم عن التاريخ ، ومن هذا المنظار تصبح الماركسية بمثابة إرشاد نقدي وبكثير من التحفظ يمكن أن نقول في هذا المستوى أن البدايات النقدية كانت ماركسية "لكنها حاولت الكشف عن الماركسية من زاوية غير مألوفة، غير عقائدية، زاوية تأخذ في حسبانها الطاقة النقدية الكامنة فيها."[4]

إن الاقتران بين الماركسية والنظرية النقدية كان في "صيف 1922 في إيلمينو ILMENAU في تورينج THURINGE تحت عنوان أول أسبوع عمل ماركسي." [5] فكانت أبرز الشخصيات في هذا الأسبوع العملي : جورج لوكاتش، وكارل كورش، اللذان كانا ذوي ماركسية معلنة، وهو ما تجلى في "التاريخ والوعي الطبقي" سنة 1924 ثم مجلة المعهد : "الماركسية والفلسفة" إضافة إلى ذلك فإن أغلب المساهمين كانوا من المنتمين إلى الماركسية ، وهو ما يفسر التسمية الأولى للمعهد INSTITU FUR MARXIMUS انتهوا إلى تسميته بـ "معهد البحث الاجتماعي" INSTITU DE RECHERCHE SOCIALE وكان أهم أهدافه السعي لمراجعة أسس المادية التاريخية من أجل تأسيس علم اجتماع جديد مبني على ضوء المادية التاريخية، ويمكن أن نقول أن أفضل من مثل هذه المرحلة هو غرونبورغ بعد اعتلائه لرئاسة المعهد، حيث أصبحت الماركسية منهجا أساسيا وضروريا لفهم سيرور ة التاريخ

*جاء في الموسوعة الفلسفية السوفياتية : "إن الماركسية نسق متكامل ومتناسق من الأفكار الفلسفية الاقتصادية، الاجتماعية والسياسية، وقد تولدت الماركسية من نضال ثوري تحريري للطبقة العاملة في أربعينيات القرن 19، هدفه ليس تفسير العالم وإنما تغييره ومن سماتها الربط بين النظرية والممارسة.
مجموعة من الأساتذة السوفيات بإشراف م. روزنتال، ب. بودين – الموسوعة الفلسفية السوفياتية – ترجمة سمير كرم – مراجعة صادق جلال العظم، جورج طرابيشي – دار الطليعة ، بيروت – ط6 – 1987 – ص441.

[1] Max Horkheimer : Note critique ; Trad : Sabine Cornille & Philippe Ivernel – Ed Payot (Paris) ; 1993 – P44
[2] Ibid P44.
[3] T. Adorno : Dialectique négative ; Ibid P237.

[4] عمر مهيبل : من النسق إلى الذات – المرجع السابق، ص92.

[5] Paul Laurent Assoun : Ecole de Francfort – Que sais-je ? – Ed Puf ; 1987 – P65.

والمجتمع وأساس فهم التقدم العلمي السياسي، وكان كل هذا في الفترة الممتدة من 1890 إلى غاية 1925.

إذا كان المعهد في هذه الفترة اعتبر ماركسيا خالصا فإننا ننبه أن النظرية النقدية لم تتأسس رسميا إلا في عام 1937 بموجب منشور هوركهايمر "النظرية النقدية و النظرية التقليدية" وعليه اعتبرت المرحلة السابقة "عصر ما قبل مدرسة فرانكفورت" [1]، كما أنه هو نفسه دخل الفلسفة بقراءته المبكرة لكانط و شوبنهور ولم يقرأ لهيغل وماركس إلا في وقت لاحق.

لقد كان وجود هوركهايمر ينبئ بعلاقة جديدة مع الماركسية، وتبين جوهرها من خلال نقدها لأزمة العقل التاريخي والشكل الكلياني للدولة، وإن كانت استمرت في اتصالها بالماركسية كمرجع نظري لها فإن هذا الاتصال لم يكن يعني الانتماء، والصلة لم تلغ البعد، فكانت علاقتها بها تتضمن الانتماء والاختلاف "فبانتقادهم للماركسية الأرثوذكسية لعدم كفايتها فإنهم لم ينفوا عليها مشروعها الطموح: الوحدة المطلقة بالنظرية النقدية والتطبيق الثوري" [2]، إن اقتناع النظرية النقدية بقدرة الماركسية على نقد النظام الاقتصادي وتغيير الوضع الراهن هو الذي دفعها إلى إحداث مقاطعة معها لكنها في نفس الوقت "لم تأخذ الماركسية، كما أسس لها ماركس"[3]، بل زاوجت بينها و بين النقد، فكانت ما يسميه بول لوران أسون في كتابه مدرسة فرانكفورت "بالماركسية النقدية" MARXIME CRITIQUE، وهذا ما جعل أيضا فتحي التريكي في كتابه الفلسفة الشريدة يصرح بقوله : "لسنا نغالي إذا قلنا إن مدرسة فرانكفورت هي المدرسة الماركسية الأولى التي حاولت أن تضع تحت المجهر الممارسة الماركسية للسلطة، وأن تتجاوز مظهرها النظري والعلمي في الآن نفسه، ولقد جرأت بنقدها لفلسفة السلطة التي اتخذتها الماركسية، نقدا يساريا، إذ بيّنت أنها بانحرافها الستاليني أصبحت دوغمائية، وبذلك فقدت كل نظرة نقدية و ثورية."[4]

لقد رأت مدرسة فرانكفورت ضرورة نقد الماركسية لإخراجها من دغمائيتها النظرية، وتجنيب الإنسانية من الانزلاق نحو الدولة التوتاليتارية الديكتاتورية، فلقد بين هوركهايمر أن تحكم الدولة في الحياة الاقتصادية يجعل منها العنصر المسيطر على المجتمع الذي يفقد الأفراد حريتهم.

[1] Ibid P70.

[2] Martin Jay : The dialectical imagination – Ed Brown & Company (Boston / Toronto) – P243.

[3] Dominique Folsche : La philosophie Allemande de Kanta Heidegger – Ed Puf (Paris) ; 1993 – P353.

[4] فتحي التوبكي : الفلسفة الشريدة – المرجع السابق ـ ص43.

نفس الموقف يتخذه أدورنو من الماركسية فهو يتفق مع هوركهايمر في وجوب نقد طابعها الكلياني ونسقها المغلق ورفض تصورها للتاريخ الذي يؤسس على الشمولية ويلغي الخصوصيات الفردية يقول أدورنو: "في الوقت الذي لا ينقطع فيه ماركس عن التخطيط لهذه الهيئات المتناقضة كأساس للصراع الاجتماعي - باعتبارها محرك التاريخ - فإن هذه الهيئات تصبح لا شيء بدون الأفراد وتلقائيتهم."[1]

إن التحفظ على الفكر الماركسي يصبح أقل حدة مع ماركيوز مما كان عليه مع هوركهايمر وأدورنو، لذا نجده في "العقل والثورة" يدافع عن الجدل الماركسي مقارنة مع الجدل الهيغلي، فكان هذا المؤلف بمثابة "تقويم قدرة التفكير السلبي" غير أن إعجاب ماركيوز بالماركسية لم يمنعه من نقد ممارساتها، فقد عبر عن رفضه العظيم للماركسية السوفياتية* والأفعال الستالينية، وإن كان يرى أن المظالم التي انتشرت في الدول الماركسية لا يعود إلى جوهر النظرية بل إلى سوء تطبيقها فلقد أدى "رفض استخلاص النتائج النظرية...الذي يميز التطبيق اللينيني للماركسية وإلى تشكيل أحد أسباب تباعد النظرية عن التطبيق في الماركسية السوفياتية."[2]

لم يمنع إعجاب النظرية النقدية بالماركسية من أن تشكل وجهة لنقدها، فماركس لا يخرج عن نطاق فلاسفة الأنوار الذين انتهوا إلى تقديس العقل فكان منبعا للهيمنة والسيطرة والتي استفحلت بعد الممارسات الستالينية وأدى إلى تفسخ الماركسية بين "صورتها العلمية واستعمالها السياسي و كذا بين مضمونها النقدي ونسختها الإيديولوجية "[3]، إذ حينما أراد لينين أن يطبق الماركسية نشبت حرب عالمية "فيكفي أن يتعلق الأمر بأي مجال سياسي اجتماعي حربي لكي يفهم أن الأفكار لا تؤخذ كما هي ولكنها تتكيف في الأخير مع وضعيات من ينظمها (المسيّر) والتي يحوّلها حسبما يشاء."[4]

[1] T. Adorno : Dialectique négative ; Ibid P238.

*في مؤلف ماركيوز "الماركسية السوفياتية" حاول أن يتساءل عن تطبيقات الماركسية في الاتحاد السوفياتي والتي أصبحت تتوافق مع الرأسمالية في سيادة العقلانية التكنولوجية والتنظيم القمعي الشامل للإنتاج والتوزيع والسيطرة على العمل وغياب البعد الأنطولوجي للفرد كنتيجة إفراغ العبد من الميزة الابداعية أنه الانسان ذو البعد الواحد.

[2] Herbert Marcuse : La marxisme soviétique ; Trad : Renard Gazese – Ed Gallimard ; 1963 – P32.

[3] Paul Laurent Assoun : Ecole de Francfort ; Ibid P82-83.

[4] Jean Marie Domenach : Dieu dans l'histoire –esprit ; N°7-8 / Juillet-Aout 1978 – P89.

ومن أهم النقاط النقدية التي وجهتها مدرسة فرانكفورت للممارسة الماركسية تتجلى في احتواء الطبقة العاملة أو الفرد داخل المجتمع "وتهديد هذا الفرد بالإبادة باعتباره كائنا إنسانيا" [1] ، إذ في الوقت الذي يجعل فيه ماركس البروتاليتاريا أساس التحرر والقوة الدافعة للحركة التاريخية فإن ممارستها تظهر الطابع النظري الافتراضي لهذه الأفكار ويحولها إلى مجرد تعاليم، فهي قد وعدت الطبقة العاملة بتحريرها من سيطرة الرأسمالي، لكنها أخضعتها لسيطرة مركزية الدولة - التخطيط المركزي - فالتجربة السوفياتية مثلا "لم تستند في بناء مجتمعها الجديد على مشاركة المنتخبين المباشرين في السلطة والإدارة والتخطيط ، ولم تضع السلطة بطريقة مباشرة في أيدي البروليتاري، وإنما وضعت في يد حزب واحد يحكم باسم البروتاليتاريا، لا عن طريقها مباشرة."[2]

لقد وعد ماركس شعوب العالم بمجتمع بدون طبقات لكنها كانت مجرد تنبؤات زائفة على حد تعبير كارل بوبر لأن تنظيره صنع طبقتين : طبقة تحكم وتراقب وتوجه الإنتاج و وسائل الإنتاج، وطبقة تعمل وخاضعة كلية لتخطيط وقرارات الطبقة الأولى مما نجم عنه إلغاء الوجود الفردي داخل المجتمع، وهو ما جعل ماركيوز يلاحظ وجود قرابة بين النظام الرأسمالي والاشتراكي مؤكدا أن "النظامين يتقاسمان صفات مشتركة لإحداث حضارة صناعية، فالمركزية والإدارة الجماعيتين تقضيان على المشروع الفردي وتؤديان إلى استغلاله، وتوليد سلطة البيروقراطية الاقتصادية و السياسية توجيه مسبق لسلوك الفرد بواسطة وسائل الإعلام الجماهيرية... لا يشكل إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج في حد ذاته تميزا جوهريا طالما أن الإنتاج المركزي مراقب دون أي مشاركة من السكان."[3]

إن العلاقات الإنتاجية داخل المجتمع الذي يحلم به ماركس لا تؤدي إلى " **اغتراب الفرد**" فحسب وإنما إلى "**تشيء الفرد**"* وهو مفهوم يرجعه ماركيوز إلى هيغل باعتبار أنه أشار إلى "أن العلاقات بين الأفراد في المجتمع الحديث يغلب عليها طابع العلاقات بين الأشياء وأن قيمة الفرد مرهونة بملكيته وأفعاله الإنسانية في محالات الفن والعلم والدين تخضع في النهاية لعملية بيع وشراء."[4] لم يستطع ماركس رغم نبل نواياه الإنسانية أن يحمي قيمة الإنسانية فالفرد لم يكن في ظل النظام الاشتراكي سوى وسيلة من وسائل الإنتاج.

---

[1] هربرت ماركيوز : الانسان ذو البعد الواحد – ترجمة جورج طرابيشي – دار الآداب، طبعة3، سنة 1989، ص64.

[2] محمد أمين العالم : ماركيوز- فلسفة الطريق المسدود – دار الآداب (بيروت)- طبعة1- سنة1972- ص84.

[3] Herbert Marcuse : La marxisme soviétique ; Ibid P104.

*يؤكد بليغانوف في كتابه "دور الفرد في المجتمع" – ترجمة حسان سركيس – دار دمشق للطباعة والنشر – بدون طبعة – بدون سنة : "إن الفرد ليس عاملا من عوامل التطور الاجتماعي إلا بقدر ما تسمح بذلك العلاقات الاجتماعية.كما أنه لا يستطيع ابراز مواهبه إلا بقدر ما يحتل في المجتمع مكانا ييسر له ذلك".

[4] عبد الله إبراهيم : المركزية الغربية – المرجع السابق - ص341.

ترى مدرسة فرانكفورت أن ماركس لا يخرج عن نطاق فلاسفة التاريخ الذين أخضعوا المسار التاريخي الإنساني للحتمية والآلية، ورغم أن ماركيوز حاول إثبات أن الجدل الماركسي أكثر ثورية من الجدل الهيغلي من حيث أن المرحلة اللاحقة فيه لا تمثل مرحلة تصالح بين المتناقضات، لكن مرحلة نفي مطلق يؤدي إلى تغيير كلي للوضع السابق، إلا أن كل هذا لا يبرر أن الماركسية تنتهي إلى فلسفات التاريخ التي تضع مماثلة بين العمليات الاجتماعية والقوانين الطبيعية بل أنها لا تخلو من الصراع والانتقاء الموجود في نظرية داروين وهو ما جعل إنجلز يقر في تأبينيه ماركس بقول: "كما أن داروين قد اكتشف نمو الحياة العضوية، كذلك ماركس اكتشف نمو التاريخ البشري حتى راح يلقبه بداروين التاريخ."[1]

وإذا كان هابرماس الممثل الحالي لمدرسة فرانكفورت يتفق مع باقي أعضاء المدرسة من أن الماركسية تمتلك قوة نقدية هائلة فإنه في المقابل يدعو إلى إعادة توجيه الماركسية "وفق رهانات الحاضر، إذ يحاول هابرماس من خلال استثمار النقد الماركسي والشكل العقلاني القابل للممارسة، أن يؤسس نظرية اجتماعية تقوم باستدعاء إرادة ووعي الإنسان المعاصر بحيث يتمكن من إيجاد طريق ملائم ومشروع التحرر للمجموع البشري."[2] لقد حاول هابرماس أن يتجاوز الماركسية كمعتقد دوغمائي مغلق وممارستها كطاقة متواصلة للنقد، قادرة على أن تفكر بصورة مادية وتدمج بين النظرية والتطبيق.

لقد استطاع هابرماس أن يعطي للماركسية صيغة تواصلية داعيا إلى تأسيس جدل جماعي مشترك يسوده الخطاب العقلاني لتحقيق علاقة تواصلية بين الأفراد مشحونة بطاقة نقدية متجددة، تحرر الفرد من الاغتراب النابع من فقدان التواصل بين الأنا الفردية والانا الجماعية.

إن الماركسية كما يفهمها هابرماس تبحث عن منطق اجتماعي للتفاعل يكون فيه ماركس لحظة عبور لتحقيق غاياته وهنا يكون هابرماس قد "تجاوز الانتقال النقدي للماركسية نحو تصور التواصل الاجتماعي تحتل الماركسية في وسطه موقع ما وراء اللغة النظرية في توليف إجمالي."[3]

[1] أنا أرندت : أسس التوتاليتاريا – ترجمة أنطوان أبو زيد – دار الساقي للطباعة والنشر- طبعة1- سنة1993- ص346.
[2] علاء طاهر : مدرسة فرانكفورت، من هوركهايمر إلى هابرماس – منشورات مركز الإنماء القومي (لبنان)- طبعة1- بدون سنة- ص92.
[3] بول لوران أسون : مدرسة فرانكفورت – المرجع السابق - ص99.

المبحث الثاني : التاريخ عند مدرسة فرانكفورت

- بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية

- المعرفة التاريخية النقدية

بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية

يؤكد هوركهايمر في مقدمة كتابه "بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية" (Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire)، بأن تشكل فلسفة التاريخ* في طابعها اللاهوتي والإيديولوجي ومقاربة الحركة التاريخية بالقوانين الفيزيائية لا يعود فقط إلى هيغل وماركس وإنما يمتد إلى ميكيافلي وهوبز، لهذا سوف نحاول في هذا المجال تتبع هذه الأفكار الفلسفية في منشئها وتشكلاتها الأولى قبل أن تصل إلى إعطاء تصور مدرسة فرانكفورت للتاريخ.

ينتمي ميكيافلي حسب هوركهايمر إلى زمرة الفلاسفة الذين يؤكدون على المماثلة بين القوانين الطبيعية والطبيعة الإنسانية، وهي الفكرة التي توافق رأي ميكيافلي في قوله : "لو تفحصتم أعمال الرجال لوجدتم أن الذين حصلوا على ثروات طائلة أو سلطة قوية لم يتحصلوا عليها إلا بالقوة أو الحيلة" [1]، باعتبار أن كل البشر يولدون، يعيشون ويموتون دائما حسب القوانين ذاتها، لهذا حسب رأيه يمكن القيام بعملية استقراء التاريخ فالثبات يخترق حياة البشر لذا " ينبغي استشارة الماضي للتنبؤ بالمستقبل لأن أحداث العالم الحالي تجد دائما مثيلها الصحيح في الماضي، ولأن تلك الأحداث أنجزت من قبل أناس حركتهم ولا تزال تحركهم دائما نفس الأهواء، فمن الضروري أن تكون لها نفس النتائج."[2]

إن الثبات الذي يدعيه ميكيافلي في التاريخ يجعله يقر بالحركة الدورية له حينما يقر أن حكم الدولة ليس ثابت فهو يتحول من الملكية إلى حكومة الطغيان، وأن الحكم الجمهوري قد ينقلب إلى الديكتاتوري، وهو الأمر الذي أعطى اتصالا بين التاريخ والسياسة، فحول فلسفة التاريخ إلى نوع من الإيديولوجيا وليست تنظيما فلسفيا بحتا" لقد تميز ميكيافلي بمحاولته التفكير في التاريخ والسياسة، ضمن علاقة تحدد

[1] ميكيافلي : الأمير – المرجع السابق – ص192.

*جاء في "الموسوعة الفلسفية السوفياتية": إن فلسفة التاريخ تطلق على مجال من المعرفة الذي يدرس معنى التاريخ وقوانينه وتلانجاهات الرئيسية لتطوره وإن كان يرجع إلى العصور القديمة، إلى أنه تطور مع مفكري الأنوار (فولتير، هردر، كوندورييه) كنوع من التصدي لتأثير اللاهوت على التاريخ الذي يرجع إلى عهد أوغسطين وتعتمد فلسفة التاريخ على فكرة العلية ونظرية التقدم ونادوا بفكرة وحدة العملية وأكدوا على تأثير البنية الجغرافية والاجتماعية على الانسان"

مجموعة من الأساتذة السوفيات : الموسوعة الفلسفية – المرجع السابق – ص339.

وورد في موسوعة عبد الرحمن بدوي مايلي: "علينا أن نفرق بين التاريخ Geschechte أي توالي أحداث العالم على مر الزمان وبين علم التاريخ Histoire الذي يصف تلك الأحداث ويرتبها عبى معين"

عبد الرحمن بدوي : الموسوعة الفلسفية ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر – ط1 – 1984 – ص154.

[2] ماكس هوركهايمر : بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية – المرجع السابق - ص15.

في آن واحد ماهية بما هو صيرورة يمكن تعقلها، وخصوصية العقل السياسي لفضاء تتداخل فيه الممارسة بالنظرية."[1]

لقد أسس ميكيافلي بدايات تلك المذاهب الفلسفية التي تقر بشرعية كل وسائل السيطرة بحجة " **دهاء العقل"** إذ يجب على الحاكم أن يكون ثعلبا ليميز الفخاخ وأسدا ليرهب الذئاب، فغايته تبرر الوسائل التي يستعملها. لقد بين ميكيافلي أن أقدس المقدسات تماما مثل أفضع الجرائم."[2]

إن هذه الأفكار التي ألهب بها ميكيافلي تصوره للتاريخ والسياسة كان لها بالغ الأثر على الفلسفات اللاحقة "**فخداع الأمير**" يتماثل مع **حق الدولة** Raison d'état ، كما أن أنجلز أقر لاحقا "أن التاريخ أكثر الآلهة شراسة إذ لا تتم إنجازاته أو تقدمه إلا على أكوام من الجثث، لا في الحرب فحسب، بل وفي التطور الاقتصادي السلمي"[3]، في حين أن هيغل يؤكد دائما أن صفحات التاريخ ليست صفحات بيضاء.

يعطي ميكيافلي بهذا الفهم مشروعية الصراع بين الأفراد أو الحرب بين الحضارات، بحجة التقدم وهو ما جعل فلسفات التاريخ في العصر الحديث تتحدث عن الغاية من التاريخ والتي جعلته جحيما تلتهب فيه نيران الحرب ويضّحى فيه بآلاف الأبرياء بغية وصول لحظة الاكتمال، إنها "مشروعية الإيديولوجيا المسيطرة."[4] يمكن أن نفهم من خلال ما سبق ذكره أن المزاوجة بين التاريخ والسياسة والذي تجسد في الدولة كرمز لاكتمال ونهاية التاريخ لم يكن فكرة هيغلية محضة وإنما تمتد جذورها إلى أبعد من ذلك.

ينكر هوركهايمر على ميكيافلي إيمانه بأن الطبيعة الإنسانية تبقى ثابتة رغم تغير الزمن "إذ أن مذهب خلود الطبيعة البشرية وثبات الغرائز والأهواء التي تتكرر باستمرار في فلسفة التاريخ هو مذهب خاطئ."[5] لقد كان لهذه الفكرة بالغ الأثر على فلسفات التاريخ التي بنيت على تصورات كلية وكأن كل ما يصدق على الجماعة يصدق على الفرد، وما يصدق على حضارة يصدق على الكون بأسره، إنه الطابع الدوغماتي المغلق الذي يعمل على انحلال الفرد وإقصاء كل خصوصياته.

---

[1] رشيدة التريكي: التاريخ والفكر السياسي عند ميكيافلي – تعريب أحمد الجوة – الفكر العربي المعاصر – العدد 88-89 – سنة - 1991 - ص65.
[2] ماكس هوركهايمر : بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية – المرجع السابق - ص29.

* يعرف التاريخ في Encyclopedia Universali s كمايلي : " التاريخ يعني في الأصل دراسة تقصي وبحث وبالتالي معرفة، وهي تؤسس بشكل من العلم القائم على الملاحظة، التحليل، التصنيف وأيضا شرح علل للأفعال الخصوصية، في حين أن فلسفة التاريخ هي دراسة القوانين التي تطور بموجبها التاريخ " – ص1146.

[3] ماكس إنجلز: المراسلات – ترجمة فؤاد أيوب – دار دمشق للطباعة والنشر- طبعة1- سنة 1981- ص150.
[4] El Kenz Ali & Hocine Lotfi : Les maitres penseurs – ENAL (Alger) ; 1985 – P105.
[5] ماكس هوركهايمر : بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية – المرجع السابق - ص30.

إن كل هذه النقاط النقدية التي شكلت التصورات الأولى لتأسيس فلسفة التاريخ البورجوازية قد جعلت من ميكيافلي حسب هوركهايمر "أول فيلسوف للتاريخ...ورائد المجتمع البورجوازي في مرحلة صعوده."[1]

لم يقتصر نقد هوركهايمر للفلاسفة الذين يمثلون أصول فلسفة التاريخ على ميكيافلي فقط بل يرى في هوبز أحد هذه الأصول فهو كباقي فلاسفة عصره راح يؤكد أن "علاقة الدولة بالأفراد هي كعلاقة هؤلاء الأفراد بأجزاء أجسامهم المادية."[2]

فهو لا يبتعد عن ميكيافلي في محاولة تطبيق النظام الفيزيائي على الطبيعة البشرية مخضعين التاريخ للحتمية والقدرية، تخرج الفرد الإنساني من المسار التاريخي وتغلق عليه في دائرة تكرارية يتماثل ماضيها مع حاضرها يقول هوركهايمر: "وفرضية أن الطبيعة تعيد نفسها دائما وإسقاطها على الإنسان قد ألغت قدرته على التطور تاريخيا ذلك أن هذه الأفكار التقدمية ذات الصبغة العلمية لا تعني إلا العودة الأبدية للحاضر."[3]

لقد ألغى هوبز وجود الإنسان في التاريخ حين أخضعه خضوعا كليا لحكم الدولة وهي تتماثل مع فكرة هيغل الذي يرى أن اكتمال لحظات التاريخ يتمثل في الدولة أو أن الدولة هي أقصى شكل للحرية يقول هوبز:"الأفراد لا تبقى لهم حرية أمام الدولة أي أمام الملك، إذ ينبغي عليهم الخضوع كلية لقوانينه"[4]، بل جعل مخالفة هذه القوانين تحول الفرد إلى مجرم ومتمرد، وهي الفكرة التي ظهرت في فلسفة هيغل والتي تدعو الأفراد إلى ضرورة التنازل عن أهدافهم وعدم الوقوف ضد غاية التاريخ. وبذلك يكون هوبز أول داعية لجعل شرعية الدولة "تابعة كلية لسلطتها الشّبه مطلقة، فلقد أبدل بذلك شرعية الحق الإلهي بالحاكمين باسم ظل الله على الأرض."[5]

لقد أعطى هوبز للدولة منحى إيديولوجي خطير حينما راح يشبهها بأقوى الوحوش على الإطلاق، إنه "الليفياتان" Leviathan أو "الإله الفان" Dieu mortel الذي يكون تحت "غير فان" Dieu immortel والذي يعمل على سلامتها وحمايتها "[6]، أي أنه جعل الدولة رمزا للقوة لا القانون الذي وضع

[1] المرجع السابق - ص 34.
[2] المرجع السابق - ص34.
[3] Martin Jay : L'imagination dialectique ; Ibid P292.
[4] Thomas Hobbes : Le citoyen – Présentation par Simone Goyard Fabre – Ed Flammarion (Paris) ; 1982 – P154
[5] مطاع الصفدي: استراتيجية التسمية – منشورات مركو الإنماء القومي (بيروت) - طبعة1 - سنة 1986 - ص101.
[6] Thomas Hobbes : Léviathan ; Trad : François Tricaud – Ed Sirey ; P178.

وضع لحماية الضعفاء، وهذه هي الأفكار التي تولدت عنها لاحقا الفاشية والنازية والتي رأت في الدولة أنها الليفياثان الذي يرهب الأفراد ويوجههم حسب إرادته بل و يضحي بهم إن عارضوا هذه الإرادة لهذا يقول هوبز: "إن الحياة الإنسانية سباق... وعلينا أن نفترض أنه ليس للفرد في هذا السباق من هدف وجزاء إلا التخلف عن المنافسة."[1]

لم يعط هوبز الدولة ومن ثمة التاريخ منحى إيديولوجي فحسب وإنما صبغه بطابع ثيولوجي وحاول من خلاله توجيه المسار التاريخي فهو يقر أن الدولة تحكم البشر "باسم الوساطة التي تمثل شخص الإله على الأرض."[2] تحولت فكرة الإله عند هوبز إلى العقل الكلي عند هيغل الذي يحكم التاريخ ويوجهه نحو غايات محددة لهذا يرى ليو ستراوس Leo Strauss " أن هوبز لا يتبع أرسطو وإنما يمهد الطريق أمام هيغل فكما أن الحالة الطبيعية هي الحالة اللاعقلانية Irrationnel عند هوبز، فإن كذلك عند هيغل يجعل الحاجة إلى الدولة تنبثق من الحاجة الطبيعية والفكرة المطلقة تنبثق من الوعي الطبيعي."[3]

لم ينته نقد هوركهايمر عند ميكيافلي وهوبز فحسب بل أنكر على فيكو أيضا نظرته للتاريخ القائمة على العناية الإلهية فكيف تم هذا النقد وكيف انتقلت هذه الأفكار الميثولوجية إلى فلسفة التاريخ ؟.

لقد كان العلم الجديد الذي أعلن عنه فيكو في "مبادئ علم جديد للطبيعة البشرية المشتركة للأمم" بمثابة الإعلان الرسمي لتشكل التصورات الأولى لفلسفة التاريخ وهو ما يتجلى من خلال العنوان ذاته الذي يبعث عما هو مشترك بين مجموعة من الأفراد وينبغي الوصول إلى القوانين التي تحكم الطبيعة البشرية فهو يستغرب كيف أن الفلاسفة لم يتأملوا بعد من الواقع "الجانب الذي هو مع ذلك متعلق بالبشر وتمتاز طبيعتهم بهذه الميزة الجوهرية التي هي اجتماعيتهم."[4]

بحث فيكو عن الطبيعة المشتركة بين الأمم كأساس لحركة التاريخ ولم يبحث عن إرادات الأفراد و ما يمكن أن تطرحه من إمكان، ومع ذلك استطاع فيكو من خلال بحثه عن قوانين الحركة التاريخية أن يعلن عن فلسفة التاريخ كمفهوم مغاير لعلم التاريخ، "هذه البصيرة النافذة التي مكنته من معرفة أن

[1] Thomas Hobbes : De la nature humaine ; Trad : Emilienne Naert – Ed Librairie Philosophique ; 3ème Edition – P110.
[2] Thomas Hobbes : Léviathan ; Ibid P180.
[3] إمام عبد الفتاح إمام : توماس هوبز- فيلسوف العقلانية – دار الثقافة للنشر والتوزيع (مصر) - بدون طبعة - سنة 1985 - ص299.
[4] ماكس هوركهايمر : بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية – المرجع السابق - ص70.

التاريخ يتميز عن العالم الطبيعي بأن الإنسان هو الذي يصنع هذا التاريخ بنفسه جعل هوركهايمر أقل مهاجمة لفيكو."[1]

أعاب هوركهايمر على فيكو استخدامه لفكرة " **العناية الإلاهية"** وحيلته في تحويل الأفكار الميثولوجية إلى دوافع وقوانين تدفع البشر رغم غرائزهم الفردانية، إلى تأسيس مجتمع و تاريخ مشترك، ويشير هوركهايمر إلى أن فيكو قد حدد مهمة كتابه الأساسي في البحث عن القوانين التي وهبتها العناية لهذه الأمة العظيمة التي هي الجنس البشري، دون موافقة الناس أو استشارتهم، وكثيرا ما كان ذلك ضد خطط هؤلاء."[2] فكرة العناية الإلاهية عند فيكو تحولت لاحقا إلى " **غاية الطبيعة"** عند كانط **و "دهاء العقل"** عند هيغل، من حيث أن معنى هذه المفاهيم واحد هو إضفاء طابع العقلانية على المسار التاريخي.

لقد كانت هذه الطريقة التي نقد بها هوركهايمر ما اعتقد أنهم شكلوا بدايات فلسفة التاريخ ونريد أن تنتقل الآن لاستخلاص بعض الرؤى التاريخية للمدرسة النقدية.

المعرفة التاريخية النقدية

يتمثل مضمون فلسفة التاريخ لدى مدرسة فرانكفورت في المبادئ النظرية النقدية التي تعمل كوسيط بين الأزمة الفاعلة في التاريخ والأزمة الفاعلة في المفهوم فمن الضروري إحداث التآلف بينهما، إذ مع هذا الذي يجب التفكر به فلسفيا ـ التاريخ- لنمتلك القالب المفهومي للمنطوق الاجتماعي، التاريخي"[3] حيث يشكل الوضع الاجتماعي و السياسي المادة النقدية لها، إضافة إلى المثالية الألمانية في تعاليها إلى أبراج المطلق.

إن رهان النظرية النقدية هو جعل الفعل النقدي تأسيسا لازما ومشروطا للبحث عن رؤية عقلانية للعالم يعترف فيها بالجزء اللاعقلاني وإنها محاولة من النظرية النقدية لطرد المطلق الهيغلي من التاريخ وإحلال الفرد محله، وكأنه نوع من إبراز المثالية في نوع من أنطولوجيا الذات "إذ لم تبق هناك حركة أخرى ممكنة غير إلغاء هذا المنطق التاريخي للسيطرة ونقد أصل العقل تماما مثل ما ليس هناك إمكانية للتاريخ خارج السيطرة، وليس هناك ملجأ غير الفرد."[4]

[1] Martin Jay : L'imagination Dialectique ; Ibid P292.
[2] ماكس هوركهايمر : بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية – المرجع السابق ـ ص73.
[3] بول لوران أسون : مدرسة فرانكفورت ـ المرجع السابق ـ ص24.
[4] Olivier Mongin : Eclipse du politique ; Esprit N°5 ; Mai 1978 – P13.

يقترح علينا التفكير النقدي أن نكون مرتبطين بما يحدث في عالمنا من جور وظلم، أي أن يكون الحاضر مصدر نقد ومجال تأسيس المشروع التاريخي "فلم يعد تاريخ الإنسان شيء آخر غير الماضي الذي يريد أن يهرب من لا عقلانية التاريخ وأصبح ذاكرة لكل معاناة "[1]، لقد أصبح الماضي مجالا لقتل الألم و نفي السيطرة و رفض العنف، والحاضر مجال الفعل الإنساني وطرح إمكانات وإحداث الانكشاف عن التجارب الأنطولوجية.

يدعونا هوركهايمر أن نبدأ التاريخ بعدما أنهاه هيغل تحت أشكال "إدانة متكاملة l'etalisation integral والبحث عن أصول العقل وإيقاف جنونه في التاريخ* والتي انتهت به إلى للوقوع في البربرية مؤكدا على "ضرورة مساءلة شروط ظهور تاريخ العقل" [2] l'histoire de la raison ليس باعتباره تاريخ كلي يتيه في سديم المطلق، وإنما تاريخ الخصوصيات الفردية، تاريخ التعدد والاختلاف، تاريخ لا يكرر الماضي في الحاضر ويستقرأ المستقبل، لكنه تاريخ يفكر في الحاضر ويطرح أمام الفرد إمكانية تأسيس تاريخانيته الخاصة التي تعبر عن تجربته الأنطولوجية expérience anthologique ضد الأبراج المتعالية لفلسفة التاريخ la philosophie de l'histoire ، ضد القوانين التي حددت مسبقا مسار الإنسانية و جعلت التاريخ مسرحا للضحايا تتعالى فيه أصوات الألم الناجمة عن منطق السيطرة، وفي كل هذا لا تقترح مدرسة فرانكفورت أي قانون أو منطق يحكم هذا المسار و إنما هو إمكانية مطروحة أمام إرادة الأفراد إنها دعوة إلى إعادة التاريخ refaire l'histoire بالبحث عن أصل العقل l'origine de la raison .

يمارس النقد من خلال الوجود في الحاضر، الحاضر الذي لا ينفصل عن الماضي من حيث هو نفسه وجود في الحاضر واستمرار فيه، فلا يغدو التاريخ مجموعة أحداث نؤلفها بل الصيرورة التي تجعل من الماضي منبع الانبثاق والحاضر موضوع النقد والمستقبل مجال الامكانية، فيصبح النقد، التاريخ والوجود عناصر تتفاعل مع بعضها البعض فتكون الصفة النقدية للوجود هي أنطولوجية الفرد.

حاول كل من أدورنو و هوركهايمر من خلال عملهما المشترك "جدل العقل" أن يبينا أن خروج العقل عن حدوده الإنسانية جعله "تغرق في شكل جديد من البربرية" [3] وأن العقل قد انزلق "نحو

[1] Ibid P91.
يرى فلاسفة مدرسة فرانكفورت أن التاريخ لم يعد يحكمه العقل كما بشر به هيغل في فلسفة التاريخ حينما راح يبحث عن صفة المطلقية لذاته، فأسقط الانسانية في مهالك الحروب، الظلم، الاستغلال وفقد القدرة على تعقل الواقع.
[2] Olivier Mongin : Eclipse du politique ; Ibid 302.
[3] T. Adorno & M. Horkheimer : La dialectique de la raison ; Ibid P37-47.

التدمير الذاتي"[1] "وكأن جدل العقل" كان كشف لفضيحة العقل في التاريخ ومخلفاته اللاعقلانية لهذا ضلا يتساءلان عن مصير الأنوار aufklarung مصير العقل و مصير الإنسانية، في ظل الدمار الذي خلقه تزاوج العقل بالبربرية في التاريخ ، غير أن هذه المسألة النقدية لا تعلن عن خروج العقل من البربرية إلى اللاعقلانية بقدر ما هي التساؤل عن الكيفية التي وقع فيها العقل الإنساني في أزمة جدرية مع نفسه؟ وفي مستوى هذه المساءلة تتحول النظرية النقدية من منهجية نقدية إلى مرحلة إعداد فلسفة جديدة للتاريخ تنتقد العقل وهو يدخل في أزمة مع ذاته، وتطرد الكلي من التاريخ وتحل الفرد مكانه وما يسمح بطرح التأويل محل الضرورة التي كانت تفرضها الأطر السياسية والإيديولوجية، يقول بول لوران أسون في كتابه مدرسة فرانكفورت مشخصا هذه المساءلة النقدية لمدرسة فرانكفورت "إن أزمة التاريخ التي تكابدها مدرسة فرانكفورت كتشكل تاريخي للعدمية الحديثة والتي قدمت ظاهراتية ترجع إلى اكتشاف الاشتقاق المعرفي للذات التاريخية ولحقيقة الصيرورة."[2]

إن مستوى النقد الذي تطرحه مدرسة فرانكفورت لا يشكل تحطيما لمكتسبات الحضارة الإنسانية، ولا يخرجها من العقل إلى العدمية، لكنها رفض لكل ما هو مطلق ولا إنساني ودعوة إلى لانهائية التفكير كممارسة نقدية للواقع الاجتماعي والسياسي، وفي اللحظة التي يشتد فيها النقاش عن الأزمة والعدمية وعن جنون العقل في التاريخ ونهايته، فتمت أصالة مدرسة فرانكفورت و جوهر وظيفتها ساعية لإعادة إحلال العقل في التاريخ والبحث عن معقولية لا تقود الإنسانية إلى مهالك البربرية، بعدما أصبح التاريخ كنكوص régression وليس كتقدم progrès "إذ أن العقل لم يعرف أي تقدم في التاريخ لأنه كان يلغي كل إمكانية للاختلاف، فهذا الأخير كان عائقا أمام التقنية في حين أن الإنسانية في حاجة إلى مجتمع متناسق homogène."[3]

آمنت النظرية النقدية أن التجربة الإنسانية تعج بالحياة و هي أكثر امتلاكا لإرادة الفرد، لهذا رأى أدورنو أن "النقد الضروري للجدل قد فجر المثالية الهيغلية وأصبحت المعرفة تتجه إلى الخصوصية وليس إلى الشمولية، تبحث عن موضوعاتها في التحديدات الممكنة لاختلاف الخصوصي particulier عن الشمولي Universel" [4] وهي هنا تتماثل مع ما أقره دالتاي بأننا "لا يمكن أن نعرف أنفسنا إلا من خلال مقولات كانط أو من خلال الاستبطان، إننا نعرف من خلال تاريخية وجودنا لا من خلال

[1] Ibid P40.

[2] بول لوران أسون : مدرسة فرانكفورت - المرجع السابق - ص137.

[3] André Dunas : Antisémitisme, la terre et la raison ; Esprit N°5 ; Mai 1978 – P99.

[4] T. Adorno : Dialectique négative ; Ibid P257.

مقولات العلم الثابتة" [1]، وفي نفس المسار يحاول ماركيوز أن يتجاوز تاريخية هيغل بالإشارة إلى تاريخانية دالتاي بالتنويه إلى بعض أفكاره في التاريخ: "إن الوجود التاريخي هو وجود الحياة، ويرجع تحليل الطابع التاريخي إلى تحليل الحياة التاريخية، من حيث أن مفهوم التاريخ يعتمد على مفهوم الحياة، إذ تشكل التاريخية ماهية الإنسان والفرد الذي يضطلع بوجوده الفردي الماثل هناك هو مخلوق تاريخي."

إنها تتقاطع أيضا مع العمل النيتشوى "هكذا تكلم الزرادشت" الذي أنكر كل مطلق مغلق سكوني في الفكر الغربي فهي تدخل ضمن الثورات المعاصرة الرافضة للنماذج والأفكار المجردة معلنة العودة إلى كل إنسان فرد إلى الخصوصية وهو ما عبر عنه هوركهايمر بقوله: "وتتضمن هذه الطريقة جدلا تاريخيا غير قابلا للانفجار وهو ما يحدث فعلا عندما تهجر الأفكار بعدها الخصوصي وتكف عن الإيمان بالمعجزات لتكتسب فعالية اجتماعية كما هي نقد إجمالي للأفكار السائدة" [2] ويواصل في نفس المنحى حينما يقر "يجب أن نصنع نهضة من جديد وهي بحاجة إلى الإنسان لكي تكون مبدعة وتتأسس من خلال الذوات."[3]

لقد أصبح الفرد هو الذي يؤسس التاريخ بل تاريخيات مختلفة ومتعددة بتعدد أفراد المجتمع "إنها رغبة الفرد في أن يكتشف و يختلف"[4] وفي أن يفكر و يرفض الواقع و يسعى لتغيره ، تماما مثلما صرخ الزرادشت ضد المعالم الكبرى في الفلسفة الغربية ، و هي أيضا تتشكل من اللحظة النقدية التي تعلنها مدرسة فرانكفورت لمواجهة أهداف و غايات المطلق التي تشكل مصير الفرد و هو مصير يقوده نحو الهيمنة و الإيديولوجيا.

لم يعد التاريخ لحظات منتهية من الماضي، لأنه أضحى مع مدرسة فرانكفورت لحظات الحاضر التي يمارس فيها الفرد سلبه ورفضه للواقع الذي يعيش فيه "إذ أن نقد مقولات النسق هي نفسها التي تبرر الخصوصية وهو ما يجعل الفرد يصعد فوق النسق ويصنع الإمكانات خارج ذاته"[5]، لقد أصبح التاريخ هو مجال الفعل الإنساني و إمكانات التي يطرحها من خلال النقد الذي مارسته النظرية النقدية أصبح لازما علنيا أن نفرق بين التاريخ المشروع الذي يتأسس بكل أفراد المجتمع وهم يمارسون

[1] مصطفى ناصف : نظرية التأويل – النادي الأدبي الثقافي جدة – المملكة العربية السعودية - طبعة1 - سنة2000 - ص62.
[2] ماكس هوركهايمر : بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية – المرجع السابق - ص59.
[3] ماكس هوركهايمر : النظرية التقليدية والنظرية النقدية – ترجمة محمد الناوي، مراجعة مصطفى حباطي – عيون المقالات (الدار البيضاء) - طبعة1 - سنة 1990 - ص68.
[4] T. Adorno : Dialectique négative ; Ibid P274.
[5] T. Adorno & M. Horkheimer : La dialectique de la raison ; Ibid P30.

النقد ويمارسون الحياة، وتاريخ غير مشروع الذي يتأسس وفق مجموعة من النظريات الميتافيزيقية مُؤطرة بتصورات منطقية .

و إذا كان المستقبل هو ينبوع التاريخانية بالنسبة لهيدغر فإن الحاضر هو مجال تأسيس التاريخ بالنسبة للنظرية النقدية لأنه مجال إعمال النقد، ومساحة الاختلاف "لذلك كان على هيغل أن يتحدث عن عدة أرواح للجماعات...إذ لا يوجد شمولي غني و منشأ للذوات الفردية ، ولا يوجد ذوات يمكن أن تندثر دون أن تترك أثر."[1]

لم يعد وجود الفرد في التاريخ وجودا سلبيا، بل وجودا فعالا، لهذا لم تقدم النظرية النقدية نموذجا تاريخيا معينا بل جعلت التاريخ متروكا للحظات الانكشاف التي يعيشها الفرد و يعبر بها عن تجربته الإنسانية، لقد ألقت في يد الفرد نور النقد ليستضيء به وهو يتقدم للأمام، وهو ما يعبر عنه بول تيبو paul thibaud في مجلة ésprit :" بأنها صناعة مشاريع في التاريخ"[2] وما أكد عليه أدورنو أن اختلاف لحظات الحركة التاريخية تنتج إرادة الوعي وأهدافه الخصوصية للأفراد.

يمكن أن نقارب هذا الفهم بما يعرف بالتاريخانية عند هيدغر من خلال تلك العلاقة التي يؤسسها بين الدازين والهم حينما يجعل منه العنصر المؤسس للوجود من خلال اهتماماته اليومية والمساغل التي اربطه بالعالم الخرجي وتحيله إلى شيء من الأشياء، لذا على الدازين أن يتحرر من الهم، فلا يجعل منه إلا حضورا مؤقتا بالنسبة له. إلا أن المفاهيم التي أسس بها هيدغر تارخانيته مثل العبثية الوجودية ولا أبدية جعلت من أدورنو "يقدم نقدا لوجودية هيدغر التي حاولت اختزال نتائج التطور الاجتماعي والتاريخي إلى ثوابت لا تنتمي لزمان معين، فهو يعارض التأول الانطولوجي واللاتاريخي للنهاية ... أي نقول أن الوجود الانساني محكوم عليه بالعبث لأن نهايته الموت ولهذا يجرده الوجود الانساني من طابعه العيني الجدلي وتختفي الصورة الاجتماعية والتاريخية" [3]

لقد راح هيغل يعترف بكل قسوة أن فترات السعادة هي فترات خالية من التاريخ، لكن أدورنو راح يبحث مثل زرادشت عن سعادة الفرد في التاريخ مقرا أن "السعادة تتأسس فقط عندما يتحرر الفرد، وصفحاتها يجب أن تكون بيضاء في التاريخ لذا يجب سلب كل السعادات المزيفة."[4]

[1] T. Adorno : Dialectique négative ; Ibid P246, 265.

[2] Paul Thisaud : Inscrire des projets dans l'histoire ; esprit N°5 Mai 1978 – P158.

[3] رمضان البسطاوي : علم الجما لدى مدرسة فرانكفورت، أدورنو نموذجا – المؤسسة الجامعية االدراسات والنشر والتوزيع – لبنان – ط1 – س1998 – ص143.

[4] T. Adorno : Dialectique négative ; Ibid P276.

إذا كانت النظرية النقدية تحاول إنقاذ الفرد من انحلاله في الكلي الذي أوقعته فيه فلسفة التاريخ الهيغلية فإنها لا تريد أن تجعل من اختلاف الخصوصيات وتعدد الأرواح عوالم منفصلة، بقدر ما تريد تنظيم وجود الفرد في المجتمع حتى لا يتماثل مع الإنسان الأعلى le surhomme النيتشوي الذي جعل أساس سيرورة التاريخ ، "مدفوعة بمنطق الصراع الذي يحكم فلسفته التاريخية والأخلاقية على أساس إرادة القوة"[1] لذا وجه أدورنو و هوركهايمر نقدا شديدا لصورة التاريخ كما رسمها نيتشة، حيث اعتبر أن الصراع الذي أقامه بين قيم الخير والشر، وبين السادة والعبيد إنما كان يسعى أساسا إلى إقصاء الضعفاء من المسار التاريخي الذي يؤسسه ويقوده صانع القيم، إنه الإنسان الأعلى.

تصر مدرسة فرانكفورت حقيقة على ضرورة عودة الفر د باعتباره الفاعل والمحرك مجال التاريخ، لكنها ترفض تقديس نيتشة للإنسان اللأعلى، "فجيننالوجيا الأخلاق قد كتبت لإنسان واحد وحاولت تحقيقه واقعيا في أدق التفاصيل"[2]، لكنها "جعلت من الذات الفردية عالما مغتربا" [3] لا يقر بفكرة التواصل مع الآخرين، ولكن يدخل معهم في صراع قيمي لأجل أن يحقق الفرد ذاته كإنسان أعلى، وقد وصف هوركهايمر وأدورنو هذه الحالة بأن نيتشه "صنع إنسان مفارق Paradoxe كاره للحياة الاجتماعية Un Misanthrope."[4]

لقد جعل نتشه من التاريخ مسرحا للصراع القيمي، صراع الأقوياء ضد الضعفاء، وكأنه بطريقة ما يعلن حرب الأفراد ضد الأفراد، وكأنه يدعونا أن "نعيش في خطر"[5] ، حيث تسود سيطرة الإنسان الأعلى التي تشرّع له كل الوسائل ليحقق تعاليه على الآخرين فجينيالوجيا الأخلاق لا تسعى لتحرير الإنسانية جمعاء ، بل تعطي القوة لشخص واحد كي يسيطر على الجميع.

نفهم من هذا النقد الذي وجهه كل من أدورنو وهوركهايمر للتصور التاريخي النيتشوي، أن التاريخ النقدي الذي تقترحه مدرسة فرانكفورت يرفض التعالي الذي فرضه كل من هيغل ونيتشه على التاريخ، مقترحة أن يتأسس المسار التاريخي بكل الأفراد مجتمعين، يتواصلون يتآلفون ويفكرون معا في مصيرهم، إن مفهوم الفردانية في النظرية النقدية لا يكون بإلغاء الآخر وإنما بوجود الأنا مع الآخر يقول

[1] علي الجابري : هيغل ونيتشه بين فلسفة التاريخ والأخلاق – أوراق فلسفية - ع1 - نوفمبر2000 - ص57.
[2] T. Adorno & M. Horkheimer : La dialectique de la raison ; Ibid P97.
[3] Ibid P107.
[4] Ibid P128.
[5] T. Adorno : Dialectique négative ; Ibid P246.

أدورنو: "إن الفرد قادر على الوصول إلى حقيقة الشمول ولكن مثل هذا يستلزم التفتح على ذاته وعلى الآخرين."[1]

إذا كانت مدرسة فرانكفورت تجعل الإنسان الفرد حاملا لرسالة مجتمعه من خلال ممارسة النقد، فإنها لا تقدم نماذج تنتهي إلى مطلق بقدر ما تطرح النقد كإمكانية للتغيي ر، حينها لا تكون نهاية التاريخ ولا اغتراب الذوات، وإنما تفجير لقوة السلب "إن سلب ما هو موجود قادر على أن يعطي شروط تجاوز، وإن الوعي النقدي لا يرتكز، لا على الشروط الاقتصادية ولا على الإيديولوجيا، فلقد أصبح التاريخ إمكانية التهرب من التاريخ الأسطوري."[2]

لقد تحول الإنسان المتسائل الهيدغر ي إلى إنسان ناقد، يمارس النقد من خلال الوجود في الحاضر، حاضر لا ينفصل عن الماضي بل يشكل استمرارا له، فيصبح الماضي مصدر التساؤل والحاضر موضوع النقد والمستقبل مجال الإمكانية، يقول أدورنو :"إذا كان البشر قادرين على تجربة معينة وجاهزين من أجلها فإنها تهز الإيمان في صناعة ذاتها ويجب أن تدفعهم لتجاوز الأفعال التي كانت تجعلهم يفقدون حضورهم في الشمولي."[3]

إذا كانت مدرسة فرانكفورت تطرح النقد كإمكانية أمام الأفراد، فإن أدورنو يعلن على غرار جل الفلسفات المعاصرة عن "انفجار التأويل لفلسفة التاريخ "[4]، وهنا تتجه مدرسة فرانكفورت توجها استيتقيا كمجال رحب يقبل كل تأويل، فيتحول التاريخ إلى لوحة تقبل كل الألوان وتسمح بكل القراءات "فمشروع مجتمع متصالح يمكن أن يتأسس كنوع من الطبيعة الإنسانية كفكر حر وتأويلي."[5]

إن خروج مدرسة فرانكفورت من الانغلاق المطلق إلى رحابة التأويل، إنما تم بواسطة الفن، لأنه مجال الإمكانات لا الحقائق المطلقة، يقول أدورنو : "إن فكرة الفن لابد أن تحقق معنى ... لكن في الجماليات السلبية التي تسعى إلى أشكال التحرر من العقلانية المعطاة، إنها تشير فقط إلى الحقيقة لكنها ليست الحقيقة في حد ذاتها."[6]

[1] Ibid P123.
[2] Arno Victor Nielsen : Adorno, le travail artistique de la raison ; esprit N°5 Mai 1978 – P130.
[3] T. Adorno : Dialectique négative ; Ibid P235.
[4] Ibid P279.
[5] مطاع صفدي : نقد العقل الغربي – المرجع السابق - ص 37.
[6] René Bouveresse : L'expérience esthétique – Ed Arnaud Collin (Paris) – P306.

لقد أضحى البعد الجمالي Esthétique أداة لتحرر وانعتاق الإنسان من كل أشكال السيطرة والهيمنة، إنه أداة لإنقاذ الانسان، ومن هنا يمكن القول أن :"الفن حسب أدورنو ليس هروبا من الواقع وليس انطواءا على الذات التي يئست من تغيير واقعها، بل ينطوي الفن على إرادة الإنسان في تغيير واقعه وفي تجاوز ما هو قائم."[1]

لم يقدم أدورنو أي برنامج للجماليات بل جعل منها قوة نقدية ثورية " فلم يتوقف أدورنو أبدا عن الربط بين الفن وبين النقد الراديكالي للمجتمع المعاصر، إن الفن وظيفة نقدية وثورية بخلقه لعالم جمالي على ألا يكون معبرا عن الرؤية الرسمية المباشرة بل خارجا عنها، ومنطقة لإعادة تطوير الوعي ومنحه الطاقة الرافضة من جديد بعد انتشاله من وسط بضاعي يلهث وراء الاستهلاك ... ففي الفن، يستعيد العقل قابليته على العلم والتحليق فوق ما هو محدود نحو فضاءات غير محدودة."[2]

حاول أدورنو أن يجمع بين العمل الفني والنقدي الجذري الذي يعبر عن الرفض القاطع للوجه السلبي للمؤسسات السياسية، الاقتصادية والاجتماعية، في ممارستها لكل أشكال القهر والقمع التي يعاني الإنسان الفرد ووضعت حدا لسعادته وحريته، والجماليات بما تحمله من حرية الخيال إنما تعبر عن نشاط ذهني خلاق ومبدع لا يحاكي الواقع كما في الجماليات الماركسية ويبرره، ولا يتجاوزه ليهرب منه، وإنما هو قوة ثورية ناقدة لسلبيات الواقع، وأمل ينبثق في الأفق يحلم بغد أفضل ومشرق خال من السيطرة ودمار الإنسان.

[1] كمال بومنير: مدرسة فرانكفورت والبعد السياسي للجمالية – الحوار الفكري مخبر الدراسات التاريخية الفلسفية - جامعة قسنطينة – العدد 8 – سنة 2006 – ص55.

[2] علاء طاهر : مدرسة فرانكفورت – المرجع السابق، ص70-71.

المبحث الثالث: من النقد إلى التواصل

- هابرماس بين الاستمرار والانعطاف

- نظرية الفعل التواصلي

- التاريخ التواصلي

هابرماس بين الاستمرار والانعراج

لم ينته العمل النقدي لمدرسة فرانكفورت فيما سمي بالجيل الأول مع أدورنو وهوكهايمر بل استمر مع هابرماس وإن كانت هذه الاستمرارية عرفت جدلا فلسفيا كبيرا لهذا سوف نحاول في هذا المجال التساؤل عما إذا كان يمكن اعتبار هذا الفيلسوف امتدادا لمدرسة فرانكفورت أم أنه يمثل مرحلة تجديد وانفصال لها.

يقسم مؤرخو الفلسفة الألمانية تطور مدرسة فرانكفورت إلى مرحلتين أساسيتين :

المرحلة الأولى: هي المرحلة التي تميزت بصدور المنشور الرسمي الذي أعلن عنه هوكهايمر "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" وقد انصب جوهر عملها في نقد الواقع الاجتماعي السياسي والاقتصادي الذي كان نتيجة الفلسفة الأنوارية والتي حصرت مفهوم العقل في العقل الحسابي Ratio.

المرحلة الثانية : مثلها هابرماس وأعطى لها نَفَسا جديدا نتيجة "اطلاعه الجيد على المناحي الفلسفية المعاصرة في فرنسا المتمثلة في فلسفات الاختلاف خصوصا مع ميشال فوكو وجاك ديريدا"، ولعل كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" يعتبر أروع شاهد على ذلك، فقد حاول فيه تحليل ودراسة أكثر النصوص الفلسفية التي أدمجت في صيرورتها أسئلة الحداثة ابتداء من فلاسفة الأنوار من كانط إلى دريدا...وإن كان هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحداثة، ومع دريدا بالذات معتبرا أنهم يمثلون تيارا مناهضا للحداثة لكن دون أن يبتعد عنهم نهائيا أو يعتبر نفسه نقيضا لهم."[1]

ضمن النقد الذي وجهه هابرماس للخطاب الحداثي مبينا اختلافه مع فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة فإنه لم يستثن من هذا النقد فلاسفة مدرسة فرانكفورت أنفسهم، فأنكر على هؤلاء فكرهم الجدلي الذي بقي " سجين التصور الهيغلي إذ على الرغم من أنهم انتقدوا في الغالب العام الاطلاقية الهيغلية ومفهوم العقل الأداتي أو الآلي الذي بلوره كان لا يزال يعني أيضا اغتصاب أحد عناصر العقل بكل المكانة التي يحتلها العقل الكلي المطلق."[2]

[1] سالم يفوت : هابرماس ومسألة التقنية – فكر ونقد – ع1 ـ س 1997 – ص38.
[2] يورغن هابرماس : كيف نكون حداثيين (حوار مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس) ـ ترجمة و مراجعة: م إ ق الفكر العربي المعاصر ـ العدد 70 ـ ص124.

لقد انتهى الأمر بأدورنو وهوكهايمر إلى إنكار أي فعل إيجابي للعقل "ففي كتابه الجدل السلب كان أدورنو واقعا تحت تأثير نيتشه وكان قد فَقدَ عندئذ كل ثقة بأي فهم إيجابي للعقل، ولا ريب في أنه اعتقد أن العقل شيء ضاع" [1] وهو ما رفضه هابرماس داعيا إلى ضرورة الاعتراف بقيمة العقلانية وأثر العلم في حياة الانسانية، فاعتمد على استلهام نمط السؤال النيتشوي، مرورا بماركس و ماكس فيبر وهيدغر و النظرية النقدية وغيرهم...واستنادا إلى كل هذا التراكم الفلسفي و العلمي، وانطلاقا من الرغبة في جعل النظر الفلسفي أكثر التصاقا بواقعه وأكثر نقدية في عالم تنتصر فيه النزعات الوضعانية والذرائعية ويتم فيه إقصاء كل فكر نقدي، أراد هابرماس إعادة بناء النظرية النقدية بشكل يجعلها تستجيب أكثر للمعطيات الجديدة."[2]

لقد فُهم هذا الاختلاف مع الفلاسفة الأوائل لمدرسة فرانكفورت على أن هابرماس يعتبر مرحلة انفصال عن الفكر النقدي الأول كما أسس له هوكهايمر وأدورنو، وهو ما جعل مترجم كتاب هابرماس "الأخلاق والتواصل" Moral et Communication يقر في مقدمة الكتاب "أن هابرماس هو الذي سيقوم بتصفية حساب مدرسة فرانكفورت...لأن هو نفسه لم يتحدث عن انتمائه لهذه المدرسة" [3]، لكنه يعود ويعقب على ضرورة فهم وظيفة الانتقال الفرنسي لهذه المدرسة من جهة والمشارب الفلسفية التي اغترف منها هابرماس والتي تتمثل خاصة في فلسفات الاختلاف لدى فوكو وديريدا، وفي هذا المستوى لا يمكن أن نجزم بالقطيعة والانفصال لهذا علينا تتبع المسيرة الفلسفية لهابرماس.

لكي نحدد وضع هابرماس بالنسبة لمدرسة فرانكفورت فإننا نقول أنه ولد عام 1929 وهو بالتالي لم يشارك في تأسيس حلقة الجيل الأول لهذه المدرسة والتي توِّجت بإصدار مجلة "البحث الاجتماعي"، كما أنه تابع دراسته بـ Pötgtingen et Bonn ما بين 1949 – 1954 وعليه فهو لم يدرس عند فلاسفة المدرسة الأوائل وبقي يجهل أعمال ما قبل الحرب والماضي الفكري للمعهد.

إذا كانت الأصول المعرفية لهابرماس لم تتقاطع مع الجيل الأول لهذه المدرسة إضافة إلى ذلك فإنه في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" "قدم رفضا شديدا لذلك اليأس الذي تمّلك العمل النقدي للفلاسفة الأوائل ويُرجع هابرماس هذا الانحسار الذي انتهت إليه النظرية النقدية إلى تأثرها بالعدمية النيتشوية

[1] المرجع السابق - ص 124.
[2] سالم يفوت : هابرماس ومسألة التقنية – المرجع السابق - ص39.
[3] Habermas Jürgen : Moral et communication – Trad ; Christian Bouchindhone – Ed CERF ; 1986-P8.

فانتهى بها الأمر إلى التشاؤم وعدم القدرة على تأسيس فكر إيجابي فكانت كل محاولة لصياغة نظرية محكوم عليها بالانزلاق نحو اللامؤسس."[1]

بالنظر إلى ما سبق فإننا قد نتسرع وننكر انتماء هابرماس لمدرسة فرانكفورت لكن التأمل المتمعن في فكرة وأعماله يجد أن هابرماس "ليس له إلا ارتباطا تاريخيا ثانويا مع مدرسة فرانكفورت، لكن في ذات الوقت، قد أسس روابط نظرية قوية مع المنظومة الفلسفية التي تتماثل مع النظرية النقدية لقدماء مدرسة فرانكفورت."[2]

إن المنعرجات التي حققها هابرماس، مقارنة مع الفلاسفة الأوائل للنظرية النقدية إنما كانت نابعة أساسا من المصادر الفكرية التي نهل منها والمراحل التاريخية التي عاش فيها، فهو مثلا لم يعان من الاضطهاد النازي في حين ينتمي معظم فلاسفة النظرية النقدية إلى ما يسميه "ما قبل التاريخ الثقافي للنازية."[3]

لقد انطلق هابرماس من الفكر النقدي لكانط باعتباره مدشنا للحداثة وصولا إلى فكر ما بعد الحداثة مع ديريدا مرورا بنتشه، ماركس وماكس فيبر وهايدغر والنظرية النقدية وبياجي، "فسؤال الحداثة عند هابرماس لا يقف عند حدود العقلانية التي ليست مجرد أداة لتحديث المجتمع والتاريخ بل إعادة صياغة تستدعي ممارسة تأملية تستفيد من تاريخ النظرية وتستنطق تحولات اللحظة التاريخية وتنظر إلى نوعية التفاعل الحاصل بين تفاعل الذوات من جهة وبينها وبين العالم المعيش من جهة ثانية."[4]

رغم المواطن التي تظهر وكأن هابرماس لا ينتمي فيها إلى مدرسة فرانكفورت فإن هناك مواطن أخرى تجعله يمثل الاستمرار أو الجيل الثاني من هذه المدرسة من حيث أنه استعمل النقد كأسلوب فلسفي في النظر إلى الواقع ولعل أهم ما يربطه بالجيل الأول هو المزاوجة بين النظرية والممارسة التي تنفتح على مختلف العلوم ولا تسعى إلى المصالحة ولكن إلى الإصلاح ، "إن انتساب هابرماس إلى مدرسة فرانكفورت كان انتسابا نقديا، إذ تربطه بالمدرسة أواصر تاريخية ثانوية، لكن تربطه بها أواصر نظرية و معرفية قوية."[5]

---

[1] Habermas Jürgen : Discours philosophique de la modernité – Trad ; Christian Bouchindhone & Rainer Rechilz – Ed Gallimard – Paris ; 1988-P153-154.

[2] Habermas Jürgen : Moral et communication ; Ibid P8.

[3] Habermas Jürgen : Profils philosophique et politique – Trad ; Françoise Dasture, Jean-René Ladmiral &Marc B. de Launay – Ed Gallimard ; 1974-P25.

[4] نور الدين أفاية : الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ـ هابرماس نموذجا – إفريقيا الشرق – ط1 ـ س1991 ـ ص9.
زواوي بغورة : ما بعد الحداثة والتنوير ـ المرجع السابق ص239 .

دشن هابرماس المرحلة الثانية من مدرسة فرانكفورت من خلال مؤلفه "التقنية والعلم كإيديولوجيا" متأثرا بفكر ماركيوز " لقد أراد هابرماس أن يبحث عن نظرية حقيقية لتحقيق إمكانية التحرر لا تتماثل مع وهم التاريخانية ويتم إما بأخذ النقد من هيغل ـ محقّق من طرف ماركس ـ وإما بالعودة إلى نقطة الصفر وفق منطلق جديد وتلك هي مهمة هابرماس."[1]

استمر هابرماس على خطى الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت في محاولتهم المزاوجة بين التنظير والممارسة العملية، أي تطلب الأمر الحفاظ على التوجه النقدي للمدرسة، واستكمال الجانب الآخر ألا وهو الجانب التأسيسي في بداية كتابة "مناحي الفلسفية والسياسية" Profils Philosophiques et Politiques بمقال عنونه "ما الفائدة من الفلسفة ؟".

كما دشن كتابه "الأخلاق والتواصل" Moral et Communication بمقال عنوانه "إعادة تعريف دور الفلسفة "، وهو ما يجعلنا نفهم أنه كان يبحث عن وظيفة جديدة للفلسفة خارج الأطر الفلسفية وكان يحضره في هذا الحين من البحث، ثلاث كتب أساسية : "جدل العقل" لكل من هوكهايمر وأدورنو و"الجدل السلب" لأدورنو و "الإنسان ذو البعد الواحد" لماركيوز.

لقد أصبحت الفلسفة بالنسبة إلى لهابرماس إجراء نقديا يعمل على إحداث انفصال في التماهي الذي حدث بين المعرفة والسلطة أي محاولة للتعقل الواقع وهنا يكون للفلسفة "دور القاضي الأعلى" [2]، وهو بذلك لا يوصل فعل التفلسف إلى مرحلة الانسداد كما فعل أدورنو وهوكهايمر، "لقد أراد هابرماس أن يقطع الطريق أمام تفاقم الفلسفة الوضعية بوصفها علامة على أزمة الفلسفة و ذلك بإحياء النقد الذي نشأ منذ كانط كمحاكمة عقلية تقوم بها الفلسفة من أجل الكشف عن الترابط الشرعي و الوثيق بين المعرفة والمصلحة لا تكون خارجية عن العقل أو غريبة عنه."[3]

لقد أخذ هابرماس على عاتقه مهمة كشف الغطاء عن الوهم العلموي و التقني الذي يجعل النموذج التكنوقراطي النموذج الأسمى في العلاقة بين القرار السياسي والمعرفة العلمية، لذا راح يحاول في نصه الأساسي "التقنية و العلم كإيديولوجيا" أن يستأنف أبرز أطروحة دافع عنها ماركيوز ويناقشها: ألا وهي

[1] Habermas Jürgen : Moral et communication ; Ibid P11.
[2] Ibid P24.
[3] محمد الخوني: خصومة التنوير أو هابرماس ونيتشة – المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس – العدد 28 و29، سنة 2001 - ص51.

الاعتقاد بأن التكنولوجيا تضفي على الأشياء صفة الأدوات وتحليلها إلى مجرد وسائل فتنقلب بذلك إلى عائق أمام التحرر، إذ يتحول الإنسان نفسه إلى أداة."[1]

يعتبر هابرماس أن هيغل هو مؤسس الحداثة* لأنه ينطلق من فكر نقدي لكنه مع ذلك "أوقع نفسه في معضلة بعد أن صار بجدليته إلى نهايتها، فلقد استنفذ الاندفاع الذي بفضله تم تحريك هذه الجدلية، حيث أقام مفهوما مسبقا للمطلق" [2]، لذا يقترح هابرماس العودة إلى العالم المعيش* بإضفاء العقلانية عليه من خلال عملية تحرير تقوم أساسا على بنية اللغة لتتأسس من خلالها عقلانية تواصلية بحيث تكون كل الذوات قادرة على الفعل (Agir) والكلام...وهنا يوجد الاستمرار بين العمل الفلسفي والعمل العلمي بحيث لا يكون للفلسفة أي امتياز للعلم."[3]

سعى هابرماس لإعادة بناء النظرية في الحداثة والعقلانية من خلال كتابيه "نظرية الفعل التواصلي" و "الخطاب الفلسفي للحداثة" مقترحا "أنه بدل التّخلي عن الحداثة ومشروعها، علينا استخلاص الدروس من الضياع الذي مر به هذا المشروع ومن الأخطاء التي وقع فيها جراء مشاريع التجاوز المفرط"[4]، ولهذا اعتبر هابرماس الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، فراح يدافع عنها ساعيا إلى إعادة مفهمتها معتقدا أن اكتمال لحظة الحداثة إنما يكون "بالتخلص من التمركزات والانكسارات التي حصلت فيما مضى، ومشروعه ليس إلا امتدادا لعصر الأنوار المتمثل بالعقل التواصلي، ويرى أن الحداثة تفسخت بسبب اعتمادها ثوابت تتمثل في إرادة الهيمنة والتسلط وهي الثوابت التي كانت عقبات أمام تحقيق الحداثة."[5]

---

[1] سالم يفوت : هابرماس ومسألة التقنية – المرجع السابق ـ ص45.

*لقد وضع هابرماس نوعا من الكرونولوجيا لمفهوم الحداثة في كتابه الخطاب الفلسفي للحداثة :"إذ وإن كان هذا المفهوم يأخذ سياقات مختلفة فإننا نقصد به رفض القديم الإقبال على عوالم مغايرة كما أنه لم يعارض مواقف التيار المحافظ والتيار الفوضوي مؤكدا على أن هيغل هو أول مؤسس لهذا المفهوم لأنه ربطه بالنقد لكنه استنزف كل قواه حينما ربطه بمفهوم المطلق فانتهى إلى سوء فهم مجرى التاريخ.

أنظر : Jurgen. HABERMAS : Discours philosophique de la modernité أو التص المترجم : الخطاب الفلسفي للحداثة، ترجمة علي المقلد، العرب والفكر العالمي – ع9 – سنة 1990.

*يقول هابرماس : "أود أن أقترح مفهوما للعالم يستبدل المقاربة الأنطولوجية لمقاربة التكوين وأن أتبنى المردودية المفهومية المؤلفة من العالم والعالم المعيش فالأشخاص المجتمعون socialisés هم أنفسهم الذين يطبقون ضمنيا مفهوم العالم حين يشاركون في المسارات التغييرية التعاونية وهكذا فإن التقليد الثقافي الذي يشير إليه يوجد بعبارة "كتابات الفكر الانساني" يؤدي أدوارا عدة حينما يعمل كاجتماعي، ثقافي، معرفي يستمد منه المشاركون في تفاعل تغييراتهم، أو حسبما يكون مأخوذا هو عينه كمادة عمل فكري وهو يميز بين ثلاث عوالم يرتبط بها الفاعل :

العالم الموضوعي : كمجموع الكيانات التي يمكن إعلان ملفوظات صحيحة بشأنها.

العالم الاجتماعي : كمجموع العلاقات الشخصية المنظمة للقوانين.

العالم الذاتي : كمجموع التجارب المعاشة التي يكون للمتكلم نفاذا مميزا إليها.

أنظر، هابرماس : العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل – المرجع.

[2] يورغن هابرماس : الخطاب الفلسفي للحداثة ـ ترجمة علي المقلد ـ العرب الفكر العالمي ـ العدد 9 ـ س1990 ـ ص 110.

[3] Habermas Jürgen : La pensée Post-métaphysique ; Trad : Rainer Rechlliz – Ed Arnaud Collin ; Paris 1993; P13.

[4] يورغن هابرماس : الحداثة مشروع ناقص ـ ترجمة بسام بركة ـ الفكر العربي المعاصر ـ العدد 29 ـ س1990 ـ ص 48.

[5] عزيز توما: حوار الحداثة مابعد الحداثة تفكيك أو تحديث اللوغوس ـ كتابات معاصرة ـ العدد 37 ـ سنة 1999 ـ ص36.

لهذا راح هابرماس يحلل أكبر النصوص الفلسفية للحداثة ابتداء من كانط مرورا بنتشه وصولا إلى جاك ديريدا ويرى أن فلاسفة ما بعد الحداثة انتهوا إلى نوع من "التطرف حينما أقاموا علاقة بين الحداثة والعدمية nihilisme الناجمة عن البرامج الاقتصادية الاجتماعية وتدخل الدولة الكليانية، ومصاريف التسلح والتواطؤ مع الشيوعية بل وحتى الفاشية" [1]، وعلى هذا فإن نقد هابرماس للعقلانية والحداثة نتيجة النتائج الكارثية التي نجمت عنهما، لم يكن تخليا عن العقل وتنازلا عن منتجاته وإنما إعادة رسم حدود جديدة للعقل والحداثة، "لهذا ظل هابرماس متمسك بوضوح بالعقل التنويري وبمبادئه التحررية."[2]

لم يكن نقد هابرماس رفضا للعلوم والتقنية وإنما استنكارا للتزاوج الذي حصل بين العلم والإيديولوجيا التي حولت العقلانية إلى سلطة كليانية تسعى إلى تحقيق اغتراب الفرد، وأوصلت الإنسانية إلى مهالك اللاعقلانية فهو "نقد يتجه إلى فكرة السيطرة والعقل الأداتي ويهاجم شروط الحداثة" [3]، والملاحظ أن نقد هابرماس للعلم والتقنية إنما كان تأثرا بنقد هوكهايمر و أدورنو في "جدل العقل" للعقل الأداتي إلى جانب عمل ماركيوز "الانسان ذو البعد الواحد" الذي خصصه للحديث عن اغتراب الذات الإنسانية نتيجة طغيان العقلانية الأداتية، لذا نجد تشابها بين الموقف الذي دافع عنه ماركيوز ثم هابرماس، وموقف الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر الذي يعتبر الوضعية الأساسية للأزمة الحديثة هي "الوضعية التقنية" ولأن العصر عصر تقني فالتقنية شكل من أشكال الحقيقة وكيفية من كيفيات الوجود أو نمط من أنماط تجلياته."[4]

ولقد كان نقد هابرماس للتقنية يهدف إلى إعادة توجيهها وبيان حدودها بتخليصها من الإطار الإيديولوجي دون الوقوع في العدمية النيتشوية أو التشاؤم الذي وقع فيه الجيل الأول لهذه المدرسة، لهذا قرر هابرماس أنه "بدلا من التخلي عن الحداثة وعن مشروعها يجب استخلاص الدروس من الضياع الذي مر به هذا المشروع ومن الأخطاء التي وقع فيها من جراء مشاريع تجاوز مفرطة" [5] ، وهو ما لا يتم يتم في نظره إلا بتأسيس نظرية في المجتمع تهدف إلى إعادة مفهمة العقلانية الأنوارية والانتقال بالنظرية النقدية من نقدها للعقل الأداتي وبالتالي نقدها لفلسفة التاريخ كمجال الانحراف للعقل إلى مجال بناء النظرية في المجتمع.

---

[1] المرجع السابق ـ ص 44.

[2] محمد الخوفي: خصومة التنوير أو هابرماس ونتشة ـ المرجع السابق ـ ص 54.

[3] Habermas Jürgen : La pensée Post-métaphysique ; Ibid P53

[4] سالم يفوت : هابرماس ومسألة التقنية ـ المرجع السابق ـ ص44.

[5] يورغن هابرماس : الحداثة مشروع ناقص ـ المرجع السابق ـ ص 48.

نظرية الفعل التواصلي

يعتقد هابرماس أن السبيل الوحيد لعقلنة علم الاجتماع باعتباره العلم الوحيد الذي يواكب القيم والسلوكيات والمؤسسات التي تحددها، فهو أقرب إلى بنية العالم المعيش. إن المفاهيم تجد تحققها في المجالات السوسيولوجية حينما يتحول ما هو نظري عقلاني إلى مجال فعل وممارسة في العالم المعيش، فكانت العقلانية التي يطرحها هابرماس كعلاج لباتولوجيا الحداثة هي نظرية الفعل التواصلي ساعيا من خلالها إلى تحويل الفعل اللغوي إلى ممارسة عقلانية تقوم بها الذات القادرة على الفعل والكلام، فيصبح هذا النشاط العقلاني الناتج من الفعل التواصلي، المؤسس على استراتيجية ذات، بعد اجتماعي وفق منطق تفاعلي يستوجب ضرورة العلاقة التذاوتيه Intersubjectivité "تطمح إلى نظرية المجتمع، تطرح المسألة العقلانية في آن واحد."[1]

لقد أصبح الفعل التواصلي هو البديل العقلاني الذي يطرحه هابرماس كمحاولة للاستكمال مشروع الحداثة الناقص من خلال محاولة إرساء مفهوم التفاعل يحدد النشاط التواصلي، ويميز هابرماس ما بين نوعين من الفعل: الفعل الاستراتيجي والفعل التواصلي الذي تشكل فيه الممارسة اللغوية وفق منطق حواري يشكل ما يسمى بالتداول المتعالي إنه النشاط الذي يحول فلسفة اللغة من النظام الميتودولوجي إلى نظام موضوعي، فيكون مفهوم الفعل التواصلي يتعلق بالتفاعل بين شخصين على الأقل قادرين على التكلم والفعل يرتبطان بعلاقة بينشخصية Interpersonnel.

وفي هذا الإطار يتم النظر إلى الفعل التواصلي "كنشاط تحكمه فاعلية حوارية اجتماعية تتخذ شكل عقلنة مفتوحة وأخلاقية تناقش" [2]، و في موضع آخر يعرِّف هابرماس الفعل التواصلي كالتالي "يتعلق مفهوم الفعل التواصلي بالتفاعل بين شخصين على الأقل قادرين على التكلم والتصرف، يرتبطان بعلاقة شخصية- سواء بوسائل شفوية أم غير شفوية - يسعى الفاعلون وراء تفاهم حول موقف علمي لكي ينسِّقوا بصورة توافقية، خطط عملهم و بالتالي أفعالهم."[3]

تتأسس نظرية الفعل التواصلي من قناعة هابرماس على تأسيس خطاب جدلي برهاني نقدي Illocutoire تجعل من العقل التواصلي يبتعد عن المثالية المجردة ويرتبط بعقلانية الفعل Action

[1] يورغن هابرماس : العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل - ترجمة جورج أبي صالح - الفكر العربي المعاصر- العدد 46 - س1987 - ص 18.
[2] يورغن هابرماس : المعرفة والمصلحة - ترجمة حسن صقر- مراجعة ابراهيم الحيدري - منشورات دار الجمل(ألمانيا) - طبعة 1 - سنة 2001 - ص97.
[3] يورغن هابرماس : العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل - المرجع السابق - ص23.

والتفهم Intercompréhension فيكون "مفهوم الفعل هنا ينبه إلى أن اللغة لا تخدم فقط تمثيل العالم بل تخدم إنجاز الأفعال، فالكلام هو أن نفعل، وبمعنى آخر، هو فعل في الآخرين غير ظاهر ولكنه واقعي، ويقوم بتدشين المعنى والقيم على كل حال لفعل الكلام."[1]

لقد استطاع هابرماس أن يحول اللغة بدهاء تواصلي إلى مبدأ للعقل و في الوقت ذاته، العقل بالفعل أو حالة عقل فاعل بإمكانه أن يؤسس لحظة لغوية حوارية تواصلية عقلانية، تنتمي في شكلها إلى أفعال لغوية في صور أفعال تواصلية وهنا تعكس حقيقة العقل التواصلي بما هو عقل لغوي.

إن استعمال هابرماس للغة يخرجها من وظيفتها العادية التي تتمثل في التعبير عن الفكر والتواصل بين البشر إلى عقلنة المجتمع بل من نوع الاستشفاء السوسيولوجي لأنها تغدو قادرة على خلق آلية التنسيق بين الأفعال والممارسات، " هكذا تتموضع في كل مرة وظيفة واحدة للغة، إحداث آثار تعبيرية، إقامة علاقات شخصية و التعبير عن تجارب معاشة، في المقابل يأخذ النموذج التواصلي بعين الاعتبار جميع وظائف اللغة على المستوى ذاته...فوحده النموذج التواصلي يفترض اللغة كوسيط كامل للتفاهم حيث يستند المتكلم و المستمع المنطلقين من أفق عالمها المعاش المفسر إلى شيء ما في العالم الموضوعي والاجتماعي و الذاتي في آن معا بغية التفاوض حول تحديات مشتركة للمواقف."[2]

يسعى الفعل التواصلي إلى تحليل فعل الكلام Parole من حيث أنه فعل يحول الأنا الابستمولوجي إلى أنا عملي، ويسعى من خلال أحداث التذاوت بين الأفراد إلى تحليل معطيات الوضع الاجتماعي، فيصبح الأنا التواصلي أنا فاعل في المجتمع، "والمجال الذي يجد فيه مفهوم الفعل التواصلي إمكانية أن يبرهن على النظرية الاجتماعية للفعل وهذه الأخيرة تبحث كيف أن النظام الاجتماعي ممكن من خلال تحليل شروط الفعل التواصلي."[3]

إن الفعل اللغوي عند هابرماس فعل تواصلي لا فعل احتواء وإلغاء إنه فعل تذاوت يسعى إلى تحرير الذات من تقوقعها بالانفتاح على الآخر وطرح إمكانية الوجود معه "أي إيجاد الشروط التي يستطيع بها الأنا الارتباط بأفعال الغير" [4]، تتجسد العلاقة بين الذوات في عملية التفاعل التواصلي في

[1] فرانسوا أرمينغو : المقاربة التداولية ـ ترجمة سعيد علواش ـ الفكر العربي المعاصر ـ العدد 41 ـ سنة 1986 ـ ص17.
[2] يورغن هابرماس : العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل ـ المرجع السابق ـ ص28.
[3] Habermas Jürgen : La pensée Post-métaphysique ; Ibid P76-77.
[4] Habermas Jürgen : Technique et science comme idiologie ; Trad : Jean René Ladmiral – Ed Gallimard 1973 ; P119.

علاقة إقرار واعتراف متبادل لا علاقة احتواء وطمس، أي أنها عملية مشاركة بين الأنا والآخر، فالموقف التفاعلي يولد الترابط بين المشاركين في التفاعل إذ لا يمكنهم تجنب اتخاذ مواقف إما بالإيجاب أو السلب ويعبر عنها من طرف المرسل إليه، كما لا يمكنهم الوصول إلى إجماع ما إلا على أساس الاعتراف التذاوتي لادعاءات الصلاحية."[1]

يتوافق هابرماس مع الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت حينما يناقض نيتشه في مفهوم الفردانية فهو لم يجعل منه إنسانا أعلى متعالي على الجماعة بقدر ما جعل الوجود في العالم المعيش وتحقيق التذاوت فيه "جوهر النشاط التواصلي"، فالممارسة التواصلية تدخل في سياق العالم المعيش وتتحدد من خلال التقاليد الثقافية والتنظيمات المشروعة والأفراد المندمجين اجتماعيا في حين أن الأعمال التأويلية تعيش على رأسمال اجتماعي داخل العالم المعيش."[2]

يشكل العالم المعيش الحقل الدلالي للمضامين الثقافية والبعد الاجتماعي الذي يتم فيه ممارسة وتطوير التفاعلات التواصلية فيغدو العالم المعيش ليس فقط المجال الذي يضمن صيرورة البعد الثقافي للمجتمع ولكن أيضا المجال الذي يساهم في تكوين فاعلين قادرين على تأسيس عملية التواصل وضمان الاستمرار فيها بحيث "يتيح للفرد الفاعل (المتكلم) تنفيذ خطة عمل معينة."[3]

تتحقق عقلانية الفعل التواصلي من خلال إرادة الأطراف المشاركة في التفاعل وقدرتها على تحقيق الإجماع الذي يتضمن المواقف الإيجابية والسلبية في اتجاه ادعاءات الصلاحية القائمة على الحجج والبراهين التي تعبر عن القدرة على التأويل العقلي الذي تطرحه الذوات، وهي تقوم بالممارسة اللغوية في العملية التواصلية، فنظرية هابرماس في الحداثة "تدمج التواصل والعقلنة ضمن جدلية تعطي للفعل البشري أبعاده العلية المبدعة."[4]

لقد أدرك هابرماس أن فلسفة الذات أو فلسفة الوعي قد استنزفت كل طاقاتها في دفع العقل الإنساني إلى أبعد الحدود لكنها حصرته في العقل الحسابي الذي ألغى كل محاولة أنطولوجية فردية، لذا دعى إلى ضرورة العودة للغة ليصل بها إلى علاقة تذاوتية لتنشيط الفكر الفلسفي على مستوى الزمن، الذات،

[1] Habermas Jürgen : Logique des sciences sociales ; Trad : Rainer Rechilitz – Ed Pif ; 1987; P412-413.
[2] Habermas Jürgen : Théorie de l'agir communicationnel - T2; Trad : Jean Louis Schiagel – Ed Fayard ; 1987; P133.
[3] Ibid; P115.
[4] نور الدين أفاية : الحداثة والتواصل - المرجع السابق - ص194.

التاريخ والعقل...لقد نظر هابرماس للحداثة الغربية نظرة علاجية حينما انطلق من الخطاب الفلسفي للحداثة فقام بنوع من جينالوجيا العقل وانتهى إلى تأسيس نظرية "الفعل التواصلي" وهنا هو لا يقصد الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة وإنما بحث عن المواطن الباتولوجية محاولا إيجاد حل لعلاجها.

نستطيع أن نخلص من كل ما تقدم أن هابرماس قد حاول من خلال نظرية الفعل التواصلي اقتراح نظرية نقدية للمجتمع لا تسعى لمحاكمة العقل وإلغائه بقدر ما تحاول إعطاء بعض القواعد الفلسفية الاجتماعية والسياسية لتحديد الموضع المرضي وتحديد علاجه، لذا نجده يربط هذا الفعل اللغوي بالعالم المعيش بكل ما يتضمنه من معطيات ثقافية وأبعاد اجتماعية تمارس من خلالها الأفراد إراداتهم التأويلية لبيان قدراتهم على الخلق والإبداع وفي هذا المقدار نستطيع أن نقول أن هابرماس استطاع أن يبتعد عن فلاسفة النظرية النقدية في محاولته إحلال النشاط التواصلي محل فلسفة التاريخ بعدما انقضى شكلها الكلياني.

التاريخ التواصلي

سعى الجيل الأول من النظرية النقدية لبناء رؤية جديدة للمجتمع والتاريخ مستعملا رهان النقد، لكن تعقد مشكلات الواقع جعلها تنتهي إلى التشاؤم وفقد الأمل في إمكانية التغيير. ولأجل بعث الأمل من جديد رمى هابرماس برهان التواصل لتحقيق التذاوت والتعايش بين الأفراد، أي أراد أن يعطي " القوة لنقد السيطرة لذا كان يجب عليه أن يبحث عن نظرية الحقيقة لتحقيق إمكانية التحرر التي لا تتماثل من وهم التاريخانية ."[1]

إذا كانت النظرية التواصلية تعتمد على اللغة ومنطق الخطاب، إنها تتأسس في جوهرها على فلسفة اللغة أي على القوة البرهانية للخطاب الذي يهدف للوصول إلى خلق اتفاق وإجماع ويرتبط بالعالم المعيش فتتحول إلى نظرية للمجتمع، يسعى فيه الأفراد للتساؤل عن واقعهم ويمارسون فيه أنطولوجياتهم الخاصة، فينتهي إلى عقلنة التاريخ بعدما انزلق في مهالك اللاعقلانية، وهنا ينتقل هابرماس مما هو لغوي إلى ما هو تاريخي.

لقد استطاعت نظرية الفعل التواصلي باعتمادها على مفهوم المشاركة اللغوية الحاصلة في العالم المعيش أن ترقى من فلسفة اللغة من خلال تحققها كفعل أنطولوجي إلى مرحلة تجسيد تصورات فلسفية

[1] Habermas Jürgen : Moral et communication ; Ibid P11.

لتاريخيات الأفراد وفهم انقسام أشكال الحياة الفردية وطرق العيش مع الأفراد بالاختلاف والتنوع الذي يسود الحياة الإنسانية، وعلى هذا فإن تأسيس هابرماس لتاريخيات الأفراد من خلال المشاركة اللغوية التواصلية إنما هو تعبير عن رفضه لانغلاق فلسفات التاريخ الهيغلية ودعوة للانفتاح على الآخر والوجود معه، يقول هابرماس "لا يطوى التاريخ ويدعي وساطة ذاتية لفكر التاريخانية تحت ميثولوجيا تنغلق على ذاتها بطريقة دائرية."[1]

ويضيف على ذلك " أن العلاقة الوحيدة التي كانت موجودة في الفلسفات الكلاسيكية هي علاقة مونولوجية Monologique بين الذات والموضوع في حين أن العلاقة الحوارية بين الذات والذات sujet-sujet كانت مفقودة."[2]

يتجاوز هابرماس مفهوم المجتمع وينتقل إلى عالم المعيش، ويقصد به الجانب المعقلن من ثقافة المجتمع والفرد، حيث تحدث العلاقة الجدلية التبادلية بين عالم المعيش والنشاط التواصلي للأفراد والذي يفر من أي فكر ديني أم ميتافيزيقي ويتجه مباشرة لتقدم الحياة الاجتماعية من خلال الفعل، حيث أن أفعال التفاهم Intercompréhension تلعب دور الميكانيزم الذي يهدف إلى ربط الأفعال، تشكل الأفعال التواصلية النسيج الذي تتغذى منه مكونات عالم المعيش وتتشكل من خلاله الوساطة وانطلاقا منها يعاد إنتاج أشكال الحياة الواقعية."[3]

يستمد الفعل التواصلي صيرورته وتطوره من الإمكانات التي يطرحها عالم المعيش بإعادة إنتاج الثقافة ضمن التأويلات التي تطرحها الذوات المتكلمة وفق ما ينتجه في واقعها من مواضيع، يقول هابرماس: "يجب إعادة تكوين تاريخ النوع على أساس النقد والوعي التام بتجربة الذات وإدراك النوع في اللحظة، كذات تستطيع أن تعيد إنتاج حياتها ضمن شروط اتفاقية."[4]

لم ينحرف هابرماس عن الموروث الثقافي الألماني المتمثل في النقد كأداة للتعبير عن الرفض الدائم و الرغبة الشديدة في تغيير ما هو قائم، أي يكون النقد كشكل لوجود الذوات في عالم المعيش ـ وتغدو عملية النقد كنشاط تقوم به الذوات المتكلمة ليس كفاعل لغوي فقط بل كفاعل تاريخي، من حيث أنها تقبل عملية التغيير من خلال ممارسة النقد في إطار الفعل التواصلي إذ هناك "ضغوط بنيوية تتطلب التحليل

[1] Ibid P182.
[2] Ibid P15.
[3] Habermas Jürgen : Discours philosophique de la modernité ; Ibid P374.
[4] هابرماس : المعرفة والمصلحة ـ المرجع السابق ـ ص529.

النقدي للمعرفة، والتأسيس لقيم ومعايير معمقة ولفردنة الذات التي تتحمل مسؤولية ذاتها على أساس أن الهويات الشخصية المجردة تحيل إلى نوع من تحقيق الذات."[1]

لقد استطاع هابرماس أن يحقق انتقال الذات الواقعية إلى ذوات متكلمة تمارس تجربة المعيش من خلال لغة تواصلية ذات مهمة نقدية يتحول فيها الفعل اللغوي المعيش إلى تحقق أنطولوجي يثبت فيه الأفراد وجودهم و فردانيتهم ، يقول هابرماس: "أن تكون شخصا يعني أن تكون نبعا لاستقلال الفعل، والإنسان لا يكتسب هذه النوعية إلا بمقدار وجود شيء يحقق فردانيته وهي ليست إلا تجسيدا جنينيا لنوعه ومجموعته"[2] ولهذا يعرب هابرماس عن إنكاره الشديد لمفهوم الفردانية عند دوركايم حينما اعتبرها نوعا من القوى الاجتماعية التي تسمح للفرد أن يكون هو ذاته، لكنه لم يستطع أن يتحدث عن الفرد ضمن الخصوصية وإنما كان دائما يربط بوجوده وأنماط تفكيره بل ويحد من إرادته ضمن الشروط الاجتماعية التي يعيش فيها.

لقد جعل دوركايم من المجتمع يبتلع ويحتوي الفرد، في حين أن النظرية النقدية ـ بجيليها ـ تؤكد على العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع كذوات مستقلة غير خاضعة تعكس الحقيقة الكلية، وبناء عليه فإن النظرية النقدية تركز على الإنسان بمعنى أن ما يدركه ما هو إلا نتاج للنشاط البشري."[3]

وهنا نجد أن هابرماس يصبح أكثر ميلا للتعريفات التي تجعل من الممارسة اللغوية تحقيقا لفردية الذات فيصبح مفهوم الفردية عنده هو كل "ذات قادرة على الفعل والكلام، والتي تكون حاضرة مع الذوات الأخرى المتكلمة كشخص فريد وغير قابل للتعويض."[4]

يدعو هابرماس إلى إرادة التواصل كنوع من استمرار مسار النظرية النقدية في دعوتها إلى الوجود الفردي ضمن الجماعة، وجود لا يقوم على انحلال الأنا في الجماعة كما حدث مع دوركايم ولا على تعالي الأنا على الآخرين كما فعل نتشه بل هو وجود يتحقق بهما ـ الأنا والآخرين ـ معا إنه "تطوير للوعي النقدي وتكوين للإرادة والفردنة وتقوية لعناصر العقلنة التي كانت منسوبة سابقا إلى ممارسة الذوات. إن

[1] Habermas Jürgen : La pensée Post-métaphysique ; Ibid P170.
[2] Habermas Jürgen : La pensée Post-métaphysique ; Ibid P188.
[3] مصطفى مرتضى/علي محمود : المثقف والسلطة ـ دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ بدون طبعة ـ 1997 ـ ص79.
[4] Habermas Jürgen : La pensée Post-métaphysique ; Ibid P219.

عقلنة العالم المعيش تعني التفريق والتكثيف في آن واحد أي عقلنة اللحظة المتحركة التي تشكل نسيج الخيوط المتداخلة بين الذوات وذلك بجمع عناصره المتمايزة للثقافة والمجتمع والشخص."[1]

إن محاولة هابرماس لخلق فكر اجتماعي تواصلي تعايشي أو كما يسميه بنظرية "التداخل الذاتي" والتي يقدمها كمعالجة نقدية لمسألة الوعي وتجاوز الميتافيزيقا بحيث يدفع بالذوات الفردية لتوجيه المسار التاريخي وفق عقلانية نابعة من هذه الذات وتجاوز أطر التجريدات.

إن النظرية النقدية بجيليها تتماثل مع فكر ميشال فوكر حينما يجعل "التاريخ هو الحاضر"، لأن الحاضر مجال الفعل الإنساني دون أن نشير إلى المستقبل فهو مرهون بالإمكانات التي يطرحها الأفراد وفق فكر تواصلي فكر محايث لعالم المعيش وموجود فيه تؤسسه الذات القادرة على الفعل والكلام، يقول هابرماس: "العقل التواصلي ليس عقل محض ولكن عقل موجود في عالم المعيش وعقول الأنشطة التواصلية...إن استعمال اللغة يتجه نحو التأويل في الزمن التاريخي ومن خلال الأنواع الاجتماعية بفضل أخذ وضعية الإقرار بنعم أو لا."[2]

[1] Habermas Jürgen : Discours philosophique de la modernité ; Ibid P408.
[2] Habermas Jürgen : Discours philosophique de la modernité ; Ibid - P381.

الفصل الثاني: العقلانية النقدية لكارل بوبر

المبحث الأول: المنطلقات النقدية

المبحث الثاني : الابستمولوجيا المفتوحة

المبحث الثالث: معنى التاريخ عند كارل بوبر

المبحـــث الأول:المنطلقـــات النقديـــــة

- تقويض الابستمولوجيا التقليدية.

- مشكلة الاستقراء.

- تحطم وثن اليقين.

- موضوعية المعرفة.

- أعداء المجتمع المفتوح.

تقويض الابستمولوجيا التقليدية

تختلف طريقة بوبر في قراءته للأفكار وتقدمها، فهو يركز في نقده على الجوانب القوية في فلسفة خصمه، وكأنه يريد أن يكون جديرا بالنقد ، فهو يعتبر أكثر الفلاسفة تميزا بمنهجية الدقيقة، وقدرته النقدية على تمحيص الأفكار و الآراء المختلفة بعد أن يكون تلقفها بعقل متفتح وذهن متقد، ومنهجه في ذلك يتمثل في "أولا يشر إلى المشكلة التي يريد أن يتناولها، ثم يقدم صياغة لها ؟، ومن خلال تحديد المشكلة و صياغتها يقوم بتحليلها من كافة الجوانب بصورة نقدية توحي، ثم يستبعدها واحدة تلو الأخرى ليتلقى حلا واحدا وتكون المشكلة من خلاله قد اتضحت بكل أبعادها."[1]

تعتبر الابستيمولوجيا* البوبرية ثورة ضد كل المفاهيم التي قامت عليها الابستمولوجيا والوضعية التقليدية مثل الاستقراء، اليقين، المطلق، الموضوعية...وحاول بوبر أن يكسر هذه التابوهات ويعيد مفهمتها بعدما يكون قد وجه لها نقدا صارما.

إذا كان فرانسيس بيكون قد حاول تخليص المعرفة العلمية من الأوهام والخرافات فإن تطورات الابستمولوجيا التقليدية حسب كارل بوبر قد أوقعتها في وهم امتلاك الحقيقة أو ما سماه بوثن اليقين. لذلك أراد لنفسه أن يكون له منحى آخر ينعرج فيه عن التقاليد التي كبلت العلم في أطر محدودة تحول دون التطور المفتوح له. إذ لم يكن هم بوبر "أن يبحث عن المعايير التي تجعل من نظرية ما صحيحة"، ولا "متى تكون نظرية ما صادقة ومقبولة"، وإنما كما يقول "كنت أريد أن أميز بين العلم والعلم الزائف، وأنا على إدراك واضح بأن العلم كثيرا ما يخطئ، وأن العلم الزائف قد يتفق له أن يعثر على الحقيقة".[2]

لقد تميز العلم عن العلم الزائف حينما تخلى كلية عن القضايا الميتافيزيقية واتخذ لنفسه منهجا عرف بالمنهج التجريبي أو "المنهج الاستقرائي"، وعليه كان صدق القضايا العلمية يستند إلى الملاحظة والتجربة كأساس ومعيار تبرير صدقها وهو ما عرف بمبدأ التحقيق Vérification، وهذا يعني أن كل قضية تم البرهنة عليها تجريبيا فإنها تحمل في ذاتها صدقا مطلقا، وهو الأمر الذي لم يلائم بوبر محاولا استبدال "مبدأ التحقيق" بـ "مبدأ التكذيب" Falsification معتبرا أن "كل نظرية لا تقبل الدحض بأي

[1] ماهر عبد القادر محمد علي: نظرية المعرفة العلمية ـ دار المعرفة الجامعية (مصر) الطبعة2 -1987- ص29.
* الابستمولوجيا بحث نقدي في مصادرات العلوم ونتائجها التطورية بغية تحديد أصولها المنطقية وقيمتها الفلسفية.
أنظر عبد الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية – المرجع السابق – ص56.
[2] كارل بوبر: الحدوس الافتراضية والتفنيدات، نص مترجم لـ د. عادل مصطفى : كارل بوبر مائة عام من التنوير والنهضة ونظرة العقل – دار النهضة العربية بيروت – ط1. سنة 2002 ـ ص 20.

حدث يمكن تصوره هي نظرية غير علمية، فكل اختبار أصيل للنظرية هو محاولة لتكذيبها أو لدحضها، قابلية الاختبار هي قابلية التكذيب."[1]

تأكد لدى بوبر أن الأسس التي قامت عليها الابستمولوجيا التقليدية خاطئة ولا يمكن للعلم من خلالها أن يتطور تطورا داروينيي مفتوح. لهذا عمل على نقد الركائز والأسس التي قامت بها بادئا بما عرف بمشكلة الاستقراء، ثم أعاد تحديد مفهوم الحقيقة في العلم محاولا تحطيم وثن اليقين، ثم تحديد مفهوم جديد للموضوعية المعرفية، وهذه النقاط النقدية في مجال الابستمولوجيا هي ما سنحاول التطرق إليه في هذا المجال.

مشكلة الاستقــراء

افتتح كارل بوبر كتاب "المعرفة الموضوعية" la connaissance objective كالتي: أعتقد أنني تمكنت من حل مشكلة فلسفية كبيرة، إنها مشكلة الاستقراء (وقد توصلت للحل عام 1927 أو حوالي ذلك) لقد كان هذا الحل مثمرا تماما، ومكنني من حل عدد كبير من المشكلات الفلسفية الأخرى."[2]

لقد اتخذ بوبر موقف معارض من وجهة النظر السائدة في العلوم الامبريقية* القائمة على المنهج الاستقرائي، فنظرياتها تؤسس عن طريق الاستدلال من القضايا الشخصية، ناجمة عن تقارير الملاحظات observation أو التجارب experience إلى القضايا الكلية مثل النظريات والفروض، ومن هنا نشأت مشكلة الاستقراءيتساءل بوبر في "المعرفة الموضوعية" هل يمكن تبرير الدعوى القائلة بأن قضية كلية صادقة عن طريق "السبل الامبريقية"...إجابتي على هذه المشكلة سوف تكون مثل إجابة هيوم HIUM، لا يمكن لأي عدد من قضايا الاختبار الصادقة القول بأن النظرية الكلية صادقة أيضا."[3]

إن الاستدلال الاستقرائي الذي ينتقل من القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية على أساس صدق القضايا الجزئية خاطئ، لأن وصف القضايا الكلية بصفة العمومية يتطلب منا أن نقوم باستقراء تام لكل الجزيئيات الموجودة في العالم وهذا مستحيل.

---

[1] كارل بوبر: الحدوس الافتراضية والتفنيدات ـ المرجع السابق ـ ص 25.

[2] K. Popper : La connaissance objective: traduction de Langlais :Jean Jacques Rosat- Aubier -1991-P 39 .

* امبريقي أي تجريبي Empirique وهو ما يكون حصيلة مباشرة للخبرة (التجربة) ولا يستفاد من أي قانون آخر أو خاصية أخرى ... والتجريبية هي الاسم النوعي لكل المذاهب الفلسفية التي تنفي وجودا بذاته ومصادرات بوصفها مبادئ معرفية متميزة منطقيا من الاختبار.
أنظر موسوعة لالاند– المجلد الثاني – المرجع السابق – ص340-341.

[3] Ibid P47.

يحاول بوبر أن يؤكد أنه ليس هناك أي نظرية يمكن أن تدعي الوصول إلى الحقيقة لاستحالة إثبات صدق هذا الادعاء، وكل ما يمكن الوصول إليه هو التثبت من بطلان ذلك الادعاء ودحضه. إن اعتماد الامبريقية على قانون الاستقراء ومبدأ التحقيق لإثبات صحة النظريات العلمية والقضايا الكلية " لكن بوبر لا يعترف بصحة أي قانون أو مبدأ غير الدحضية falsification التي تشكل أساسا جديدا للمعرفة يطبق في كل العلوم، ويعطي بوبر مثلا عن الاثباتية والدحضية من حقل المنطق. والاثباتية مبنية على الاستقراء بينما الدحضية على الاستنباط. إن قولنا كل البجع أبيض يدحضه وجود بجعة غير بيضاء ولا نعرف بجعة حتى الآن غير بيضاء، إذن كل البجع أبيض، ولكن هذا الاستنتاج، في رأي بوبر، غير صحيح لأنه لا يمكن أن نحصي الكل أو نعطي تحديدا منطقيا للكل."[1]

يقول بوبر في موضع آخر: "بإمكاني أن أفحص بعض النتائج التي خلصت إليها كمايلي:

1 - الاستقراء أي الاستدلال القائم على ملاحظات عديدة هو خرافة، إنه ليس واقعة سيكولوجية، ولا هو واقعة حياتية، ولا هو أحد الاجراءات العلمية.
2 - الاجراء الفعلي للعلم هو السير بالحدوس الافتراضية: وهو القفز إلى الاستنتاجات، غالبا بعد ملاحظة فريدة (كما لاحظ هيوم و بورن).
3 - تعمل الملاحظات والتجارب في العلم كاختبارات لحدوسنا أو فرضياتنا أي كمحاولات تفنيد.
4 - هذا الاعتقاد الخاطئ في الاستقراء تخلقه حاجتنا إلى معيار تلك الحاجة التي جرى بها العرف بطريقة الخطأ، الاستقراء وحده هوالذي يفي بها.
5 - ينطوي هذا المنهج الاستقرائي شأنه شأن معيار التحقيق Vérification على تمييز خاطئ.
6 - لا فائدة البتة في أن أقول أن الاستقراء يجعل النظريات احتمالية فحسب، لا يقينية، ولا يؤدي هذا القول إلى أدنى تغيير في الموقف."[2]

لقد جعلت الابستمولوجيا التقليدية أساس التمييز بين العلم واللاعلم هو "المنهج الاستقرائي" فصدق قضايا العلم مستمدة من الخبرة أو الوقائع التجريبية، والصورة التي يثيرها الذهن في المنهج الاستقرائي تتمثل في البداية بجمع ملاحظات خالصة دون فروض مسبقة تقدم لنا وقائع بطريقة محايدة، وتكرار هذه الملاحظات ينتهي بنا إلى بناء مجموعة من الفروض العامة، عندئذ نجري الاختبارات

[1] إبراهيم النجار: نظرية المعرفة عند كارل بوبر ـ مدخل حلبة السباق مع أرخيل والسلحفاة - كتابات معاصرة ـ العدد 27 – سنة 1996ـ ص68.
[2] كارل بوبر: الحدوس الافتراضية ـ المرجع السابق ـ ص31-32

التجريبية التي تثبت صدق هذه الفروض التي تصبح بدورها نظريات تكتسي صفة العلمية، وتكون صادقة على كل الملاحظات التي تماثلها.

غير أن هذا التصور التقليدي للعلم يضعنا أمام ما يسميه بوبر "مشكلة الاستدلال الاستقرائي" أو "مشكلة هيوم"، وإذا كان الاستدلال الاستنباطي يؤكد أن صدق المقدمات ينتج عنه بالضرورة صدق النتائج. فإذا أخذنا مثلا الاستدلال التالي "كل انسان فان" "سقراط انسان" ينتج عنه بالضرورة أن "سقراط فان" غير أن بوبر يؤكد أن ليس هناك أي دليل استقرائي تجريبي يؤكد هذه النتيجة فقد تكون المقدمات صادقة والنتيجة رغم ذلك كاذبة.

إن النظريات العلمية تتصف بأنها قضايا عامة كلية تأتي على الصيغة التالية:

كل أ هو ب $\forall x: Ax \rightarrow Bx$

والحقيقة أن هذه القضية لا يمكن البرهنة عليها واقعيا وتجريبيا، لأنها ليست ناتجة عن استقراء كلي لكل من (أ) و(ب)، وإنما استقراء جزئي لكل منهما والصيغة الحقيقية لها هي:

بعض أ هو ب $\exists x: Ax \rightarrow Bx$

"ويترتب على ذلك أنه ليس هناك قضية علمية كلية يمكننا أن نبرهن عليها على أنها صادقة بالضرورة، فالقوانين العلمية تتجاوز الملاحظات الممكنة وتتخطى الخبرة المتاحة" [1]، وعلى هذا فإن الاستقراء لا يحمل أي دليل منطقي أو تبرير تجريبي لأن "الانتقال من الأدلة الاستقرائية قد صدقت فيما مضى، أي الأدلة الاستقرائية سوف تسري في المستقبل هو نفسه استدلال استقرائي، ومن ثمة فإن أي تبرير من هذا الصنف سيكون دائريا."[2]

إن الاستدلال الاستقرائي بالنسبة إلى بوبر لا يمكن أن يكون صحيحا من حيث أن تم تعميم الحالات أو القضايا التي تم ملاحظتها على الحالات أو القضايا التي لم يتم ملاحظتها، وهذا التعميم لا يحمل أي حقيقة منطقية بل يخالفها فما يصدق على الجزء لا يصدق على الكل بالضرورة، كما أنه تعميم لا يصدق واقعيا وتجريبيا بالضرورة، فقد تظهر قضية بالصدفة تثبت خطأ هذا التعميم بهذه الطريقة رفض

[1] كارل بوبر : منطق الكشف العلمي ـ ترجمة: ماهر عبد القادر محمد علي ـ دار النهضة العربية بيروت ـ دون طبعة ـ بدون سنة ـ ص64.
[2] عادل مصطفى: كارل بوبر ـ المرجع السابق ـ ص37.

بوبر الاستقراء، من حيث أنه ليس منهجا مثمرا لصياغة النظريات العلمية ولا منطق قويم لتبرير النظريات، وانتهى هذا الرفض للمنهج الاستقرائي بطرح منهج علمي بديل عنه يقوم مقام الاستقراءويسمح لنا بتقديم نظرية على أخرى بناءا على أسس تجريبية، وإذا كان بوبر ملتزم بالقول بالمبدأ التجريبي القائل بأن الملاحظة والتجربة هي المحك الوحيد لقبول النظريات العلمية أو لرفضها غير أن هذه القضية لا يمكن تبريرها قبليا، وعلى هذا فإن ما يميز العلم عن اللاعلم حسب بوبر ليس هو الاستقراء كمنهج أو منطق تبريري بل إن العلم يتكون من مجموع نظريات وهي من حيث المبدأ يمكن أن تكذب أو تدحض.

يضع بوبر هنا حد فاصل بين "مبدأ التحقيق" و"مبدأ التكذيب"، إذ في الوقت الذي لا يمكن فيه إثبات صدق النظريات العلمية كلية بأي عدد متناه من الملاحظات مهما ازداد عددها، من حيث أنه من الناحية المنطقية يكفي أن نلاحظ حالو واحدة مناقضة للقضية الكلية ، "فالعبارة التقريرية كل البجع أبيض" يمكن تكذيبها بملاحظة بجعة واحدة غير بيضاء والتي يلزم عنها أن "ليس كل البجع أبيض"، بذلك تكون نظرية ما قابلة للتكذيب إذا وفقط إذا أمكن منها استنباط "عبارة ملاحظة" ما والتي إذا كذبت لكانت نظرية كاذبة، وعلى النظرية العلمية الأصلية أن تستبعد حالة ممكنة منطقيا أي تحظرها أو تمنعها هذه الحالة."[1]

تحطم وثن اليقين

تأسست الابستمولوجيا التقليدية على وضع حدود فاصلة بين ثنائية الذات العارفة وموضوع المعرفة، وجعلت تباعد هذه الحدود شرط أساسي لتحقيق الموضوعية العلمية لكن بوبر ينحرف كلية عن هذا المسار ويقترح "**الابستمولوجيا بدون ذات عارفة.**"

يدعو بوبر إلى تصحيح جملة من الأخطاء التي وقعت فيها الابستمولوجيا التقليدية مما جعلها تنتهي إلى الاعتقاد بفكره اليقين ونقيم عليه باقي تصوراتها عن المعرفة، ولهذا راح يؤكد بوبر في كتابه "منطق الكشف العلمي"، "إن العلم ليس نسق من التصورات ولكن نسقا من القضايا"[2]. فوقعت أسيرة فلسفات ذاتية دوغماتية لم تستطع التحرر من النزعة السيكولوجية والاجتماعية التي تبني المعرفة على أساس معطى ذاتي تجعله معيارا لصدق الأحكام ومصدر كل المعارف الانسانية وهو كما رآه العقلانيون يتجلى في العقل أو الحس كما أصر عليه التجريبيون. فانتهوا إلى أنساق دوغماتية مطلقة وحان الوقت للتخلص منهذه

[1] المرجع السابق، ص39-40.
[2] كارل بوبر: منطق الكشف العلمي، المرجع السابق، ص72.

التصورات الزائفة، غير أن التخلي عن وهم اليقين* لا يعني عند بوبر "الوقوع في العدمية النتشويةوالهيدغرية ولا التوتاليرياليا الهيغلية والماركسية، فهي تقترب من الروح الكانطية أكثر"[1]

وقد سبق وأن أشرنا أن بوبر أعاد تحديد مفهوم الصفة العلمية للنظريات والفروض فهي ليست تلك الأفكار التي تم اختبارها تجريبيا ولا حتى الأفكار الواضحة البديهية بلغة ديكارت. "إن أول إجراء منهجي تنطلق منه العقلانية النقدية البوبرية هي نزع الحصانة عن النظريات العلمية حتى وإن أسست على مبدأ الاستقراء، أو المصادرات، كالملاحظة والتجربة أو الفكرة الواضحة المتميزة الفطرية عند ديكارت لأنها لا يمكن أن تكون مصدرا لليقين" [2]، إن موضوعية المعرفة العلمية بالنسبة لبوبر تستوجب أولا التخلي على وهم امتلاك الحقيقة ووثن وصول اليقين ثم الإيمان بأن معارفنا ماهي إلا تخمينات Conjectures.

يقترح بوبر " **التفتح النقدي"l'ouverture critique** الذي يستند على قابلية التكذيب والتفنيد والأخص أن يدعونا للوجود في عالم الدوكسا عالم الآراء والظن فكل آرائنا هو محاولات تحتمل الخطأ والصواب والوصول إلى معرفة موضوعية يتطلب الأمر منهجا تخمينيا، يتم فيه الاعتراف بالخطأ والتعلم بالمحاولة أي ما يسميه بوبر المحاولة والخطأ، ويتم فيه الاعتراف بالخطأ والتعلم بالمحاولة أي ما يسميه بوبر المحاولة والخطأ، "إن مبدأ التفتح النقدي كما يقول المناطقة ليستبدل العصمة واليقين والدقة في المسعى التقليدي للمعرفة، بمسعى معاصر يستند على القابلية للتكذيب والتفنيد، صالحة للخضوع لاختبارات قاسية منفتحة على النقد والتفنيد والتعديل والتعزير."[3]

وإذا كانت فطرياتنا المعرفية والعلمية هي بالنسبة إلى بوبر تخمينات لابد أن تخضع لمبدأ قابلية التكذيب حيث يتم مناقشة هذه الآراء الأفكار النظريات...من خلال المداولة بين الذوات Intersubjectiveونصل إلى استبعاد الأخطاء وفق معيار التمييز وتنتهي إلى تعديل وتعزيز هذه الأفكار والفروض...لا إلى تأييدها بتصورات التقليدية، "إن مطابقة هيغل بين الفكرة والواقع، وتحطيمه لمبدأ عدم التناقض دفع بوبر إلى اعتبار جدله جدلا مغلقا، واقترح الاحتفاظ بفكرة الجدلية مفتوحة على التحسين

*اليقين هو حالة العقل الذي يؤمن بامتلاك الحقيقة.

أنظر موسوعة لالاند– المجلد الثاني H-Q– المرجع السابق – ص 162-163.

[1] لخضر مذبوح: حداثية المجتمع المفتوح عند كارل بوبر ـ الحوار الفكري ـ مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية ـ جامعة منتوري ـ قسنطينة (الجزائر)- العدد 2- سنة 2001- ص138.

[2] لخضر مذبوح: كارل بوبر ومشكلة المعرفة الاستقرائية: مقال من كتاب من تأليف جماعي تحت إشراف زواوي بغورة: مدخل جديد إلى فلسفة العلوم ـ مطبوعات جامعة منتوري ـ قسنطينة (الجزائر) ـ بدون طبعة بدون سنة ـ ص125.

[3] لخضر مذبوح: فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر ، الدار العربية للعلوم ناشرون – منشورات الائتلاف – مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم- الطبعة الأولى، 2009 – ص101.

والتعديل والتفنيد والتكذيب بواسطة النقد والتجربة، عكس الحتمية الهيغلية الماركسية المغلقة، حسب المخطط التالي:

$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$

P_1: ظهور المشكلة 1.

TT: محاولة نظرية لحل المشكلة.

EE: محاولة استبعاد الخطأ من النظرية المحاولة.

P_2: مشكلة 2، متولدة عن هذا الحل."[1]

يقول كارل بوبر: "يجب أن يكون جوهر مشكلاتنا في إيجاد نظريات أفضل وأحسن وأنه علينا أن نأخذ بالتفضيلات النقدية لا بالاعتقاد."[2]

لم يعد صدق المعرفة بالنسبة إلى بوبر متعلقا بمصادرها العقل ـ العقل والحواس ـ وإنما هو النتيجة المترتبة عن النقاش النقدي بين الذوات الذي يمنحها صدقا مؤقتا قد يتعرض بدوره لإمكانية التكذيب والرفض لاحقا، فلا يجب أن نفهم من هذا على أنها دعوة من بوبر للوقوع في اللاإرادي ة أو اللاعقلانية فهو يدعو الباحث لصياغة فروضه ونتائج بحثه في شكل فروض خاضعة لمجموعة من الشروط العلمية والمنطقية وطرحا على أنها محاولة تستمد قوتها من الواقع من المناقشة والصراع من بحوث أخرى والبقاء لمن أثبت أنه الأجدر في حل مشكلات الواقع الإنساني "فالنظريات العلمية عند كارل بوبر مجرد فروض لا تستمد "صفة العلمية" من صدق أو قوة المصدر "الأساسي" الذي استندت عليه في ادعاء اليقين، بل تستمدها من الواقع، من المنافسة والصراع، فعالم العلمية أسبه في نموه وبنيته بعالم الطبيعة كما صوره "تشارلز داروين" البقاء فيه للأصلح، وفق قانون الانتخاب الطبيعي."[3]

وإذا كان بوبر ينكر اعتبار العقل أو الحواس المصادر المطلقة لبناء معرفة يقينية فلا يجب أن نفهم من هذا أنه يلغي دورهما في بناء المعرفة وإنما هو ينكر فقط صفة المطلقية التي ألحقت بهما وادعاء قدرتهما على الوصول إلى حقائق مطلقة، كما أنه يدعو إلى التخلي عن الصورة التقليدية عن الانسان، التي سعت إلى تقديمه عقلا صرفا، بالتركيز على الجانب الواعي فيه فقط كما توجد على ذلك نظريات المعرفة لدى العقلانيين والتجريبيين فالإنسان في النظرية التطورية للمعرفة كما يقدمها بوبر" تأخذ بالعقل

[1] K.Popper : La connaissance objectiveIbid P230.

[2] Ibid P120.

[3] لخضر مذبوح: كارل بوبر ومشكلة المعرفة الاستقرائية – المرجع السابق، ص126.

والملاحظة وبالمشاعر والأحاسيس أيضا فابستمولوجيا بوبر تقوم على معرفة بدون ذات عارفة، تنفتح على جميع هذه المصادر، وتعيد الاعتبار للبحث التأملي بتفتحها على الميتافيزيقا" [1]، فهو يبتغي من وراء هذا النقد وضع العقل والحواس في مكانتهما الصحيحة وهي حدود القدرة الإنسانية وعليه فقدرتهما في بناء المعرفة محدود بطابع إنساني، يقول بوبر: "لن تكون هناك قضايا نهائية في العلم، لن تكون هناك في العلم قضايا لا يمكن اختبارها عن طريق للتكذيب بعض النتائج."[2]

تقر الابستمولوجيا التطورية المفتوحة لبوبر أن كل من العقل، الحواس، الأحاسيس، المشاعر والخيال أي الجوانب العقلانية واللاعقلانية في الانسان لها دورها في بناء المعرفة، فتتفتح عليها وتعيد الاعتبار للبحث التأملي حينما اعتبرت الميتافيزيقا حاضنة للنظريات العلمية المستقبلية "فبوبر يرخي العنان للتأمل الخيالي الجريء، فالعلم ليس أقل احتياجا للخيال من أي فن من الفنون."[3]

يمكن أن ننتهي هنا إلى حوصلة الفكر الابستمولوجيالبوبري كفكرة قائمة على فكرة التفتح كإجراء منهجي لمعالجة قضايا المعرفة في تطورها ونموها وهو لا يبحث عن أصل ومصدر المعرفة إن كان العقل أو الحواس وإنما حول السؤال إلى كيف تتطور المعرفة ؟، ويتم تطورها بتأمل الفروض والنظريات واستبعاد الأخطاء منها بفضل النقاش النقدي بين الذوات، ولم يجعل أساس الموضوعية هو فصل الذات عن موضوع الدراسة.

موضوعية المعرفة

لم تعد الموضوعية تعني عدم انحياز العلم بل تعني عقلانية الرسائل وقابليتها للفحص والمراجعة، يقول بوبر: "تنبع الموضوعية في ممارسات العالم وليست سببا أو مصدرا لهذه النتائج." [4]حينما يتحدث بوبر عن المعرفة Le savoir فإنه لا يقصد بها مجموع الحقائق المبررة بشكل نهائي، وإنما يتحدث عن المعرفة "بالمعنى الموضوعي" ويقصد بها أن نميز تمييزا دالا بين المعرفة الذاتية لأي شخص وبين المعرفة الموضوعية الموجودة في الكتب الدوريات بمؤسسات البحث والمكتبات ومفتوحة للتخصص

[1] المرجع السابق – ص126.
[2] كارل بوبر : منطق الكشف العلمي ـ المرجع السابق ص 119.
[3] عادل مصطفى : كارل بوبر – المرجع السابق، ص47.
[4] K. Popper : La société ouverte et ses ennemies T2-Trad de l'anglais par Jacqueline Bernard et Philippe Manode – Ed. Beuil Paris - P150.

والاختبار العام، وبهذا المعنى تكون المعرفة شيء موضوعي، ولتفصيل هذا ميز بوبر بين ما يسميه العوالم الثلاث Les trois mondes مبينا علاقة التأثير والاعتماد المتبادلة بينهم:

العالم الأول: هو العالم الفيزيقي.

العالم الثاني: هو العالم العقلي الذاتي.

العالم الثالث: هو العالم الموضوعي للنظريات، الرياضيات، الأدب والفن...وتوجد داخل هذا العالم علاقات منطقية موضوعية، تسمى موضوعية لأنها تحدث باستقلال تام عن وعي العقول الفردية ودرايتها.

والحقيقة أن بين هذه العوالم الثلاث علاقات تبادلية إذ تنشأ موضوعات العالم الثالث بواسطة عقل العالم الثاني واستجابة لمشكلات العالم الأول، كما أنها تصاغ في وضع موضوعي يتجاوز شعور الأفراد ونواياهم، فالمعرفة العلمية هي معرفة بدون ذات عارفة.

لقد أدرك بوبر أن فكرة "المعرفة الموضوعية" هي سبيل للحد من إفراط الذاتية التي تسود مجالات إنسانية كالأدب، الفن وحتى الأخلاق...إذ في الوقت الذي تشكل فيه هذه المجالات إبداعات بشرية إلا أنها ليست مجرد تعبير عن مشاعر إنسانية ذاتية "فكما أن الرياضيات من اختراع العقل البشري ولكنها تخضع لمعايير موضوعية وتضم مشكلات حقيقية وإجابات صحيحة أو خاطئة عن هذه المشكلات، كذلك الحال بالنسبة للفن مثلا فهو يطرح مشكلاته الخاصة ثم يحلها أو يفشل في حلها."[1]

إن المتأمل في العالم الثالث الذي قال به بوبر قد يجد شبها بينه وبين عالم المثل الأفلاطوني لكن في الواقع بينهما فرق حاسم من حيث أن العالم الثالث البوبري لا يضم المعارف الثابتة الأزلية بل يضم المعارف المتغيرة المتطورة باستمرار من خلال نمو المعرفة وتقدمها بفضل الاختبارات النقدية للمعارف التي تم تحصيلها، ضف إلى ذلك أن بوبر يرفض مذهب الماهية essentialisme أي يرفض وجود واقع نهائي تفسر على ضوئه كل الأشياء.

تتجلى موضوعية المعرفة في موضوعية المؤسسة التي تفرز هذه المعرفة ذاتها، فكما أن العالم الثالث Le monde trois معرفة بلا ذات عارفة وهو يقوم على الإبداع الانساني: الكتب، النظريات والأرشيف ... فهي لم تعد ملكا للذات.

[1] عادل مصطفى : كارل بوبر – المرجع السابق، ص56.

يشير بوبر أن المعرفة تكون موضوعية Objective إذا وجدت باستقلال تام عن الحالة الذاتية لعقل الفرد وعقول الأفراد "حقيقة يوجد تركيب موضعي للمعرفة في الكتب، المكتبات والجرائد اليومية ... ولهذا التركيب خصائصه الموضوعية والمستقلة عن الذاتية الإنسانية " [1]، فالمعرفة بالمعنى الموضوعي هي معرفة بدون ذات عارفة.

لا ترد النظريات العلمية حسب بوبر إلى محتوى شعور الأفراد، فبمجرد أن تعرض النظرية على الاختبارات القاسية التي إما أن تعززها أو تكذبها، فإن عملية اختبار النظريات العلمية لا تعتمد على الاعتقادات الذاتية لأي فرد لأنه يمكن تكراره من طرف أفراد آخرين وعليه فهي لن ترد إلى شعور أي فرد.

نستنتج في الأخير أن الابستمولوجيا والميثودولوجيا التي وضعها بوبر هي دعوة إلى علم بلا يقين، لا يتأسس على الحتمية التي لا يمكنها أن ترى المستقبل إلا كإعادة الماضي، بل عام يقر بلا حتمية قادرة على التطور والتقدم، علم مفتوح على كل الآراء والأفكار والنظريات في حركة دائمة وتغيير مستمر، لا تسمح بوجود أي تفسير أو تأويل دوغمائي مغلق، إنه التفتح الذي يخترق العلم، السياسة، الاجتماع ... الإنسان.

II- أعداء المجتمع المفتوح

يقول كارل بوبر: "إن عرض تطور التاريخانية مرتبك بتطور الكليانية انطلاقا من مرحلة أفلاطون إلى غاية هيغل وماركس"[2]

1/ المجتمع الطبقي: الفيلسوف الحاكم

يلخص بوبر التجربة السياسية لأفلاطون بأنها استلهمت من الفوضى السياسية لعصره،الأمر الذي أدى به إلى تقديم و عرض نظريته وفق قانون التطور التاريخي، ويؤكد بوبر أن كل الأشياء المحسوسة والمرئية التي ندركها بما فيها التغير الاجتماعي هي أعراض الفساد والانحلال، لكن يمكن أن نستدرك هذا الانحطاط بواسطة "إيقاف كل تغير سياسي" "لقد كان لأفلاطون مطلبان: الأول يتعلق بنظريته المثالية، والثاني بنزعته الطبيعية، أما النظرية المثالية فتتخلص "أوقف كل تغير سياسي"، فالتغير شر والثبات سمة

[1] ماهر عبد القادر : نظرية المعرفة – المرجع السابق ص 35.

[2] K. Popper : La société ouverteT2. Ibid, P9.

إلهية...في حين تدعو نزعته الطبيعية ل:"العودة إلى الطبيعة" العودة إلى الدولة الأصلية لأباءنا... العودة إلى المجتمع القبلي، إلى الحكم الطبقي أي حكم قلة الحكماء للكثرة الجهلة."[1]

النظرية السياسية لأفلاطون هي إذن الدولة المثالية التي رسم أفلاطون معالمها في "الجمهورية "، وهي الدولة التي يساهم فيها كل فرد على تلبية حاجات المجموعة، تبعا للفضيلة التي يمتلكها كل فرد ضمن هذه المجموعة، وعليه يكون المجتمع عند أفلاطون مقسم إلى طبقات حسب فضال النفس الثلاث: طبقة العبيد وفضيلتها العفة، طبقة الجنود وفضيلتها الشجاعة، طبقة الحكام والفلاسفة وفضيلتها الحكمة.

إن طبقة العبيد وجودها قائم على خدمة وتلبية الحاجات المادية للطبقات الأخرى، في حين المحاربون الذين ينتمون النفس الغاضبة فدورهم يتجلى في الدفاع عن الدولة ضد أي عدوان خارجي، وينتهي الأمر عند طبقة الحكام فواجبهم قيادة الدولة وسياستها. وفي الواقع حسب وجهة نظر بوبر فإننا لو تأملنا الأمر مليا فإننا نجد أن طبقة العبيد والجنود وجدتا لخدمة طبقة الحكام، وكأن المجتمع في حقيقته مقسم إلى طبقتين: طبقة الحكام وطبقة المحكومين.

أشار كارل بوبر في نقده لأعداء المجتمع المفتوح أثر الأفكار الأفلاطونية على معاصريه خاصة أرسطو الذي كان أشد نقاد نظرية المثل إلا أنه "كان أمينا في تبني منهج أستاذه خاصة فيما يتعلق بنظرية أفلاطون عن العبودية والتي مفادها أنه من الواضح أن يكون أشخاص أحرار بالطبيعة وآخرون عبيد، وعلى هذا الأساس يكون الاستحقاق شرط العدالة...وعلى العبيد أن يتزاوجوا فيما بينهم... وأمام النقد الهائل الذي وجهه أرسطو لأفلاطون إلا أنه لم يكن قادرا أن ينتقده في مسألة العبودية، وفي الحقيقة لم تكن مسألة العبودية إلا واحدة من المسائل والأفكار السياسية التي أخذها أرسطو عن أفلاطون."[2]

لم يكتف بوبر بالإشارة إلى مسألة العبودية بل أيضا إلى مسألة الديمقراطية التي تم فيها عند كل من أرسطو وأفلاطون إقصاء الطبقة الكادحة من المشاركة في الحكم بحكم أنهم لا يحملون صفة المواطنة، إذ بالنسبة إلى أرسطو كما بالنسبة إلى أفلاطون فإن الطبقة الكادحة يجب أن لا تحكم والطبقة الحاكمة يجب أن لا تعمل" [3]، ثم انتقل بوبر للحديث عن الصورة والماهية عند أرسطو والتي مفادها أن كل الأشياء تتطور وتتناهى في الغاية أو الحالة النهائية، وهي فكرة قريبة جدا من الأفلاطونية أن كل الأشياء تنتهي

[1]. مصطفىعادل. كارلبوبر – ص 153.

[2]K. Popper : La société ouverte et ses ennemies -T2. Ibid, P10.

[3]Ibid. P10.

إلى الفكرة المطلقة، وهذا ما جعل بوبر يؤكد أن أرسطو كان دائما موجها من طرف أفلاطون...وكل هذه العوامل انتهت إلى تشكيل فلسفة تاريخانية غير أنها لم تكن مكتملة الوضوح قبل هيغل."[1]

لقد دافع أفلاطون عن المجتمع المغلق ، واضعا مخطط ذو إيقاع تراتبي تتجلى مظاهره في :

1. الحالة التراتبية التي يعيشها هذا المجتمع: حراس محاربون وعمال، دولة مثالية يقبل فيها كل واحد بمكانته داخل الكل أي الواقع، دولة تقوم على التراتبية الأكثر صلابة والاختلافات الأكثر صلابة بين الطبقات.
2. أن تتجنب الطبقة المهيمنة الصراعات حتى تتبنى عند ما يسميه بوبر بالسوفرقراطية la sophocratie مسألة تحتم.
3. أن لا تشارك الطبقة المهيمنة في الحياة الاقتصادية.
4. شيوعية المحاربين.
5. إقامة نظام تربوي لا يترك أية فرصة لظهور ملكات النقد الحر، بل من الضروري تشكيل وتكوين نخب من أجل القيام بهذه المهمة.
6. للمسؤولين الحق في مراقبة الحقيقة وممارسة الكذب.
7. إبقاء الدولة على التفاوتات و الخضوع لنظام هام جدا.
8. تتحدد العدالة المثالية حسب أفلاطون في ضمان استقرار الدولة، مما يحتم ضرورة التضحية بالنقود لصالح الدولة، وبذلك اعتبر أفلاطون أكبر منظومة للتوتالنيارية."[2]

إن هذا العرض البسيط لأفكار أفلاطون السياسي يبدي بوضوح طبيعة الدولة الاستبدادية الدكتاتورية التي نظر لها أفلاطون وهو ما جعله يتعرض للنقد عبر مراحل الأكثر معقولية "في محاولة أفلاطون لفهم وتفسير العالم الاجتماعي المتغير كما عاناه، انتهى إلى تأسيس علم اجتماع تاريخي منهجي مفصل تفصيلا كبيرا،فنظر إلى الحكومات القائمة بوصفها نسخا مضمحلة لصورة أومثال ثابت،وجهد لأن يعيد تشييد هذه الصورة أو المثال للدولة."[3]

[1] Ibid. P13.

[2] أونيبوفريس:العقلانيةالنقديةعندكارلبوبر - ترجمةسعيدبوخليط - العربوالفكرالإسلاميمركزالإتحادالقوميلبنان - العدد 24/23 السنة 2008 ص 68.

[3] مصطفىعادل،كارلبوبر،المرجعالسابق – ص 153.

لقد أقام أفلاطون تقسيمه ل لطبقات داخل الدولة على أساس مبدأ ين متعارضين هما : الامتياز والفضيلة ،ويؤكد على مبدأ الامتيازوالتفاوت الطبيعي على حساب فكرة المساواة التي قام بها معاصروه،أمثال بركليس وأتباع الديمقراطية والسفسطائيون،الأمرالذي جعله يستبدل الفردانية بالكلية الجمعوية Holism فهو يتحدث عن الطبقات وخدمتها لبعضها البعض لاعن وجود الأفراد في الدولة ، بل أن أفلاطون قد أخلط بين وظيفة الدولة ووظيفة الأفراد ،حينما ينزع عن الأولى دورحماية المواطنين وحفظ حرياتهم ويلجأ إلى تكليف الأفراد بهذه المهمة ،فيجعلهم مسئولين عن حماية الدولة والإبقاء عليها وتقويتها ، يقول كارل بوبر : "لم يكتف أفلاطون باستخدام الأفراد لخدمة مصالح الدولة بل لجأ إلى القانون الأخلاقي جاعلا إياه ليتطابق مع المصلحة السياسية بحجة أن المعيارالأخلاقي الأقصى والأسمى هو مصلحة الدولة ،والمواطنون لا يعدون شيئا بالمقارنة بهذه المصلحة لذا يمكن أن يضحى بهم لأجل الخيرالأسمى للدولة" ،ويعد هذا البرنامج في رأي بوبر برنامجا شموليا، ومن المؤكد يرتكزعلى علم اجتماع تاريخاني.

إن المتأمل في فلسفة أفلاطون يجد أن هذا الفيلسوف أكد أن في كل فكرة من فلسفته أنه كان متعاليا عن الواقع بعيدا عن تحقيق المهمة الأساسية للفلسفة وهي البحث عن الحقيقة وطلب الحكمة كما بحث عنها سقراط بكل تواضع،إن أفلاطون حسب بوبر متعالي متغطرس يعتقد بملكيته للحكمة ،وينظرإليها كونها الوظيفة للحراس للحكام والفلاسفة، إنها العقل المدبر في الدولة وبدونها سيتعرض المجتمع للزوال والاضمحلال، هو الأمر الذي جعل بوبر يشكك أن تكون الأسباب الاجتماعية والسياسية وحدها دفعت بأفلاطون إلى هذا النوع من التنظير السياسي.

لقد جعل أفلاطون على رأس الجمهورية المثالية صورة "الحاكم المثالي"،"الحاكم الفيلسوف" الأقدر ضمن الكل على سياسة الدولة وإدارتها بحكمته المثالية المتفوقة على إرادة الجميع...أليس هوأفلاطون نفسه ؟؟ أليست الجمهورية هي الحلم الشخصي الذي راود أفلاطون طيلة حياته وخشي التصريح به ؟؟ ألم يعيش أفلاطون كل حياته وهو يعتقد بأحقيته في الحكم والسلطة لأن صورة "الحاكم المثالي"إنما تنطبق مع شخص أفلاطون؟؟"[1]

لم يستطع بوبرأن يقتنع أن الفترة التاريخية والعوامل السياسية والاجتماعية التي عاش فيها أفلاطون هي التي دفعت به إلى هذا النوع من التنظير ذلك أن الكثيرمن معاصريه كانوا متشبعين ب قيم ومبادئ

[1]كارلبوبر: الحريةوالمسؤولية ـ تعريبالزواويبغورة ـ الحوارالفكري ـ مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية ـ جامعة منتوري قسنطينة الجزائر ـ العدد 4 نوفمبر2002 ص149.

الحرية وبالنزعة الإنسانية التي ترى أن الناس سواء أو كما قال تشيرون: "لايوجد شيء أشبه بالشيء من الإنسان بالإنسان وإن كنا متفاوتون في درجة المعرفة فإننا متساوون في القدرة على التعلم " وهو الذي دفع بوبر لإثبات أن أفلاطون كان رجعي عصره رغم ما تعرض له بوبرمن هجوم فينقده لأفلاطون، يقول بوبر: "فمن الواجبات الأكثر أهمية ، محاولة محاربة فلسفة أفلاطون الأخلاقية والسياسية ومن ثم التنبيه والتحذير من يقعون ضحية سحرها."[1]

وهو الأمر نفسه الذي جعل كارل بوبر يؤكد أن كل من أفلاطون وأرسطو قد ساهما في ظهور التاريخانية، وكانا من معارضين "المجتمع المفتوح" وأثرا في بلورة الفكر الحديث وبالأخص فلسفته النبوءة Prophétique لهيغل، "إن التاريخانية والكليانية الحديثة تطورت في الفترة الممتدة بين أفلاطون وهيغل وهو ما تجلى في الصراع بين المجتمع المفتوح والمغلق خلال هذه الفترة."[2]

يعتقد بوبرأن ماطرحه أفلاطون لايخرج عن نطاق كونه يوتوبيا ذات بعدين: "بعد راديكالي وبعد جمالي" وهما بعدين يسعيان لتغييرأوضاع المجتمع تغيرا كليا وفق تصورمسبق لايستنطق معطيات الواقع بقدرمايهتم بالصورة الجمالية التناسقية للنسق في تأليف مبدع ورائع،لكنه يجرنا إلى مخاطرالوقوع في مهالك اللاعقلانية لأنه ينتهي إلى أفكار مطلقة و نسق دوغمائي مطلق.

لم يستطع أفلاطون الوصول إلى فكرة الديمقراطية تتجسد لإرادة الأفراد من خلال مشاركتهم في الحكم بغية تحسين وضع المؤسسات الاجتماعية "لكن أفلاطون ظل يتساءل من سيحكم ؟ في حين السؤال المشروع بوبرهو " كيف يمكننا أن نتخلص من الحكومات السيئة بدون عنف."[3]

2/ المجتمع المكتمل:

لقد كان هيغل أكثر الفلاسفة تعرضا للنقد الساخروالاذع من طرف بوبرمعتبرا إياه ألد أعداء المجتمع المفتوح " يأخذ بوبرعن شوبن هاور احتقاره العميق لفيلسوف برلين "[4]، ولم تكن لفلسفته أن تجد مكانا لها أمام فلسفة كانط وشوبن هاور لولا الدعم الذي لقيه هذا الفيلسوف من حاكم بروسيا "فريدريك وليام

[1] K. Popper ; La société ouverte et ses ennemies, Ibid T1. ; P62.
[2] Ibid. T2, P15.
[3] Ibid. P11
[4] أونيبوفريس: العقلانيةالنقديةعندكارلبوبر-المرجعالسابقص 68.

الثالث " ، ويصف بوبر هيغل بالفيلسوف اللامسؤول لأنه جعل فكره في خدمة السياسة والسلطة " لقد تمتع هيغل بنفوذ استثنائي في مجال العلوم الإنسانية والفلسفة ، وعلى جميع الأجنحة السياسية : اليسار الماركسي المتطرف ، والوسط المحافظ ، واليمين الفاشي المتطرف ، فاليسار قد أبدل بفكرة هيغل عن حرب الأمم ، فكرة حرب الطبقات ، واليمين المتطرف أبدل بها الحرب العنصرية."[1]

يستشهد بوبر برأي شوبن هاور حول نفوذ هيغل فيقول : " لقد كان وراء فلسفة هيغل دوافع خفية ،وتتمثل في مصلحته في عودة حكومة البروسية لفردريكوليم الثالث...لقد كانت الحكومات تستخدم الفلسفة لصالحها ، وفلاسفة جعلوا من فكره متجارة مربحة."[2]

لقد كان هيغل مدافعا عن الكثير من التوليفات الوطنية العنصرية كفكرة الأمة القومية كتجسيد للفكرة اليهودية عن شعب الله المختار ،أوعنصريته في التحليل الحضاري الذي قدم فيه الحضارة الغربيةالأوربية الحضارة الوحيدة التي عرفها العالم لأنها وصلت لإدراك الحرية وعليه وحدها يحق لها ريادة العالم والهيمنة عليه في حين أن الحضارات الشرقية والإنسان الإفريقي هي شعوب عاجزة عن التفكير ولاتمتلك القدرة على التفلسف ، لذا هي تعيش على هامش التاريخ ولا يمكنها بأي حال إدراك الفكرة المطلقة ، يقول هيغل في كتابه العقل في التاريخ : "إن الشرقيين لم يتوصلوا إلى معرفة أن الروح أو الانسان بما هو حر، ونظرا إلى أنهم لم يعرفوا ذلك، فإنهم لم يكونوا أحرار."[3]

هذه الأفكار التي طرحها هيغل في واحد من أهم مؤلفاته "العقل في التاريخ" والتي يشرح ويوضح فيه أفكاره في فلسفة التاريخ جعلت كارل بوبر يعتبر "أن هيغل هو مؤسس التاريخانية والتي أخذها مباشرة من هيراقلطس، أفلاطون وأرسطو...وأن نجاح هيغل أدى إلى تطور المثالية الألمانية وعبرت عن مرحلة لا مسؤولية أخلاقية أدت إلى لا مسؤولية ثقافية."[4]

إن جملة الأفكار الموجودة التي نسق بها هيغل نسقه الفلسفي مثل روح العصر ،روح الشعب ، المطلق ، اللامتناهي...جعلت بوبر يصفه " بالكاهن ولم ير في نسقه سوى لاهوت فلسفي ، وما ذيوع فلسفة هيغل

[1] عادلمصطفى:كارلبوبر- المرجعالسابقص 157.

[2] K. Popper ; La société ouverte et ses ennemies T2, Ibid. P29.

[3] فريدريكهيغل:العقلفيالتاريخ - المرجع السابق - ص82.

[4] K. Popper :La société ouverte et ses ennemies T2, Ibid. P18-19.

إلا لأن في كلام الكهان اللغز الغامض ، سحر يعمي الأبصار و يسلب العقول ويجذب مستمعيه إليه دون ما تعقل لمضمون الكلام."[1]

إن صرامة و قسوة النقد الذي وجهه بوبرلهيغل واستصغاره إلى درجة استنكار دوره في مجال الفلسفة والفكر جعل بوبر نفسه يتعرض للنقد وسوء الفهم من طرف من يستلطف ويستسيغ فلسفة هيغل*، يقول كارل بوبر: "رغم كل هذا هناك من يعتقد ويؤمن بجدية هيغل بدل أن يرى فيه ويدرك فراغه الفكري"[2]. مع ذلك يعود بوبر ويقرلصالح هيغل" وجدت في فلسفة هيغل فكرة واحدة تستحق الذكر،إنهاالفكرةالتي هاجم فيها العقلانية التجريبية والفردانية والتي لاتقدرمايدين به العقل للتقليد...وهوكون البشرلا يمكنهم أن يبدؤوا من فراغ،بل أن أفكار البشر تتوارث ،وأنا مستعد لأقول أنها أهم نقطة في فلسفة هيغل."[3]

وإن كانت أهم ميزة يحملها المذهب الهيغلي هي أن التاريخ يسير وفق مسارتقدمي لبلوغ فكرة الاكتمال فكرة مطلقة فيبدومنا و كأنه معاكس لأفلاطون الذي يدعو إلى الثبات ،وهويتماثل مع أفلاطون حينما يرى بأن الدولة جهازعضوي مزود "بالوعي" "العقل" "الروح" فإن بوبريقف هنا للحظة للتساؤل من أين استقى هيغل الأفكارأي بنى عليه مذهبه ؟ ثم يقوم بنوع من الاستقصاء بإنشاء أهم الأفكار للمذهب الهيغلي متتبعا تطورهاعبرالتاريخ الفلسفي منطلقا من قناعة أن "هيغل استطاع أن يطور الأفكار الأولى لأكبر أعداء المجتمع المفتوح هيراقليطس أفلاطون أرسطو، ومع الثورة الفرنسية عادت أفكار الأبدية المستوحاة من المسيحية...لقد أنه كل من هيغل وأفلاطون: الدولة، التاريخ والأمة، وجعل من الدولة هي الكل والفرد لا شيء، والذي يجب أن يخضع خضوعا تاما للدولة في وجوده الفيزيائي من حيث هو خصوصية."[4]

يعود كارل بوبر إلى تاريخ الفكر الفلسفي من هيراقلطس إلى غاية هيغل محاولا أن يبين كيف استطاع هذا الأخير أن يستلهم ويستغل كل أفكار سابقيه ليجمعها في نسق ادعى أنه مبتكره. يقول بوبر

[1] Ibid. P22.
[2] Ibid. P19.

*يذكر عادلمصطفىفيكتابكارلبوبر :مبيناانقدهواستنكار هللنقدالذيهاجمبهبوبر هيغل
"الحقأنالفصلالذيعقدهبوبرلفلسفةهيغلالسياسةلهوأفقرالفصولبالنقدالموضوعيوالرأيالسديد،أحفلهابالقدحالشخصيوالسبالمد ذع،فهو لايرىفيهذاالمارد الفكريا لهائلأكثرمندجالمهينيتعمداستخداماأسلوبطنانملغزلكييواريالقواءالحقيقيلفكره" – راجععادلمصطفى:كارلبوبر- المرجعالسابقص 157.

[3] K. Popper ; La société ouverte et ses ennemies, T2.Ibid. P60.
[4] Ibid. P21.

"يعتقد أفلاطون أن الماهيات أو الأفكار توجد خارج الأشياء المتغيرة وأن كل تغير بعيد عن كمال ويتجه نحو التلاشي (الزوال)...وفي المقابل يرى هيغل أن الفكرة مرتبطة بالأشياء وتدفعها نحو التغير ووصل إلى معادلته كل ماهو واقعي هو فكرة."[1]

إذن عوض أن يعتقد هيغل مثل أفلاطون، أن حركة الأشياء، تتجه للتلاشي وتبتعد عن الفكرة، فإنه توجه نحو العكس راجعا إلى أرسطو الذي تقارب معه في القول يستدعي **التقدم لا التلاشي** ، "وعليه فإن العالم عنه هيغل أنه يتماثل مع ما تحدث عنه هيراقليطس بأن كل شيء يتحرك...كما جعل هيغل كل شيء يتجه نحو غاية نهائية كما قال لها أرسطو هذه العلة النهائية هي نهاية تقدم الماهيات وهو ما يعطي الفكرة المطلقة"[2]، كما قال بها أفلاطون سابقا والموجودة في عالم متعالي هو عالم المثل.

إن الفكرة الرئيسية التي هي في نفس الوقت الرابط بين جدل هيغل وفلسفة الماهية عنده هي في الأصل من مذهب هيراقليطس عن وحدة الأضداد "فالدرب الصاعد والدرب النازل متشابهان كما يقول هيراقليطس، هي نفسها الجملة التي قال بها هيغل طريق الغرب وطريق الشرق هو نفسه نفس الطريق."[3]

لقد أخذ هيغل عن أفلاطون أن "الأفكارالموجودة في الذهن"هي وحدها واقعية وأن الأشياء الفانية غير واقعية أي التماثل الذي وضعه أفلاطون بين عالم المثل وعالم الحس وأقام عليها هيغل معادلته المثالية (مجال الفكرة) = الواقعي (مجال الحس والمادة).

وإذاكان كانط أيضا استعمل مفهوم " فكرة" بنفس المعنى " أفكارفي الذهن" حينما تحدث عن "أفكارالعقل الخالص" وهنا يثبت هيغل أن الأفكارهي شيء روحي ذهني ،عقلي في قيم معادلة أخرى أن الفكر=العقل.

وبعد أن وصل هيغل إلى هاتين المعادلتين كمقدمتين صحيحتين لم يبقى أمامه إلا أن يقوم بعملية تحصيل حاصل ليصل إلى المعادلة النتيجة: العقلي= الواقعي ،وعليه أن كل ماهو عقلاني هو واقعي وكل ماهو واقعي هو عقلاني ،وإذاكان الواقع يتطور في حركة جديدة يستلزم منه أن العقل يتطور أيضا.

[1] Ibid. P24.
[2] Ibid. P25.
[3] Ibid. P28.

وبهذاالذكاءالماكراستطاع هيغل أن يظهر نفسه كفيلسوف تقدمي ثوري ، يعمل على تغيير الأوضاع السائدة لكنه في الحقيقة سير السكون والثبات على كل النسق الهيغلي الذي يبتغي الوصول إلى غاية محددة مسبقا "إن فلسفة الماهية تبرر ماهو موجود."[1]

وإذا كانت حيلة هيغل ليبدو كفيلسوف تقدمي تتمثل أساسا في الحيل فإنه هو الآخر لكان موضع نقد من طرف بوبر، وإذاكان "مفهوم الجدل عند هيغل يعود إلى هيراقليطس في حديثه عن صراع الأضداد وفق مبدأ التسامي فيما بينها مضيفا عليها جدلية كانط ، بل وحتى أفكاره في التاريخ ليست نابعة من عبقرية هيغل فأنا لا أومن بعبقرية هيغل ولا بنجاحه، ففكره يشع بنقصه إلى درجة أنه لا يمكن القول أنه لا يوجد شيء قال به هيغل لم يتحدث عنه من قبل أحسن منه، فمنهجه تبريري يستعمل فيه كل أفكار سابقيه لخدمة غاية واحدة...يوجهها لمعارضة المجتمع المفتوح ولخدمة ملك بروسيا... فالحكام يجعلون الفلسفة في خدمة الدولة والمثقفين جعلوا من ذلك تجارة" [2]، هنا يلجأ بوبر إلى الاستشهاد بموقف شوبنهور الذي رأى في هيغل خادم البلاط الملكي وهو ما حرم فلسفته من أي استقلالية أو قيمة أخلاقية.

إن الجدل عند هيغل لم يكن إلا خطة لإقصاء ما يمكن إقصاؤه وإبقاء ما يتطلب بقاؤه وفق نسق دوغمائي مغلق، "لقد عبر هيغل عن غياب الفكر لأنني لا أرى بمقدور هذا الديكتاتور أن يجلب أي فكر لتاريخ الفكر."[3]

وحينما ينتهي بوبر من نقد مطول لاستعمال هيغل الجدل فإنه ينتقل لنقد آخر وهو التوليتاريا والتي يراها تنحدر من هيغل مباشرة بناها على أسس التاريخية القومية وأطر بها نظرية الدولة كتجسيد لروح الأمة أو الأقوام بتعالي الجنس الآري.

يبين كارل بوبر كيف جعل هيغل الروح تتطور عبر التاريخ، من الشعوب الشرقية التي لم تعرف الحرية، ثم عند اليونان كمرحلة ثانية حيث وجدت الديمقراطية الأرستقراطية، وانتهى تطورها في الدولة الجرمانية التي عرفت معنى الحرية، وهنا يرجع كارل بوبر إلى ما قاله هيغل في مؤلفه "العقل في التاريخ" الروح الجرمانية هي روح العالم الحديث، وهو يمثل نهاية تحقق الحقيقة المطلقة من حيث هي

[1] Ibid. P28.
[2] K. Popper : La société ouverte et ses ennemies T2, Ibid. P13.
[3] Ibid. P24.

اكتمال الحرية"[1]، ويفسر كارل بوبر هذا أن هيغل جعل من التاريخ الشمولي ليس شيء آخر غير تطور الحرية وتحقيق واقعية الروح وماهي في الحقيقة إلا نظرية تبرير وجود الله في التاريخ"[2]، ويواصل كارل بوبر معلقا على العمل الهيغلي قائلا: "لقد شوه هيغل كل ماهو ذو قيمة، أقصد ليس فقط العقل، الحرية، المساواة بل وكل ركائز المجتمع المفتوح لكن تعدى ذلك إلى الاعتقاد في الله والوطنية."[3]

و يمكن أن نخلص الأفكار التاريخانية والتوليتاوية لهيغل كما يلي:

1)أن شعبا لا يؤكد ذاته إلا بالحرب ضد شعوب أخرى.
2) وأن فكر الشعوب أقصى تغييره في الدولة التي لا يوجد فيها أية أخلاق أو عدالة.
3) اعتبار الفرد مجرد أداة في خدمة الدولة الوطنية.
4) تمجيد أبطال وعباقرة الأمة.[4]

ويورد بوبر رسالة كتبها هيغل إلى ملك روسيا "فريديرك ويليام الثالث" مبينا تأثره بالأفكار الأفلاطونية "إن الدولة هي عالم الفكر (الروح)...إنها مشيئة الإله في العالم الذي أراد للدولة أن توجد... إن الدولة هي نظام، لهذا فهي تعرف ما الذي يجب أن يكون وتعرفه في شموليته."[5]

لا يقتصر عيب نظرية الدولة عند هيغل في أنها كانت تنظيرا فلسفيا لفكرة شعب الله المختار و كفكرة عنصرية تجعل الألمان أرقى شعوب العالم على الإطلاق، بل أن الهيغلية جعلت العلاقة بين الدولة علاقة صراع خالية من أي التزام أخلاقي، فهو يجعل من الدولة عدو طبيعي لدولة أخرى و البقاء لمن استطاع تأكيد و إثبات ذاته بواسطة الحرب، ويقول بوبر : "المعيار الذي تحكم به على قوة الدولة هو الانتصارات التاريخية العالمية التي تحققها ، فهو وصل إلى غاية أن يبين أن العلاقات الانسانية يمكن أن تؤدي إلى علاقة السيد والعبد أي علاقة السيطرة والخضوع، هذه العلاقة بين الأفراد هي نفسها العلاقة بين الدول (العلاقات الدولية) "[6]، وهو هنا لا يدعو إلى تحقيق السلم العالمي وإنما يدعو إلى العدوان العالمي، الذي يجعل فيه العالم في قبضة الأثرياء وسحقا للضعفاء.

[1] هيغل : العقل في التاريخ- محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام – دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان - ط2، سنة 1981، ص180-181.

[2] K. Popper ; La société ouverte et ses ennemies T2, Ibid. P34.

[3] Ibid. P34.

[4] أونيبوفريس:العقلانيةالنقديةعندكارلبوبر-المرجعالسابقص 69.

[5] K. Popper :La société ouverte et ses ennemies T2,Ibid. P21.

[6] K. Popper ; La société ouverte et ses ennemies T2, Ibid. P24.

رغم ما يبدو على النسق الهيغلي من تنازل ظاهري حينما يعادل بين الواقعي و العقلاني، إلا أن التشاؤم والقدرية عالقة في حرة قلمه حينما يجعل الأفراد أدوات لتحقيق الغاية من التاريخ، لم يستطع هيغل أن يفهم أن لا يكفي أن يكون المرء فيلسوفا ليجلس في مكتبه فينظر لحياة البشر كيف ينبغي أن تكون بل أن هؤلاء وحدهم الأقدر على تقرير طبيعة وجودهم: "يرفض بوبر التصور التاريخاني لمقاربة المجتمع الإنساني لتلك المنهجية التي ترتكز على تفسير الأفكار وموضوعات المعرفة...كنتيجة تطور تاريخي أو النظرية التي تكون على ضوئها الحقيقة التاريخية، أي رؤية تعتقد بمصير للتاريخ الإنساني يتوخى هدفا معينا عبر سلسلة من المراحل الضرورية" [1]، ويصل كارل بوبر بعد دراسته للنسق الهيغلي إلى القول أن "الدراسة التاريخية تبرهن على ضعف النسق الهيغلي."[2]

يوتوبيا المجتمع العادل

يعترف بوبر بحسن النوايا التي انطلق منها ماركس، وإرادته في تحرير المستضعفين، ومحاولة تحريرهم من كل أشكال الاستيلاب والاستغلال الرأسمالي وما تفرزه من أنماط الإنتاج والتوزيع، كما يعترف بوبر بماركس بأنه اقتصادي محترف أظهر مقدرة كبيرة على تحليل مؤسسات المجتمع الرأسمالي، من خلال التم ركز داخل أفكار هذا النظام وتفكيكها وإظهار العيوب الكامنة فيها، فانتهى إلى فضح مخاطر هذه الممارسة الاقتصادية - النظام الرأسمالي - على الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية...على الطبقة العمالية، ومع ذلك لم يستطع بوبرإلا أن يرى في ماركس إلا فيلسوف يوتوبيا استبق الواقع بنبوءات كاهن يعد بالانعتاق والخلاص يقول بوبر : "لماذا أ ه اجم ماركس رغم فضائله ؟ إن هجومي على ماركس راجع لأنه كان نبيا اختص بمسار التاريخ لكن نبوءاته لم تصدق، والأهم من هذا أوهم الكثيرين بأن الاعتقاد بالتنبؤ التاريخي هو الطريقة العلمية لمحاربة المشكلات الاجتماعية، فهو مسئول عن مبادئ المذهب التاريخي."[3]

لقد حظي ماركس من بوبر بمنزلتين متناقضتين إحداهما تراه الفيلسوف الناقد، والمحلل الاقتصادي البارع فيتوجب له التقدير، يقول بوبر : "إن ماركس بذل جهد بطريقة عقلانية لحل المشاكل الاجتماعية الموجودة في عصره...رغم الأخطاء الموجودة في مذهبه، كما لا يمكن إنكار أهمية أفكاره خاصة فيما يتعلق بالنظريات الاجتماعية، لهذا كان من الواجب اتجاه ماركس أن نكن له الاعتبار حتى لو لم نتفق

[1] أونيبوفريس: العقلانيةالنقديةعندكارلبوبر – المرجعالسابق،ص 69.
[2] K. Popper ; La société ouverte et ses ennemies T2, Ibid. P41.
[3] Ibid. P60.

معه"[1]، ومنزلة أخرى تراه يوتوبي الذي يعطي الحلول الخيالية وفيلسوف ينتهي به الحال إلى أنساقمغلقة رامية تحقيق نبوءة مسبقة وهنا توجب عليه نقد لاذع يقول بوبر : "رغم أن ماركس بذل جهد لطرح براهين يعتقد أنها علمية ورغم وضوحه الفكري إلا أنه لم يستطع أن يتخلص نهائيا من الجدل الهيغلي... لذا لا يعدو أن يكون ماركس نبي مزيف ليس فقط في مجال التاريخ، بل حينما اعتقد أن التنبؤ التاريخي هو منهجية علمية تسمح بمعالجة المشاكل الاجتماعية، إنه مسؤول عن الفكر التاريخاني."[2]

إن هذه المنزلة المزدوجة التي حظي بها ماركس لدى بوبر بررها هذا الأخير كمايلي: "لا عجب أن توجه إلى البعض بالنقد لقسوتي في تناول ماركس بينما اعتبره البعض نقدا بسيطا بالمقارنة مع النقد العنيف الذي وجهته لأفلاطون، لكنني مقتنع بضرورة الغلطة في نقد أفلاطون، لأن التوقير العام الذي حظي به هذا "الفيلسوف الإلهي" مبرر حقيقي في إنجاز الفكر المعاصر، أما ماركس فإن هناك دوافع شخصية وأخلاقية دفعتني إلى أن أمازج في نقدي له بين العقلانية والقسوة من جهة وبين تعاطف من جهة أخرى لنبله وجاذبية فكره، وقد انتابني شعور لا أعلم إن كان صائبا أو خاطئا، أن نقدي كان ساحقا، لكنني استطعت فهم إسهامات ماركس الحقيقية وأفسر الشك لصالحه، وفي النهاية أقول من واجبنا أن نقدر قوة الفهم إذا ما أردنا أن نكسب حربا."[3]

لا يخرج ماركس عن مصاف الفلاسفة الذين يؤكدون على الحتمية التاريخية التي بموجبها يقرون بإمكانية التنبؤ التي تجعل المستقبل بطريقة ما محدد مسبقا، وهو الأمر الذي لا يستسيغه بوبر إطلاقا لأن هذا يؤدي بنا إلى مجتمعات مغلقة وهو يدعو إلى المجتمع المفتوح، يقول بوبر : "لقد كان ماركس ينزع إلى التفاؤل، فقد ترتب عن خطته تصور مجتمعا متطورا ديناميكيا، لكنه تنبأ بتطور ينتهي إلى نظام يوتوبي"[4]، وإذا كانت الروح هي محرك مجرى الأحداث التاريخية عند هيغل فإن الاقتصاد هو روح التاريخ عند ماركس، فتطور التاريخ خاضع لتطور الظروف الاقتصادية للمجتمع.

لا ينكر بوبر أنه يجد في نفسه بعض الإقرار أنه يمكن للعوامل الاقتصادية أن تؤثر إلى حد بعيد في المؤسسات الاجتماعية وتفرض على المجتمع تقسيم طبقي معين لكنه لا يوافقه على أفكاره للتفاعل الذي قد يحدث بين الظروف الاقتصادية والأفكار، وأثر هذا التفاعل على الحركة الاجتماعية والتاريخية

[1] Ibid. P59– 60.
[2] Ibid. P60.
[3] Ibid. P60.
[4] كارلبوبر:البؤسالاديولوجيالمرجعالسابقص 77.

على السواء،لكنه يتعمد ـ ماركس- على أن يجعل الفكر تابع لمعطيات الظروف الاقتصادية ، يقول بوبر: "جوهر الماركسية هو النظرية التي أسسها كل من ماركس وإنجلز تحت اسم التأويل المادي للتاريخ أو المادية التاريخية استنادا على النمط الاقتصادي وبالأخص على صراع الطبقات وهذه العوامل هي محرك التاريخ، لكن الماركسية لم تستطع الكشف عن سر الحياة الاجتماعية، وكانت مسؤولة عن الحروب، المجاعة والبؤس، وخلقت نظام اجتماعي يربطنا جميعا بمملكة القهر."[1]

لقد حملت الماركسية بذور فنائها في ذاتها و خرقت مذهبها بأفكارها، فهي مثلا ظلت تصر على التغيير الراديكالي للمجتمع، ولم تكن قادرة على بناء مخطط اجتماعي ولم تكن قادرة على وضع هندسة اجتماعية تسعى لتغيير الأوضاع الراهنة خطوة بخطوة كما يدعو إلى ذلك بوبر حيث يساهم الأفراد في تغيير المؤسسات الاجتماعية على مراحل، وهو أيضا مالا تقر به الماركسية حينما تنكر و تنفي قدرة الأفراد على تحديد التنظيم الاجتماعي بل ترى أن الظروف الاجتماعية هي التي تحدد وضعهم في المجتمع.

يصر بوبر أن النزعة التاريخانية لماركس القائمة على حلم "مجتمع بدون طبقات" التي حجبت عنه إمكانية التوصل إلى تغيير أوضاع المجتمع خارج صراع بين الطبقة البرجوازية التي تملك وسائل الإنتاج و الطبقة البروليتاري التي تستخدم كوسيلة للإنتاج.

لا شك أن أهم ثوابت النظرية السياسية الماركسية هو تأكيدها على أن العدالة مجرد أداة الطبقية وأنها وسيلة للاستغلال السياسي لصالح الطبقة النافذة اقتصاديا، يفند بوبر هذا الطرح، مدافعا بكل قوة على وجود الدولة، لأنه يمكنها فعلا أن تقاوم المصالح الخاصة وتحد من سلطة الذاتية، كما يرفض بوبر الخاصية اللاعقلانية للتاريخانية من خلال ميلها للثورات العنيفة.

لقد أساءت الماركسية النظر للإنسان الفرد حينما جعته عاملا من العوامل الاقتصادية، لا يستطيع أن يفك أو أن يوجد إلا ضمن الكل وتمت شروط اقتصادية معينة، لقد سلب ماركس من الإنسان إنسانيته تحقيقا لنبوءته ودغمائيته، كما سلب منه الحريات المادية والمعنوية ـ حرية التملك مثلا- في إطار العدالة التوزيعية يقول كارل بوبر : "أن ما أسماه ماركس الاشتراكية، فهو في الحقيقة إلا مذهب "التدخل"،

[1]K. Popper ; La société ouverte et ses ennemies T2, Ibid. P70.

فالتنبؤبأن التطور الاقتصادي يضائل من نفوذ الدولة السياسي والاقتصادي ، فإن الواقع أثبت أن هذا التطور زاد من نفوذ الدولة في كل مكان."[1]

إذا أردنا تمحص النظر في تقدير نقد بوبر لمنظور المجتمعات المغلقة، فإننا نجده في نقده لماركس أقل حدة من أفلاطون وهيغل مثلا فهو يعترف له بقدرته على تحليل الظروف الاقتصادية والسياسية، وإنما في النظرة الأنثروبولوجية للإنسان، فماركس يعامل الفرد كمنتوج للبنية الاقتصادية...وجوده الفردي في الوقت الذي يصر فيه بوبر على أن للأفراد وجود مستقل ذاتيا يمنحهم بعض الحرية من النظم الاجتماعية والاقتصادية، ورغم كل ما سبق ذكره من نقد بوبر لماركس فإنه يعترف له بقوله :" لقد ماتت الماركسية العلمية لكن شعورها بالمسؤولية يجب أن يبقى ، حبها للحرية يجب أن يعيش."[2]

[1] Ibid. P193.
[2] Ibid.P141.

المبحث الثاني :الابستمولوجيا المفتوحة

- تطور المعرفة.

- أسس الابستمولوجيا المفتوحة.

- فكرة التفتح.

تطور المعرفة:

تشكل الابستمولوجيا روح الفلسفة البوبرية فلا يمكن فهم أي جزء في هذه الفلسفة إلا بالعودة للأفكار النقدية والإصلاحية التي قال بها بوبر إن العلم والفلسفة والمعرفة الإنسانية ويمثل مؤلفه "منطق الكشف العلمي" الإطار المعرفي الذي يحدد البنية المفاهميةللابستمولوجياالبوبرية فهو يصرح في مقدمة الكتاب "إن المشكلة الرئيسية للابستمولوجيا كانت ولا تزال دائما هي مشكلة نمو المعرفة، وأن نمو المعرفة يمكن أن يدرس على أحسن وجه عن طريق نمو المعرفة العلمية."[1]

يؤكد بوبر في أكثر من موضع من مؤلفاته أن "العلم يبدأ بمشكلات وينتهي بمشكلاتفالنشاط المعرفي عند الإنسان يتطور كتطور الجهاز العضوي الحي، من خلال الحل الدائم والمستمر للمشكلات. وعليه يحدث الكشف العلمي حينما يبدأ كل نقاش علمي يطرح مشكلة ويبحث عن حل مؤقت افتراضي احتمالي لها لأنه هو الآخر يكون موضوع نقاش علمي نقدي لمحاولة الكشف عن أخطاء النظرية السابقة أي بمرجعات نقدية دائمة للمنتوج المعرفي الإنساني، فتنشأ مشكلات جديدة...وهكذا يتطور وينمو العلم في جدلية مفتوحة يقول بوبر : "تنمو المعرفة باطراد، في حلقات متتالية، تبدأ بمشكلة تنتهي لمشكلة لكن تطورها لا يكون في حلقة دائرية، إذ هي لا تنتهي من حيث بدأت، تنتهي ببناء جديد ومشاكل جديدة، بهذه الطريقة تتقدم المعرفة بشكل مستمر."[2]

يتطور العلم وفق مخطط داروينى * للمعرفة يتم فيه انتخاب و انتقاء الفرضيات الصحيحة و استبعاد الفرضيات الخاطئة، "وكما أنه ليس وراء التطور الداروينى قصد ثابت، إذ هو نتيجة نمو عشوائي غير معلوم النتائج سابقا، كذلك هو تطور النظريات العلمية التي لا يحكمها قصد ثابت أو هدف سوى إبطال النظريات أو دحضها، وتتشابه الداروينية والعقلانية النقدية في خضوعها إلى بنية إشكالية واحدة تتمثل في دورة معرفية تنتقل من مشكلة أولى وحل مؤقت ـ إزالة الخطأ ـ مشكلة ثانية، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية ويتساويان أيضا لعدم خضوعهما لأي تخطيط مسبق" [3]، فلقد أكد بوبر على قابلية العلوم التجريبية للخطأ

---

[1] كارلبوبر:منطقالكشفالعلمي - المرجعالسابقص 52.

[2] Karl Popper ; La connaissance objective – Ibid P119.

*ورد في موسوعة عبد الرحمن بدوي : "الداروينية مذهب يعود إلى داروين عالم حيوان انجليزي، رأئ أن الطبيعة تقوم على الانتخاب الطبيعي، فالحيوانات يتنازع البقاء بعضه بعضا، فيحدث عن ذلك انتخاب طبيعي تكون الغلبة فيه للحيوان المزود بغرائز وأعضاء تجعله أقدر على البقاء. وفي الأحوال القصوى تنشأ أنواع جديدة عندها وسائل تجعلها الأقدر على التكيف، وهنا استعار داروين تعبيرا استعمله هربرت سبنسر وهو "بقاء الأقدر على التكيف".

أنظر عبد الرحمن بدوي : الموسوعة الفلسفية، ج1 – المرجع السابق – ص473-474.

[3] ابراهيم النجار: نظرية المعرفة عند كارل بوبر ـ المرجع السابق ـ ص71.

ناظرا إليها كدوكسا Doxa استنادا إلى التمييز الأفلاطوني بين الإبستيمي Epistémé والدوكسا، فالعالم لا يمتلك الحقيقة بل يتوخاها من خلال ديناميتها في بحث دائم عن نمو هذه الحقيقة فتطورها تطورا يأخذ خطا لا نهائيا، مادام خاضع للنقد "[1] ، أما تكيف هذه النظريات مع الواقع فإنه خاضع لمنطق الصدفة إذ أن الوفرة هي التي تؤكد أن بعض النظريات ستفلت من التكذيب وبعضها الآخر يخضع له.

إن التأمل الابستيمولوجي لما سبق ذكره يجعلنا نستنتج أن الكشف العلمي يدعو إلى وضع معياري لمنهجية العلوم الامبريقية ويطرح مشروع متفق لا استقرائي للعلم، وعليه يكون منطق الكشف العلمي ليس منطق لانتخاب الفرضيات الصحيحة، بل منطق يمنح قواعد عقلانية لاختيار و انتخاب الفرضيات الاحتماليةيقترح بوبر مهمة جديدة للاعقلانية النقدية تتمثل في منطق البحث لإعادة بناء عقلاني للكشف العلمي يتناول فيه المعرفة كسيرورة تاريخية تطورية تقدمية وفق جدلية المشكلة وإيجاد حلها، وهو بذلك يسعى لتغيير المناهج العلمية الثابتة والقائمة على مبدأ الحتمية الذي يماثل بين المستقبل والماضي، بمناهج دياكرونيةتنقب في المعرفة الإنسانية بحثا عن الفرضيات الأفضل والحقائق الأفضل دافعا بالمعرفة إلى التقدم نحو الاكتمال.

يرى بوبر أن المعرفة الانسانية تتطور إلى الأمام وتحقق تقدما مفتوحا نحو الحقيقة بواسطة عملية المحاولة والخطأ ويقدم نظرة تطورية لنمو المعرفة العلمية تتخذ الصورة التالية:

$$م_2 \leftarrow أ_1 أ \leftarrow 1CC \leftarrow م_1$$

"حيث ($م_1$) تشير إلى مشكلة معينة، نقوم إزاءها باقتراح **حل اختباري** Tentative Solution أو **نظرية اختبارية** ($1CC$)، ثم نحاول عندئذ استبعاد النظريات الكاذبة بتعريضها لاختبار قاس ونقد شديد ($أأ_1$)، عندئذ يبرز موقف جديد أو مشكلة جديدة ($م_2$)، هكذا تنمو المعرفة باطراد في حلقات متتالية تبدأ من مشكلة وتنتهي بمشكلة، لكنها ليست دائرية فهي لا تنتهي من حيث بدأت، بل تنتهي بموقف جديد ومشاكل جديدة، هذه الحدة هي التي تكفل التقدم المستمر للمعرفة."[2]

يقع على عاتق علم النفس مهمة دراسة سيرورات الأفكار كحوادث حقيقية، ومهمة الابستمولوجيا هي إعادة بناء هذا المسار يقول بوبر : "إذا تطلبت العلمية اثارت الدوافع و إطلاق عنان الإلهام لأفكار موحاة بعد تنظيمها من جديد، فإنه يتعين عليا أن أرفض أن أتعلق بها وكأنها مهمة منطق المعرفة، فمثل

[1] رونيبوفريس:العقلانيةالنقديةعندكارلبوبر-المرجعالسابقص 63.
[2] عادل مصطفى: كارل بوبر - المرجع السابق - ص46.

تلك العمليات هي مناط اهتمام علم النفس الامبريقي لا المنطق" [1]، إن القراءة الجيدة والمتمعنة لكتاب "منطق الكشف العلمي" كمؤلف إبستيمولوجي يسعى للبحث عن أسباب وشروط تطور المعرفة الإنسانية *والذي انتهى إلى قرار أنها معرفة تتطور تطورا داروينيا يقوم على انتخاب الفرضيات والنظريات الصحيحة ، يجد أن هذا المضمون المعرفي يتناقض مع الحدود المستعملة كعنوان لهذا الكتاب؟

إن استعمال بوبر لمفهوم "المنطق" لا يقصد به وضع نسق صوري أو تركيبي ولا يعني به أورغانون الفكر عند أرسطو بقدر ما نفهم منه ان بوبر يبحث عن "ميتودولوجيا" "منهجية" مفتوحة يتطور بها العلم بموجبها عوضا عن الأنساق الدوغماتية المغلقة، أي يهدف إلى وضع منهجية تسمح ببناء معرفية موضوعية تستبعد الذاتية أو النزعة السيكولوجية التي قامت عليها دوغمائية المناهج الكلاسكية .إذا كان هذا هو مفهوم المنطق كما استعمله كارل بوبر فإن مفهوم "الكشف" أيضا لا يرمز إلى المدلول اللغوي الذي وضع لأجله، فالابستمولوجيا البوبرية القائمة على العقلانية النقدية لا تبحث عن كشف المعرفة كما تنبئ بذلك لترجمة الإنجليزيةScientificDiscovery فالأفكار التي طرحها بوبر في المجال الابستيمولوجي تبحث عن الكيفية التي يمكن المعرفة الإنسانية أن تحقق التقدم والتطور وعليه فالمعنى الصحيح لمفهوم الكشف هنا هو "التقدم" أ و "التطور" أو "المعرفة" فيكون العنوان الأنسب لهذا الكتاب هو "منهجية تطور المعرفة."

إن "منطق الكشف العلمي" يتمثل في مجهود بوبر لإثبات أن المعرفة والعلم يتقدم ويتطور نحو الأمام وهذا التطور لا بد أن يصحبه تطور آخر من جانب الإطار المقولاتي Cadre Catégoriel بحيث تصبح نتائج العلم محل نقاش والإيمان بأن النظرية مهما كانت كاملة فهي ليست نهائية وإنما مجرد افتراضي يخضع للنقد والتكذيب، إن ترشيح نظرية على بقية النظريات المتنافسة داخل حقل الحوار المفتوح، كأفضل نظرية علمية أو فكرة منظمة Idée régulière لأنه قابل للخطأ ، هذه الواقعية أساس كل ابستيمولوجيا تطورية تسمح بتواجد الحقائق حتى ولو كانت متغايرة لأن ذلك يعطيها فرصة التنافس لاحتلال موقع يكون أفضل موقع تقريبي من الحقيقة meilleure approximation de la vérité."[2]

يحقق العلم تقدمه بواسطة " **الحدوس الافتراضية**" Conjectures و" **التفنيدات**" Réfutations، فهو ـ العلم ـ لا يبحث عن تأكيد نظرياته بل نتعلم من أخطائه "إنه من الوهم الاعتقاد بالمطلقية العلمية

[1] كارلبوبر:منطقالكشفالعلميالمرجعالسابقص 68.
* أنظر لخضر مذبوح: المرجع السابق ـ ص 41-58
[2] محمدعليالكبسي:خطابالتقدموالتقدمالمضادلدىكارلبوبر ـ الفكر العربي المعاصر – مركز الانماء القومي، العدد37 – سنة 1985 ـص 99

وسيطرة المطلق العلمي، إن العلم قابل للتكذيب لأنه إنساني، ومن هذه الفكرة فإن الخطأ ممكن" [1]، أي أن العلم يبدأ من الخطأ، من الفشل في تفسير ظاهرة ما، فالملاحظة لا تشكل مشكلة، ولا تظهر المشكلة إلا حين تفشل نظرية ما في تغيير ملاحظة معينة، وحل هذه المشكلة لا يكون باقتراح أكثر النظريات احتمالا لأنها أفل محتوى معلوماتي "بل باقتراح حلول جريئة أو تخمينات شديدة قابلة للتكذيب لأنها شديدة التحديد والدقة فيما تقوله عن العالم، عندئذ يمكننا اختبار هذه النظريات باختبارات قاسية وفاصلة، وهي اختبارات قاسية لأن ما تستلزمه النظرية غير متساوي مع قطاع عريض جدا من الملاحظات الممكنة."[2]

الابستيمولوجيا المفتوحة:

لقد جعلت الفلسفة التقليدية اساس الفعل العلمي يتجسد في العلاقات الاستقرائية التي دفعت الوقائع إلى مرتبة النظريات الثابتة وتتحول إلى مصدر لليقين يحايثالإله في مطلقتيه وجعله سلطة قرار فيما يتعلق بالحقيقة العلمية، و انتهى الأمر إلى حالة اتفاق عام إلى حلم بها أو غست كونتيحاول بوبر إعادة مفهمه العقلانية حيث لا نعني فعل تسلطي يتجاوز الصوفية والميتافيزيقا، ولا تعني وحدة التصورات العلمية، ونتائجها لهذا يعمل بوبر على شن "ثورة الحوار والعقل ضد عقلانية من أجل إرساء عقلانية أخرى"[3] إنها الثورة التي تطرح صراع الأفكار والنظريات القابلة للنقد والدحض "تبحث دائما عن نوع الأخطاء التي اقترفناها ونعمل دائما على نقد نظرياتنا."[4]

لقد أنكر كارل بوبر أن يكون العلم نسق من القضايا اليقينية ودعي إلى تحطيم وثن المطلق والدقة، معلنا أن المعارف الإنسانية جملة من الافتراضات خاضعة للنقد والتكذيب، ووفق هذا يتطور العلم تطورا داروينيا نحو اللااكتمال، وهي تقف على طرق النقيض مع كل الفلسفات التقليدية التي قامت على التصور المطلق للذات العرفة و للحقائق التي يمكن لها أن تصل إليها.

يمكن التعرف على الفكر الابستيمولوجيلبوبر من خلال ثلاث مباحث أساسية:

01/ حله لمشكلة الاستقراء.

02/ مشكلة التمييز بين العلم واللاعلم.

[1] K. Popper ; La société ouverte et ses ennemiesT2, Ibid P190.

[2] عادل مصطفى: كارل بوبر ـ المرجع السابق ـ ص47.

[3] K. Popper ; La société ouverte et ses ennemiesT2, Ibid P156.

[4] Ibid P191.

03/توكيده على أهمية تبني أقص ى درجات النقد والتدرع الدائم بالموقف النقدي بوصفه عنصرا أساسيا من عناصر العقلانية، وسببا وجيها لنمو المعرفة."[1]

لم يقتصر عمل بوبر على تحطيم وثن اليقين فقط بل توجه إلى التمييز بين العلم واللاعلم، أو المعيار الذي نعطي على أساسه صفة العلمية للقضايا والفروض الامبريقية فوجد أن الوضعانية التقليدية تحقق معيار صدق القضايا بالقياس إلى التجربة، وهو معيار يراه بوبر غير كاف لإضفاء صفة العلمية على هذه القضايا و تلك الفروض يقول بوبر : "لم تكن المشكلة التي أرقتني هي : متى تكون نظرية ما صادقة؟ ولا متى تكون نظرية ما نظرية مقبولة؟ لقد كان يؤرقني شيء آخر، كنت أريد أن أميز بين العلم والعلم الزائف. كنت بالطبع على علم بالجواب الأوسع انتشارا وقبولا لهذه المسألة وهو ان العلم يتميز عن اللاعلم أو الميتافيزيقا بمنهجه التجريبي وهو منهج " استقرائي" غير أن هذا الجواب لم يكن شافيا بالنسبة إلي."[2]

إن الفروض والنظريات تكتسب صفة العلمية من إخضاعها لمبدأ قابلية التكذيب وللدحض، فإن هي نجحت فيه فيمكن القول عنها فرضيات أو فروض علمية، بل ولأن حتى هذا النجاح إنما هو مؤقت لأنها تبقى دائما معرضة للنقد في أي مرحلة تاريخية كانت، أي تبقى معرضة لمحاولات تكذيب أخرى يقول بوبر: "أقترح منهج يتمثل في إخضاع النظريات للتجربة، ومن ثمة إخضاعها للنقد، و اختبار هذه النظريات يكون طبقا لنتائج الاختبارات، وبنفس الطريقة يتبع هذا المنهج نقد الأفكار الجديدة التي تقوم كمحاولة غير مبررة، وقد تتمثل في تنبؤ أو فرضية أو نسقا نظريا تأخذ النتائج منها عن طريق الاستنباط المنطقي."[3]

يرى بوبر أن النظرية لا تكون علمية ما لم تكن قابلة للتكذيب، فاختبار هذه النظريات بقسوة فاصلة هو الذي يمنحها صفة العلمية، ويرى أن قسوة الاختبار ستزداد كلما قلت احتمالية النظرية "ستكون النظرية الجديدة جريئة وغير محتملة، وستكون اختباراتنا قاسية لأنها تتضمن رفضا لجزء من الخلفية المعرفة للنظريات العلمية السائدة في حقيقتها التاريخية، فنظرية أ ينشتاين مثلا كانت جريئة بالنسبة لافتراضات النظرية السائدة في زمنها، لأنها ناقضت الافتراض الشائع في زمنها بأن الضوء يتمثل في خطوط مستقيمة."[4]

[1] عادلمصطفى:كارلبوبر-المرجعالسابقص 35.
[2] كارل بوبر: الحدوس الافتراضية -نص مترجم في كتاب عادلمصطفى:كارلبوبر-المرجعالسابقص20.
[3] كارلبوبر:منطقالكشفالعلميالمرجعالسابقص54.
[4] عادلمصطفى: كارل بوبر-المرجعالسابقص47.

يقصد كارل بوبر بمفهوم قابلية التك ذيب Réfutabilité المعيار الذي يعطي الخاصية الامبريقية لنسق من القضايا العلمية أو لقضية واحدةفي حين يقصد بمفهوم التكذيب Refutation الشروط والقواعد التي يجب الالتزام بها لدى تكذيب نسق ما."[1]

تتجه قابلية التكذيب نحو النظرية العلمية لبيان مدى إمكانات و احتمالات الكذب فيه والذي يسمح لنا بنقدها والكشف عن مناطق الضعف و مواطن الإخفاق فيها، في حين أن التكذيب يتحقق بطرح قضايا أو نظريات كناقض النظرية التي تم تكذيبها أي تقديم البديل عنها "فحتى لو صادقنا ملاحظة تكذب نظرية معينة لن نقدم على رفض النظرية مالم نعثر على نظرية أفضل منها نستبدلها بها، وحقيقة الأمر أن قواعد بوبر المنهجية تطالبنا أن نتريث في رفض نظرية بعد شاهد مكذب واحد، وألا نتعجل في التخلي عنها إلا بعد توافر تكذيبات قوية وبعد أن نعثر على نظرية أفضل."[2]

يرى بوبر أنه كلما زاد المحتوى المعلوماتي للنظرية كانت أكثر قابلية للتكذيب، وعليه فالنظرية العلمية عند بوبر : "نسق أكسيومي مكون من تحليلية كلية تسمح بمساعدة شروط أولية مناسبة بإعطاء تفسير (علي) أو سببي لوقائع معبر عنها بقضايا شخصية énoncés singuliers أو الذي منه نقوم بالتنبؤ."[3]

إن الانعطاف الابستمولوجي الجديد الذي يقترحه بوبر يوجه أساسا وكما سبق وأن أشرنا لتكذيب و دحض النظريات العلمية والفروض الامبريقية، وفي المقبل سوف نقف على الفروض والنظريات الميتافيزقية التي يرى بوبر أنها ليست قابلة للتكذيب لأنها لم تكتسب صفة العلمية بعد. لكن هذا لا يعني الإطاحة بالفكر الميتافيزيقي باعتباره منتوج إنساني. إنما على العكس من ذلك أعاد بوبر الاعتبار لهذا النوع من الفكر حينما جعل الميتافيزيقا حاضنة للنظريات العلمية المستقبلية، يقول بوبر: "لقد كانت الأفكار الميتافيزيقية والفلسفية ذات أهمية قصوى بالنسبة للكوسمولوجيا منذ طاليس إلى غاية أ ينشتاين ومن الذرية البدائية إلى التأملات الديكارتية حول المادة ومن تأملات "جلبرت"، "نيوتن"، "لايبنتز"، "سكوفنتش" حول القوى إنها الأفكار الميتافيزيقية هي التي فتحت أمامهم الطريق "إن الميتافيزيقا تطرح القضايا والمشكلات التي لا يستطيع العلم الخوض فيها فإن ما استطاع البرهنة عليها تحولت إلى نظريات علمية لها قابلية التكذيب.

[1] كارلبوبر:منطقالكشفالعلميالمرجعالسابقص12.
[2] مصطفى عادل: كارل بوبر- المرجع السابق - ص48.
[3] لخضر مذبوح: كارل بوبر - فلسفة التفتح - المرجع السابق - ص124.

يكمن الاختلاف بين العلم و الميتافيزيقا بالنسبة إلى بوبر في كون منها فروض وتخمينات، لكن الفروض العلمية لها طابع امبريقي ويمكن إخضاعها للاختبار التجريبي ثم يقيم التحقق من صدقها بالنقد و المناقشة والدحض، فتعزيزها أو تفنيدها، لكن القضايا الميتافيزيقية لا تحقق هذا الشرط ، "إن مبدأ الدحضية يساعد بوبر على وضع الحدود الفاصلة بين العلوم للفصل بين ماهو علمي وما ليس بعلمي، وهذا ما تعجز عنه الوضعية المنطقية التي ترمي كل ما لا تستطيع تفسيره في سلة مهملات الميتافيزيقا أو اللامعنى، بينما يسمح الكلام على الحد الفاصل بين العلوم وعلاقتها بالحقيقة الموضوعية لبوبر بالتنظير الميتافيزيقي دون الوقوع في اللامعنى."[1]

يمكن أن نلخص الابستمولوجية البوبرية بأن المعرفة الإنسانية تتقدم من خلال عملية انتخاب وانتقاء نظريات تفسيرية جريئة، ذات محتوى معرفي - معلوماتي- عال وعلية تكون ذات قابلية كبيرة للتكذيب ثم تخضع هذه النظريات لاختبارات قاسية وفاصلة، يتم من خلالها إحلال نظريات أفضل محل النظريات المكذبة حتى ولو لم يتم تكذيب النظرية السابقة، بشرط أن تكون النظرية الجديدة قادرة على أن تضيف ما لا تتضمنه النظرية السابقة "ومعنى ذلك اننا ننتقي النظرية التي تكون أكثر قابلية للتكذيب وبالتالي اكثر محتوى معرفي ما لم تكن قد نالها التكذيب "[2]. إن تطور العلم إنما كان نتيجة لإبطال نظرية لأخرى، كما هو الحال بين آينشتاين ونيوتن، والسبب الذي يجعلنا نقبل بالنظرية ونتخلى عن النظرية القديمة هو دليل الدحض الذي قامت به النظرية الجديدة، مع أن النظرية الجديدة لا تحمل صفة اليقين المطلق.

أما إذا صمدت نظرية بالمحاولات مستمرة لتكذيبها بلختبارات قاسية، عندئذ يمكننا القول بأنها على درجة عالية من التعزيز corroboration لكن هذه الخاصية لا تعني أنها اكتسبت الصدق النهائي، أو أنها غدت أكثر احتمالية، بل "إن ازدياد تعزيز النظرية بلزدياد قابليتها للتكذيب لأن قسوة الاختبارات التي يمكن أن تصمد لها يزداد بلزدياد قابليتها للتكذيب"[3]، فإذا كانت نظرية آينشتاين مثلا قد برهنت أن الزمان ليس مطلقا كما قال نيوتن سابقا، بل هو نسبي مثل المكان، وأن الجاذبية ليست قوة بين الأجسام بل التواء في الزمانوالمكان، "إن ما يحدونا للتخلي عن نظرية نيوتن هو عدم استطاعتها الإجابة بوضوح نظريا وعمليا عن الحقائق والاختبارات والقضايا التي تطرحها نظرية آينشتاين، وحتى الآن يمكننا القول أن

[1] ابراهيم النجار: نظرية المعرفة عند بوبر ـ كتابات معاصرة ـ المرجع السابق ـ ص69.

[2] K. Popper ; La société ouverte et ses ennemies, Ibid P81.

[3] عادل مصطفى: كارل بوبر ـ المرجع السابق ـص49.

نظرية آينشتاين قد نجحت في تخطي العقبات التي توضع بين دواليبها، ولكنها لم تنج بالكلية بعد ولن تنجو" [1].

لا يمكن أن نفهم من هنا أن بوبر يضع مماثلة بين الاستقراء ومفهوم التعزيز، لأن تعزيز نظرية في الحاضر لا يعني نجاحها في المستقبل، بل تبقى دائما خاضعة للمنافسة مع النظريات الأخرى فكلما قلت احتمالية النظرية زادت درجتها من التعزيز الممكن ، وفي الحقيقة فإن مبدأ التعزيز قدمه بوبر كبديل لمبدأ التحقيق أو التأييد Confirmation، وفيه لا يتم جمع الأدلة على صحة النظرية، بل هو إجراء منهجي يبحث عن درجة احتمال ضعيفة وينطلق من سعة المحتوى الامبريقي المنطقي الذي يتسع إذا ما قلت درجة الاحتمال، إن مبدأ التعزيز إجراء منهجي لا يلجأ إلى البحث عن الحالات المؤيدة للنظرية ولا إلى البحث عن الفروض الدالة على صحتها والساعية إلى تبريرها وتأكيدها، بل ينطلق من افتراض حالات مكذبة لها، وإن فشلنا في إيجاد هذه الافتراضات، عززت النظرية، لكن هذا لا يعطي دليل قاطع على صحتها المطلقة بل تبقى مفتوحة على الاختبارات القاسية، وهذا ما يجعل مبدأ التعزيز مخالف لمبدأ التحقيق.

إن وصول نظرية علمية لدرجة عالية من التعزيز لا يبرهن على أنها صادقة بشكل نهائي، لأن هناك دائما إحتمال أن نكون مخطئين و هو ما يدعوه بوبر بمذهب اللامعصومية* إذ يستحيل الوصول الكلي للحقيقة، إن جميع معارفنا افتراضية مفتوحة على النقد و الدحض لكن فقط يمكن القول أن بعض الحدوس أفضل من بعض لأنها صمدت للاختبارات أكثر من غيرها.

لقد استطاع كارل بوبر أن يبرهن على مقدرة في الانتقال من الابستيمولوجيا الساعية إلى إعادة صياغة تصور جديد عن العلم و النظرية العلم، والوصول إلى نظرية في السياسة وأخرى في المجتمع لينتهي برد الاعتبار للميتافزيقا متأثرا بالداروينية كنظرية تطورية داعيا من خلالها إلى صراع الأفكار حيث يكون البقاء فيها للأقوى والأصلح ب انتخاب و انتقاء صحيح للأفكار النظريات والفروض، حيث تتعرض كل فكرة أو فرض...إلى النقد و النقاش المتبادل بين الأفراد فيعطيها أحقية البقاء المؤقت أو يعرضها للنفي والإبعاد.

[1] ابراهيم النجار: نظرية المعرفة عند بوبر- كتابات معاصرة - المرجع السابق - ص70.

* ينسب مذهب اللامعصومية- استحالة العصمة من الخطأ - إلى الفيلسوف الأمريكي تشارلز سندس بيرس وهو يرى أنه ليس من الضروري أن تكون الاعتقادات مبنية على اليقين.

فلسفة التفتح :

تمثل فكرة التفتح عند كارل بوبر الأساس والغاية التي تنشدها كل فلسفة في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، سواء وهي قائمة علة تصور أن هدف العلم هو البحث عن الحقيقة مع علمه المسبق أن الحقيقة في صورتها المطلقة لا يمكن الوصول إليها ولا يمكننا أن نمتلك معارف يقينية عن عالم الأشياء، وكل ما يمكن أن نصل إليه هو حل مؤقت لمشكلة ما يخضع حلنا لها بدوره للنقد ، "ولهذا اعتمد بوبر فكرة محورية في فلسفته هي فكرة التفتح L'idée d'ouverture بمعناها العلمي الابستمولوجي والسياسي، كقيمة علمية وأخلاقية تحكم مؤسسات المجتمع المفتوح وأفراده، وكمبدأ ينظم حياتهم ويوجه أعمالهم."[1]

تقر فكرة التفتح ان من حق الإنسان نشد أن الحقيقة دون ادعاء بلمتلاكها، لأن مصادر بناء المعرفة الإنسانية ـ العقل، الحواس- محدودة وتنتهي بنا إلى بناء معارف نسبية فلا يمكن للنسبي أن يلاحق المطلق لأنه لا يدركه فالحقائق المطلقة لا يحتضنها عقل ولا يدركها علم، فهي تتجاوز حدود الأدوات المعرفية للإنسان ونطاق قدرته، و ذا الطرح الذي يقدمه بوبر يتعارض مع المقاربات الابستمولوجية التقليدية التي أعطت قدرة مطلقة للعقل أو الحواس.

يرى بوبر أن أي محاولة في مجال العلم أو الفلسفة تدعي حيازة المعرفة الكاملة المطلقة والنهائية، إنما هو ادعاء باطل قائم على وهم امتلاك الحقيقة، وهو ادعاء يتجاوز حدود المعقولية وحدود الإنسان ذاته فكل ما يمكننا امتلاكه هو تخمينات أو فرضيات تبقى مفتوحة أمام النقاش النقدي.

يعد مؤلف بوبر "منطق الكشف العلمي" المجال الذي حدد فيه ملامح أطروحته الفلسفية العقلانيةوالنقدية التي تجعل من فكرة التفتح كفكرة معيارية منظمة للنشاط العلمي و الفلسفي، فهو في هذا الكتاب بحث شروط تطور المعرفة تطورا مفتوحا.

لقد انطلق بوبر من ضرورة التسليم بالطابع الافتراضي التخميني للعلم وكل ما يمكن ما يمكن أن تنتجه الذات الإنسانية من معارف ونظم اجتماعية وسياسية ... بل جعله شرط من شروط تطورها تطور ـالمعرفة الإنسانيةـ فالنظرة التي قامت عليها النظريات العلمية التقليدية نظرة ثانية تعيق تطور المعرفة وتنتهي إلى أنساق مغلقة، وغاية بوبر هو تحطيم هذا المغلق والدعوة إلى فكر متفتح تطوري تقدمي، ولا

[1] لخضر مذبوح: حداثية فكرة المجتمع المفتوح عند كارل بوبر ـ المرجع السابق ـ ص138.

يكون ذلك إلا إذا تجسد في "المجتمع الفتوح" القائم على الوعي والحرية، وتمكن العلماء من تجاوز الأطر التقليدية للمعرفة المجردة، وترسي أطر معاصرة للفكر المتفتح.

إن "المدينة المفتوحة" cité ouverte قادرة أن تخلق "الجيل العظيم " الذي حلم به بوبر يماثل الجيل الذي صنع الحضارة اليونانية، حيث يفتح مجال واسع ورحب للإبداع وتقدم مستم، وتمثل فعلا الانتقال من التأسيس الابستمولوجي إلى تحقيق نظام اجتماعي أساسه الحرية الديمقراطية والتعايش السلمي .

يحاول بوبر الخروج من شرنقة المجتمعات المغلقة إلى آفاق المجتمع المفتوح حيث تسود القيم العلمية والأخلاقية ، فيكون فيه حل المشكلات بداية العنف والاضطرابات، وإنما مجتمع يطرح قضاياه للمداولةDélibération والنقاش النقدي وفق أسس الديمقراطية تحل المشاكل الاجتماعية والسياسية ... بمساهمة أفراد المجتمع.

لا ينطق القائمين على "المجتمع المفتوح" من تصورات مسبقة لما سيكون حال مجتمعهم فالمستقبل ليس نسخة من الماضي، والماضي ليس ركن للحقيقة لكنها موضوع الامكان في المستقبل، وإذا كان بوبر يقر بوجود التراتب في هذا المجتمع فإن لا يجعله كتقسيم أفلاطون للدولة حيث تكون الطبقات معطى طبيعي لا يتغير بل هو تراتيب خاضع للاصطفاء والانتقاء حسب الكفاءة والاستحقاق خاضع للتغير بين مرحلة و أخرى، إنه مجتمع الهيئة العلمية ينمو و يتطور بتطور الأفكار والمعرفة لا بالقهر والعنف، وإن تقل الحجج والبراهين النقدية بالتداول والإقناع لا بالإكراه والتسلط...

إنه المجتمع الذي تخضع نظمه ومؤسساته الاجتماعية لعملية النقد التي تمارس بفضل تمارس بفضل أفراده ، فكلهم مسؤولين عن الهندسة الاجتماعية لهذا المجتمع، وتكون النتيجة النهائية للجهود العلمية والإبداعية والنقدية للعلماء ومنتوج ذو دلالة من الوجهة الابستمولوجية وهكذا تكون فكرة التفتح كقيمة معمارية في الابستمولوجيةِ البوبرية ، وبهذه الطريقة أيضا يربط بوبر بين ما هو ابستمولوجيا ونظرية المجتمع، ويؤطرها بفكرة التفتح.

يدعو بوبر للتخلي عن كل أوهام الفكر التقليدي: هن الحقيقة المطلقة، اليقين، عن مبدأ الحتمية ومنهج الاستقراء، بل وحتى عن اللغة الموحدة للعلم وعن اختزالية بعض جوانب المعرفة الإنسانية كالميتافيزيقا ، الفن والفلسفة...وإنما هي دعوة يخترقه الانفتاح في كل مجالات الإنسانية، دعوة لطرح

الافتراضات و حلول جديدة خارج الأطر التقليدية المغلقة شرط الالتزام بالمنهج الموضوعي وعدم الخلط بين الوقائع والقيم.

إن المشروع الذي دعى إليه بوبر في المجال الابستمولوجي وحمل أفكاره إلى التنظير الاجتماعي يضعنا في الحقيقة أمام مفارقة من طرف منتقديه ففي الوقت الذي يشيدون فيه بعمله الابستمولوجي وقدرته على طرح مقاربة مغايرة لتطور العلم والمعرفة الإنسانية عما كانت عليه في الفلسفات التقليدية لكنهم في الوقت ذاته موضوع نقد لاذع بمقاربته السياسية والاجتماعية لأسباب منهجية والإيديولوجية تتعرض لها لاحقا مع مدرسة فرانكفورت.

لقد أسقط بوبر النظريات العلمية من علیائها التي وضعتها الابستمولوجي ة التقليدية ولم تعد تحمل صفة المطلقية، وإنما أضحت مجرد افتراضات يقترحها الإنسان لحل مشكلة ما، وعلى هذا الأساس يكون المسار التطوري للمعرفة، إن مسار المعرفة إن هو إلا سلسلة من الأخطاء وسلسلة من التصحيحات لا شيء ثابت فيه ، فكل شيء قائم على فرضية يقترحها الإنسان لهذا يمكن اعتبار علمنا تخمينات وآراء .

إذا كانت فكرة التفتح تدونا أن نعيش وفق الاختلاف التنوع والتعدد، فإنها في المجال الابستمولوجيا تدعونا لتقبل كل المقاربات و المناهج و عليه يجب التخلي كلية عن الفكرة الدغما يئة التي دعت إليها الفلسفات العلمية التقليدية ومحاولتها توحيد طرائق البحث وبالاستناد على المنهج الأمثل لدراسة كل الظواهر، هي كلها أفكار تنكرها فلسفة التفتح داعية إلى قيد أي شكل من أشكال الانغلاق في العلم وإعلان التعدد المنهجي والتصوراتي في العلم، السياسة والاجتماع وكل المجالات المعرفية الإنسانية.

تسعى العقلانية النقدية البوبرية إلى إسناد فكرة الإيمان بقدرة العقل الإنساني، والإيمان أيضا أن هذه القدرة محدودة، وكل ما ينتج عنه يجب أن يؤكد كمحاولة، والمحاولة كموضوع نقد، يجب أن نضع معيار للحقيقة بتصور مفتوح لها، أن تاريخ العلم هو تاريخ أخطاء وتصحيح لها محاولة الوصول إلى اليقين والحقيقة المطلقة هي محاولة يائسة في حين الإقرار بأخطائنا هو مسلك الوصول إلى الحقيقة.

إن مجال الإبداع الانساني في العلم، السياسة والفلسفة و الفن ...يجب أن يبقى مجال حيوي مفتوح على الرؤى والتصورات الجديدة والإمكانات التي يقدمها الإنسان.

المبحث الثالث: معنى التاريخ عند كارل بوبر

- ثيولوجيا التاريخ.

- إلغاء الفرد من الوجود التاريخي.

- معنى التاريخ.

ثيولوجيا التاريخ:

إن محاولة استخلاص رؤى تاريخية من خلال نظرية المجتمع المفتوح عند كارل بوبر القائمة على أساس ابستمولوجيا داروينية تطورية مفتوحة يستوجب الرجوع إلى كتابيه الرئيسيين "بؤس التاريخانية" و"المجتمع المفتوح وأعداؤه".

"بؤس التاريخانية" في أصله كتاب نقدي يعبر عن رفض بوبر للأنسا ق الدغماتية المغلقة ولأنماط التاريخانية التي تجعل الأفراد دمى في لعبة المصير التاريخي وعليه فإن طابع النقد في هذا الكتاب يأخذ اتجاهين : اتجاه إبستمولوجي، واتجاه سياسي وأخلاقي.

لقد وجه بوبر نقدا إبستيمولوجيا للخطابات التاريخ انية في نزعتها الكلية انطلاقا من تصوره للعلوم الاجتماعية التي يقيمها على أساس أطروحته "منطق الكشف العلمي" منتهيا إلى "منطق العلوم الاجتماعية" ؛ وبين في هذا النقد أن التاريخ انية قائمة على تصورات يوثوبية و تخطيط شامل يلغي تع دد الأفراد ويحوله إلى وحدة جزافية مؤكدا أن تأويلها للتاريخ يتجرد من أي صفة علمية ولا يعدو أن يكون تنبؤات زائفة يقول كارل بوبر "إن الاعتقاد بالمصير التاريخي مجرد خرافة، و أنه لا يمكن التنبؤ بمجرى التاريخ الإنساني بطريقة من الطرق العلمية أو العقلية" [1]،وكان الهدف من هذا العمل هو تعرية النماذج الهيغيلة والماركسية من الصفة العلمية وفضح الطابع الثيولوجي لهما ،أمّا نقده ذو الطابع السياسي والأخلاقي للخطابات التاريخانية فيكشف الطابع الإيديولوجي لهذه التصورات –تصورات التاريخانية– القائمة على نزعات عنصرية – فكرة شعب الله المختار–والرامية إلى تحقيق أغراض سياسية خ الية من الوازع الأخلاقي الذي يزرع العنصرية بين أفراد البشرية و يلغي وجودهم و وعيهم و إرادتهم في الحياة من أجل تحقيق غاية و مصير التاريخ ، يقول بوبر في مقدمة كتابه " بؤس الإيديولوجيا "... ومن ذلك الحين وفقت إلى تفنيد المذهب التاريخاني ، إذ بينت إنه يستحيل علينا التنبؤ بمستقبل سير التاريخ ، ولأسباب منطقية بحتة... و يمكن حصر الدليل في القضايا الخمس الآتية :

[1] كارل بربر- بؤس الايديولوجيا- المرجع السابق - ص 5.

1. يتأثر التاريخ الإنساني في سيره تأثيرا قويا بنمو المعرفة الإنسانية .
2. لا يمكن لنا بالطرق العلمية ، أن نتنبأ بكيفية نمو معارفنا العلمية .
3. إذن فلا يمكننا التنبؤ بمستقبل سير التاريخ الإنساني .
4. و هذا معناه أننا يجب أن نرفض إمكان قيام تاريخ نظري ، أي إمكان قيام علم تاريخي إجتماعي يقبل علم الطبيعة النظري ، و لا يمكن ان تقوم نظرية علمية في التطور التاريخي تصلح أن تكون أساسا للتنبؤ التاريخي .
5. إذن فقد أخطأ المذهب التاريخي في تصوره للغاية الأساسية التي يتوصل إليها بمنهاجه و ببيان ذلك يتداعى المذهب التاريخي" [1]

أما كتابه الثاني " المجتمع المفتوح و أعداؤه" و إن كان جوهره قائم على وضع الأطر النظرية " للمجتمع المفتوح " إلا أن بوبر في الفصل الختامي من هذا الكتاب عرج على نقد الإيديولوجيات و الأفكار التي تغذي الدعوة إلى المجتمعات و التي من ضمنها التريخ انية ، و تجسد ذلك في الفصل الذي علونه هل للتاريخ معنى ؟ مجيبا أن " التاريخ بالمعنى الذي يتحدث عنه الكثير من الناس لا وجود له، وهذا الأخير واحد من الأسباب التي تجعلني أقول أن ليس له معنى " [2]

و على هذا الأساس قراءتنا للمؤلف " المجتمع المفتوح و أعداؤه" سوف يأخذ اتجاهين أيضا في محاولة الوصول إلى فكرومعنى التاريخ عند بوبر ، فالاتجاه الأول نقدي ينطلق من نقد الأنساقو منظري المجتمعات المغلقة (أفلاطون ، هيغل ، ماركس) و الاتجاه الثاني تأسيس ينظر فيه " للمجتمع المفتوح" ، ونحاول نحن من خلال كل هذا أن نستشف بعض الرؤى التاريخية عند بوبر باحثين معنى التاريخ عنده ، يقول كارل بوبر " في الوقت الذي أنا منشغل بتحليل منهجي و نقد هذه الإدعاءات لقد حاولت أيضا جمع مادة علمية لتوضيح تطورها و الملاحظات التي جمعتها لهذا الغرض أصبحت أساسا لهذا الكتاب ، إنه كتاب لا يحاول استبدال الأنساق الفلسفية القديمة بنسق جديد،إنه بالأحرى كتاب يحاول إظهار أن هذه الحكمة التنبؤية ضارة و أن ميتافيزيقا التاريخ تعيق المناهج العلمية على مشكلات الإصلاح الاجتماعي ." [3]

[1] المرجع السابق، ص 7، 8.

[2] K popper : la société ouverte et ses ennemies T2 Ibid , P179.

[3] ;كارل بوبر :المجتمع المفتوح واعداؤه ، ترجمة لخضر مذبوح- المرجع السابق- ص 173.-172

ينطلق بوبر من مسلمة أساسية : أنه لا يمكن رد التاريخ إلى ما هو كلي يشمل كل الحوادث و الأفعال الإنسانية ، أي أنه يدعو إلى إخراج التاريخ من مكا لب النموذج أو النسق المغلق إلى فتح آفاق هذا التاريخ بحيث يتجاوز هذه الآفاق نموذج تاريخي محدد.

هذا الموقف الشمولي للتاريخانية، " يجعلها ضمن المنظور الذي تبنيه الطوباوية، كلاهما يدعو إلى رؤية تغير المجتمع كلية ، و ليس هناك إمكانية لتقويمه جزئيا ، فتوحد التاريخانية و الطوباوية في تمازج مفارق داخل أغلب النظريات الثورية ، إن بوبر و هو يدافع عن سيا سة إصلاحية كان عليه إذن رفض الخاصية اللاعقلانية للأسطورة التاريخانية ." [1]

إن فلسفات التاريخ بالنموذج الهيغلي قد أعطت أطر جاهزة و حاولت تطبيقها على الواقع الإنساني ، بل إعتقدت أن هذا الواقع ضرورة تسير وفق تلك الخطط الجاهزة بحجة أن المجتم ع الإنساني تعلوه وقائع عليا – الروح- تحدد مساره التاريخي من غير أن يكون لأفراد هذا المجتمع تأثير على توجيه هذه الروح أو قيادة ذلك المسار يقول كارل بوبر " يعتقد التاريخاني و اليوتوبي بقدرته على اكتشاف أهداف المجتمع أو غاياته الحقيقة بأن يكون ذلك يعيق اتجاهات المجتمع التاريخية أو يشخص " حاجيات العصر " الذي يعيش فيه – فهما يعتقدان أن الاتجاه الذي يسير فيه التاريخ أمر لا مفر منه ، و أننا لا مهرب لنا من وضع الخطط شئنا ذلك أم لم نشأ " [2]

لقد أفضت المعطيات الأولية التي قدمتها فلسفة التاريخ من النوع الهيغلي : الروح ، الكلي المصير المشترك ، الغاية التاريخية ، دهاء العقل ... إلى سلب قدرة الفعل على الفرد الإنساني و الإقرار بعدم قدرته كعنصر جزئي ضمن الكل في تغيير مجرى التاريخ بحجة أن هذا المجال يعلو قدرة الفرد و ينسبها إلى الجماعة ، و ليس بمقدور الفرد سوى الخضوع لتلك الجماعة و الإقرار بغايتها ، إذ يعتقد التاريخانيون " إن خضوعنا لقوانين التطور القائمة هو كخضوعنا لقانون الجاذبية أمر لا مفر منه ، و أن أكثر المواقف مطابقة للعقل هو أن يعدل المرء مجموع القيم التي يأخذ بها بحيث تصير موافقة للتغيرات الموشكة على الوقوع" [3]

[1] روني بوفريس – العقلانية النقدية عند كارل بوبر - المرجع السابق - ص 68.
[2] كارل بوبر – بؤس التاريخانية – المرجع السابق ، ص 79.
[3] المرجع السابق ، ص 63 – 68.

و في هذا الإطار ، سنتعرض و لو بجز بسيط لأهم النقاط النقدية التي يوجهها بوبر إلى هذا النمط من فلسفة التاريخ و التي يعتقد أنها ليست وليدة الفلسفة الهيغلية و الماركسية فحسب بل وليدة النزعة التاريخانية أيضا و التي عرفت تطورات اختلفت أشكالها الفكرية عبر مختلف العصور قبل تحدد كنموذج سياسي فكري اجتماعي ، و المتمثلة خاصة في المقارنة الهيغلية و الماركسية يقول بوبر : أعني بالمذهب التاريخي طريقة في معالجة العلوم الاجتماعية تفترض الوصول إليها بالكشف عن " الإيقاعات " أو " الأنماط أو " القوانين " أو " الاتجاهات " التي يسير التطور التاريخي وفقا لها " [1]

تعود جذور هذا التأسيس التاريخي إلى الفهم الدوري للتاريخ كما نجده عند هيراقليطس و حتى القديس أغسطين في العصور الوسطى و التي تتجلى معها بوضوح فكرة اللاهوتية المقدسة في هذا النمط التاريخاني لتضاف عليها فكرة المصير مع كل من توينبي شبنجلر في العصر المعاصر حوصلت الفلسفة الهيغلية كل هذه التطورات و ادعت أنها أعطت نموذجا كاملا لفلسفة التاريخ.

إن المتأمل لفلسفة التاريخ الهيغلية مثلا يجدها مليئة بالكثير من الحيثيات اللاهوتية و الممارسات الدينية التي أعاد هيغل تأويلها على أنها تجليات واعية للعقل كأسمى نموذج للبرهنة و إحلال المطلق في التاريخ ، و هي الحيلة التي استعملها هيغل لدمج العنصر الديني في المسار الإنساني بوصفه وسيلة لإحداث التطابق الذي هم به هيغل بين المتناهي و اللامتناهي *.إن التطابق الذي يسعى هيغل لإحداثه خلال كل مسار نسقه الجدلي قد حول به الدين إلى فكر ثم حول الفكر إلى وجود، إنّ هذا التطابق إنما ينبع من دغمائية فلسفية تسعى لتأكيد تمظهر الإله في الكون وهو بذلك ينطلق من المفهوم المسيحي عن الإله " لقد ترسخ في التعاليم المسيحية أن الله يكشف عن نفسه في التاريخ ، وأن للتاريخ معنى هو مشيئته. و هكذا وضع الاعتقاد بأن التاريخ انية عنصر ضروري من عناصر الدين غير أنه يأبى الاعتراف بذلك و يؤكد أن هذا الاعتقاد هو محض " وثنية " و خرافة من وجهة نظر العقلانية أو الإنسانية ، بل من وجهة نظر المسيحية نفسها " [2]

[1] المرجع السابق ، ص 13.

[2] عادل مصطفى- كارل بوبر- مائة عام من التنوير والنهضة ونضرة العقل- المرجع السابق - ص 195.

* يرى الكثير من المفكرين أن هيغل لم ينحى نفس منحى فلاسفة الأنوار كديكارت مثلا في التأسيس لفكرة "الله" خلود النفس تأسيسا عقليا ولم يتحدث عن الدين في حدود العقل كما فعل كانط، بل إنه حتى لم يجعل العقل معارضا للدين وهادما للعقائد كما فعل مفكروا الأنوار كرد فعل على سيطرة الكنسية، بل كل ما سعى إليه هيغل هو تحقيق هذا اللقاء بين المتناهي واللامتناهي وبحث الكثير من الأفكار المسيحية في الفلسفة عامة وفي فلسفة التاريخ كنوع من تجلي هذا المتناهي.

لقد منح هيغل للفلسفة كل القدرة على إدراك فكرة الله باعتبارها الصورة المطلقة ، بل اعتبرها الوسيلة لإحداث انكشاف هذه الفكرة في الوجود ، و إن كان لابد لهذه الفكرة أن تتحقق في وجودها الفعلي في الكون بحكم الضرورة المفترضة في النسق الهيغلي التي تغدو بالنسبة إليه الغ اية التي يصبو إليها هذا المسار .

هذا الأمر دفع ببوبر للاعتقاد أن هيغل لم ينزل إلى الواقع الإنساني لفهم سيرورته بقدر ما حول الميتافيزيقا على تاريخ من خلال مقولات المطلق المتحرك ، يقول كارل بوبر " إنّ هذه التاريخانيات بما فيها تاريخانية هيغل ترى في التاريخ نوع من دراما شكسبير حيث يكون الممثل الرئيسي هو الشخصية الكبرى في التاريخ التي تمثل الإنسانية"[1] .

و إن كانت الروح المطلقة كما فهمها هيغل تتمظهر في الكون وفق نسقها الجدلي ، فإن فلسفة التاريخ هي مجال وصف هذه الروح الساعي إلى تطابقها مع ال متناهي في الطبيعة فيكون التاريخ هو المجال الذي تصبح فيه الروح و الطبيعة شيئا واحد ، غير أن هذه الوحدة لا تتحقق في الفرد بوصفه فردا و إنما تتحقق في الجماعة لأن غاية التاريخ لا يحققها الفرد لكن الجماعة وحدها هي التي تستشعر هذه الغاية وفق خططها، فالمذهب التاريخاني " يتنبأ بأنك لن تستطيع أن تحقق شيئا بأحلامك بما يركبه عقلك طبقا لخطة مرسومة فلا تأثير للخطط التي تتماشى مع تيار التاريخ الرئيسي"[2] .

وفي هذا المستوى يكون هيغل أشبه باللاهوتين منه إلى الفلاسفة في اعتماده على النصوص الدينية كإنجيل يوحنا الذي يقر بالمسيح الكوني و هو الكلمة المتجسدة و التي حولها هيغل إلى الفكرة المطلقة ، و كأننا نعود هنا إلى فكرة العصور الوسطى التي ترجع إلى سيرورة المسار التاريخي على الإرادة الإلهية وما البشر إلا مسيرين من قبلها و ليست بيديهم أية قدرة أمام قدرة اللامتناهي ، فكأن التاريخ الذي يتحدث عنه هيغل لاهوتي لا تاريخ البشر من حيث أعتبر أن الروح هي وجود الجماعة و الجماعة هي الروح الموجودة أي وجود الإله (الروح) هو الجماعة يقول كارل بوبر : ... أن التاريخ القابل للفهم بواسطة التأويل تأليهي مثل الاعتراف بأن الله هو مؤلف المسرحية التي تؤدى عبر مراحل التاريخ ... تؤكد نظرية شعب الله المختار على الخصوص أن الله قد اختار شعبا واحد يشغل كوسيلة فعالة لإرادته ، و أن هذا الشعب هو الذي سيرث الأرض ."[3]

[1] K.Popper : la société ouverte et ses ennemies- T2- Ibid- P 180

[2] كارل بوبر: بؤس التاريخانية – المرجع السابق – ص 64.

[3] كارل بوبر – المجتمع المفتوح وأعداؤه - المرجع السابق ص 175.

و من جهة أخرى فإن هذا التطابق الذي أجهد هيغل نفسه تحقيقه في التاريخ يحيلنا إلى مقاربة أخرى يضعها القديس أغسطين بين مدينة الله و مدينة الشيطان ، فهو يتجاوز تعارضات التقليدية بين الدنيا و الآخرة ، المتناهي و اللامتناهي ، و كأنها تماثل العالم المعقول بالتاريخ المقدس والع الم المحسوس بالتاريخ المدنس وإن كان هيغل لا يعطي الغلبة لمدينة الله لكنه يسعى لإحداث التطابق بين العالمين وبالتالي يكون طموح مملكة الروح – العالم العقلي – هو الوصول إلى الكونية.

إلغاء الفرد من الوجود التاريخي:

يسعى هيغل إلى إحداث التسامي بين المتناهي و اللامتناهي تحقيقا لفكرة الكلية و هو بذلك يهدد بسحق الإنسان و ابتلاع كل خصوصياته داخل الجماعة، و هو الطابع الذي يميز كل أنماط فلسفات التاريخ الشمولية تبتلع و تلغي الوجود الفردي و تقصي كل قدراته بغرض جعل انطفاء هذا الفرد انفجارا و إشعاعا للمطلق، بمعنى يمكن أن نقول أن سيرورة التاريخ عند هيغل و ماركس كانت مشروطة بلا فعالية الفرد ، و الذي غدي حسب هذا النموذج غائبا عن حركة التاريخ أو بفهم آخر تابعا للروح الكلية لا صانعا للمسار التاريخي.

إن المخطط الكلي الذي تقوم عليه فلسفة التاريخ الهيغلية و الماركسية و كذا أفكار توين‌بي شبنجلر يغفل الحقيقة الآنية أو التجارب الأنطولوجية التي يؤسس لها الأفراد بحجة الغاية التي يهدف إليها التاريخ -كما يرى كانط أيضا – بل أن للفرد لا كيان له إلا من خلال علاقته بالكل "فالكليون لا يهدفون فقط إلى دراسة مجتمعنا بواسطة منهج‌يمتنع عن التحقيق، بل إنهم يقصدون أيضا التحكم في هذا المجتمع وإعادة إنشاءه ككل" [1]

حاولت هذه التاريخانيات أن تؤسس لفكرة التاريخ لكن بقيت هذه الفكرة متعالية عن الواقع الإنساني لأنها لم تجعل مسيرة التاريخ في يد الأفراد بقد ر ما منحت لروح الجماعة ، و إن النموذج الهيغلي و الماركسي لم يجعل من الإنسان هو الغاية و الهدف بل جعل منه وسيلة لتحقيق الغاية التي يحملها التاريخ ، لقد كان الكلي في هذه الفلسفات هو الفاعل الحقيقي في التاريخ ، أي التصورات العامة هي وحدها القادرة على إدراك هذه الحقيقة ، تبعا لهذا فإن الموضوع الحقيقي للتاريخ هو الكلي و ليس الفرد الذي لا يمكن أن يكون إلا جزء من ذلك الكل ، و لا يمكن لمصالح الأفراد و حاجاتهم أن تشكل

[1] كارل بوبر – بؤس الايدولوجيا – المرجع السابق – ص 93.

حقيقة الكلي لأنه يسمو على المصالح الشخصية و يهدف إلى الحرية يعبر كارل بوبر عن رفضه لهذه النماذج الكلية بقوله : " المخطط الكلي يغفل الآنية "[1] أي من السهل تركيز السلطة لكن من المستحيل التركيز على المعارف الموزعة على كثير من العقول الفردية .

كرس هيغل جهده من أجل أن يوصل التاريخ إلى نقطة "سياسة الروح الكلية" ووضع لها مجموعة من القوى تتحكم في التاريخ نفسه المتحكم فيها. إن هذه الروح تندفع إلى الأمام اندفاع الطوفان، ولا يهمها أن تجلب معها الدمار والبؤس فتجعل من التاريخ المذبح الذي تضحي فيه بسعادة الشعوب، وحكمة الدول وفضائل الأفراد لأنهم لا يمثلون بالنسبة لهيغل سوى ما يسميه "بدهاء العقل" من اجل أن يجعل الواقع معقولا. إن العقل الهيغلي أحل الظلم والشقاء من أجل تحقيق عقلانية الواقع وضحى بسعادة الأفراد باعتبار أن "التاريخ ليس مسرح للسعادة بل أن فترات السعادة خالية فيه"[2]

رغم قوة الـنظرية التي قدمها هيغل في فلسفة التاريخ، إلا أنه لم يستطع أن ينظر إلى الفعل التاريخي على أنه تقدم * الذات الإنسانية الفردية بل إنه سعى دائما إلى إقصاء كل خصوصية فأضحى هذا التاريخ تاريخ اغتراب الإنسان .

و أفضل ما يمكن لهذه النزعات التاريخانية هو قدرتها على التنبؤ القائمة على فكرة المصير التاريخي الذي يمكن فيلسوف التاريخ أن يتنبأ بمجرى حوادث التاريخية على أساس قوانين يستخلصها من دراسة الماضي و فق معطيات الحاضر فتوصله إلى نتائج يحدد بها المستقبل الإنساني "إن أهم المغالطات التي يقع فيها التاريخانيون هي أنهم يشعرون أمثلة من التنبؤات من العلم الطبيعي باعتبارها تشكل ماهية التـنبؤ العلمي، ويفوتهم أن هذه التنبؤات لا تنطبق إلا على الأنظمة التكرارية الموقو ـقة المعزولة، ثم أن يطبقوا منهج التنبؤ العلمي على المجتمع البشري والتاريخ الإنساني"[3]

يمكننا أن نساءل فلاسفة التاريخ : إلى أي مدى أن تخضع الميولات و الاتجاهات بل الإرادات الفردية الإنسانية الفاعلة إلى التنبؤ؟ ألا يمكن لهذه الإرادات أن تبدع ما لا يمكن للقانون التنبؤ به؟ إن دراسة الأحداث والوقائع التي يضعها الأفراد يتميزون بإرادتهم الفاعلة، و يصبح التنبؤ فيها مجرد تقرير لما وقع في الماضي . إن هذا التاريخ يصبح لا شيء بدون الأفراد و تلقائيتهم.

---

[1] المرجع السابق – ص 102.
[2] هيغل – العقل في التاريخ - محاضرات في فلسفة التاريخ –المرجع السابق– ص 90.
[3] عادل مصطفى – كارل بوبر – المرجع السابق - ص 182.
* يعتقد هابرماس في "الخطاب الفلسفي للحداثة " أن مفهوم التقدم لم يستخدم فقط لإضفاء الصفة الدنيوية على أمور الآخرة وفتح أفق الترتب بالاتجاه الطوباري وذلك بتدشين التاريخ بالبنية الغائية بل أن هذا المفهوم قد استخدم أيضا من أجل سير المستقبل باعتباره مصدر وهم وقلق.

إن المعرفة التاريخية كحبات الزئبق تنفلت منا كلما أوشكنا على الإمساك بها ، فهناك قوة توجه هذه الأحداث في غير المسار الذي تتنبأ به، إنها قوة الفرد الخاضعة للتطور المعرفي المستمر، مما يمنح المزيد من الإدراك والاستبصار والقدرة على تجاوز الروح الكلية والغاية التي تحدث عنها كانط وهيغل، لأن كل من الروح والغاية إنما تخنق الفرد في نظام مركزي أو فكر كلي تحدده الجماعة، والتي تلغي بذلك التجارب الأنطولوجية الفردية أو ما سماه دالتي بالتمثلات التاريخية حينما أنتقد هيغل بقوله إنه جمع عدة تمثلات تاريخية في تمثل واحد، أما بوبر فقد كشف أن خطاب التقدم المبني على خطاب كليا ني أساسه محاربة العقل وحرية الفكر "وعلى هذا النحو تصبح مطلقيته " الكل " هي مستقبلية التقدم وتتصاعد هذه المطلقية لتبلغ نموذج تاريخاني وتنزل إلى أوامر مغيبة لكل وجود يلحق الفردي في التعبير عن نفسه، هكذا يعارض التقدم الفردي بلعتباره لا تاريخيا وهكذا يصبح جوهر الكل جوهرا أزليا مطوقا كل ممارسة فردانية "[1]

لم تستطع التاريخانية أن تستوعب أن مايصدق على فترة تاريخية معينة قد لا يصدق على كل الفترات التاريخية،وبهذا الفهم فإننا لا نسعى إلى جعل التاريخ مجرد تكرار لأحداث الماضي ولا يمكن اعتبار الصيرورة، التغير، الروح، الطبقة ... قوانين كلية ومطلقة لأن الفترات التاريخية لا تحدث عادة أو نتيجة للخطط العقلية التي يرسمها فلاسفة التاريخ، بل إن التغير لا يحدث إلا وفق لإرادات الأفراد، فالتاريخ إذن لا يخضع لهذه الخطط النظرية بنفس التفاؤل الذي يعتمده كانط ، ماركس، هيغل ... وهو ما عبر عنه بوبر بقوله " لا يمكن أن نرسم للتاريخ خطة و إيقاعا منتظما و نمطا مرسوما و لست أدري فيه إلا المفاجأة تتلوها المفاجأة ". [2]

أسس المخطط النظري الهيغلي نهاية تتبدى فيها الدولة كجهاز عضوي مزود بالوعي ماهيته " الفكر " و " العقل "، لكن الواقع يثبت أن هذا التأسيس النظري انتهى بنموذج الدولة العنصرية، فروح العالم هي إيديولوجيا التاريخ الطبيعي ولم تكن دولة الحرية التي قال بها هيغل إلا الاضطهاد النازي الذي كتب التاريخ بدماء الضعفاء، كما أنه تدعيم لفكرة اليهودية القائلة بشعب الله المختار وكرست كل أشكال التمييز الحضاري الذي يعطي الأحقية والأفضلية لشعب ما، ويسلبها عن الشعوب الأخرى وهو نفس المنتهى الذي بلغه ماركس عندما حاول تحرير الفرد من سيطرة وإستلاب الرأسمالية لكنه واقعيا أخضعه لسيطرة الدولة وتنظيمها ومخططاتها المركزية ؛ إن الخطاب التاريخاني يؤدي إلى مزيد " من التشخيص

[1] محمد علي الكبسي – خطاب التقدم والتقدم المضاد لدى كاربل بوبر – المرجع السابق - ص 97.
[2] كارل بوبر – بؤس الايديولوجيا – المرجع السابق ، ص 118.

للسلطة و الرغبة في الاستيلاء عليها لاستبقاء النفوذ داخل نسق كلي كلياني " [1] و ينتهي إلى تأسيس مجتمع مغلق يقوم على الأفكار و القوة و يقضي على كل إمكانية للنقد و ممارسة الدحض.

يبدو ظاهريا أن هذه النماذج تحمل الكثير من التفاؤل من حيث أن مبلغها الأخير هو الوصول إلى الحرية المطلقة لكنها في واقع الأمر لا تحمل طابع الضرورة بل أنها تحمل الكثير من التشاؤم في باطنها لأنه تنكر العقل الإنساني وبالقدرة على تحقيق عقلانية الخطة التي تحددها مسبقا، وهو ما يؤكد عليه شيبنجلر مثلا حينما يرى أنه لا يمكن للفرد أن يفعل شيئا إذا ولد في عصر الانحطاط وهي بهذا تكبت في الفرد كل أحلامه ورغباته في تحقيق عالم أفضل.

لقد عمل هذا النموذج على سلب حرية الإنسان لأن فعله يصبح مقيد للعقل يسير التيار التاريخي وفق الخطة المرسومة، في حين أحلام الفرد، رغباته وميولاته...لا بد أن تسير وفق الغاية الكلية للتاريخ، فهو يهدف إلى انحلال الفرد في الجماعة وكأنه نوع من التحكم في مصير الفرد الإنساني من خلال المخططات التي تحدد الضار و النافع، ويسعى أيضا إلى تغيير الدوافع الإنسانية بحيث ي رغمها على توجيه أفكارها وطاقاتهاالبشرية وفق الإستراتجية التي يحددها مسبقا ، يقول بوبر: " يؤمن التاريخانيون بوجود قانون التطور، وينكرون أن تكون عملية التطور فردية، وباستطاعتنا أن نتبين فينا ميلا أو اتجاها، ويرجع هذا الموقف إلى فكرة عريقة القدم، هي الفكرة القائلة بأن دورة الحياة المتدرجة في مراحل الميلاد الطفولة ،الشباب، النضوج ،الشيخوخة والموت، التي لا تنطبق على الحيوان والنبات فقط بل تصدق أيضا على المجتمعات والأجناس وربما انطبقت على العالم كله واستخدم هذا المذهب أفلاطون في اضمحلال وسقوط المدن اليونانية كذلك ميكافيلي، فيكو، شبنجلر وتونبي"[2].

إذا كان لا بد حسب هذا النسق التاريخي للإنسانية أن تسترشد به فإنه في ذات الوقت لا يجب أن يسلب التنوع و الاختلاف بين الأفراد، وبأي حال من الأحوال لا يجب أن توجه أراءهم، أهدافهم وأغراضهم، فهذه العناصر وحدها هي التي تصنع تاريخانيات وأنطولوجيات الفرد ويختزلها النسق الكلي من أجل تحقيق " غاية الطبيعة بتعبير كانط أوغاية العقل " حسب هيغل، لكن هذه الإدعاءات تتجسد في اتخاذ هدف مشترك مهما كان ما هو في الحقيقة إلا طمس معالم التعارض وإمكانية نقد ما هو سائد ، " إنالتاريخانيون يتنبئون بمجيء عالم تعمه الحرية، علم يمكن فيه تخطيط الأمور الإنسانية تخطيطا عقليا،

[1] المرجع السابق ص 120.
[2] المرجع السابق – ص 120.

وهم يقولون إنّ الانتقال من عالم الضرورة الذي تقاسي فيه الإنسانية إلى عالم الحرية والعقل، إنما يتحقق بالضرورة القاسية وقوانين التطور التاريخي التي يجب أن نخضع لها "[1].

إن التاريخاني يجهل أن هذا المخطط فاشل مسبقا وهو نوع من الإيديولوجيا، إذ بدل أن يرسم مخططا وفق معطيات مجتمعه ورغبات أفراده، يسعى إلى تغيير أفراد المجتمع حتى يتلاءموا مع مجتمعه الجديد، أما الذين يرفضون السير على هذا المخطط بغية إطلاق العنان لتجاربهم الانطولوجية وفسح المجال للإبداع، فإنهم متهمون من طرف التاريخاني بأنهمّ لا يعيشون وفق العقل ودوافعهم الإنسانية لا تزال بحاجة إلى المزيد من التنظيم ؛ " إن المذهب التاريخاني يقول ببطلان كل محاولة تهدف إلى تغيير التطورات الوشيكة الوقوع، إن هذا المذهب نوع فريد من القدرية، وكأنها قدرية بإزاء الاتجاهات التاريخية "[2] .

إن هؤلاء التاريخانيين يزعمون القدرة على فهم المجتمع وفق حاجات العصر التي يحددونها فيما يمكن أن يكون هذا الزعم غير نوع من الإيديولوجيات التي يريدونها أن تقود التاريخ لا لغاية يحملها لكنها غايات في ذواتهم. يمكن أن نفهم من التاريخالسائر وفق مخطط مسبق أنه خاضع لنوع من الحتمية والقدرية لأنه يحدد البدايات والنهايات ، وكل مراحل التطور، ويلغي إمكانية إحداث المفاجأة من طرف الأفراد، إنها أنساق ساكنة لا تقبل إمكانات الإبداع و الابتكار أو الانحراف عن المسار المحدد سابقا رغم أنها تقدم على أنها أنساق تدعو إلى تقدم مستمر لا يحدث إلا على مستوى تخطيطها النظري مقصية دور الأفراد فيها، يقول بوبر: "إن التطور التاريخي لا يتشكل قط نتيجة للخطط النظرية مهما برعت، حتى وإن اتفقت هذه الخطط العقلية ومصالح بعض الجماعات صاحبة السلطان فإنها لم تتحقق أبدا على نحو ما تصورت... سوف تكون النتيجة الحقيقية دائما مختلفة جد الاختلاف عن الخطة النظرية... سوف تظل حلما يوتوبيا بعيد عن الواقع "[3]

يمكن أن نحوصل من كل ما سبق ذكره أن هذه التاريخانية تقوم على أساس قوانين كلية لا تعتبر الحادث الفردي محركا للتاريخ، إنها أنساق تأسر العقول الفردية وتوجه الأفراد كالطوفان بدل أن يدفعها الأفراد، فهيغل مثلا يرى أن المصير التاريخي للإنسان، الذي يفترض سيره وفقه هو أن يقبل ويذعن لتلك العلاقات الاجتماعية والسياسية، تحدد هذه العلاقات بشكل أو بآخر، ويكون هيغل قد أحل الضرورة محل التفاؤل المستنير ،كما يمكن تأويل التاريخ باعتباره تاريخ الصراع بين الطبقات أو تاريخ صراع

[1] المرجع السابق – ص 65.
[2] المرجع السابق – ص 66.
[3] المرجع السابق – ص 61

البشرية من أجل الحصول على السيادة وأنه تاريخ صراع فكرة تسعى للتسامي مع اللامتناهي، أوصراع من أجل بلوغ الحرية، أو تاريخ التقدم الإنساني (فولتير)، ويمكن أن نقبل بكل وجهات النظر هذه على أنها تأويلات تخص أصحابها، غير أن التاريخانيين يصرون أن نظريتهم تمثل القانون المطلق الذي يسير التاريخ ، وهو ما يستنكره بوبر في بؤس الايديولوجيا قائلا "المذهب التاريخاني يفهم هذه التأويلات خطأ على أنها نظريات وهذه إحدى مثالبه الكبرى، فمن الممكن تأويل التاريخ باعتباره تاريخ الصراع بين الطبقات أو تاريخ الصراع بين الأجناس البشرية من أجل السيادة، ومن الممكن تأويله على أنه صراع بين الأفكار الدينية أو بين المجتمع المفتوح أو المجتمع المقفل، أو باعتباره تاريخ التقدم العلمي والبضاعي، وكل هذه وجهات نظر تزيد أو تنقص في أهميتها ولا اعتراض لنا عليها من حيث هي تأويلات لكنهم يعرضون هذه التأويلات على أنها مذاهب ونظريات"[1]

يتمثل أكبر عيب لمخططات التاريخاينية في إعلانها نهاية التاريخ واكتسابه لخطة تحقق الغاية وإن كانت لا يتم بلوغها إلا على المستوى النظري، فإن الواقع الإنساني لم يثبت فعلا فكرة الاكتمال ولم تكن إلا فكرة مجردة ، ذلك أن هذا الواقع يخضع دائما للتجدد والتغير.

عادة ما تقيم فلسفات التاريخ على أساس مفهوم التقدم باعتباره المحرك الذي يدفع التاريخ إلى الإمام، لكنهم لم يكونوا قادرين على تصور التاريخ كمجال مفتوح أمام الإبداع البشري ، بل يتسارعون في إعلان نهاية التاريخ بتحقق غايته، فهذا هيغل الذي يجعل التاريخ صراعا من أجل الوصول إلى الحرية، فإنه حينما يصل إلى الحديث عن الأمة الجرمانية فإنه يوقف الصراع وينهي التاريخ بحجة أن الحرية اكتملت في دولته وعرقه؟؟.

نتساءل هنا عن نوع النهاية التي تحدث عنها هيغل، وإن قصد بها " النقطة التي بلغها الوعي " أي الحد الأقصى الذي بلغه التقدم، فالإنسانية لا يمكنها أن تبلغ تقدما ولا وعيا أسمى منه، فإن الواقع التاريخي يثبت أن الوعي والمعارف الإنسانية تقدم دائما ما هو جديد مستجد والواقع الإنساني يقدم معطيات جديدة أكثر مما يوصلنا إلى نهاية محددة.إن التاريخ بهذا المعنى الذي طرحه التاريخانيون لا وجود له ولا معنى له بالنسبة لبوبر.

[1] المرجع السابق – ص 154.

معنى التاريخ:

إن الرؤى التاريخية التي سنحاول استخلاصها من أعمال كارل بوبر، والتي لا تشكل أساسا فلسفة للتاريخ بقدر ما هي فهم لمعنى التاريخ وتصور له، و ينبع ذلك أساسا من النقد الذي وجهه هو نفسه لكل أنماط التاريخانية وهو ما تجلى في " بؤس التاريخانية " وبالرفض الذي أعلنه لكل ما هو مغلق في كتابه " المجتمع المفتوح و أعداؤه" أي من خلال محاولته لوضع نظرية للمجتمع قائمة على فكرة التفتح.

ولم يكتف بوبر بكونه إبستيمولوجي فقط بل يسعى لنقل اهتماماته بمشكلات العلم إلى مجال مشكلات المجتمع والسياسة، فقاده اهتمامه بمشكلة تطور ونمو المعرفة العلمية، إلى نوع من النقد المزدوج للإبستيمولوجيا التقليدية ولمناهج العلوم الاجتماعية والسياسية، و انتهى على انه لا يمكننا أن نصل إلى تقدم العلم ولا المؤسسات الاجتماعية ضمن الأنساق المغلقة تت بنى نموذجا فيزيقيا ميكانيكياستقرائيا مغلقا، وعليه فإن حركة الأفراد في التاريخ وتصورنا له يجب أن تحطم انغلاق هذه الأنساق بأن تعتنق فكرة التقدم لا تنتهي إلى حد معين، وإنما تبقى مفتوحة على قوى الإبداع البشري، لذا راح بوبر في بداية مقالته " هل للتاريخ معنى؟" يتحدث عن الأساس الذي تبنى عليه المعرفة العلمية لينتقل فيما بعد مما هو علمي إلى ما هو تاريخي محاولا الإجابة عن سؤال هذا المقال ؛ يقول بوبر " إنّ المنهج العلمي لا يتأسس على البحث عن تحقق النظرية من خلال إيجاد براهين وأدلة إثباتها، إن ما يعطي الطابع العلمي هو محاولة بيان أن الرؤى التي تأسست عليها النظرية خاطئة وهذا هو مفتاح المنهج العلمي"[1] ويواصل في التأكيد على أن مفتاح المنهج العلمي إنما يبنى بنظرة ابستيمولوجية مفتوحة "إن النظرية العلمية تعكس من خلال التجارب وأدوات التقدم العلمي وعليه فإنّ مسيرته ليست دائرية، من حيث أنه لا يوجد نظرية نهائية وإنما كلها افتراضات"[2].

إن المنهج الاستقرائي حسب بوبر يلغي دور الأفراد في تسيير حركة التاريخ والمجتمع، ويجعلهم خاضعين للحتمية والقدرية بتكرار النماذج التي كانت موجودة في الماضي، فيحد من قدرتهم على الإبداع والابتكار، يقول بوبر " لا يمكن للطبيعة ولا للتاريخ أن يوجهنا نحو ما الذي ينبغي علينا فعله، كما لا يمكنها أن تضع لنا التصورات ولا الغايات، بل يجب علينا أن نختار قراراتنا وغاياتنا، إننا نحن الذين

[1] K . Popper – La société ouverte et ses ennemies - T2 – Ibid P174.
[2] Ibid P175.

نضع للطبيعة والتاريخ الغايات والقصد التي نشاء" [1]، إنّ العلم الإنساني حسب بوبر لا يكف عن التطور المفتوح نحو الأمام وكذلك التاريخ الإنساني.

إن أهم فكرة يريد بوبر أن تتجسد في التاريخ هي فك انغلاق الأنساق وتكريس الانفتاح لا كفكرة نفرضها على المجتمع ككل، وإنما كواقع معاش في الوجود الاجتماعي لكل فرد، كممارسة فردية لكل جزء من المجتمع، تحترم فيه إرادات الأفراد في تحقيق رغباتهم، بل تكون المنطلق لكل إبداع وتقدم يقول بوبر " تلعب إرادتنا دورا حاسما في مجرى التاريخ"[2].

إن الاعتزاز والافتخار الذي يكتب به بوبر عن المجتمع الأثيني من حيث أنه مجتمع عرف فكرة الانفتاح بفضل انتشار الكتابة و الثقافة و أدت إلى ظهور ما يسميه بوبر " الجيل العظيم "، الجيل الذي بإمكانه أن ينير مجتمعه بنشر الوعي بين أفراده فتتحرك عجلة التاريخ قدما إلى الأمام، وهو أيضا نفس الجيل الذي دفع أوربا الحديثة نحو النهضة بعد ظهور الطباعة وإحياء الآداب القديمة، وازدهار الفنون.

إن هذا الاقتران الذي يعقده بوبر بين الوعي ، انتشار القدرة على القراءة، و الاضطلاع على مختلف مجالات المعرفة والنهضة يجعلنا نفهم أن بوبر جعل أساس تقدم التاريخ وتطوره هو انتشار الوعي بين أفراد المجتمع، فا لاطلاع على ثقافات ومجالات معرفية مختلفة هو الذي يؤدي إلى ظهور "الجيل المتنور" أو "الجيل العظيم" ويؤدي إلى شعور الأفراد بضرورة تغيير المؤسسات الاجتماعية - خطوة بخطوة- وفق ما تقتضيه ضرورتهم ومعطيات راهنهم ، يقول بوبر " يجب أن نكون مدافعين عن العدالة والمساواة وأن نساهم في بناء المجتمع المفتوح وندعو له، إذ ليس التاريخ هو الذي يوجهنا نحو ما يجب أن نفعل وإنما نحن الذين نجلب الهدف والمعنى ... يجب أن نصارع من أجل المساواة في الحقوق، وحتى وإن لم تكن مؤسسات اجتماعية عقلانية فيجب أن نكافح من أجل عقلنتها"[3].

إن هذا الوعي – وعي الأفراد – يمنحهم إرادة الوجود في مجتمعهم، و إرادة السير بالتاريخ وفق ما يرغبون وما يخططون معا لأجل تحقيق التطور لمجتمعاتهم وبهذا يكون سير التاريخ نحو التقدم، فالأفعال حسب بوبر " ليس لها معنى في حد ذاتها وإنما نحن الذين نقرر إعطائها معنى ما، إن صعود التاريخانية بالظلم والجور والقهر لأنها رفضت أن نكون مسؤولين عن أفعالنا واختياراتنا"[4].

[1] Ibid P184.
[2] Ibd – P184 – 185 .
[3] Ibd – P184
[4] Ibd – P185

لايضع بوبر خطة تحقق التقدم في التاريخ، فك ل ما هو ممكن هو ما تقدر إرادات الأفراد على صنعه، فلا يكون المستقبل ماثلا أمامنا كنسخة عن الماضي لكن أن نجعل الحاضر أساس لنقد الماضي ومنطلق لتغيير أفق حاضرنا نحو إمكانيات يكشف عنها المستقبل، إنها لحظة أنطولوجية يعيشها الفرد ضمن ذاته ومع مجتمعه لتغيير مؤسساته وإعادة هندستها.

لقد اتخذ بوبر منهجا أسماه " التحليل النظمي والمؤسساتي لشروط التقدم" ولكي نعثر على شروط التقدم فإن ذلك يتطلب عملية استقصائية بحثا عن الظروف التي يترتب عليها تحقيق التقدم "فاللغة مؤسسة اجتماعية يستحيل تصور التقدم العلمي بدونها ... والكتابة مؤسسة اجتماعية، وكذلك المنظمات الخاصة بالطباعة والنشر وسائر المؤسسات التي يتخذها المنهج العلمي أدوات له، وللمنهج العلمي نفسه جانب اجتماعي والتقدم العلمي ناتج عن حرية التن افس الفكري " [1]وعليه فإن تقدم المجتمع والتاريخ مرهون بتحقيق التقدم في نهاية الأمر على العوامل السياسة إلى حد بعيد،أي أنه يعتمد على "المؤسسات السياسة التي تحمي حرية الفكر،ويعتمد على الديمقراطية"[2]

وإذا كان انتشار الوعي هو بذور النهضة بالنسبة لبوبر فإن ذلك لا يكون إلا إذا كان هناك مجال واسع للحرية يمارسها أفراد المجتمع ويبدعون من خلال معايشتها، لهذا راح بوبر يدعو إلى ضرورة تأسيس المجتمع على أسس ديمقراطية مثلما يسمح وجود الديمقراطية في اليونان بخلق الجيل العظيم ويقصد بوبر بالديمقراطية " التمسك بالنظم والمؤسسات الحرة القادرة على نقد الحكام وتغييرهم دون إراقة الدماء"[3].فالتاريخ بالنسبة إلى بوبر ليس تاريخ صراع وإنما تاريخ تصحيح وإصلاح.

يرى بوبر إذن أنه ليس هناك "علم التاريخ" فالتاريخ ليس مجال العلم بل للتأويل، فلا يحمل التاريخ نظريات تاريخية وإنما مجرد "رؤى" و"وجهات نظر"، بل إنها تأويلات تخص أصحابها وعليه لا يمكن اختبارها ولا إخضاعها للتكذيب ، يقول بوبر "لا يوجد أي قانون أن يخدم التاريخ، إن المؤرخ يمكن فقط أن يعطي وجهة نظر لدى دراسته للتاريخ ... حيث لا توجد نظريات متوحدة فالقوانين التي نستعملها ليس لها طابع مواضع مشتركة، إذن فالقدرة على تنظيم المادة التاريخية موضوع الدراسة معدوم"[4].

---

[1] كارل بوبر ، بؤس الايدولوجيا - – المرجع السابق ص 157.
[2] المرجع السابق – ص 156.
[3] كارل بوبر – الحرية والمسؤولية – ترجمة زواوي بغورة – الحوار الفكري – مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية – جامعة منتوري قسنطينة الجزائر – العدد 4 – نوفمبر 2002 – ص 149.
[4] K . Popper – La société ouverte et ses ennemies – T2 – Ibid P 177.

لقد فهم المذهب التاريخاني هذه التأويلات خطأ، كتأويل التاريخ على أنه الصراع بين الطبقات أو تاريخ الصراع بين الأجناس البشرية من أجل السيادة، وتاريخ الأفكار الدينية أو الإيديولوجية، أو بين المجتمع المفتوح والمغلق، و ينظر التاريخانيون إلى كل هذه التأويلات على أنها إلزام ولا يعرضها على أنها تأويلات، فهو يفرضها كمذاهب ونظريات، و إذن فيها شي ء من التطابق بينها وبين الواقع اعتبروه برهانا على صحتها وصدقها.

يرى بوبر أن لاشيء مطلق وثابت في التاريخ وفي الواقع الإنساني، إذ لكل جيل مشكلاته الخاصة ونظرته الخاصة في إصلاح هذه المشكلات وإعادة صياغة البنى الاجتماعية وفق مصالحه الخاصة، ويترتب على ذلك أن "على أن على كل جيل أن يعيد تأويل التاريخ من زاويته، ليظفر بالتاريخ الذي يهمه والتأويل الذي يعنيه انطلاقا من مشاكل عصره ويجب أن نعرف كيف نكون مرتبطين بالتاريخ ونستخلص العبر منه " [1]يقول كارل بوبر : "ليس هناك حقائق موضوعية في التاريخ بل مجرد تأويلات تتحرى الموضوعية بتجنبها الميل اللاشعوري والتغير غير النقدي وبهذا يمكن أن يكون تأويل خصب، حينما تبرهن على قدرتها على إضاءة الوقائع وبيان موضوعها وتوضيح مشكلاتها الحاضرة".[2]

لا يمكن أن يكون هناك تاريخ يصف الماضي كما حدث بالفعل فتغدو كل كتابة في التاريخ "تأويلات تاريخية" ذات طابع احتمالي، لا يمكن أن نفهم من هذا أن بوبر حط من قيمة التاريخ، بل أنه دعى إلى ضرورة كتابة التاريخ وحفظه ليس باعتباره حقا على الأجيال بل واجب عليهم لأن كتابة التاريخ تمكننا من الإطلاع على أخطاء الماضي والاستفادة منها، وتبين لنا العلاقة بين مشكلات الحاضر وتربطها بمعطيات الماضي. إن الماضي يمثل مجال الأخطاء التي ارتكبتها الإنسانية والحاضر موقع دراسة نقدية لتلك الأخطاء وبحمل المستقبل الأمل في التغيير والإصلاح، وهكذا يتطور التاريخ لا بالتصورات التاريخانية وإنما بالمساءلة العقلانية، يقول بوبر " يجب أن يكون تأويلنا للتاريخ انطلاقا من رؤية نقدية، لا أن نجيب بتأويلات تاريخانية ولا يكون ذلك إلاّ إذا غيرنا طريقة طرح السؤال من ما هي مشكلاتنا الجوهرية؟ كيف وجدت؟ ما هي الوجهة التي يجب اتباعها لحل هذه المشكلات؟ بل علينا التساؤل إلى أين نتجه نحن؟ أي دور نحدده للتاريخ "[3]

لقد كان التاريخاني يبحث دائما عن الطريق الذي قدر للبشرية أن تسلكه وفق الغاية التي يختارها للتاريخ، وأراد بوبر أن يبحث عن الأفراد الفاعلين في التاريخ عن "الجيل العظيم" الجيل المتنور، إنه

[1]Ibid P178.
[2]– Ibid P 178
[3]– Ibid P 179

يبحث متسائلا: "هل للتاريخ معنى"؟. [1]يجيب بوبر أن التاريخ بالمعنى الذي يتحدث عنه معظم الناس لا وجود له وعلى ذلك يقر بأن ليس للتاريخ معنى "لقد اعتاد الناس الحديث عن التاريخ وتعلموا شيئا منه في المدرسة أو الجامعة، وقرؤا كتبا حوله، ورؤا ما يعالج في هذه الكتب تحت اسم "تاريخ العالم" أو "تاريخ الجنس البشري" ودرجوا أن ينظروا إليه بوصفه سلسلة محددة من الوقائع، واعتقدوا أن هذه الوقائع تشكل التاريخ البشري لكنها في الحقيقة لا تشكل سوى "تاريخ السلطان السياسي".[2]

يرفض بوبر أن نكتب تاريخ النفوذ السياسي باعتباره تاريخ الجنس البشري لأن التاريخ السياسي ما هو إلا تاريخ الجرائم الدولية والقتل الجماعي ... إن الكثير من مجرمي الإنسانية صورهم التاريخ على أنهم أنزه البشر ونحن نتعلم في المدارس أن هذا هو التاريخ الحق و نحمل على تمجيد حفنة من المجرمين بوصفهم أبطال التاريخ " [3]

وإذا كان بوبر يقر في مجال الإبستيمولوجيا أن معرفتنا وعلمنا لها طابع افتراضي تخميني كونها منتوجا إنسانيا خاضعا لقاعدة أن ما يصدر عن النسبي فهو نسبي بالضرورة، و باعتبارها كذلك فهي تنمو وتتطور وفق مسار تطوري داروينيي بيولوجي مفتوح. هذه الفكرة الإبستيمولوجية تخترق كل البناء المعرفي الذي أسس عليه بوبر فلسفة بما فيها نظريته في علم الاجتماع أو نظرته للتاريخ.

إن بوبر يرفض قطعا أن نعيش في الاكتمال أو نسعى إليه، بل علينا أن نقر في أنفسنا بأن كل ما نصل إليه في المستوى المعرفي أو الاجتماعي إنما هو الاكتمال الذي يجب أن يخضع للدحض الذي يعيد البناءويدفع الإنسانية نحو التقدم وهو بذلك يسلب التاريخ من المطلق الهيغلي بطرحه أمام الأفراد ليفتحوا التاريخ أمام إمكاناتهم.

وعلى هذا يكون سير التاريخ عند بوبر هو الآخر ذو مسار تطوري داروينيي بيولوجي مفتوح يقر بلا اكتمالالتاريخ، وخضوعه لإمكانات وإرادات الأفراد لا خضوع الأفراد ل لغاية الوحيدة هي ما يحققه الإنسان يقولكارل بوبر " ليس للتاريخ غايات و لكن بوسعنا أن نفرض عليه غاياتنا، وليس للتاريخ معنى، ولكن بوسعنا أن نضفي عليه المعنى" [4]

[1]– Ibid P 179
[2]– Ibid P 179 – 180
[3]– Ibid P 180
[4]– Ibid P184

لايجب أن نفهم أنه إذا كان بوبر قد جعل مسار التاريخ تطوري داروينيي فإنه يجعل أحداثه تتقدم بصراع الأفراد، ذلك أنفلسفته تقوم على فكرة التفتح إنم ا تدعوا في جوهرها أن نعيش معا وفق الاختلافات الكائنة بيننا، أن نقدس الإنسانية ونلغي كل نزعة عنصرية * إن بوبر يؤمن بالغيرية، بوجود الأنا ضمن الآخر و الانفتاح عليه، ولا يدعو إلى العدمية ولا لتناطح الإرادات ، يدعو بوبر لمنهج الإصلاح لأنه ديمقراطي،والديمقراطية تدعو إلى صراع الأفكار لا إلى صراع الإرادات والقوى، إنهاالإقرار بالاختلاف والتعدد والتنوع الاثني العرقي واللغوي.

إن الديمقراطية حسب بوبر ج دير بتأطير المجتمع المفتوح وتعطي حق المواطنة لكل الأفكار مهما تباعدت أقطابها وتدعو البشر إلى التعايش السلمي في مجتمع آمن مبدؤه اختلافنا يدعو إلى البحث عن الحقيقة لا إلى الصراع "إن دولة الديمقراطية تقدس الإنسان تمنع الجريمة فصوت الأغلبية لا يلغي حق الأقلية".[1]

لقد كانت الديمقراطية الأساس الذي يبني عليه بوبر صرح مؤسساته الاجتماعية وهي بالنسبة إليه تتحقق بالإصلاح لا بالثورة يقول بوبر : "إن البشر ليسوا متساوين لكننا يمكن أن نناضل معا من أجل عقلنتها...إن لغتنا نفسها ليست عقلانية بقدر ماهي عاطفية...إننا نحاول أن نكون أكثر عقلانية، بأن ندرب أنفسنا على استعمال اللغة كوسيلة للتعبير عن ذواتنا ووسيلة للاتصال العقلاني" [2] ؛ إن بوبر هنا ينحو منحى هابرماس حينما يستعمل اللغة كأداة تحقيق التواصل العقلاني بين الذوات.

لقد أدت اليوتوبيا إلى نتائج كارثية في التاريخ، الفقر، العنف اللاتسامح، إراقة الدماء ... لهذا لم يشأ بوبر أن يطرح أي تصور محدد للتاريخ، كي لا ينتهي الأمر إلى ما انتهت إليه التاريخانية الحديثة، وإنما يقترح مقاربة عقلانية للمسألة الاجتماعية وهو هنا يتماثل مع مقاربات الفلسفة المعاصرة في رفضها للمطلق والأنساق المغلقة ويفتح التاريخ لإمكانات وأفعال البشر ملغيا فكرة التاريخ بالاكتمال أو "التاريخ المفتوح" " يكون للتاريخ معنى حينما يتحقق التقدم بفضل أفعال الأفراد وجهدهم ويتجسد ذلك من خلال تحقيق الديمقراطية والحرية"[3]؛ فوحدها الحرية التي تمنح المجال الفسيح الرحب لإبداع الأفراد وإعمال فكرهم وتحقيق العقلانية التي يريدونها.

* لهذا وجه بوبر نقد شديد اللهجة لهيغل حينما قلل من شأن الحضارات القديمة ، و حينما أيد النزعة الإستعمارية لشمال إفريقيا .

[1] Ibid P184
[2] Ibid P184
[3] Ibid P185

وإن كان بوبر رافضا للأنساق الهيغلية والماركسية، كالأنساق الدوغماتية انهت تطور التاريخ عند فكرة محددة فإنه أيضا كان حذرا من الوقوع في العدمية الهيدغرية والنتشوية، فالمقاربة البوبرية الاجتماعية والسياسية تنهل أكثر من الروح الكانطية قائمة على النقد والداعية إلى تحقيق السلام العالمي.

يدعو بوبر إلى استمولوجيا "بدون ذات عارفة" في العلم والعقلانية النقدية، تؤمن بقدرة العقل وقدرة الإنسان يكون تصورها للتاريخ قائم على نظرة تفاؤلية أساسها التقدم والتطور الخلاق سعيا لتحقيق حرية الإنسان وانعتاقه، وتحقيق الرفاهية لكل أفراد المجتمع وفق ما يؤسسون وما يبرهنون على قدرة مواجهة مشاكل الحياة والمجتمع بطريقة عقلانية.

وإذا كان بوبر يدعو إلى ثورة في العلم ومناهجه لأن تطوره مرهون بنقده وتفنيده، إلا أنه يرفض أي شكل من أشكال التخطيط المسبق للمجتمع أو التاريخ كي لا تنتهي إلى ما انتهت إليه التاريخانية.

الفصل الثالث: النظرية الاجتماعية بين فلاسفة فرانكفورت وكارل بوبر

المبحث الأول: علم الاجتماع النقدي

المبحث الثاني : النظرية الاجتماعية عند كارل بوبر

المبحث الثالث: الصراع الفكري بين كارل بوبر ومدرسة فرانكفورت

المبحث الأول :علـــــم الاجتماع النقدي

- فكـــــــرة فلسفة اجتماعية

- نقد النزعة العلمية

- النظرية النقدية للمجتمع

- النظرية الاجتماعية التواصلية

فكـــــرة فلسفة اجتماعية

في أي نطاق يمكن الحديث عن علم الاجتماع خاص لمدرسة فرانكفورت ؟ نطرح السؤال و نحن نعلم أن النظرية النقدية تفترض قلبا لشكل الموضعي للموضوعية، فمشروع مدرسة فرانكفورت لا يُفهم إلا بالرجوع إلى الحقول المتكونة فيها، ثم بماذا يمكن للمعهد أن يهتم مبدئيا إذا لم يكن ب SOZIALFORCHING الأبحاث الاجتماعية تبعا لاسمه بالذات، ماذا تعني هذه المدرسة بالبحث الاجتماعي أو البحث الذي يتعلق بـ "المجتمعي"؟ وإذا كان علم الاجتماع ميدانا علميا للواقعة الاجتماعية كموضوع ثابت، فكيف يمكن "للبحث الاجتماعي" النظر في المجتمع وجعله في خدمة النظرية النقدية ؟ كيف استطاعت أن تنتهي إلى ما يسمى نظرية النقدية الاجتماعية ؟.

خلال الجيلين الماضيين، مارست مدرسة فرانكفورت في النظرية الاجتماعية الألمانية تأثيرا واضحا على علم الاجتماع، وقد كانت المدرسة في الأصل مركزا للدراسة النظرية الماركسية، ظهرت إلى حيز الوجود في السنوات الأولى لجمهورية فايمار الألمانية، ومع ذلك فإن مؤلفات أعلامها البارزة ضلت لها دائما علاقة غامضة إلى حد ما بالاتجاه السائد في الماركسية الغربية بدءا من الكتابات الأولى لماركس وهوركماير في الثلاثينيات وحتى أحدث أعمال يورجين هابرماس، ورغم ذلك فإن تطويرها بواسطة منظري فرانكفورت اللاحقين ألف خيط من الأفكار والمفاهيم، وإن لم تكن واضحة المعالم في كثير من الأحيان، إلا أنها أعطت لمدرسة فرانكفورت دورا في تنامي علم الاجتماع الحديث، ورغم رفض العديد من أعلام هذه المدرسة للمفاهيم الماركسية، بطريقة تنطوي إلى حد ما على مفارقة فإن اطلاعها على هذه المفاهيم كان مفيد، خاصة في نهضة المنظور الماركسي لعلم الاجتماع الذي ترسخ أواخر الستينات.

وإذا كان العمل النقدي بمدرسة فرانكفورت قد وصل إلى حد ظهر فيه كشكل من أشكال النظرية الاجتماعية تحاول أن ننفصل أكثر فأكثر عن الماركسية منذ الستينات فإن هذا يرجع إلى تقاليد العودة للمفاهيم البنيوية والتاريخية للنظرية الماركسية ذاتها.

وفي خطاب ألقاه هوركهايمر بمناسبة تنصيبه الرسمي كمدير للمعهد بداية عام 1931 أشار إلى أن المعهد على وشك أن يتخذ اتجاها جديدا، فقد بدت الفلسفة الاجتماعية وقتها شاغله الأساسي "ولكن ليس بوصفها نظرية فلسفية في القيمة تقدم استبصار متفوقا في معنى الحياة الاجتماعية ولا بوصفها من تركيب

نتائج العلوم الاجتماعية المتخصصة، وإنما باعتبارها منبعا لتساؤلات تبحثها هذه العلوم وكإطار لا يغيب فيه الكلي عن النظر."[1]

إن النظرية النقدية لا تفصل بين السوسيولوجيا والعلوم الاجتماعية عامة والفلسفة "لدرجة اعتبرت فيها أنها نظرية للمجتمع انبثقت من الفلسفة، لذلك نجد البعض منهم يمارس الفلسفة عن طريق السوسيولوجيا، ويكتب السوسيولوجيا بالأسلوب الفلسفي." [2] أي أن فلاسفة النظرية النقدية في ممارستهم النقدية كسروا حدود الفلسفة ـ التي لا حدود لها ـ وحدود العلوم الإنسانية وكأنها تقوم "بمهمة الانفتاح إزاء كل ما يريد أن يكون مستقلا و مكتفيا بذاته من الناحية النظرية."[3]

هذا النوع من التمرد على حدود الحقول المعرفية استفز ردود المفكرين ذوي النزعة الوضعية، ولهذا السبب نجد كتابات كثيرة صاغها مفكرو النظرية في سياق السجال مع الوضعية.

الفلسفة عند أصحاب النظرية النقدية لا تنفصل كثيرا عن أسئلة العلوم الإنسانية لأن هذه الفلسفة بحكم كونها نقدية وتسعى إلى صياغة نظرية في المجتمع فإنها تتفاعل مع عطاءات العلوم الاجتماعية، لكن دون التسليم بكامل نتائجها لأن النظرية النقدية تطعن في مصداقية السوسيولوجيا المسيطرة باعتبارها غير قادرة على تقديم تصور كلي لا يغرق في الشروح التجريبية أو المنطقية ـ الاستنتاجية-.

ويعتبر أدورنو أن المجتمع ككلية لا يمكن أن نفهمه إلا من خلال نقيضه المطلق والمتمثل في الفرد، وبالمقابل فإن الفرد يتحدد بواسطة الكلية التي تخترقه في أعماقه، ومن ثم فإن فلسفته ذات نزعة وضعية لا يمكنها أن تدرك عناصر التوتر الذي يجمع الفرد بالمجتمع في الزمن الحديث ، "وحدها فلسفة سلبية Négatives تقدر على ذلك لأنها تولدت من تجربة فشل الثقافة الحديثة وانزلاق العقل في بربرية جديدة."[4]

و عقب الثلاثينات طور هوركهايمر أبحاثه المتعلقة بدور الفلسفة، مبتدئا بنقد المذهب الوضعي، والمذهب الامبريقي، وهو ما تفجر في "حلقة فيينا" وهو أيضا ما ظهر في واحدة من أهم مقالاته سنة 1937 وعنوانها "الهجوم الأخير على الميتافيزيقا" من خلال فكرتين أساسيتين:

[1] توم بوتوروم ـ مدرسة فرانكفورت ـ ترجمة سعاد هجرس – دار أويا (طرابلس – ليبيا) طبعة1 ـ سنة 1998 ـ ص43.
[2] نور الدين أناية– الحداثة والتواصل ـ المرجع السابق ـ ص 22.
[3]Ferry (L) Renaut : in presentation a Horkheïmer:theorie critique - Ibid - P20 .
[4]T. Adorno ; Dialectique négative -Ibid P11.

الأولى : يؤكد فيا الارتباط بين أسلوب التفكير وموقف الجماعة الاجتماعية من خلال إطار الأفكار المشتقة من علم الاجتماع للمعرفة، ومع ذلك فإنه وخلافا لمقولات كارل مانهايم مثلا، لا يحول أن يحلل العلاقة الضرورية الوثيقة بين الفكر وشروطه الاجتماعية التاريخية، بل يسعى إلى تبسيط هذه العلاقة، وهو ما يتضح في قوله "إن الميتافيزيقا الجديدة والوضعية الراديكالية على حد سواء، توجد جذورها في الحالة الكئيبة الراهنة للطبقة المتوسطة" [1]، أو عندما يذكر أن النظام الشامل للمذهب الامبريقي الحديث ينتهي إلى عالم الليبرالية الذي ولىّ."[2]

الثانية : يشرع هوركهايمر في نقد الوضعية بوصفها نظرية في المعرفة أو فلسفة العلوم وخاصة فيما يتصل بالعلوم الاجتماعية ويقدم نقده من خلال ثلاث نقاط أساسية:

1. "انها تعامل البشر المفعمين بالحيوية والنشاط، بوصفهم حقائق وأشياء مجردة، داخل نطاق محدود و مخطط من الحتمية الميكانيكية.
2. انها تصور العالم كمعطى بشكل مباشر في التجربة فقط مما حدا لها ألا تميز بين الجوهر والمظهر.
3. انها تقيم تميزا مطلقا بين الحقيقة والقيمة، ومن ثمة فإنها تفصل المعرفة عن المصالح البشرية."[3]

لقد أولى هوركهايمر اهتماما كبيرا بالمفاهيم التي حركت النظرية التقليدية فيما يخص علوم المجتمع التي حاولت السير خلف قيادة العلوم الطبيعية، يقول هوركهايمر: "إن الحقائق التي في نشأتها من فعل المجتمع، ليست كلها عرضية بنفس الدرجة، حيث أنها بالنسبة للتفكير النقدي ـ العلم الواسع المعرفة ـ مدفوعة اليوم بالجهد المبذول حقا من أجل التفوق على التوتر وإلغاء تعارض أهداف الفرد وعفويته وعقلانيته وبين العلاقات المحتملة التي يقوم عليها المجتمع."[4]

لقد حاولت مدرسة فرانكفورت إرساء منظور جديد يقوم على فلسفة اجتماعية ترى ذاتها كنظرية نقدية، لا تسعى إلى الانخراط في المجتمع بالانتماء إليه والتسليم بنظمه، بل تتموقع خارجه بغية تأمله، نقده وتفكيك نظمه لتقوم بدورها كاملا في النقد، كاشفة عن مصادر العطب الذي يطاله، وتتوجه موضوعيا

[1] هوركهايمر : النظرية التقليدية والنظرية النقدية ـ المرجع السابق ـ ص 62.
[2] المرجع السابق ص 60.
[3] توم بوتومور : مدرسة فرانكفورت المرجع السابق ـ ص 44.
[4] ماكس هوركهايمر : النظرية التقليدية والنظرية النقدية ـ المرجع السابق ـ ص 64.

نحو تغيير الأطر التي يقوم عليها من حيث أن منظورها للنشاط الفلسفي يتأسس على ضرورة إنتاج فكر تحرري غير أسطوري ينطلق من معطيات الواقع والمجتمع ويرتبط بشكل وثيق مع العلوم الإنسانية التي تحاول إصلاح ذات المجتمع على ضوء انتقادات العقلانية المرتبطة بالفعل التاريخي، "فالنظرية النقدية للمجتمع تأخذ كموضوع لها الناس بصفتهم منتجين لكلية الأشكال التي تكسبها حياتهم في التاريخ."[1]

تسعى النظرية النقدية إلى تحليل المجتمع في كليته قصد تقديم رؤية نقدية راديكالية من خلال الكشف عن سلبيات الحياة الاجتماعية ليس بوصفها مشاكل منعزلة ولكن كتعبير عن البنية الاجتماعية العامة ككل. وهنا تكشف النظرية النقدية عن نفسها من حيث أنها غير مستقلة عن الواقع الذي أفرزها، إذ لا تتعلق الفلسفة الاجتماعية بمصير البشر بصفتهم مجرد أفراد، بل كأعضاء تجمُّع يساهمون في أشكال الحياة الاجتماعية والدولة كأعضاء تجمُّع."[2]

تزاوج النظرية النقدية بين مهامها كفلسفة للمعرفة ووظيفتها الاجتماعية المقرونة بالتفكير في شرطها التاريخي والاجتماعي، وهو ما يبينه الملحق الذي طبع بعد شهور من "النظرية التقليدية والنظرية النقدية 1937": "أن موضوع النظرية النقدية يتوجه للإنسان كمنتج لأشكال الحياتية التي تتمظهر تاريخيا، بمعنى كمعرفة لا تتوخى إضافة معرفة كمية بدورها بقدر ما تحاول تحرير الإنسان من ربق الاستعباد الذي أثقل كاهله."[3]

تحمل فكرة "الفلسفة الاجتماعية" في طياتها إرادة بلورة المادية التاريخية من جديد عبر استلهام روح الفلسفة الكلاسيكية الألمانية وخاصة هيغل، وينحصر في هذا الصدد التأويل الذي قام به كل من كورش ولوكاتش للخروج من الماركسية كما أسس لها ماركس، وذلك من خلال إعادة الحرارة إلى شرايين الاشتراكية عبر العودة إلى الديالكتيك الهيغلي من ناحية وبصفة أقل إلى السوسيولوجيا الفيبرية.

نقد النزعة العلمية

وجه الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت انتقادات حادة إلى النزعة العلمية المفرطة وأنساقها التي تحولت إلى إيديولوجيا تستند إلى يقين معرفي ومعتقدات إيمانية أي غدت في نظرهم أنظمة معرفية مغلقة، ترسم أشكالا تنظيمية مسبقة للحياة الاجتماعية، حاملة قيم وسلوكيات تدافع عنها من خلال إسقاط آليات فهم

[1] ماكس هوركهايمر : النظرية التقليدية والنظرية النقدية ـ المرجع السابق ـ ص 75.
[2] بول لوران أسون : مدرسة فرانكفورت ـ المرجع السابق ـ ص 59.
[3] ماكس هوركهايمر : النظرية التقليدية والنظرية النقدية ـ المرجع السابق ـ ص 73.

الظواهر الطبيعية على الظواهر الاجتماعية، مما جعلها إيديولوجيا شمولية مغلقة تنظم علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالأشياء، من خلال نظريات يحددها أصحابها مسبقا.

تجدر الإشارة إلى أن المشروع الذي قدمه كونت لتأسيس علم اجتماع جديد وفق المنهج العلمي، كان هدفه هو فصل النظرية الاجتماعية عن ارتباطها بالفلسفة السلبية ووضعها في مصف العلوم الوضعانية (الوضعي = إيجابي)، واستلزم ذلك التخلي عن الاقتصاد السياسي بوصفه عماد النظرية الاجتماعية وجعل المجتمع موضوعا لعلم مستقل وهو "علم الاجتماع"، الذي تخلى عن النظرة المتعالية للنقد الفلسفي "وأصبح ينظر إلى المجتمع على أنه مجموع مركب من الوقائع محددة بدرجات متفاوتة، تحكمه قوانين عامة، ورأى كونت أن التصورات التي تفسر هذا المجال يجب أن تستمد من الوقائع التي يتكون منها، أما مضمونات التصورات الفلسفية التي تحاول أن تصل إلى أبعد من ذلك فينبغي استبعادها."[1]

إن المعرفة العلمية التي سخرت لفهم الطبيعة والتحكم فيها، تم استخدامها بتعسف للتحكم في الإنسان أيضا، بمعنى أن منطق، النظام، القوانين والمنهج الذي تَصوَره الانسان للسيطرة على الطبيعة تم نقله بشكل جزافي كامل للتحكم في الأفراد والجماعات وكأنهم يصنعون تماثل بين الإنسان والطبيعة أي بين الإنسان والأشياء، بين الحياة والموت،لكن مدرسة فرانكفورت ترفض أي تناظر أو تماثل تجريبي قد يعقد بين الظواهر الطبيعية والاجتماعية، يقول هوركهايمر: "إن التمثلات والمفاهيم الإنسانية لا ينطبق على التجريب في ميدان العلوم الطبيعية."[2]

تسعى التجريبية* في ميدان العلوم الاجتماعية من خلال منهاج العلوم الطبيعية إلى التنبؤ بسلوكات الأفراد والجماعات، والتحكم فيها لتحقيق هذه الغاية يتم القيام بتجارب جد معقدة لدراسة مختلف الاتجاهات لتي يمكن أن تتجه إليها تلك السلوكات، حيث ليس هناك فرق بين الذات وموضوع المعرفة إذا تعلن السوسيولوجيا التجريبية "أن كل ما يمكن ملاحظته لا يعدو أن يكون أشياء ومحض أشياء."[3]

---

[1] سالم يفوت: هابرماس ومسألة التقنية ـ المرجع السابق ص 42.

[2] المرجع السابق ـ ص 21.

*تؤمن النزعة التجريبية بالملاحظة والاختبار، وتقوم على تقنية الاستمارة واحصاء النسب والمعدلات والمقابلات،بحيث لاوجود لإطار نظرى داخلها. كما تقصر توجهها على دراسة الجزئيات وعلاقاتها السببية وغياب الرؤية الكلية لظواهر المجتمع. يدين هذا المنهج بالدراسة الكمية وما يميزه أيضا تناثر اختصاصاته وتعددها، فداخل علم الاجتماع التجريبي نجد في الوقت نفسه علم الاجتماع القروي، علم الاجتماع الحضري، علم الاجتماع الصناعي ...) دون أي أساس فلسفي عام.

[3] حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية ـ المرجع السابق ـ ص39.

هذا الأمردفع بفلاسفة مدرسة فرانكفوت إلى توجيه اعتراضات ونقد شديد للنزعة العلمية والتجريبية، ويمكن أن نجمل هذه الاعتراضات عند هوركهايمر،أدورنوو ماركيوز فيما يلي:

- لا تحفل النزعة الوضعية الحديثة إلا بالتجربة الخالصة والمحضة، وحده التجريب الذي تقوم عليه يستحق لقب "المعرفة".
- تنادي النزعة الوضعية والتجريبية بالوقوف عند المعاينة والملاحظة والاختبار، فالمستقبل يمكن التكهن به كتكرار محتمل لما هو موجود أصلا، وهذا دعوة للحفاظ على الوضع القائم والمصالح المهيمنة فيه.
- أصبحت التجريبية آلة لترتيب الوقائع وتصنيفها، لأننا ترى مجمل أشكال الوجود ثابتة وقارة بدعوى أن عناصره تخضع لنظام عام.
- تصبح الفيزياء بهذا الفهم العلم الكوني وأساس جميع أنظمة الفكر الأخرى.
- ترفض النزعة التجريبية مفهوم "الذات" فالفعل الواعي والمرغوب فيه هو الذي يتطابق مع إطراد انتظام السلوكات الإنسانية فيما بينها، وهو نتائجها.
- تتوخى التجريبية في ميدان العلوم الاجتماعية توقع سلوكات الأفراد والجماعات، حيث لا يكون هناك فرقبين الذات والموضوع، فما يهمنا ليس دراسة المجتمع البرجوازي، وإنما عرض أشيائه وموجوداته وأفراد المجتمع ذاتهم، بوصفهم أشياء ووقائع وبيانات ومعدلات.
- يمكن تلخيص طرق المنهج التجريبي عبر ثلاث مراحل:
  1. ملاحظة الوقائع.
  2. ترتيبها.
  3. رصد التكهنات والتوقعات الممكنة."[1]

لهذا يعتقد أقطاب مدرسة فرانكفورت أن علم الاجتماع التجريبي بصفة خاصة غير قادرة بالمرة على فهم الظواهر الاجتماعية ووصف الأفعال الإنسانية كحصيلة صيرورة حية لفعل الأفراد وعلى فهم الحاضر لنتاج مغترب لأفعالهم "إذ يستطيع الإنسان أن يتعلم معرفة نفسه بنفسه ليس في علوم الطبيعة القائمة على الرياضيات باعتبارها لوغوسا خالدا، وإنما في نظرية نقدية للمجتمع كما هو."[2]

يرفض أعضاء مدرسة فرانكفورت وبشدة النظر إلى الوجود الإنساني مفعم بالحياة والإرادة كمجرد تجربة في المختبر وينبه أدورنو لهذه الصعوبة ومع أنه لا ينكر أن الفكر التجريبي ـ خاصة العلم- قد ساهم

[1] المرجع السابق ـ ص37.
[2] ماكس هوركهايمر : النظرية التقليدية والنظرية النقدية ـ المرجع السابق ـ ص 19.

وأتاح بشكل كبير الحفاظ على النوع الإنساني ومكنه أكثر من غيره للتكيف مع محيطه وفهم قوانينه "إذ وحدهم علماء الاجتماع هم من يزعم ويتصور وجود ترياق ما، حتى لو كان جماعيا بهدف السيطرة عليه"[1]، لكن ما يخشاه أدورنو هو تحول هذا التكيف إلى معيار في حد ذاته حيث هيمنة علاقات التشيؤ والتبعة طبق ما يجري العمل به في المنظور الصناعي حينما استبعدت الآلة الإنسان نفسه وأصبحت باعثا على القلق "فالتطور التقني أصبح سجن للإنسان."[2]

و في المقابل يدعو أدورنو إلى تأسيس علم الاجتماع النقدي كنقد ذاتي للمجتمع والإيديولوجية التي تسيطر على المجتمع "فالفرق بين سلوكات تُقيّم وأخرى حيادية خاطئ في نظره، إن الحياة كقيمة معيارية تشيؤ ليس إلا، غير أن الفصل بينهما صحيح مادام العقل لا يمكنه التخلص من هذا التنبؤ كما يريد أو كما يحلو له."[3]

لا يتشكل علم الاجتماع من مشاكل القيم والحياد، و من محاولة تأسيسه كعلم موضوعي، ذو طابع إمبريقي، إنه يتشكل في النقد وعبر النقد للحياة الاجتماعية وأطرها عبر تفكيك نظم السيرورة الاجتماعية ليصبح وعي بحالة الكشف عن كل تناقضاته وضروراته. إن مفهوم "النظرية النقدية" كما يحدده هوركهايمر: "لا يجب فهمه كنقد مثالي متعالي على معطيات الواقع بقدر ما يتأسس جوهره في تقديم نظرية جدلية للمجتمع ترفض الرؤية الميتافيزيقية القائمة على ثنائية الذات والموضوع، ورفض التوجه العلمي الذي يدعي فهم الظواهر الإنسانية على غرار فهم العلوم الطبيعة."[4]

نفهم من هذا كله "أن النظرية النقدية ليست مسؤولة عن التسليم بهذا الوضع السديمي كقدر لا مفر منه، لان رفض النقد يعني استفحال اليأس في المجتمع مشلول غير قادر على الحركة، إذ الاستسلام لهذا الوضع سيحول علم الاجتماع إلى مجرد تبرير لشرعية ما هو موجود وسائد في المجتمع" [5]، و لهذا فهي تجعل من تجربة التناقضات الاجتماعية هي المنطق لفهم و نقد المجتمع وانتشاله من التقدم نحو اللاحرية واغتراب الفرد.

[1] ماركس هوركهايمر ـ ثيودور أدورنو : جدل التنوير ـ المرجع السابق ـ ص64.
[2] المرجع السابق ـ ص 58.
[3] ماكس هوركهايمر:النظرية التقليدية والنظرية النقدية ـ ص19.
[4] المرجع السابق ص 41.
[5] حسن مصدق : النظرية النقدية التواصلية ـ ص40.

لذلك صب أعضاء المعهد جهدهم لفهم الوضع التاريخي للإنسان، سعيا لتحقيق تفاعل العقل والمصلحة، بواسطة ربط الممارسة بالنظرية، فلا جدوى من نظرية تعلو على الواقع كما لا مصلحة أيضا في العقلانية الأداتية التي تستخدم لنسخ الفرد على منوال يخدم مصالح النظم القائمة أي تسلبه حريته وتكيف ذوقه وتشل تفكيره "إن التوصل إلى وحدة بين الفهم الإنساني والطبيعة فإنها توصل الإنسان إلى تزاوج مع مفاهيم و مع تجارب لا تناسق فيها، بإمكاننا أن نتخيل بسهولة ثمار هذه الوحدة المجيدة."[1]

ما يقصده هوركهايمر بالذات هو رفض تقسيم العمل ووضع للفلسفة مهمة بلورة مفاهيم مجردة تحلل الكليات الاجتماعية، وهي في مأمن من طعون قد توجهها لها العلوم التجريبية. ويرى أدورنو أنه إذا أردنا لعلم الاجتماع أن يصبح بالفعل نقدا للإيديولوجيا عليه أن يحلل الوسائط العامة التي تعرف بثقافة الجماهير وتصب بعناية بالغة في تبرير ماهو موجود، وفي الوقت ذاته يقترح هوكهايمر المهام التالية للفلسفة:

1. الكشف في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التي ولدتها، عن طريق استخدام التحليل الناقد من أجل انتقاء كل أعماقها في العلاقات الاجتماعية التي تتضمنها.
2. تأسيس فهم للذات الإنسانية لا يتوقف عن وصف الضرورة التاريخية للحاضر فحسب بل يقوم أيضا على إدراك قوتها الحقيقية المتحولة وتأثيرها في الصراعات الواقعية لعصرنا الراهن.
3. أن تظل هذه النظرية على وعي بكونها لا تمثل مذهبا خارج التطور الاجتماعي التاريخي.

ومع تطور الممارسة النقدية داخل المدرسة بدأت تتضح في المنحى مسألة العلاقة بين النظرية النقدية والبحث الامبريقي بصورة أكثر حدة، حيث استطاعت مدرسة فرانكفورت أن تبلور رؤية متميزة في النظرية الاجتماعية معادية للوضعية والامبريقية في وقت كانت العلوم الاجتماعية موجهة فيه بالأساس إلى استقصاءات امبريقية "ولقد شكل هذا أول محصول للاجتماع النقدي، وكان يرمز ماديا إلى هذا التزاوج بين النظرية النقدية والاجتماع الذي أدى إلى خلق موضوع، قد يكون رهيبا بنظر الاجتماع الوضعي لكنه النمط الواعد لميلاد **اجتماع نقدي**."[2]

ومع نهاية الأربعينات بدت تتضح سمات نظرية اجتماعية جديدة أو فلسفة اجتماعية، عبر نصين مهمين هما "جدل التنوير" وبحث ماركيوز "العقل والثورة"...واتجهت هذه الأعمال في الأساس إلى نقد

[1] ماركس هوركهايمر : ثيودور أدورنو جدل التنوير- المرجع السابق - ص 23.
[2] بول لوران أسون : مدرسة فرانكفورت - المرجع السابق - ص 66.

ومعارضة الوضعية والامبريقية بشكل أكثر عمومية أي الإقرار بمكانة بارزة لنظرية نقدية للمجتمع.
"وفي مقال "الوضعية" ظهرت مقولة العقل كفكرة فلسفية مغايرة لما كانت عليه باعتبار أن هذا العقل قادر على اكتشاف جوهر الظواهر، ذلك الجوهر الذي يختلف جذريا عن المظاهر السطحية المجردة."[1]

وتعززت هذه الأعمال من خلال اهتمام المدرسة بعلم النفس الفرد لـ "أدلر" Adler وبنظرية التحليل النفسي "لفرويد"، ومحاولة استخدامها كعنصر ضروري في أية دراسة للكشف عن العلاقة بين الظروف والحركات الاجتماعية والاهتمام الأوضح بدراسة الظروف التي أدت إلى فشل الطبقة العاملة بأوروبا...

وحاول أدورنو البرهنة على أن علم الاجتماع لم يعد يتعين النظر إليه كعلم ثقافي، ينبغي ملاحقته لتغيير المعنى، وفي هذا الوقت قدم أدورنو بحثه إلى المؤتمر الدولي الرابع لعلم الاجتماع عام 1959، فإنه استأنف نقده لما أسماه علم الاجتماع "غير الفلسفي"، "غير النظري"، "الذي يرفع إعادة الإنتاج المبسط لما هو موجود في حدود بنيته المجردة من المقولات إلى مرتبة المثال...حيث أن الوضعية موقف لا يتشبث فقط بما هو معطى وإنما يتخذ منه أيضا نظرة وضعية."[2]

إن هذا العمل النقدي الذي قامت به مدرسة فرانكفورت ضد الوضعية والامبريقية، ومحاولة صياغة إطار معرفي ومنهجية بديلة للنظرية الاجتماعية، لم يؤد فقط إلى توفير الأساس للنظرية النقدية فحسب، حول المجتمع وإنما ساهم في بناء جزء كبير من جوهر هذه النظرية عبر ثلاث عقود من الزمن...ودفع بها إلى مصف أكثر النظريات نقد للوضعية والامبريقية ولقد توجه هذا النقد في ثلاث نقاط أساسية:

* الوضعية نهج غير ملائم لفهم الحياة الانسانية، بل وهو مضلل لا يحقق ولا يمكنه أن يحقق مفهوما حقيقيا لجوهر الحياة الإنسانية.

* إن الوضعية توجه عنايتها لما هو موجود فقط ،أي أنها تقر بالنظام الاجتماعي القائم بغية إخضاعه لقوانين الحتمية، وعليه فهي تعترض سبيل أي تغيير راديكالي، بما يعني أنها تؤدي إلى التصوف السياسي.

[1] توم بوتومور : مدرسة فرانكفورت المرجع السابق ـ ص 58.
[2] المرجع السابق ـ ص 58.

* إن الوضعية ترتبط بشكل وثيق مع إبقاء أو إنتاج شكل جديد من الهيمنة التقنية، بل إنها في الواقع بمثابة عامل هام من عوامل البقاء أو انتاج هذا الشكل الجديد من أشكال الهيمنة.

لقد انتقد هوركهايمر بشكل أشمل للوضعية كفلسفة للعلم في مقالتين هامتين نشرتا عام 1937 بخاصة "الوضعية المنطقية" أو "المذهب الامبريقي المنطقي" الذي ظهر في حلقة فيينا وكان نقده موجها بشكل عام إلى كافة صور النزعة العلمية المغالية، أي ضد فكرة المنهج العلمي الشامل الذي تشترك فيه العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية على حد سواء وهي الفكرة التي عبر عنها أعضاء حلقة فيينا في مشروعهم "العلم الموحد"، والذي كان نقده موجها بشكل خاص ضد ادعاء هذه النزعة العلمية المغالية بأن العلم هو "المعرفة والنظرية" وضد انتقاصها من شأن الفلسفة، أي ضد انتقاص من شأن الموقف النقدي تجاه العلم.

لم يكن رفض مدرسة فرانكفورت نابع من رفضها للعلم كلية و إنكارا لإنجازه بل أنكرت إمكانية جمع المفاهيم من مختلف فروع المعرفة و جعلها النموذج الأمثل والأوحد لدراسة كل المجالات المعرفية والإنسانية الأخرى، "إن الارتباط الإيجابي بالعلم لا يعني أن لغة العلم هي الشكل الصحيح والمحكم للمعرفة...فمن السذاجة والتعصب أن نفكر و نتكلم فقط بلغة العلم."[1]

إن التناقض الذي يقيمه هوركهايمر بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية يبدأ من مفهوم العلم كنشاط اجتماعي "فالفكرة التقليدية عن النظرية تتطابق مع النشاط العلمي للباحث داخل تقسيم العمل الذي يجري بجانب النشاطات الأخرى للمجتمع، لكن دون ارتباط واضح فوري معها، ودون أن توضح الوظيفة الاجتماعية الحقيقة للعلم."[2]

إن هدف النظرية النقدية هو تغيير المجتمع والعمل على تحقيق تحرره من خلال محاولة تأليف بين المعرفة والغاية ، وبين العقل النظري والعقل العلمي الذي أصبح الموقف الفلسفي الذي تتبناه مدرسة فرانكفورت ولب نقدها للفصل الذي تقوم به الوضعية بين "الحقيقة" و "القيمة".

واستنتج هوركهايمر أن حقائق العلم، والعلم ذاته ليست سوى أجزاء من عملية حياة المجتمع وأنه من أجل فهم مغزى الحقائق، والعلم عموما يتعين على المرء امتلاك مفتاح فهم للوضع التاريخي أي

[1] المرجع السابق - ص 64.
[2] ماكس هوركهايمر : النظرية التقليدية والنظرية النقدية - المرجع السابق - ص 49.

النظرية الاجتماعية الصحيحة" [1]، وفضلا على ذلك فإن هذه النظرية الاجتماعية الصحيحة تعتمد بشكل حاسم على الإرادة القوية.

قدم ماركيوز - وهو أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت - عبر العديد من المقالات في الثلاثينات و خاصة في كتابه "العقل والثورة" 1941 فكرة نظرية اجتماعية جدلية مناقضة للعلم الاجتماعي الموضوعي، وبرهن مثلما فعل هوركهايمر "الفلسفة الوضعية نزعت إلى المساواة بين دراسة المجتمع ودراسة الطبيعة فاستوجبت أن تكون الدراسة الاجتماعية علما يسعى إلى التوصل إلى قوانين اجتماعية، اشترطت أن تكون صحة هذه القوانين مشابهة لصحة القوانين الطبيعية."[2]

لقد وصف ماركيوز الفكر الوضعاني بأنه فكر إيجابي لا نقدي، وعليه فإن الفلسفة الوضعانية هي فلسفة أحادية البعد تعكس تطور المجتمع الأحادي البعد و أشكال الرقابة التكنوقراطية، والملاحظ هنا وجود طابع إديولوجي يلازم التطور الوضعاني والعلموي، وجعل العلوم الفيزيائية نموذج اليقين والدقة ، و ربط شرط تطور المعرفة بإتباع منهج هذه العلوم، وهذه كلها علامات على انتصار المعايير التكنولوجي حيث يتحول العالم إلى عالم أدوات و منافع و مصالح و تتقيد حرية الأفراد، وهنا يتساءل ماركيوز "وهل ثمة ما هو أكثر عقلانية من إلغاء الفردية عن طريق مكننة الأعمال الضرورية الاجتماعية؟."[3]

وهو ما أدى بماركيوز في "العقل و الثورة" إلى استنكار محاولة تطبيق القوانين الطبيعية على الظواهر الاجتماعية الإنسانية فيقول ماركيوز: "إن علما يسعى للتوصل إلى قوانين اجتماعية تسحق بلا رحمة الممارسة الاجتماعية وبخاصة تغيير النظام الاجتماعي" [4]، ويقول أيضا: "لقد أصبح لوغوس التقنية، لوغوس العبودية المستديمة...لقد أصبحت التكنولوجيا عقبة في وجه التحرر عن طريق تحويل البشر إلى أدوات."[5]

ولهذا راح ماركيوز يعتبر التقييم بين علوم الطبيعة و العلوم الاجتماعية (أو علوم السلوك) والعلوم الإنسانية تقييم سطحي مبررا ذلك بمجموعة من التساؤلات "هل يتطلب تحليل المجتمع والتصرفات الاجتماعية- وحتى الفردية منها - في عصرنا هذا أن يتجاهل الطبيعة البشرية؟ وهل يستبعد وضعنا الثقافي مجموع تصرفاتنا الاجتماعية؟ وهل تغض من شأنها ؟ هل تبعدها إلى مستوى العلوم التي لا تتعلق

[1] توم بوتومور : مدرسة فرانكفورت - المرجع السابق - ص 67.
[2] هابرتماركيوز : العقل والثورة - المرجع السابق - ص 343.
[3] هابرتماركيوز : الانسان ذو البعد الواحد - ترجمة جورج طرابيشي - بيروت - سنة 1971 - ص 37.
[4] هابرتماركيوز : العقل والثورة - المرجع السابق - ص 343.
[5] هابرتماركيوز : الانسان ذو البعد الواحد - المرجع السابق - ص 191.

بالسلوك والتي تكون بذلك غير علمية والتي تخص القيم الشخصية والعاطفية والميتافيزيقية والشعرية والتي لا تصبح علمية إلا إذا دونت بكلمات علمياتية ؟" [1]، ثم يجيب ماركيوز عن ذلك بقوله: "لكن العلوم الإنسانية إذا قامت بمثل هذا العمل تتخلى عن ماهيتها وتترك الحقائق غير العلمياتية لتتعلق بالقواعد التي تسوس المجتمع القائم، لأن المقاييس التي تستعملها علوم السلوك هي ذاتها مقاييس المجتمع الذي ترتبط هذه العلوم بدراسة سلوكه."[2]

إن طغيان النزعة العلمية يسعى في الحقيقة إلى السيطرة على الإنسان وتوجيهه و فق إيديولوجية معينة يقول ماركيوز: "المجتمع يولّد نفسه في مجموعة تقنية تناسقية ومتنامية من الأشياء والعلاقات التي تشتمل على الاستخدام التقني للبشر، وبكلمات أخرى فإن الصراع من أجل الوجود واستغلال الإنسان والطبيعة أصبحا يكتسبان صيغة علمية وعقلانية أكبر دائما، إنهما يخضعان لمنطق واحد وعقلانية واحدة : منطق السيطرة وعقلانيتها."[3]

عن إقرار ماركيوز بهذا التغاير بين الإنسان والطبيعة واستنكاره لطغيان النزعة العلمية على الإنسان لا يعني الدعوة إلى الحتمية أو الإقلال من شأن العلم أو رفضه فهو يقر دائما بأن "التكنولوجيا هي دائما مشروع تاريخي اجتماعي، وما يستهدف منها هو ما يعزم المجتمع والمصالح السائدة أن تفعله بالناس و الأشياء."[4]

لقد تم تصور العقلانية التقنية كقوى مجردة تشكل مجتمعا يقع خارج نطاق التحكم البشري، حيث أن المنطق الداخلي للنظام الذي خلقه العلم والإرادة العقلانية يقوم بعمله على نحو ما، وأنه يقوم بهذا العمل أيا كان الشكل الظاهري للمجتمع، أي بصرف النظر عما إذا كان المجتمع رأسماليا أو اشتراكيا، شموليا أو ديمقراطيا، وبهذا المعنى يتم إحلال مفهوم "المجتمع الصناعي" محل "مفهوم المجتمع الرأسمالي"، وهو الأمر الذي يتماثل فيه ماركيوز مع ماكس فيبر .

النظرية النقدية للمجتمع

أقرت مدرسة فرانكفورت أن العقل الأنواري استنفذ كل طاقاته الإبداعية بتأسيس عقلانية أداتية تقنية، تستبعد الإنسان و تحد من مجالات إبداعاته، وتكبت رغباته التعبيرية، لذلك دعت النظرية النقدية

[1] هابرتماركيوز: ملاحظات حول تحديد جديد للثقافة ـ المرجع السابق ـ ص115.
[2] المرجع السابق ـ ص 115.
[3] المرجع السابق ـ ص 187.
[4] توم بوتومور : مدرسة فرانكفورت ـ المرجع السابق ـ ص 79.

لضرورة تجديد العقل الأنواري بممارسة النقد الذي يحرر الفرد والمجتمع معا، هذه الممارسة انتهت إلى إعطاء تصور نقدي لنظرية المجتمع.

أرجعت النظرية النقدية عملية نقد المجتمع الحديث والعقلانية إلى أزمة العقل التي تتجلى في أزمة الفرد وأزمة الذات وأضحى من الضروري التساؤل عن موضع الفرد في المجتمع، ومن هنا ارتبط موضوع نقد العقلانية العلمية التقنية بالانشغال الهائل بمصير الفرد في المجتمع الراهن.

لقد سعت النظرية النقدية في تحليلها لمسألة الفرد لانقاد الخصوصية الفردية، إلى طبيعة الفرد في جانبه العقلاني واللاعقلاني بعدما سيطرت عليها المفاهيم المجردة "والتجريدات الأسطورية مثل الكلية الهيغلية، وماهية هوسرل، ووجودية هايدغر، بدون المساهمة في تذويب الفردانية في الصوفية اللاعقلانية المستغلة من طرف الفاشية" [1]، "إن المجتمع الصناعي المعاصر يميل بحكم طريقة تنظيمية لقاعدته التكنولوجية إلى النزعة الكلية الاستبدادية، والنزعة الكلية الاستبدادية ليست مجرد تنميط سياسي إرهابي، بل هي أيضا تنميط اقتصادي تقني غير إرهابي يؤدي دوره عن طريق تحكمه بالحاجات باسم مصلحة عامة زائفة"[2]، لقد أصبحت الدول المتطورة تضع تماثل في جميع جوانب الحياة، وتفرض في نفس الوقت على جميع الأفراد نفس نمط الاستهلاك، واللهو، وحتى نفس نمط التفكير، وفي الوقت الذي يشعر فيه الناس في هذه المجتمعات بالحرية فإنهم في الواقع خاضعين للقهر الذي يمارسه النظام بكل أبعاده، ويوجه الإنسان إلى بعد واحد هو البعد الذي يخدم الخطة العامة للنظام القائم.

دعت النظرية النقدية إلى العودة إلى الخصوصية والإقرار باختلاف الأفراد ليتم فهم الذات الإنسانية ومن هذا المنطلق توجهت بالنقد للفلسفات التقليدية التي ضحت بالأفراد و حرياتهم ووجودهم الأنطولوجي لأجل كلية النسق، لذاك استوجبت إيجاد " **الفرد الناقد** الذي يفجر أسئلته من جراء المعاناة التي يفرضها عليه القيام بفعل التفكير الذي يحتاجه الفكر التغيري، لأنه من داخل المعاناة يكون الوعي بخطر الانسياق تنبثق شرارة النقد، وليس من داخا النسق الذي يكتفي بتقديم أجوبة جاهزة."[3]

قدم فلاسفة النظرية النقدية (هوركهايمر، أدورنو، ماركيوز، إيريك فروم...) تحليلا متعدد لمنطلقات المجتمع الصناعي ولأساسه الإيديولوجي والتي أضحت ألية تتحكم في البنى الاجتماعية والوجود الفرد و التي انتهت بتشكيل مجتمع مغلق، وإلى تصفية الفرد من طرف الفاشية والرأسمالية لذا أقر هؤلاء الفلاسفة

[1] P. Zima : L'école de Frankfurt ; Ed Universitaire, Paris 1974 – P27.

[2] هربرتماركيوز: الانسان ذو البعد الواحد ـ المرجع السابق ـ ص39.

[3] نور الدين أفاية : الحداثة والتواصل ـ المرجع السابق ـ ص 36.

بأن الدولة الكليانية هي نتاج التنظيم اللاعقلاني للمجتمع وبأن الشر الاجتماعي يتماشى مع السيطرة، فأيقنت أن الفرد لا يكون له وجود اجتماعي إلا إن عارض منطق السيطرة الاجتماعية، ساعيا لممارسة الحرية التي تعبر عن رفض للصور الاصطناعية للحياة الاجتماعية كآلة وكنظام "والنقد لا يتم باسم مبادئ متعالية كالله أو العقل أو التاريخ ولكن باسم الإنتاج الحر للذات."[1]

إن الدولة الكليانية والممارسة الفاشية والسيطرة الرأسمالية أدت إلى تنظيم وتوجيه الرغبات والغرائز الإنسانية بشكل منهجي وغيَّبت العناصر التفجيرية وقدرة التغيير وألغت الفكر السلبي وما يستوجب من تحولات اجتماعية وجعلت الكل قابل للتوجيه والاستعمال، لقد أضحت "الديمقراطية تكرس السيطرة بقوة أكثر من الحكم المطلق."[2]

هذه الأوضاع المزرية وأشكال السيطرة التي خضع لها الأفراد جعلت فلاسفة النظرية النقدية ينتهون إلى تصورات تشاؤمية لا ترى إمكانية للخروج من هذا الوضع، ففي الوقت الذي يقر فيه ماركيوز "أن المجتمع الصناعي الذي يمارس سياسة إدماجية تصبح مقولات النقد عبارة عن صيغ وصفية مخيبة للآمال"[3]، إذ في الوقت الذي يعول فيه على البروليتاريا لتقوم بعملية التغيير في المجتمع، إلا أنها تحولت إلى طبقة غير ثورية في النظام الرأسمالي حينما اندمجت في النظام القائم، وتحول العامل إلى منتج و مستهلك في نفس الوقت، أما الطبقة العاملة في النظام الاشتراكي، فإن النظام أيضا تمكن من إضعاف روحه الثورية بالاغداق عليها بالسلع الاستهلاكية والامتيازات الإدارية، ولا يمكن للبروليتاريا أن تتحول إلى قوة تاريخية منقذة إلا إذا كانت قوة ثورية واعية، وهذا الوعي للذات ولشروط تغيير المجتمع هو الشرط الأساسي لنفي النظام القائم "إن الطبقة العاملة ـ البروليتاريا ـ تتميز بأنها من حيث هي طبقة، تعني نفي أو سلب الطبقات كلها. ذلك لأن اهتمامات جميع الطبقات الأخرى هي في أساسها ذات اتجاه واحد، أما اهتمام البروليتاريا فهو في أساسه كلي، فليس للبروليتاريا ملكية أو ربح تدافع عنه."[4]

إن أدورنو لم يستطع الخروج من حدود الفيلسوف الناقد الناقم على وضع الإنسانية يراوده حلم الانتصار والتغيير ويحطمه واقع السيطرة والقهر فينتهي به إلى التشاؤم .أما هوركهايمر فتطابقت طريقته في فهم المجتمع مع طريقة لوكاتش نظرا لتأثره الكبير بكتاب "التاريخ والوعي الطبقي" فهما يتفقان بأن سبل التحرر تجد أساسا لها في موقف البروليتاريا.

---

[1] ألان تورين: نقد الحداثة ـ ترجمة: أنور مغيث ـ المجلس الأعلى للثقافة ـ بدون طبعة ـ سنة 1997 ـ ص305.

[2] H. Marcuse : L'homme unidimensionnel – Ibid ; P7.

[3] Ibid ; P20.

[4] هربرتماركيوز : العقل والثورة ـ المرجع السابق ـ ص283.

وهو ما عبر عنه هوكرهايمر في قوله "ان المنظر الذي يزاول نشاطه العيني يشكل و الطبقة السائدة وحدة ديناميكية، بحيث ان التحليل الذي يحلل به تناقضات المجتمع لا يبدو بمثابة تعبير عن الوضعية التاريخية الملموسة فحسب، لكن ايضا عامل تحفيز و تعبير داخل هذه الوضعية "[1]

أما الاختلاف بين لوكاتش وهوركهايمر يتمثل في أن الأول أكد أن المنطلق الاجتماعي للتحرر يتمثل في الحزب الثوري القائم على مبدأ مخالفة كلية للحزب البلشفي في حين أن هوركهايمر لم يقدم أي موضع للتفاعل الفكري والطبقة الاجتماعية، "لقد عمق هوركهايمر الاختلاف مع لوكاتش بحيث لم يعد يعتبر البروليتاريا ضمانة لهذه المعيارية التي صبغت عنده بمعزل عن أي ممثل تاريخي، فقوى الإنتاج غدت مجهولة، وعدم نجاح البروليتاريا كذات محركة للتاريخ لا يعبر عن فشل الحركة الاجتماعية فحسب بل هو فشل للعقل البرجوازي وللعقل بصفة عامة."[2]

ومع نهاية الخمسينات فقد هوركهايمر شأنه شأن فلاسفة النظرية النقدية، الأمل و لإيمان بالطاقة الثورية للطبقة العاملة وظهر افتقار النظرية النقدية لأية أرضية للتغيير في الحياة الاجتماعية وكأنها استنزفت كل طاقتها في النقد دون الأمل في أن يتحقق، وهو ما دفع بهوركهايمر إلى تبني التبرير الديني، فلقد توقف هوركهايمر في آخر حياته أن يكون فيلسوفا ناقدا وانتهى إلى نوع من الفكر الديني مقرا:" أنني لا أعتقد لأنه توجد هناك أية فلسفة يمكن أن أقبلها وتكون غير مشتملة على عنصر لاهوتي."[3]

يرى ماركيوز من جهته أن المجتمع الصناعي همش الفرد وألغى حريته "فلقد كان يحدد العقل كأداة للقسر، أداة لكبح الغرائز، وقد نظر إلى مجال الغرائز وأحاسيس باعتبارهما معادلتين نهائية للعقل، وباعتبارهما مفسدين له" [4]، لذا دعى إلى ضرورة إعادة قراءة تحولات المجتمع على ضوء النص الفرويدي متسائل على دلالات الرغبة والتصعيد اللاشعوري وموضع الجنس في آليات الإغراء الحديثة وعلاقتها بالعملية الإنتاجية وعن المعاني الجديدة التي يتخذها الحب، لقد أراد ماركيوز "إكمال الفكر الماركسي بعنصر أساسي من آراء فرويد ألا وهو "الإيروس" وبالتالي تصور حضارة ما بعد حضارة العمل ألا وهي حضارة الإيروس كي تتأسس مقومات الحياة الكاملة التي تؤدي إلى سعادة الإنسان."[5]

---

[1] حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية ـ المرجع السابق – ص44.
[2] هوركهايمر : النظرية التقليدية و النظرية النقدية ـ المرجع السابق ـ ص9 3
[3] بوتومور : مدرسة فرانكفورت المرجع السابق ـ ص 88.
[4] هربرتماركيوز : إيروس والحضارة ـ ترجمة وتعليق مطاع الصفدي ـ العرب والفكر العالمي ـ العدد 2 ـ سنة 1998 ـ ص4.
[5] نبيل رشاد سعيد: إلغاء العمل عند هربرتماركيوزأو الانتقال من الحضارة القائمة إلى حضارة الإيروس المجلة الفلسفية ـ عدد 1،2 ـ سنة 1997 ـ ص24.

يدعو ماركيوز في كتابة "إيروس والحضارة" إلى ضرورة استعمال المقولات النفسية كمقولات سياسية إذ أن "الحدود التقليدية بين العلم والفلسفة الاجتماعية والسياسية أصبحت واهية" [1]، أي أن ماركيوز دعى لاستخدام المفاهيم النفسية لأجل فهم الإنسان داخل المجتمع الحديث وهو ما تجلى فيما سماه "فلسفة التحليل النفسي" بتجسيد ذلك في محاولة دمج التبادل الجسدي داخل المجتمع الصناعي الحديث، لأن الميول والرغبة أو إيروس بوصفه حبا للفكر يشكل المصدر الرئيسي للنقد و الأمل في تغيير الواقع، فهو يرى" أن تحرير الإنسان يكمن في تحرير الايروس الذي هو تحرير الخيال ليمكن الإنسان من الاستمتاع بحياته، بعد أن كان العقل في القرون الماضية لا يزال هو الأداة التي تتحكم في تنظيم العمل وتبريره، والإنسان اليوم لا يحتاج إلى التخطيط أو العقلانية وسطوتها، لأن العقل كان الأداة الرئيسة في يد حضارة الكبت والقهر والتسّلط..لذلك كان من الضروري استعادة التوازن بين "الايروس" و "اللوغوس" لحساب الأول لكن دون إنكار تام للثاني وعلى هذا يصبح الإنسان "كلي الجوانب" بعدما كان من قبل "أحادي الجوانب."[2]

لقد كرست الإيديولوجية الانفصال الوجودي بين الفرد و ذاته و التواصل المشوه بين الأفراد، عملت على استثمار ميول الأفراد في عملية إنتاجها لقيمة التبادل مما أدى إلى تشيء الأفراد واختناق الحرية فتكتسح السيطرة في كل مجالات الحياة، "ففي علاقات العمل وفي عالم العمل يباح الجسم بأن يَعْرِضَ صفاته الجنسية من غير أن يكف في الوقت ذاته عن أن يكون أداة عمل" [3]،وهو يعبر عن استخدام النظام الرأسمالي للجسد الانساني لخدمة مصالحه.

أمام هذا الاختناق وتلك السيطرة لم يجد فلاسفة النظرية النقدية من بد سوى اللجوء إلى أفق الخيال" ذلك أن المخيال هو أداة معرفة من حيث أنه يتضمن حرية الرفض الأكبر، من حيث أنه يحمي من العقل التطلعات نحو التكامل التام بين الانسان والطبيعة، وهي التطلعات التي كبتها العقل"[4]، لأن الرفض لم يعد له من سبيل إلا اليوتوبيا كحلم يخترق الواقع ويتعالى عليه، يرسم الأمل في الأفق البعيد، أمل تحرر الإنسان "فاليوتوبيا هنا تعبير عن المخيلة وشكل من أشكال الحرية والفكر، لأن الإنسان داخلها يقدر على معاندة التاريخ الذي تفرضه عليه الحداثة التقنية ومن ثمة فالإنسان الذي يحلم هو الذي ينتصر على جاذبية العالم وباليوتوبيا ينتصر على الضرورة القاسية للتاريخ كما صنعه العقل الأنواري."[5]

---

[1] H. Marcuse : L'homme unidimensionnel – Ibid ; P20.

[2] نبيل رشاد سعيد : إلغاء العمل عند هربرتماركيوز أو الانتقال من الحضارة القائمة إلى حضارة الإيروس المرجع السابق ـ ص26.

[3] هربرتماركيوز: الانسان ذو البعد الواحد ـ المرجع السابق ـ ص110.

[4] هربرتماركيوز : إيروس والحضارة ـ المرجع السابق ـ ص4.

[5] نور الدين أفاية : الحداثة والتواصل ـ المرجع السابق ـ ص 43.

إن حلم النظرية النقدية ضاع وسط استبداد كل مجالات النقد وما التشاؤم الذي وقع فيه مفكروها واختيار الأفق اليوتوبي إنما برهان الضعف الذي سكن الممارسة النقدية وعجزه عن علاج أزمة العقل في التاريخ إنه مأزق الفرد الناقد، فلم يبق من بوثقة أمل سوى الارتماء في أحضان الجمالي "فيتحول النقد عندهم من إجراء لتأسيس نظرية نقدية للمجتمع إلى النوع الستيتيقا."[1]

لقد كان اللجوء إلى الفن شكلا من أشكال التحرر من سلطة العقل إنه الفن الذي يصور المجتمع ويعبر عن قوة السلب والرفض إنه تعبير عن الخيال الذي يرفض الواقع و يتجاوزه، وهو ما يعطي للرفض الجمالي بعده النقدي إنه النقد كتعبير عن ممارسة نقدية، فالفلسفة تتوحد مع الفن حينما تعبر عن قوة الشغف في اللغة وتحوله من خلالها إلى مجال التجربة والذاكرة.

النظرية الاجتماعية التواصلية

عرفت مدرسة فرانكفورت تطور في البنية المفاهيمية والتنظيرية مع المنعرج الذي شهدته مع هابرماس الذي مضى إلى نقد الفصل الوضعي للحقائق عن القرارات باعتبار أن هذه القرارات هي خيارات القيم: أي نقد الفرضية القائلة أن هناك من ناحية تناسق تجريبي في الظواهر الطبيعية والاجتماعية يمكن صياغته في قوانين وأن المعرفة المسموح بها قاصرة على العلوم الامبريقية، بينما الأسئلة المتعلقة "بممارسة الحياة" مستبعدة من العلم، كما أن الأحكام على قواعد السلوك الاجتماعي ترتكز على القرارات فقط ، كان هابرماس يمضي ليبرهن على الالتزام بالعلم من وجهة النظر هو في ذاته قرار تم التعبير عنه كإيمان بالعقل "وتتطلب الممارسة الحياتية في هذا الوضع مداولة ونقاشا عقلانيا لا ينسحب على الوسائل التقنية ولا على تطبيق معايير السلوك التقليدية."[2]

بينما يصر هوركهايمر و أدورنو على وضع تمييز، بل ثنائية ضرورية النواة الفلسفة النقدية وعرضها الاجتماعي، يبرز عند الجيل الجديد لمدرسة فرانكفورت هابرماس طموح موحد للاجتماع النقدي، بعد أن حاول تعديل هوية النظرية النقدية نفسها ويمكن فهم ما ينتج عن ذلك، على أن الاجتماع

[1] المرجع السابق - ص44.
[2] يورغنهابرماس : التقنية والعلم كإيديولوجيا - المرجع السابق - ص 126.

النقدي نفسه أن يكمل هذا المشروع النقدي فلم يعد هناك من ضرورة إذن لافتراض مصافة نقدية فوق العلوم الاجتماعية، النظرية النقدية. فهي لم تعد تملك وظيفة توحيد العلم والفلسفة."[1]

بعد "التقنية والعلم كإيديولوجية" "المعرفة والمصلحة" "النظرية والممارسة" جهز هابرماس الطريق نحو "ما وراء النقد" لأن هذه النصوص كانت تحمل طموح جديد يتمحور حول" نظرية الفعل التواصلي" 1983، وهذا يعني استبدال النقد "بالفعل التواصلي" ويلاحظ أن لفظ النظرية يطبق هذه المرة على موضوع منطق اجتماعي، أي بتحقق طموح النقد في التفكير الذاتي في العلوم الاجتماعية."[2]

ينتقد هابرماس وهم الوضعية في العلوم، ويذهب للقول بالنقد إلى الموضوعية المفرطة الأنطولوجية والتأملية للفلسفة النظرية، ولذلك شن النقد على الموضوعية االتكنوقراطية، فالتقنية و الوضعية هما وجهان لوهم إيديولوجي واحد، فهو يبين في كتابه "التقنية والعلم كإيديولوجية" إن منطق السيطرة صورة كامنة في أسلوب التفكير العلمي والتقني الحديث وهذا الأسلوب يعبر عن إرادة السيطرة التي تميزه ولا تنفصل عنه ويمثل نوعا من القبلي التقني الذي ينظر إلى الطبيعة ويتعامل معها بوصفها مجالا للوسائط أو الوسائل الممكنة ومادة للتحكم والتنظيم، ثم يمد سلطانه على البشر والعلاقات البشرية، فيضيعها تحت تصرفاته وسيطرته، بحيث لا يكون للعقل في النهاية إلا طابع ذاتي وتصبح قيمته الإجرائية ودوره في أحكام السيطرة على البشر و على الطبيعة هو المعيار الأوحد."[3]

إن العقلانية التقنية هي عقلانية السيطرة، ووسائل التقنية تسلب صفة الإنسانية عن الإنسان، والتقدم يحاول هدم فكرة الإنسانية، وكان هدف العقل الأنواري إخراج الإنسان من هذا المأزق وبتحالف العقل والسلطة والنظام والواقع بشكل عضوي أدى لمحاصرة الفرد والجماعة، وهذا ما جعل حسب رأي هابرماس من "العلم قوة إنتاج ذات شأن في المجتمع المعاصر المتقدم، وارتباطه بالتقنية والصناعة الحربية والتصنيع المدني والتسيير الإداري وعملية صنع القرار واتخاذه، وهذا ما جعل العلم يتعرض لعملية تسييس هو والتقنية، مثلما جعل السياسة تتعرض لعملية علمنة، لقد أصبح التقدم العلمي والتقني المحرك الحقيقي لتوسيع قوى الانتاج، مما كرس الأطروحات الوضعانية التي تصب جميعا في مماثلة المعرفة بالعلم واهتماماتها به."[4]

---

[1] بول لوران أسون : مدرسة فرانكفورت ـ المرجع السابق ـ ص 74.
[2] المرجع السابق ـ ص 75.
[3] يورغنهابرماس : التقنية والعلم كإيديولوجيا ـ المرجع السابق ـ ص 29-30.
[4] J. Habermas : Prfils philosophiques – tra. : F. Dastur – J.R. Ladmiral – de Lawnag – Paris ; 1974, P44.

إعادة بناء هابرماس للنظرية المادية التاريخي ة هو التمييز الذي أقامه منذ أعماله المبكرة بين "العمل" "التفاعل" "الفعل التواصلي"، فحتى الوجود الإنساني تحركه المصالح التقنية والعملية يجب أن يوضع بدوره تحت مجهر مصلحة التحرر التي تتأسس عليها النظرية النقدية وبذلك يؤسس هابرماس من جديد للإنسان الذي تقوم عليه النظرة النقدية" [1]، حيث يسعى هابرماس للتمييز بين أشكال المعرفة على الأساس الذي تبنى عليه المصالح البشرية، حيث يجب اختبار صحة مزاعمها بطريقة مماثلة بواسطة برهنة عقلانية، تعزز بالاتفاق العقلاني بين أعضاء الجماعة.

لا يكتف هابرماس بالتمييز بين المصالح الثلاث، بل يجعل ما يجمع بين الآخرين، إذ يفترض الفعل الاجتماعي تفاعلا تواصليا يحمل حلم للتواصل دون هيمنة أو تسلط مما يمكن الفلسفة الاجتماعية من توضيح وتحليل جملة هذه المدارات إيجادها حلول لقضايا المجتمع وفك الاحتقان الكامن فيه، وعليه فإن التفكير الفلسفي يمكن أن يستمد ديمومته واستمراريته بفضل سوسيولوجيا جدلية تدرس الواقع من خلال وسائل البحث في ميدان العلوم الاجتماعية فتتولد مهمة جديدة للفيلسوف تتمثل في النقد الاجتماعي.

يلاحظ هابرماس أن فلسفة التاريخ التي خرجت من منعطف جدلية التنوير أدت بأدورنو إلى رثاء العالم المعاصر، نظرا لأن مجتمعاته تهيمن عليها أنظمة معقلنة فعاليتها كبيرة وكابحة، فالعقلانية الأداتية المرتبطة بالعمل والهيمنة على الطبيعة استفردت بالإنسان المعاصر "فمعارف الفيزياء في حد ذاتها تبقى دون نتائج بالنسبة لتأويل عالمنا المعاش...فهي إذن لا تقع على نفس مستوى الفهم الذاتي للفئات الاجتماعية الموجه للفعل، كما لا يمكن للمحتوى المعلوماتي أن يكون ذا أهمية من أجل المعرفة العلمية."[2]

لكن هابرماس، يعتبر فقد أدورنو و هوركهايمر للمثل البورجوازية من منظور علم الاجتماع قد أبان عن محدوديته لأنه وضع معايير نقد الإيديولوجيا ذاتها لوضع سؤال، ويرفض بالمقابل رفضا شديدا النزعة التشاؤمية التي شككت في قدرة العقل على تجاوز العراقيل، وعلى هذا فإنه يبدأ بإعادة صياغة لنظرية ماركس بفحص المفهوم الأساسي الخاص بالعمل الاجتماعي، أو العمل المنظم اجتماعيا "فالبشر كانوا أول من وضع هذه البنية الاجتماعية التي ظهرت مع الفقاريات من خلال إنشاء بنية اجتماعية عائلية تتطلب نسقا من المعايير الاجتماعية تستلزم وجود اللغة."[3]

[1] حسن مصدق المرجع السابق ـ ص 66.
[2] يورغن هابرماس : التقنية والعلم كإيديولوجيا – المرجع السابق ـ ص 125.
[3] توم بوتومور : مدرسة فرانكفورت ـ المرجع السابق ـ ص 172.

بالنسبة إلى هابرماس فإن مفهوم العمل الاجتماعي مفهوم أساسي لأن التحقق التطوري للعمل المنظم اجتماعيا والتوزيع يسبق بوضوح ظهور اتصال لغوي متطور وهذا بدوره يسبق النظم ذات الدور الاجتماعي.

يرى هابرماس أن المجتمع ليس فقط مجموعة إنتاجية تقوم على إشباع الحاجات بل مجتمع يقوم على المحافظة على القيم الثقافية والأخلاقية بقدر ما يحافظ على الإنتاج "لذلك فهو يؤكد على أن المجتمع يقوم على المشاركة والتفاعل لا العمل فحسب، ومن خلال هذه المعايير الديمقراطية التي تخدم العالم المعيش يريد هابرماس تأسيس شمولية تتحقق بفعل التواصل والاندماج بين الثقافات."[1]

يمكن فهم المجتمع حسب هابرماس من خلال اندماج صفتين: النسق من جهة والعالم المعيش Monde lebeswelt من جهة أخرى، إن عالم الأنساق يخضع بالأساس للعقلنة الحسابية التي تتميز بالوظيفة الأداتية والفعالية، وعالم المعاش الذي تقوم بنياته على اللغة والتواصل.

لقد استطاع هابرماس أن يؤسس من خلال نظرية الفعل التواصلي نظرية نقدية عقلانية للمجتمع، حيث رأى أن اللغة وسيلة لتوحيد المجتمع من حيث هي فعل تواصلي حواري يتوحد فيه الأنا مع الآخر ولا يصارعه، فتؤدي الأفعال التواصلية إلى ترابطات اجتماعية كما "دعمها بنظرية حجاجية تعد بمثابة الشكل العقلي للغة وبمنطق تكويني، إن هابرماس بتأسيسه للعقل على الأساس الشكلي للغة وبناء على منزلة التفاهم البيني، قد توصل إلى أن فكرة المجتمع ذاتها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمبدأ الأخلاقي الذي يفترض ضرورة الربط المعقول ما بين القول والفعل."[2]

تعد نظرية الفعل التواصلي التي أسس لها هابرماس بمثابة منطق جديد للعلوم الاجتماعية يرتكز على فلسفة اللغة والفعل اللغوي، أي الارتقاء باللغة إلى مجال التفكير الفلسفي والتأسيس العقلاني، فيحدث انعراج أو حتى قطيعة مع الأطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية حول الفرد والجماعة والروابط الاجتماعية القائمة على الوعي، وكأن هابرماس هنا يحاول "تحويل علم الاجتماع إلى فرع من علوم الاتصال الذي يجب أن تقوم على الفعل التواصلي."[3]

[1] أبو النور حميدي أبو النور حسن : يورغنهابرماس : الأخلاق والتواصل ـ دار التنوير لبنان بدون طبعة ـ سنة 2009 ـ ص 192.
[2] الزواوي بغورة : ما بعد الحداثة والتنوير ـ المرجع السابق ـ ص241.
[3] المرجع السابق ـ ص243.

لا ينحصر الفعل التواصلي على تبادل المعلومات ضمن الأطر الاجتماعية إنما هو تأويل لما يحدث من خلال بلورة لقواعد وآليات الحياة الاجتماعية، أي أن الفعل التواصلي بين مجموع الأنوات التي تجمعهم علاقات لغوية حوارية ضمن عالم المعيش، وعليه يكون نجاح التواصل الاجتماعي مرهون بالفعل اللغوي.

المبحث الثاني : النظرية الاجتماعية عند كارل بوبر

- منهج العلوم الاجتماعية .

- نظرية المجتمع المفتوح.

- الهندسة الاجتماعية الجزئية .

- المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح .

إن فلسفة التفتح التي انتهجها كارل بوبر جعلته يصر أن معرفتنا لها طابع افتراضي تخميني مؤقت لأنها خاضعة في أي مرحلة تاريخية للنقد و الدحض فهي منتوج إنساني نسبي لا يصل إلى مستوى اليقين المطلق والاكتمال وعليه فإن المعرفة تتطور وفق مسار تطوري داروينى بيولوجي مفتوح .

إن منهج العلم حسب بوبر يجب أن يبقى مفتوح ، فالنظريات العلمية تبقى مجرد تخمينات معرضة للنقد ، فهو قد اهتم بتقديم منهج واضح يساهم في بناء وعي أفضل لمشكلاتنا، ويمكننا من الوصول إلى معارف مفتوحة لا مكتملة ، هذا الطابع الافتراضي المفتوح لمعارفنا يستوجب علينا التخلي عن التصور العلمي الحتمي للكون المبني على مناهج مغلقة ترى الصورة المستقبلية مطابقة تماما للماضي .

إن هذه الرؤى الابستمولوجية المفتوحة حاول بوبر أن ي نقلها و ينظر للمجتمع من خلالها، لهذا سوف نتساءل في هذا المبحث عن: ماهو المجتمع الذي يتوخاه بوبر؟ وماهي الشروط السياسية والاجتماعية لهذا المجتمع المفتوح؟ ما هي أيضا الشروط التي تشكل سدا منيعا أمام أي محاولة سياسية و اجتماعية تتوخى الارتداد إلى المجتمع المغلق؟.

فكرة التفتح التي بنى عليها كارل بوبر منهجه العلمي تنتهي إلى أن العلم مجرد افتراضات، أرادها أن تتجسد أكثر في المجتمعات الإنسانية ومن هنا تبلورت فكرته عن المجتمع المفتوح القائمة على إرادات الأفراد بعيدا عن كل دوغمائية وحتمية قاهرة تفرض الماضي على وجود الأفراد "فالمستقبل مفتوح جدا ، ومتعلق بنا جميعا، إنه يتعلق بما تفعله و أفعله ويفعله غيرنا من الناس، اليوم وغدا وبعد الغد، وما نفعله وما سأفعله متصل هو الآخر بفكرنا ورغباتنا وآمالنا وتخوفاتنا، وبتعبير آخر إنه متصل برؤيتنا للعالم وبحكمنا وتقديرنا للإمكانيات الكبيرة والواسعة والمفتوحة التي يحملها لنا المستقبل."[1]

ترتكز فلسفة بوبرالسياسية والاجتماعية على فلسفته الابستمولوجية: إنه يعتبر الحياة الاجتماعية متصلة بحل المشكلات "وأن أصلح المجتمعات هو ذلك الذي يسمح بالاختلاف ويصغي إلى شتى الآراء ، ويتبع ذلك بعملية نقدية تفضي إلى إمكان حقيقي للتغيير في ضوء النقد ،إن مجتمع يتم تنظيمه وفقا لهذه التوجهات سيكون أقدر من غيره على حل مشكلاته ويكون من ثم أكثر نجاحا في تحقيق أهداف مواطنيه."[2]

[1] كارل بوبر: الحرية والمسؤولية ـ المرجع السابق ـ ص 149.
[2] عادل مصطفى: كارل بوبر ـ مائة عام من التنوير ونضرة العقل ـ المرجع السابق ـ ص 136.

وقبل أن نصل إلى الاطلاع على فكرة "المجتمع المفتوح" كما يطرحها كارل بوبر لا بأس أن نعرج على نقده لمجالات تطبيق التصورات التاريخانية على المجتمع ونحاول أن نبين هذا في النقد طبيعة العلاقة التي يقترحها بوبر بين العلوم الطبيعية و العلوم الاجتماعية، وننتهي إلى جملة التصورات التي يبني من خلالها فكرته عن المجتمع المفتوح والهندسة الاجتماعية .

منهج العلوم الاجتماعية :

إذا كانت التاريخانية تبنى على أساس اكتشاف الحركة التاريخية ووضع نماذج، قوانين والفكرة العامة التي تحكم تلك الحركة فيسهل بالتالي تاريخ التنبؤات بالأحداث المستقبلية بمعرفتنا بالأحداث الماضية، فإن هذه الأفكار جعلت بوبر يقتنع أن التاريخانية هي المسؤولة عن الحالة المرضية لعلوم النظرية الاجتماعية يقول بوبر :" إنني مهتم بالحالة غير مرضية للعلوم الاجتماعية وبصفة خاصة حالة الفلسفة الاجتماعية ومن هنا تظهر مشكلة منهاجها، إن اهتمامي قد حفزه صعود التوليتاري، وفشل العلوم والفلسفات الاجتماعية المختلفة في مَنحِها معنى."[1]

إن هذه الصور العامة لمسار التاريخ جعلت منها التاريخانية قوانين اجتماعية وعلى هذا الأساس فإنها رأت أن المناهج للعلوم الطبيعية القائمة على قوانين التعميم ،التكميم ...لا يمكن تطبيقها على المجتمع يقول بوبر: "إن المقاربة التاريخانية للعلوم الاجتماعية تعطي نتائج فقيرة."[2]

فتعدد الظاهرة الاجتماعية يحول دون ذلك كما أن مبدأي الحتمية والتنبؤ كأساس للعلوم الطبيعية يكون مستحيلا بالنسبة للظاهرة الإنسانية ، يقول كارل بوبر: "لقد جمعت تحت مسمى التاريخانية مختلف الفلسفات الاجتماعية التي تزعم بفشل هذه المزاعم، وقد حاولت في موضع آخر في كتابي"بؤس التاريخانية" the povery of historicism دحض هذه المزاعم وإظهار أنها رغم معقوليتها الظاهرية، تستند على سوء فهم فادح لمنهج العلم خصوصا تجاهلها التمييزما بين التنبؤات العلمية و التنبؤات التاريخية."[3]

[1] كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه ـ المرجع السابق ـ ص171.
[2] المرجع السابق ـ ص175.
[3] المرجع السابق ـ ص172.

وإذا كان علم الاجتماع يدرس علاقة التفاعل المتبادل بين الفرد والمجتمع فهو يستوجب فهم عميق للظواهر الناجمة عن هذا التفاعل، وإذا كان موضوع دراسته هو ظاهرة إنسانية لا حادثة مادية، فإنه لا يمكن أن يعبر عنها بمقادير كمية بقدر ما يلجأ إلى الدراسة الكيفية.

وأمام هذا الإصرار للتاريخانيين، لا يجد بوبر من الإقرار ب اختلاف مناهج العلوم الطبيعية عن مناهج العلوم الاجتماعية، لكنه يرى أن هذه الفكرة قامت على فهم خاطئ للعلوم الطبيعية نظرا للدقة والموضوعية الصارمة التي توصف به ا، وفي الوقت ذاته يصر أيضا بوبر أن التاريخانية ليست المنهج الأنسب لدراسة الظواهر الاجتماعية "إذ أن فشل هذا المذهب في فهم المهمة الرئيسية للعلوم الاجتماعية، ليست هذه هي المهمة ، كما يظن التاريخانيون هي التنبؤ بالمسار المستقبلي، وإنما هي الكشف عن الآليات الخفية التي تقف في طريقة الفعل الاجتماعي ـ ولنقل هي دراسة إعادة النسيج الاجتماعي، في هشاشته و نزوعه إلى الردة و صعوبة ميراسه ومقاومته لمحاولاته تشكيله و تناوله."[1]

إن هذه المذاهب غير قادرة على الوصول إلى النتائج التي تعد بها مسبقا ؟، وهو ما تجلى لهيهيغل، أفلاطون مثلا، فهي لا تقيم مخططات لتغيير الأوضاع الراهنة بقدر ما تعتبر أفكارها شروط أزلية ثابتة ، وحسب بوبر فإن الوصول النموذج الأمثل والأكثر ملائمة لدراسة العلوم الاجتماعية يستوجب فهم طبيعة هذه العلوم والأهداف التي تصبو إليها.

يقر بوبر أنه يستحيل القيام بالتنبؤات على الظواهر الاجتماعية لما تتميز به من وعي وإرادة من شأنه أن يغير أساس التنبؤ فيحول دون وقوعه يقول كارل بوبر: "إن الاعتقاد بمثل هذه التنبؤات الخداعة بعيد كلية عن مجال المنهج العلمي ، المستقبل بين أيدينا هو ملك لنا ونحن لسنا خاضعون لأي ضرورة تاريخية."[2]

لقد أعجب التاريخانيون بنجاح العلوم الطبيعية في التنبؤ، فظنوا أن العلوم الاجتماعية قائمة على الكشف عن قانون تطور المجتمع حتى تتمكن من التنبؤ بمستقبله "لقد ظن ماركس أنه عثر على **قوانين حركة المجتمع** مثلما عثر نيوتن على **قوانين حركة الأجسام الفيزيقية**، وهو ظن يقوم على فهم خاطئ

[1] عادل مصطفى: كارل بوبر ـ مائة عام من التنوير ونضرة العقل ـ المرجع السابق ـ ص 162.
[2] كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه ـ المرجع السابق ـ ص172.

للمجتمع، فالمجتمع ليس له حركة شبيهة بحركة الأجسام أو مماثلة لها على أي نحو من الأنحاء لا يمكن أن يكون لها وجود."[1]

عن المهمة الرئيسية للعلوم الاجتماعية هي محاولة تحليل الاستجابات للظواهر الاجتماعية المقصودة للأفعال الإنسانية الم قصودة فمثلا إذا أراد الرجل أن يؤمن على حياته، فمن غير المحتمل أنه يقصد تشجيع بعض الناس على استثمار مالهم في أسهم التأمين، غير أنه سيفعل ذلك، هكذا يتبدى بوضوح أن أفعالنا ليست كلها نتائج مقصودة، لهذا يرى بوبر أنه لا يمكن أن نصنع تنبؤات غير واقعية على أفعال إنسانية مقصودة قد يكون لها آثار اجتماعية غير مقصودة "فالذي يريد بيع عقار ما لا يتمنى أن تنخفض أسعار هذا العقار في السوق، فيسعى إلى رفع أسعار السوق كي تتوافق مع رغبته."[2]

وهنا يستنتج بوبر ضرورة اللجوء إلى نفس المنهج من حيث أن كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية معرفة تنطلق من مشكلة تبحث عن حل مؤقت أي أن كل الذي نصل إليه هو تنظير وحل إفتراضي خاضع للنقد يقول بوبر: "انه من الوهم الاعتقاد باليقين العلمي وسيطرة المطلق العلمي ، العلم احتمالي لأنه انساني "[3]

وعلى أساس ما سبق ذكره فإن بوبر يرفض و يستنكر دراسة المجتمع أو التاريخ وف ق تصورات تاريخانية، لكنه في الوقت ذاته يقر بأن علم الاجتماع مثل العلوم الطبيعية، له طابع نظري يسعى لتحليل الظواهر الاجتماعية والاستقصاء عن أسبابها ونتائجها وجانب يسعى لصياغة قواعد تقنية عملية كما سبق الإشارة إليه.

ومن هذا نستنتج أن كارل بوبر يسعى "لتطبيق العقلانية النقدية في كل المبادئ و التخصصات : العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة، مؤمنة بجدلية التّحقق وكذا ارتكاب الخطأ، لكن بلكتشافها لأخطائها تتقدم وتتطور."[4]

وإذا كان التاريخانيون يعمقون الفارق بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية نظرا لتعقيد هذه الأخيرة، فإن بوبر يعترض على هذه الفكرة ويجملها فيما يلي:

---

[1] عادل مصطفى: كارل بوبر- مائة عام من التنوير ونضرة العقل - المرجع السابق - ص 180.

[2] K. Popper – La société ouverte et ses ennemies IbidT2 p68

[3] K. Popper – La société ouverte et ses ennemies Ibid T2 p190

[4] روني بوفريس: العقلانية النقدية عند كارل بوبر - المرجع السابق - ص 63.

- أنهم يقيمونها على مقارنة غير متجانسة بين المواقف الفعلية الواقعية والمواقف الاصطناعية التي تنشأ في المخبر.
- أن الظواهر الاجتماعية تتميز بالوعي والفكر، والشروط الفيزيائية المعقدة للأشخاص، أي تصبح الظواهر الاجتماعية موضوعات واقعية عينية للأفراد يشكلون مركبها الحيوي.

وانطلاقا من هاتين الفكرتين يؤكد التاريخانيون بأن موضوع العلوم الاجتماعية غاية في التعقيد، لكن بوبر من نفس هذه الفكرة يقلب الوضع، فهو يرى أن عنصر المعقولية الذي تتميز به الظواهر والمواقف الاجتماعية هو الذي يجعلها أقل تعقيدا من العلوم الطبيعية، لذا فهو يدعو إلى دراسة الظواهر الاجتماعية انطلاقا من المعقولية التي تتميز بها الأفعال الإنسانية، وهذا يعني أن بوبر بحث عن منطق للعلوم الاجتماعية يدعو إلى إمكانية تتبنى منهج البناء المنطقي أو العقلاني.

يعترف بوبر بالطابع الكيفي للمفاهيم الاجتماعية ويقر بصعوبة اللجوء إلى المناهج الكمية في العلوم الاجتماعية، لكنه لا يتخلى عن رغبته في دراسة هذه الظواهر دراسة علمية، فهو يأخذ الاختلاف بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية هو اختلاف درجة تحقيق هذا المنهج وليس اختلاف في النوع إذ أن كلا التخصصين ما هو إلا نظرية "فالمعرفة العلمية لكلها افتراضية أو تخمينية."[1]

وحتى لو كان هناك اختلاف بين مختلف العلوم الطبيعية والاجتماعية فإنها تستند على مبدأ وحدة المنهجية العقلانية وهي منهجية توظف الفرضية_الاستنباطية نفسها.

نظرية المجتمع المفتوح

لقد استعار بوبر مفهومي المنفتح والمغلق من برغسون لكن بمعنى مختلف شيئا ما، وفق تمييز عقلاني وليس ديني...وللتذكير فالمنفتح عند برغسون يتمثل في كل مجموعة أخلاقية اجتماعية...إلخ تزلت من خنق دائرة القواعد المغلقة والصلبة والمتفتحة على طفرة الحياة والإبداع، أما كارل بوبر فتحدث عن المجتمع المنفتح في كتابه "المجتمع المفتوح وأعداؤه" كمقابل للمجتمع المغلق، وتعني كلمة مغلق بالنسبة إليه النسق الدوغمائي، أو تنظير تاريخي أو اجتماعي ينتهي إلى تحقيق نبوءة ما، أو النظام السياسي القبلي المغلق، وتنتهي إلى معرفة تسلطية دوغمائية مغلقة، كذلك هي النظريات والنظم

[1] كارل بوبر: منطق الكشف العلمي ـ المرجع السابق ـ ص 10.

الاجتماعية مبنية على نظرة تاريخية تعتقد بالقدرة على التحكم في مجرى الأحداث التاريخية، فيلجأ التاريخاني لتحضير مخطط تاريخي مسبق يوزع فيه الأدوار على مجموعة اجتماعية التي تقود روح التاريخ إلى غايته لينتهي في الأخير لاكتمال التاريخ في الفكرة التي حددها التاريخاني مسبقا.

لقد نصب التاريخاني نفسه إله في الأرض حينما أعطى لنفسه القدرة على تسيير حياة المجموعة البشرية، وقيادتها لمصير يحدد نزعته أو فلسفته ملغيا كل إرادة لهؤلاء البشر، إن بلوغ الجنس الآري وإدراكه للفكرة المطلقة كما يزعم هيجل وشيوعية الطبقة البروليتاريا لماركس يكشف حقيقة هؤلاء من حيث أنهم يفكرون بانتماءاتهم العنصرية لا بأفكارهم، وتتجسد خطورة المجتمع المغلق في تشريعه للعنف الذي يأخذ شكل الاستبداد المشروع والذي يتطلب تحويلا: فإما أن يتأسس التقدم على مجافاة الطغيان من خلال "الجهاد ضد الآلام واللاعدالة والحرب" [1]، وعليها استهاض مشروع ديمقراطي مبني على المؤسسات، فيتحول المجتمع إلى مجتمع مفتوح "لأن كل سياسة في مداها البعيد هي سياسة مؤسساتية"[2]، وإما أن يظل هذا النظام ذو طابع إيديولوجي يحث على "الجهاد في سبيل مجتمع مثالي صعب التصور."[3]

إن المجتمع المفتوح يقوم على أفكار مناهضة تماما لهذه التنظيرات المغلقة، فهو قائم على فكرة مجردة، منطلقة من ضرورة اجتماع البشر على اختلاف انتماءاتهم، ألوانهم، اعتقاداتهم وألسنتهم، آفاقهم، عاداتهم وتقاليدهم، وطبقاتهم...دونما أي لإقصاء لأي طرف تقديسا للإنسانية التي يشتركون فيها.

إن المجتمع المفتوح إنما هو دعوة للحرية والانعتاق الإنساني من أي فكر قد يطمس وجوده أو يوجه أفكاره، إنها دعوة لأن نعيش معا وفق التسامح الديني والاختلاف الفكري والسياسي، إنه نظام ديمقراطي مفتوح على التعديل و التحسن، مجتمع يعتمد على سياسة الإصلاح خطوة بخطوة، لأن الأفكار المسيرة له ليست يوثوبيا متعالية عن الواقع، بقدر ما هي خلاصة جهد أعضائه.

يرى بوبر أنه يجب نفرق بين الديمقراطية بوصفها سيادة شعبية والديمقراطية بوصفها محكمة شعبية لها آثار عملية "لأن مبدأ السيادة الشعبية يؤدي إلى منح تمثيل نسبي، لكل مجموعة وكل حزب...إنني ضد النظام الانتخابي القائم على النسب حيث تكثر الأحزاب مما يؤدي إلى حكومات الائتلاف حيث لا أحد مسؤول أمام محكمة الشعب."[4]

[1] K. Popper – La société ouverte et ses ennemies T1 - Ibid- P131.
[2] Ibid. P108-109.
[3] Ibid - P131.
[4] كارل بوبر: الحرية والمسؤولية ـ تعريب: الزواوي بغورة ـ المرجع السابق ـ ص 153.

إن النظام الانتخابي لا يعبر عن نزاهة وضع ما لأنها هي نفسها الانتخابات التي أوصلت هتلر إلى السلطة ليصبح فيما بعد ديكتاتورا وهو ما جعل تشرتشل حسب بوبر يقر أن "الديمقراطية أس وأ أشكال الحكم باستثناء جميع الأشكال الأخرى."[1]

إن الفرق بين الفكرتين: الديمقراطية بوصفها سيادة الشعب والديمقراطية بوصفها محكمة الشعب أو بوصفها وسيلة تسمح بتفادي حكومة طغيانية "إن الديمقراطية بالنسبة إلي هي النظام الأقل راحة ، لأن الحكومات مهددة بلستمرار بالإقالة، وعليها أن تقدم الحساب لكم و لي."[2]

ومع هذا لا يمكن أن نفهم أن "المجتمع المفتوح" نظرية لنظام سياسي يدعو إليه بوبر بقدر ما هو شكل مفتوح للتعايش الإنساني تقدس فيه حرية الأفراد وتفتح أمامهم مجال و اسع للإبداع والتعبير عن ذواتهم، وتغلب فيه النزعة السلمية، التي تحارب فيه أي شكل من أشكال العنف بين الأفراد، حامية الأقليات والضعفاء، إنه مجتمع قائم على مجموعة من القيم الإنسانية والأخلاقية التي يجب أن تكون أساس التعامل بين بني البشر احتراما لذاتهم.

يقدم بوبر في كتابه "لمجتمع المفتوح وأعداؤه" مبدأ شاملا مرشدا لسياسة العامة هو "أقل قدر ممكن من المعاناة " كمقابل لمبدأ جون ستورات مِل "أكبر قدر من السعادة "وهذا لا يعبر عن تماثل منطقي بل إننا لا نعرف كيف نجعل الناس سعداء لكن يمكننا أن نقلل من آلامهم يقول بوبر : "أعتقد أنه ليس هناك تماثل Symmetry بين الشقاء والسعادة أو بين الألم واللذة...ليس هناك نداء أخلاقي عاجل لاجتراح فعل معين تجاه الشخص السعيد، ولكن هناك نداء عاجلا بالعون والنجدة اتجاه الشقي."[3]

وعن الأساس الذي انبثقت منه "فكرة المجتمع المفتوح" وقوامها الحرية "فالمجتمع الذي يمتلك نظاما (مؤسسات) حرة هو جدير من الوجهة العلمية أن يكون ناجح من الناحية المادية وغير المادية، من المجتمع الذي لا يمتلك هذه النظم."[4]

يشير كارل بوبر في كتابه "المجتمع المفتوح وأعداؤه" كيف أن هيغل جعل نسقه المجرد في خدمة النظرية السياسية، إذ يبدو ظاهريا أن استعمال الجدل يدعو إلى حرية الفكر واستقلالية العلوم والحقيقة

[1]- المرجع السابق ـ ص 153.
[2]- المرجع السابق ـ ص 155.
[3] K. Popper - La société ouverte et ses ennemies IbidT1 . P284-285.
[4] مصطفى عادل: كارل بوبر ـ مائة عام من التنوير ونضرة العقل ـ المرجع السابق ـ ص136.

الموضوعية، فهو يشيد في فلسفة الحق ويستنكر فلسفة الكنيسة وإعدامها لغاليلي مقرا أنه يجب على الدولة حماية الحقيقة الموضوعية، لكنه في موضع آخر يعطي للدولة حق إبداء الرأي فيما تعتقد أنه فكرها الخاص والذي يجب أن يعرف كحقيقة موضوعية، وهنا يتساءل بوبر: "ماذا بقي لحرية الفكر إذن وحرية العلم؟...لقد كان هيغل معارضا للحرية، المساواة وللإنسانية، إنه يعوض الوعي بالخضوع الأعمى."[1]

لكنه من جهة أخرى يشيد بوبر بالمعنى الذي أعطاه كانط للحرية الإنسانية، معتبرا إياه أنه من الناحية الأخلاقية والسياسية جعل الانسان هو المشرع، فلقد أسس كانط الأخلاق مثلما أسس العلم، ويرى بوبر أن استقلال الذات ومسؤوليتها يؤديان إلى الحرية وأجمل روح أخلاقيات كانط في هذا المعنى "كن حرا ولا تخف، واحترم حرية الغير. وعلى أساس هذه القاعدة أقام نظريته في الدولة والنظام العالمي، ولذا يقارن بسقراط لأن كلا منهما وقف يدافع عن حرية الفكر. كانت الحرية عندهما تعني أكثر من غياب الإكراه، كانت بالنسبة إليهما طريقة للحياة."[2]

يكمن إعجاب بوبر بمفهوم الحرية كما طرحه كانط أنه أعطاها مفهوم الممارسة وطريقة للعيش والحياة، إنها ترتبط بالمجتمع الحر، وأكثر من هذا ترتبط بكون الانسان محكوم عليه بالحرية كما قال بها سارتر أو كما عبر عن ذلك بوبر مفسرا كانط بأنه "هو الذي بين أن كل انسان حر، لا لأنه ولد حرا بل لأنه قد ولد وعلى كتفيه عبء القرار الحر."[3]

وقيمة هذا الفكر بالنسبة إلى بوبر أن كانط أكد التحرر أو بلوغ الحرية إنما يتم من خلال المعرفة، وعلى دور الذات الناقدة ومسؤوليتها الأخلاقية حينما نتحدث عن الإرادة الحرة المستقلة، "وهو بذلك يؤسس ما يعتبره بوبر بمثابة أخلاقيات الحرية."[4]

إن هذا المعنى الذي أعطاه كانط للحرية جعل بوبر ينكر عنه أن يكون أحادي العقل، بل أنه ممن يعتقدون في تعدد الخبرات البشرية وتنوع أهدافها لهذا فهو ممن "آمن بالمجتمع المفتوح ـ مجتمع تعددي يحقق المعيار الذي وضعه: لتكن حر، ولتحترم حرية الآخرين واستقلالهم، فإن كرامة الانسان تكمن في حريته، وفي احترام معتقدات الآخرين" [5]، وكان بوبر هنا يقوم بتأويل كانط حسب نظريته في المجتمع المفتوح وينفي عنه أن يكون أحد أعدائه.

[1] K. Popper - La société ouverte et ses ennemies - T2- Ibid. P29-34.
[2] زواوي بغورة : ما بعد الحداثة والتنوير ـ المرجع السابق ـ ص91.
[3] المرجع السابق ـ 91.
[4] المرجع السابق ـ ص91.
[5] المرجع السابق ـ ص92.

ويرى بوبر أن التاريخ الطويل الذي م رت به الحضارة الغربية والتي عرفت فكرة الحرية على الأقل منذ زمن هوميروس عندما يتحدث هيكتور Hector مع أندروماك Andromak عن اليوم الذي ستسقط فيه الطراودة وعن اليوم الذي يفقد الطراودة حريتهم يتحدث عن "يوم الحرية" و "يوم العبودية". نسخت كتب هوميروس التي أرخ فيها لحروب الطراودة وتعلمت أثينا قراءة كتب التاريخ ـ هوميروس و هيرودوت ـ ولأن التاريخ يحمل عبرة عن أحوال الماضيين، شعر اليونانيين بقيمة الحرية التي جلبتها هذه الكتب فكان ميلادها بأروبا.

بدأت المعجزة اليونانية في القرن السادس ق م و تجلت في نظام حكم أثينا الديمقراطي سياسيا، ثقافيا وعلميا على يد جماعة مستنيرة يسميهم بوبر "الجيل العظيم" قرر أن يضع حدا بكل ما يربطه بالمجتمع القبلي المغلق، وإن كان هذا الجيل لا ينتمون إلى إطار مرجعي واحد و لا ينهلون من مشرب ثقافي و فكري واحد، لكنهم يؤمنون جميعا بالعقل الإنساني* ، يقول بوبر " الحضارة الغربية نشأت من اليونان و اليونان هم أساس الحضارة"[1]

حينها يتحدث بوبر عن المعجزة اليونانية فهو لا يرجعها فقط إلى عوامل داخلية أوربية محضة، وإنما يقر بأن هذه المعجزة لم تكن لتوجد لولا الاحتكاك الحضاري بين اليونان ومختلف الحضارات المجاورة له وهو بهذا يخرج من دائرة المركزية الغربية .

يؤكد بوبر أن المعجزة اليونانية لم تخلق من عدم و إنما تعود مرجعيها إلى الاحتكاك الحضاري الذي عرفته مع الحضارات المجاورة لها، إضافة إلى هذا الاحتكاك الذي أنار درب اليونان فلا يمكن أن نغفل عن حقيقة تاريخية مفادها أن أوائل اليونان "الجيل العظيم" كانوا يقومون برحلات ـ علمية- إلى بلدان مجاورة مثل: مصر، قرطاجة، بابل ،الصين وهو ما ساهم في بلورة الفكر لديهم.

يقر بوبر أن أفكار الغربيين عن الحرية والديمقراطية والتسامح وجل الأفكار الفلسفية والعلمية إنما يعود إلى تشعب هذه البدايات، وأن فكرة العقل هي أعظم فكرة وصل إليها اليونانيون، وكنتيجة لصراع الأفكار تولدت قوة الحضارة والاستمرارية في التاريخ وخلود الفكرة وأصحابها، وهو ما أتاح فرص وشروط ضرورية للتقدم و التطور، لا صراع سيوف، فمنطق القوة والعنف يؤدي إلى انهيار الحضارة، و التلاشي في التاريخ، وفناء القوة وأصحابها... و كأنها دعوة من بوبر لبناء قوة الحضارة لا حضارة القوة يقول

[1] K. Popper: La société ouverte et ses ennemies Ibid T1 . P141

*أنظر: لخضر مذبوح: حداثية المجتمع المفتوح عند كارل بوبر ـ الحوار الفكري – مخبر الدراسات التاريخية و الفلسفية – الجزائر- العدد 2 - السنة 2001 - ص142.

بوبر: "إننا نحن المثقفين كنا سببا في الكوارث المروعة، والقضاء على كتل أو جماعات باسم فكرة أو عقيدة أو نظرية، هنا يكمن أثرنا أو عم لها واختراعنا: الاختراع الفكري وفي حالة ما إذا توقفنا عن توجيه الناس ضد بعضهم البعض ـ وفي الغالب بمقاصد طيبة ـ فإن هذا كاف وكثير."[1]

إن هذا الصراع الفكري الطويل عبر مراحل تاريخية طويلة يؤدي إلى ظهور "المجتمع المفتوح" كمشروع تطوري، الثابت فيه قيمة الحرية والإيمان بقدرة العقل الإنساني والمتغير فيه هو إبداعات الأفراد المنتمين إليه ، مجتمع تغذية وتنمية أفكار وعقول واعية وفق التعدد والاختلاف، عقول تتنوع مشاربها و مناهلها، مجتمع يسعى فيه أفراد متميزون "الجيل العظيم" كما يسميهم بوبر لازدهاره وفق الاختلاف الموجود فيه، إنه جيل مماثل لجيل طاليس أنكسمندرس، سقراط، ديمقرطس ، يورتاغوراس، هزبود، هررودوت مجتمع يزاوج بين العلم والفلسفة، الدين والفن ،السياسة والمجتمع، يقول كارل بوبر " أعتقد أننا نستطيع فعل الكثير وعندما أ قول نحن فإنني أتحدث عن المثقفين بمعنى رجال الذين يهتمون بالأفكار...إننا نحن المثقفين نستطيع أن نلعب دورا إيجابيا."[2]

إنه التقاء مجموعة البؤر دائمة التوتر تؤدي إلى صراع ثقافي علمي اجتماعي سياسي دائم، صراع يؤدي إلى التعايش لا إلى الحرب والدما ر، تعايش وسلم تضمنه إرادة الأفراد على قاعدة من المعقولية خاضعة لنقاش نقدي يقول كارل بوبر : " العقلانية تعمل على إيجاد وسيلة تواصل فريدة للغة مشتركة للعقل لهذا علينا أن نستعملها كأداة التواصل والإعلام العقلاني."[3]

إن شروط إثباتات المجتمع المفتوح و ازدهاره تتمثل في إقامة مؤسسات علمية وثقافية، اجتماعية و سياسية، تعتمد على قاعدة النقاش النقدي "فبعض الأخطاء لا تتضح لا بالاختبار النقدي للنتائج العلمية للسياسات كشيء متميز عن السياسات نفسها."[4]

وهذه القاعدة يعمل بها العلماء الفلاسفة الفنانون والساسة مجتمعين، وهو تقليد س ارت عليه الحضارات الغربية طيلة مسارها التاريخي ودفعت به نحو التطور ـ ما عدا في فترة العصور الوسطى-.

[1] كارل بوبر: الحرية والمسؤولية ـ تعريب الزواوي بغورة ـ المرجع السابق ـ ص 153.
[2] كارل بوبر: الحرية والمسؤولية ـ تعريب الزواوي بغورة ـ المرجع السابق ـ ص 153.
[3] K. Popper - La société ouverte et ses ennemies IbidT2 . P161
[4] مصطفى عادل: كارل بوبر ـ مائة عام من التنوير ونضرة العقل ـ المرجع السابق ـ ص137.

الهندسة الجزئية الاجتماعية

يتطابق فكر بوبر السياسي والاجتماعي مع فكره العلمي "فالحجج التي يمضي بها نقده للنظرة السياسية القائلة بإمكان تأسيس شكل معين للمجتمع و الإبقاء عليه، تناظر نقطة بنقطة، حججه التي يقوم عليها نقده للنظرة التي تقول بأن العلم يمكنه أن يؤسس معرفة يقينية ويبقى عليها."[1]

إن التصور الذي يحمله بوبر عن المجتمع هو ذلك المجال نطرح فيه أفكار جزئية يتم تعريفها لتمحيص قاس لاستبعاد الخطأ في ضوء التجربة وهو ما يسمى الطريقة "العقلانية النقدية" critique rationalismeفي الفلسفة و يسميها في السياسة "الهندسة الاجتماعية الجزئية."

يتماثل المهندس الاجتماعي مع سقرا ط في أنه لا يعرف شيئا لكنه يدرك أن أخطائنا هي السبيل الوحيد ومن ثمة فهو لا يحمل تصورات مسبقة وإنما يسعى لتغيير البنى الاجتماعية خطوة خطوة، نقارن النتائج التي يتوقعها بالنتائج التي تحققت فعلا إنه ينتهج منهجا إصلاحيا، فالأخطاء لا بد أن تكون، لأن المجتمع يسيّر من طرف قوى إنسانية قاصرة، لذا لا بد من المراجعة المستمر لما تم إنجازه.

إذا كان من الضروري تغيير المجتمع بصفته كلا موحدا بالقضاء على الظواهر السلبية الموجودة فيه، إلا أن هذا لا يكون بإعادة هيكلة المجتمع طبقا لمشاريع يوثوبية ، بعيدا عما يمكن أن يتحمل الواقع و المجتمع ، فإن بوبر هنا يدعونا إلى ما يمكن أن نسميه بالنشاط " **المتدرج للمهندس الاجتماعي"** والذي يتجلى" دوره في تحديد وإعادة هيكلة تدريجي لكل المؤسسات الاجتماعية والتي تشمل المؤسسات التجارية، المدرسة، الكنيسة، القانون، والمحكمة...إن المهندس الاجتماعي يدرك جيدا أن قيام كل هذه المؤسسات لم يكن من وعي، وأنه نتاج غير محدد من قبل أفعال الإنسان."[2]

وإذا كانت مهمة المهندس الاجتماعي هي إعادة هيكلة المجتمع، فإن هذا لا يعني قولبة كلية كمخطط مقام مسبقا، لأن بوبر يرفض المخططات المسبقة، إيمانا منه بعدم قابلية العامل الإنساني للتنبؤ، فمؤسسات المجتمع وتقاليده قد تكون نتائج غير مقصودة لأفعال واعية مقصودة، ولتجنب الوقوع في مخططات اليوثوبيا على المهندس الاجتماعي طرح" **مقاربة اجتماعية"** يستقرأ فيها معطيات المجتمع وثغراته، ويعمل على تغيير واقع المؤسسات وفق المعطيات السابقة ووفق إرادة الأفراد المشاركين في هذا التغيير.

[1] المرجع السابق ـــ ص 189.

[2] K. Popper - La société ouverte et ses ennemies IbidT2 . P 309.

إن المهندس الاجتماعي علمي في تناول المجتمع والسياسة، يقف موقفا نقديا يؤمن بأسلوب المحاولة والخطأ، لا يقر فقط بإمكانية الوقوع في الخطأ، لكنه يراه السبيل للتعلم و لتحسين الأوضاع وتغييرها نحو الأفضل إنه يمتلك الرغبة في تخليص الإنسانية - الساسة والاجتماعيون خاصة- من عقدة الصواب والسبيل إلى ذلك هو المنهج العلمي قائم على المحاولة والخطأ والذي يجعل كل محاولاتنا للإصلاحات السياسية والاجتماعية ليست نظرية مقدسة تحاكي المطلق، وإنما مجرد محاولة قد تتعرض للخطأ فيستوجب الأمر إصلاحا "فلنستبدل هذا الفن العظيم فنًا أعظم منه يجعلنا نتحمل مسؤولية أخطائنا والتعلم منها والاستفادة منها وتجنب هذه الأخطاء مستقبلا."[1]

إن مهمة المهندس الاجتماعي هو التّأمل للمجتمع "والبحث عن عيوبه وإصلاحه، في البحث عن الغايات القصوى للمجتمع "[2]، وعلى أعضاء المجتمع مساعدة المهندس الاجتماعي لتحقيق إصلاحاته، وعليه فإن الهندسة الجزئية تحظى بقبول الجميع ولا تستثير أي خلاف أو تضارب الآراء، لأن غايتها هو تقليل الشقاء، بينما الهندسة الكلية من حيث أنها تحمل تصور مسبق "لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع، وتكون عليه الخطط العريضة النطاق فيكثر فيها التردد و الحيرة و الخلاف."[3] فأعضاء المجتمع لم يساهموا في وضعها وهي قادرة أن تضحي بالآلاف للوصول إلى الغاية المقررة مسبق.

سمة الهندسة الجزئية أنها إصلاح يخص مجال معين أي إصلاح توجهه نحو مجال محدد من مجالات الحياة: الصحة، التأمين، البطالة، الميزانية...فإن أخطأت فمجال خطئها يبقى محصور، ويمكن تداركه وإصلاحه يعطي إمكانية التأقلم من جديد، أما التخطيط الكلي فيقتضي مركزية السلطة وقوتها ، ويؤدي مباشرة الديكتاتورية وقمع النقد، وفقدان التعددية الراجعة للرؤية الصائبة وحذف الخطأ."[4]فيضطر المهندس الكلي لكبح الاعتراضات والأصوات مخالفة لرأيه" إن البلاد التي تستعد للهجوم أو لشن حرب عدائية تضطر في الغالب على كبت النقد العام، حتى تتمكن من تعبئة التأييد الشعبي يتصور الاعتد اء في صورة الدفاع."[5]

[1] كارل بوبر: بؤس الإيديولوجيا - المرجع السابق ص 100-101.
[2] مصطفى عادل: كارل بوبر - مائة عام التنوير ونضرة العقل - ص190.

[3] K. Popper - La société ouverte et ses ennemies IbidT2 . P 158.
[4] مصطفى عادل: كارل بوبر- مائة عام من التنوير ونضرة العقل - ص192.
[5] كارل بوبر: بؤس الإيديولوجيا - المرجع السابق - ص 104.

تسعى العقلانية النقدية البوبرية لتوظيف التواصل، ومنهج التواصل بالتركيز على " **الفعل التواصلي"** بمفهوم يورغنهابرماس الذي تجمعه مع كارل بوبر الكثير من التصورات والنقاط المشتركة، وإن كان بوبر احتفظ بانتقاداته لأصحاب النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،خاصة رفضه للتأويلية التي تشكل ركيزة مقاربة هابرماس في نظرية الفعل التواصلي، وإن كان هناك ثمة محاولات لتقريب وجهات النظر بينهما، لكن يبدو أن بوبر ظل محتفظا بتوجساته من المقاربات الاجتماعية، خاصة في تأويلها للتاريخ معنى ومجرى التاريخ حينما رآها مواصلة وتطوير لمشروع اليوتوبي بمنطلقات ماركسية، وجدلية هيغل، و في المقابل فإن هابرماس،أدورنو وكارل أتوا بل هم أيضا تحفظوا على المقاربة بوبر مصرين على اعتباره ينظر للمسألة الاجتماعية نظرة وضعانية تخل بطبيعة الموضوع وآراؤه متحيزة لليبرالية.

إن قاعدة النقاش النقدي المفتوح الذي يؤسس للتقليد يميز المجتمع المغلق عن المجتمع الديمقراطي الذي ينشط أفراده ضمن مؤسسات وضعوها هم بأنفسهم و يشتركون جميعا على حسن تسييرها وأدائها وإدخال التحسينات عليها يقول بوبر:" العقلانية تقترح وضع مؤسسات لحماية الفكر والنقد لهذا يجب وضع هندسة اجتماعية تمارس طريقة خطوة بخطوة في تطبيق عقلانية المجتمعات."[1]

المجتمع المغلق و المجتمع المفتوح

نريد في هذا المجال طرح سؤالا مشروع: ما هي أوجه الاختلاف والتعارض بين المجتمع المفتوح والمغلق ؟ وعلى هذا الاختلاف سوف نتطرق لخاصية كل منهما:

- لا يفصل المجتمع المغلق بين قوانين الطبيعة والإرادات الإنسانية - السلوك الإنساني ويقدس الإكراهات والحتميات ، في حين أن المجتمع المفتوح مجتمع حر ينظر إلى المؤسسات كإبداعات إنسانية.

- المجتمع المغلق سلطوي يرفض الفكر النقدي، في حين يقوم المجتمع المفتوح على ممارسة للنقد بمجال لا نهائي من الحرية وهو ما يفسر أهمية الفلسفة والعلم داخل هذا المجتمع .

[1]K. Popper - La société ouverte et ses ennemies IbidT2 . P 161

- يرفض المجتمع المغلق كل إمكانية للتطور متوخيا البقاء مماثلا لذاته وفق تصورات التاريخنين، وعلى النقيض فإن المجتمع المفتوح يهزه رفض دائما لما هو قائم مما يسمح له بالتطور المستمر.

- المجتمع المغلق مجتمع عشائري كلياني لا يؤمن بالفرد ويسعى لطمس الاختلاف والتعدد أما المجتمع المفتوح فإن التعدد هوالعنصر الفاعل فيه، وهو ما يعطي للأفراد الحق في اختيار كل الإمكانات المطروحة في الواقع دون أن يكون هناك زعم للتسامي الأفلاطوني بين الفردانية والأنانية.

بعد هذه المقارنة بين المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح نريد أن نتساءل هل وجود الأفراد في المجتمع المفتوح هو نهاية وجودهم وغاية الإمكانات التي يطرحونها ؟ ألا يمكن أن يهزهم الحنين إلى المجتمع المغلق؟.

إن الحنين إلى المجتمع المغلق يعطي في العمق حسب بوبر إمكانية النزوح نحو التو ليتاريا هذه الرستالجيا تتألق أساسا لأن الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح أدى إلى إحداث صدمة للوعي الإنساني، "إن الإنسان حسب التحليل النفسي ينجذب حتما وبشكل ارتدادي إلى المرحلة الطفولية، بل مرحلة ما قبل الولادة."[1]

وعليه، فإن في كل مرة تظهر فيها صعوبات داخل المجتمع يتم انجذاب الأفراد نحو الجماعة وانصهار فيها ونسيان للذات، وكذلك تظهر الرغبة في الاحتماء بقوة فوق بشرية ذات تراتب طبيعي، كل ذلك يشكل نزوعا قويا

فالخروج من المجتمع المغلق شكل "انزعاجا للحضارة" والانتقال إلى المجتمع المفتوح لا يعني نهاية أعدائه فسوف يظل هناك دائما من يحلم بقوة الفاشية وسلطتها وعودة المجتمع الشيوعي بحركاته الثورية والدعوة إلى بعث سلطوي لوحدة مجتمعية وحدة الكل.

والحل الذي يقترحه بوبر لمواجهة هذه الإيديولوجيات التي تسعى لتقوية الحنين للمجتمع المغلق هو دعوة الأفراد لكي ينهضوا بالمجهود النقدي والدفاع الدائم عن المجتمع الحر، "مما سيؤدي معه إلى الإيمان الحتمي بالعقلانية النقدية والتي أوجد لها بوبر قنوات على مستوى مجموع فلسفته أي فلسفة العلوم

[1] روني بوفريس :العقلانية النقدية عند كارل بوبر ـ المرجع السابق ـ ص 72.

والفلسفة السياسية من أجل أن يحل العقل محل العنف "[1]، لهذا يدعونا بوبر إلى إقامة مؤسسات ديمقراطية من خلال الفكر النقدي الحر وتقدم العلم."[2]

يدعو بوبر بهذا الصدد إلى تبني عقلانية سياسية حقيقية واقعية تتجاوز الصور الطوبارية التي ارتكبت أفظع الجرائم وضحت بأجيال كثيرة باسم البحث عن تحقيق السعادة للجميع لكنه كان بحثا واهيا "فنسق العقل ومنهج العلم يشير إلى مجتمع مفتوح وتعددي...مجتمع يتمتع فيه كل فرد بحرية البحث في المواقف الإشكالية وحرية اقتراح الحلول وحرية انتقاء الحلول التي يقترحها الآخرون بخاصة أعضاء الحكومة، سواء في مرحلة الشروع النظري أو التطبيق العملي، مجتمع تتغير فيه سياسات الحكومة لاحتواء المراجعة والفحص النقدي."[3]

[1] روني بوفريس : العقلانية النقدية عند كارل بوبر ـ المرجع السابق ـ ص 72.

[2] K. Popper - La société ouverte et ses ennemies IbidT2. P152

[3] مصطفى عادل: كارل بوبر ـ مائة عام من التنوير ونضرة العقل ـ ص140.

المبحث الثالث

الصراع الفكري بين كارل بوبر ومدرسة فرانكفورت

- التعريف بحلقة الصراع الألماني للعلوم الاجتماعية

- حول منطق العلوم الاجتماعية

- هل وجدا أد ورنو وبوبر منطق للعلوم الاجتماعية...؟

التعريف بحلقة الصراع الألماني للعلوم الاجتماعية :

لقد أعد بوبر **"منطق العلوم الاجتماعية"** في نص قدم لتونبجر في سنة 1961 كما شرحها في نص آخر "عقل أم ثورة" الوثيقة المعلونة "منطق العلوم الاجتماعية" وهو في الأصل المقابلات الناتجة عن مجلة نشرت عام 1969 من طرف أدورنو وبوبر "الموضوعية في العلوم الاجتماعية" مترجم إلى الفرنسية تحت عنوان "من فيينا إلى فرانكفورت، الصراع الألماني للعلوم الاجتماعية" لكن هذه المناقشة لم يكن لها محل: فمن جهة امتدت على مدى عشر سنوات من 1961 إلى 1970، ومن جهة أخرى كانت تنشر عند ليتنهاند في سنة 1969 و تأخذ نصوص نشاطها من 1957 إلى غاية 1968، ويتضمن أحد أكبر مناقشتين الأولى معارضة بوبر لأدورنو- مع تعليقات هيرودوف والثانية معارضة هابرماس لألبرت بلوت.

تظهر هذه المشادات* على أنها تكرار لـ Methodenstreit الشهيرة التي عايشتها ألمانيا بين 1880 و 1914 حيث لم ينته النقاش حول موضع العلوم الذهنية Geitesmissenchaften "وتسعى الأولى إلى فهم الإنسان والأخرى إلى تفسير الأشياء هذه المشادات كانت امتداد للتقسيم الذي عرفه علم الاجتماع الأمريكي بين الاتجاه التجريبي الصارم الذي يرى بأن المنهج التجريبي هو النموذج الوحيد لعلمية أي مجال معرفي واتجاه التأملي والذي بدت آثاره من جامعة كولومبيا بين روبيرماكايفر Robert Mac Iverوروبير ليند Robert Lynd (من مرحلة المعاهد الأمريكية) غير أن مشادات السنوات 1950 - 1960 كانت تعمل بحزم على المستوى المعرفي أسئلة ذات بعد إيديولوجي."[1]

في أول مناقشة بين أدورنو وبوبر الذين كانا في الأساس مختلفين حول "الاختلاف بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية"، فأدورنو يؤكد على وجود اختلاف ميثودولوجي بين هذين النمطين من العلوم، لأن موضوعهما ليس من صنع الإنسان فمن هنا لا يحدث تماثل بينهما، وعليه فإن اختيار النسق المقولاني في علوم الطبيعة يكون أكثر حرية مما هو عليه في علوم الاجتماع حيث يكون الموضوع محدد في ذاته مما يجبرنا على استعمال أداة مقولاتية مختلفة.

[1] بول لوران أسون: مدرسة فرانكفورت ـ المرجع السابق ـ ص 72.
* تترجم سعاد حرب لفظ الصراع بالمشادات في كتاب بول لوران أسون: مدرسة فرانكفورت.

وحاول بوبر من جهته أن يثبت أن التمييز التقليدي بين العلوم الاجتماعية وعلوم الطبيعة تطرح بشكل كبير على مفهوم خاطئ لهذين العلمين، وإذا ما عملنا على تصحيح هذا الخطأ فإن العلوم تصبح نظرية لأنها تتعرض كلها للنقد الملفوظات عامة، وإن الاختلاف بين المجالات العلمية ما هو إلا اختلاف تدريجي وتاريخي فهو إذن جدير بالتجاوز.

إن التعارض الذي قام بين أدورنو وكارل بوبر حول مفهوم "النقد" فما كان يفهمه بوبر على أنه "أولية عقلية لامتحان اقتراحات علمية عامة" كان يفهمه أدورنو على أنه "تطور تناقضات الواقع من خلال معرفته"، وهذا تستتبع أخذ الوسائط الاجتماعية بعين الاعتبار، وبفرض الجدل الديالكتيك نفسه على أنه تذكير متشبث بضرورة التساؤل حول السلطة غير المطروحة لصناعة العلم "غير أن الرهان هو استعمال هيغل كما يذكر داهرندورف Dahrendorf في ملخصه."[1]

المقال الأول كان لبوبر الذي علون مقالته بـ "منطق العلوم الاجتماعية" كدلالة على بحثه عن المنهج الذي يمكن من خلاله دراسة المجتمع مصرحا في البداية أنه سيقدم هذه المقالة على شكل سبعة وعشرين أطروحة، حاول في كل منها التركيز على فكرة معينة فطرح مشكلة ما قد يجيب عنها في أطروحته الموالية، متدرجا في عرض أفكاره منطلقا من تحديد التناقض بين المعرفة واللامعرفة في الأطروحات الثلاثة الأولى منتهيا إلى أن "كل نظرية للمعرفة لها مهمة أساسية."[2]

ويقر بوبر لاحقا أن هذا الطرح قد يبدو مجرد ـ الفرق بين المعرفة واللامعرفة ـ يعطي انطباع أنه بعيد عن موضوع المقال "منطق العلوم الاجتماعية لكنه حسب رأيه، يوصلنا إلى قلب البداية."[3] حينما يقر في الأطروحة الخامسة أن العلوم الاجتماعية تماثل العلوم الأخرى من حيث هي علوم تطرح مشكلات عملية تؤدي إلى التفكير والتنظير والمشكلة هي نقطة الانطلاق لكل معرفة ولكل مفهوم.

ويستمر في التأكيد على التماثل بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية من حيث المنهج والموضوعية من حيث أن كلاهما معرفة مؤقتة وهذا طيلة أطروحاته السادسة إلى غاية الرابعة عشر ومرّر خلال هذه الأطروحات مثالا عن الأنثروبولوجيا وكيف تمكنت بعد الحرب العالمية الثانية من أن تستفيد من منهج العلوم الطبيعية وتقطع أشواطا طويلة في التطور، في حين تخلفت السوسيولوجيا عن ذلك

[1] بول لوران أسون : مدرسة فرانكفورت ـ المرجع السابق ـ ص 73.

[2] K. Popper : La logique des sciences ;De vienne à francfort:Laquerelle Des Sciences sociales -Tra:De Lallemande - C.Bastyns- J.Dewitte- R.Guardans- S.Pahaut- I.Stengers- E.Sznycer- M.Van.Berchem - ED:Compexe - 1976 -P76.

[3] Ibid ; P76

لغياب المنهج "وكادت أن تصبح فرع صغير من الأنثروبولوجي ا"[1] وعليه أصبحت العلاقة بين السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا كلية معكوسة، فالأنثروبولوجيا الاجتماعية قد انتقلت من إطار العلوم الاجتماعية العملية إلى علوم أساسية، والأنثروبولوجيا أصبحت منظر اجتماعي بالمعنى الواسع للكلمة، يرى بوبر أن "انتصار الأنثروبولوجيا هو انتصار قائم على الملاحظة أي تماثل في مظاهره مع منهج العلوم الطبيعية."[2]

وبعد نهاية أطروحته الرابعة عشر يصرح بوبر أنه لم يستوف بعد كامل البراهين والحجج التي تؤكد على علمية العلوم الاجتماعية "لكن حتى لو استطعت قول بعض الكلمات حول موضوع الابستمولوجيا ومنطق المعرفة وعرض بعض الملاحظات النقدية حول منهجية العلوم الاجتماعية فإنني لم أقل بعد الشيء الكثير الإيجابي التي يتضمنه موضوعي : منطق العلوم الاجتماعية" [3]، ويستأثر بوبر التوقف المؤقت للحديث عن هذا الموضوع لأجل "إثارة بعض المسائل والأطروحات المنطقية"، والتي كانت بدايتها مع الأطروحة الخامسة عشر التي جعلها العنوان الكلي لأطروحاته اللاحقة حينما اقتصر فيها على القول "الوظيفة الأكثر أهمية للمنطق الاستنتاجي المحض هي أورغانون النقد" [4] معرفا المنطق الاستنتاجي "أنه نظرية تحول الحقيقة من المقدمات إلى النتائج."[5]

ومع نهاية الأطروحة العشرين أن الغرض من عرضه للمفاهيم المنطقية وتحليله لها في أطروحاته الستة السابقة: "إنما يسمح بالحديث عن تقدم أو نكوص النظرية العلمية" وإن كان عند هذا الموضع ينتهي من دراسة المنطق العام للمعرفة فإنه سوف ينتقل لتحليل "منطق العلوم الاجتماعية"، ثم يجعل بوبر الأطروحة الواحدة والعشرون عنوانا عاما لأطروحاته اللاحقة حينما يعلن "أنه لا يوجد علم قائم على الملاحظة الخالصة لكن فقط علوم تنظر بطريقة فعلا واعية وناقدة، وهذا ما يصح فعلا بالنسبة للعلوم الاجتماعية."[6]

وعند انتقال بوبر إلى الأطروحة الثانية والعشرين فإنه يحاول أن يوجد ربط بين علم النفس "السيكولوجيا" و "العلوم الاجتماعية" "إن علم النفس هي علوم اجتماعية لأن تفكيرنا وأفعالنا مرتبطة

[1] Ibid ; P79.
[2] Ibid ; P79.
[3] Ibid ; P84.
[4] Ibid ; P84.
[5] Ibid ; P85.
[6] Ibid ; P87.

بقدر كبير مع الشروط الاجتماعية" [1]، وكأنه يحاول أن يوجد علاقة بين علم النفس وعلم الاجتماع من حيث اعتماد كلاهما على الوصف (الاستقصاء) "إن ما لا نستطيع أن نفسره أساسا بمعنى كلمة سيكولوجي، والذي نحن مضطرين لافتراضه في كل التفسيرات السيكولوجية هو البيئة الاجتماعية للإنسان، ووصف هذه البيئة"[2] لا يمكن أن نفهم من هذا على أنه ٌإقرار بوحدتهما، " فالسوسيولوجيا يجب أن تكون مستقلة قدر الإمكان عن السيكولوجيا."[3]

إن هذه النماذج التي يوردها بوبر عن العلوم الإنسانية مثل الأنثروبولوجيا وعلم النفس إنما يريد أن يبين من خلالها قدرتها على أن تجد لنفسها منهجا قادها إلى العلمية والتقدم كذلك يجب أن يكون الحال بالنسبة لعلم الاجتماع.

يصل بوبر في الأطروحة الخامسة و العشرون إلى الخلاصة التي كان يبتغي طيلة المقال الوصول إليها و هي إيجاد منطق لفهم العلوم الاجتماعية وهو ما سماه منطق الوضعيات واستمر في شرح ذلك إلى غاية آخر الأطروحة، و ينهي بوبر مقاله باقتراح وضع "منطق عام للوضعيات" ونظريات المؤسسات و التقاليد.

وإذا أردنا أن نحوصل قراءة المقال ككل فإن بوبر انطلق من تحديد مفهوم المعرفة بفصلها عن اللامعرفة ثم انتقل إلى الحديث عن منهج العلوم الاجتماعية كمنهج مماثل للعلوم الطبيعية وبعدها عرج على منطق كأورغانون للنقد وأساس للوصول على النتائج الصحيحة ليصل من خلاله لاقتراح منطق لفهم العلوم الإجتماعية، و كأن هذا المقال هو حوصلة لأهم ما جاء في فلسفة كارل بوبر .

لقد كانت هذه قراءة شكلية للمقال الذي طرح بوبر على أن نقدم لاحقا قراءة ضمنية معرفية لأطروحات بوبر بمقارنتها مع أطروحات أدورنو.

أما **المقال الثاني** الذي كان طرف في هذا الصراع فهو المقال الذي طرحه أدورنو كرد على المقال المطروح من طرف بوبر ولقد علونه ب "حول منطق العلوم الاجتماعية" ويقر فيه صاحبه في البداية أن بوبر قد أثار وضعية مقلقة، معلنا أنه سوف يرتب كلامه حسب كلام بوبر لكنه تجنب إتباع طريقته في كتابة المقال، أي تجنب إتباع تقسيم المقال إلى أطروحات كما أشار منذ البداية بأنه ليس بصدد نقيض القضية بقدر ما يريد دفع أطروحة بوبر إلى أبعد مستوى، مبتدئ بنقد مفهوم المنطق عند بوبر

[1] Ibid ; P87.
[2] Ibid ; P88.
[3] Ibid ; P88.

وكأنه يريد أن يحطم منطق العلوم الاجتماعية، أي تحطيم المنطق الذي أقام بوبر العلوم الاجتماعية يقول أدورنو" لقد أعطى بوبر للمنطق قابلية لا يستحقها."[1]

اتهم البعض أدورنو بأنه لم يكن موضوعيا في رده على بوبر وحجتهم في ذلك أن أدورنو بدأ مقاله بألفاظ ساخرة "ادعاء المعرفة" "مبتذل" "التطفل" وكأنه يريد أن يعطي انطباعا لخصمه بأنه لا يقدر أفكاره حق قدرها ولا يوجد أي سبيل للاتفاق معها، والحقيقة أن مواقف الاتفاق بينه وبين خصمه كانت قليلة بالمقارنة مع موقف الاختلاف، لقد أعلن أدورنو منذ البداية أنه جاء ليعارض و يرد على بوبر.

حول منطق العلوم الاجتماعية

وإذا كنا قد أنهينا في مجال سابق دراسة كل من مقال كارل بوبر "منطق العلوم الاجتماعية" ومقال ثيودور أدورنو "حول منطق العلوم الاجتماعية" من الناحية الشكلية، فإننا سوف ننتقل الآن إلى وضع مقاربة بين هتين الأطروحتين لنبحث عن مواطن الالتقاءات ونقاط الاختلاف والافتراق بينهما.

إن أهم ما اتفق عليه بوبر وأدورنو هو المحاولة الجادة في التحديد الدقيق لمفهوم علم الاجتماع ومفهوم الفلسفة وهو تحديد يؤدي إلى الإقرار بوجود تخصصين منفصلين وهو ما يقر به أدورنو حينما يقول: "إذا أردنا أن نضع خط فاصل لتحديد ماهية الفلسفة والسوسيولوجيا، فإن هذا الخط سيكون فاصل سوف نحصل على تخصصين"[2]، وقد أكد كلاهما على هذا الفصل لأن كل ما سيقال فيما بعد يتعلق بهذين التخصصين.

تعني "النظرية النقدية للمجتمع" بالنسبة لأدورنو "بسط تناقضات الواقع الفعلي بواسطة أدوات للمعرفة المكتسبة"[3] يؤكد أدورنو كأحد نقاد الوضعية التقليدية "أن السوسيولوجيا كتخصص لم تستطع بدون شك صياغة قوانين محددة مقارنة بما تعرفه العلوم الطبيعية ـإن السوسيولوجيا يجب أن تكتفي استجماع الأفعال المنهجية قبل أن تكون جديرة بأي نمط معرفي."[4]

[1]T. Adorno:Sur la logique des sciences sociales - De Vienne à Francfort – La querelle Allemande; Ibid P92.
[2]Herodof : De Vienne à Francfort – La querelle Allemande des sciences sociales ; Ibid P 105.
[3]Ibid P 104.
[4]T. Adorno :sur la logique des sciences sociales : De Vienne à Francfort – La querelle Allemande; Ibid P92.

إن المحاولة والتعدد الذي يوجد داخله لا يمكن دراسة الكلية الاجتماعية إلا من خلال الحياة الخاصة، ومنه نجد مركباتها الخاصة إنها تنتج ويعاد إنتاجها من خلال اللحظات الفردية.

لا يخرج أدورنو بهذا الفهم عن كونه ينتهي إلى مدرسة فرانكفورت التي تمارس النقد في فهم وتغيير المجتمع، يقول أدورنو: "إن السوسيولوجيا النقدية يجب أن تخضع في نفس الوقت لنقد المجتمع تماما مثلما بين هوكهايمر في مؤلفه "النظرية النقدية والنظرية التقليدية" [1] ويواصل قائلا: "إن نظرية المعرفة الاجتماعية هي نظرية للمجتمع تقود إلى نقد ذاتي يسمح ببناء معرفة سوسيولوجية."[2]

أما بالنسبة لبوبر فعلى العكس فهو يرى أن النظرية النقدية هي فقط حالة آلية - ميكانيزم- محض الافتراضات للملفوظات العامة للعلم "إننا لا نستطيع الاعتماد على تأكيدات لكننا نستطيع إخضاعها للنقد."[3] وفي الحقيقة قبل أن يعطي بوبر الملامح العريضة لنظريته في المجتمع فإنه انطلق في الحديث عن المنطق فبعدما اعتبره أورغانون النقد، وموضوعه قائم على انتقال الحقيقة من المقدمات إلى النتائج، وإذا كانت السوسيولوجيا قادرة على الانتقال من مقدمات صحيحة فإنها سوف تصل إلى نتائج صحيحة وعليه "يصبح المنطق الاستنتاجي نظرية نقدية عقلانية" [4] من حيث أن العلم نفسه يعالج مجموعة من النظريات الاجتماعية المؤقتة أي مجموعة من أنساق الاستنتاجية وهذا راجع لسببين :

"الأول: أنها نظرية أو نسق استنتاجي، هو محاولة للتفسير وإذن محاولة لحل مشكلة علمية.
الثاني: أنها نظرية أو نسق استنتاجي يمكن أن ينقد من خلال نتائجه، إنه يتعلق الأمر بمحاولة تخضع للنقد العقلاني."[5]

وإذا كان لابد للسوسيولوجيا أن تنطلق من مقدمات صحيحة فإنها تعتمد في ذلك على المنهج الموضوعي الذي يمكن أن نسميه منهج موضوعي أو "منطق الوضعيات" "وعلم الاجتماع الذي يمارس الفهم الموضوعي يمكن أن يكشف عن استقلالية كل الأفكار الذاتية أو السيكولوجية، وهذا المنهج يتألف من تحليل كاف لوضعية الذات الفاعلة AGISSANT"[6]، إن الفهم الموضوعي قائم على إدراك الفعل

[1] Ibid P99.
[2] Ibid P100.
[3] K. Popper: la logique des sciences sociales sur la logique des sciences sociales : De vienne à Francfort – la querelle allemande des sciences sociales ;Ibid P76.
[4] Ibid P85.
[5] Ibid P85.
[6] Ibid P88.

الموضوعي يطابق خصوصية APPIARIEE الوضعية وتحليل الوضعيات يكون من خلال دراسة الإنسان في وضعية ما قد تتمثل في ذكريات تجمعات رغبات وهي وضعيات تسمح بالفهم الموضوعي للأفعال "المنهج التحليلي للوضعية، هذا إذن منهج للفردانية INDIVIDUALISTE."[1]

إن دراسة المجتمع من خلال اعتماد التفسيرات المنطقية الوضعية إنما هو تأسيس لدراسة عقلانية للمجتمع إنها "الهندسة الاجتماعية ARCHISHEMATIQUE فالعلوم الاجتماعية تمارس تحليل هذه الوضعيات يكون من خلال المؤسسات الاجتماعية -والوضعيات ليست هي الفاعلة وإنما الأفراد هم الفاعلون"[2]-التي تحدد السلوك الاجتماعي النوعي لبيئتنا الاجتماعية "إنها تحتوي على كل الماهيات الاجتماعية للعالم الاجتماعي للماهية التي ترتبط بشكل ما مع أشياء العالم الفيزيائي."[3]

يتفق أدورنو مع بوبر أن المعرفة السوسيولوجيا هي فعلا معرفة نقدية لكن النوع الذي يقصده أدورنو داخل المجتمع يتناقض مع مفهوم الوضعيات العلمية كما يطرحها بوبر، أما حينما يبدأ كل من أدورنو وبوبر الحديث عن: "العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية" فإن مواطن الاختلاف والاتفاق تبدو جد واضحة عند كل منهما، وإن كان منهما حجج مختلفة في تبرير الاتفاق وتأكيد الاختلاف.

بدأ بوبر في تقديم مفهومه عن العلوم الطبيعة والعلوم الإنسانية على ضرورة تصحيح الفهم التقليدي الذي فصل فصلا كليا بين هذين العلمين "إن ما نسميه تخصص disciplineليس شيء آخر غير تراكم مشكلات ومحاولة حلها وكل ما يوجد حقيقة مشكلات وحلول وتقاليد علمية" [4]، ويستمر في تحليل الفكرة أن كل علم في نهاية سيؤول إلى "نظرية" وبهذا المفهوم تعرض على النقد الملفوظات العامة وعليه فإن الفرق بين المجالات العلمية سوف لن يكون إلا تدريجي وتاريخي أي أن هذه الفروقات يمكن تجاوزها، بقول بوبر "المشكلات العلمية هي مشكلات للبرهنة...إن مشكلات مثل اضطهاد السياسي، الغموض القانوني، كانت المنطلق الأساسي للبحوث الاجتماعية، لكن هذه المشكلات العلمية تحتاج إلى تنظير، من هنا التفكير النظري يعبر عن وجود المشكلات وفي الوقت نفسه فإن جرأه الحلول المؤقتة المفترضة هي التي تحدد قيمة الأفكار العلمية."[5]

[1] Ibid 89.
[2] Ibid P90.
[3] Ibid P89.
[4] Ibid P79.
[5] Ibid P77.

يؤكد بوبر في أكثر من موضع له أن "المعرفة لا تبدأ بمجموعة من المعطيات أو الأفعال وإنما بمجموعة من مشكلات، لا يجد معرفة بدون مشكلات، لأن كل المشكلات تنبثق من اكتشاف شيء ما في معرفتنا المفترضة...عن طريق اكتشاف تناقض داخلي بين معرفتنا المحتملة" [1] وعليه فإن كل من المعرفة الطبيعية والإنسانية تبدأ بمشكلة، والمشكلة العلمية تؤدي إلى التفكير في التنظير ـ ومن هنا التفكير النظري في كل المجالات وبدون استثناء هو طابع وجود المشكلات، ويقوم بوبر هنا بتوحيد نظرته للعلم والأساس الذي تقوم عليه فكرته "وحدة المنهج" باعتبار أن كل المعارف الإنسانية هي مشكلة تستوجب حل، شرط أن تكون الحلول التي تطرحها حلول مؤقتة تخضع لاختبارات قاسية إما أن تعزز هذه النظرية أو تكذبها يقول بوبر: "هذه المنهجية النقدية إذا كان من الممكن أن نسميها كذلك – تفضي فعلا إلى نتائج منهجية عقلانية."[2]

إن قوة الجزم التي حملها بوبر لإذابة الفرق بين "العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية" كانت هي نفسها القوة التي تجلّد بها أدورنو، لكن لتأكيد الفرق ورفض أي نوع من التماثل بينهما لأن موضوع كل منهما مختلف، فهما مختلفان باختلاف المادة عن الإنسان، "إن السوسيولوجيا كتخصص لم تستطع بدون شك صياغة قوانين محددة مقارنة بما تعرفه العلوم الطبيعية."[3]

إن دعوة بوبر لتوحيد منهج العلوم يعتبره أدورنو "قول مبتذل وغير معقول وأحمق بالنسبة للسوسيولوجيا لأن معطيات هذا التخصص ليست خالية من اعتبارات أخرى، لكن بنيتها تتركب من المحتوى الكلية الاجتماعية...إنه تعدد يوجد بين المجتمع كموضوع والمنهج التقليدي."[4]

يجر الحديث عن الفرق بين العلوم الطبيعية والإنسانية إلى الاختلاف الذي كان محل صراع قوي بين أدورنو وبوبر وهو اختلاف إمكانية تطبيق منهج علوم الطبيعة على المجتمع، إذ في الوقت الذي يؤكد بوبر على التماثل في تطبيق المنهج يدعو "لوحدة المنهج" "العلوم الاجتماعية وأيضا العلوم الفيزيائية والطبيعية يكمن في وضع وفي إعطاء دليل للمحاولات لحلول المشكلات، بمعنى المشكلات التي تشكل المنطق"[5]،لقد جعل بوبر منهج العلم هو المنهج الذي تكون فيه محاولة الحل توضع في البداية على أن

[1] Ibid P77.
[2] Ibid P84.
[3] T. Adorno :sur la logique des sciences sociales - De Vienne à Francfort - La querelle Allemande; Ibid P 91.
[4] Ibid P91.
[5] K. Popper :- La logique des sciences sociales - De vienne à Francfort – la querelle allemande des sciences sociales ; Ibid P77.

تكون مراقبة من خلال النقد الأكثر صرامة، إنه المنهج المحاولة و الخطأ يقول بوبر: "إن منهج العلم يتضمن عاملين: اختبار المشكلات مهمة، ومحاولة إيجاد الحل الافتراضي والمؤقت لها."[1]

حينما يقر بوبر بوحدة المنهج بين العلوم الطبيعية العلوم الاجتماعية لا يعني أن بوبر ألغى إرادة الفعل عن الإنسان أو ماثل بينه وبين الأشياء، وإنما يعود إلى مفاهيم الابستيمولوجية التي يطرحها كتجاوز للوضعية التقليدية وإعادة صياغة المفاهيم التي قامت عليها من خلال التمييز بين العلم واللاعلم، مفهوم الصدق، الموضوعية، تحطيم فكرة المطلق، ووحدة المنهج بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية تقوم على:

-" بدأ بمشكلة وإعطاء دليل للمحاولات لحل المشكلات.
- الحلول المقترحة معرضة للنقد لأن كل نقد يتكون من الدحض.
- عندما تكون محاولة الحل تقاوم النقد فيجب أن نقبل هذا النقد مؤقتا لكنه يبقى دائما قابل للمناقشة.
- منهج العلم هو المنهج الذي تكون فيه محاولة الحل مراقبة من طرف النقد الصارم.
- إن منهج أي معرفة علمية قائم على مبدأ المحاولة والخطأ."[2]

أي أن كل تنظيراتنا ومعارفنا ما هي إلا محاولات مؤقتة للإجابة عن مشكلة معينة وهكذا يتطور العلم في مسار مفتوح .

غير أن أدورنو يصر من جهته على رفض ما حاول بوبر لإثباته مقرا بأن ادعاء الحرية في اختيار النسق المنظم يؤدي إلى تشويه الموضوع مبررا ذلك أن هذا "التطابق يؤدي إلى خطأ في المنهج، إن الأشياء يجب أن توضع في معيار طبيعتها الخاصة " [3]، فالعلوم لا ترتبط بمنهجية مثالية بقدر ما يخضع منهجها للموضوع ذاته، ومن هذا المنطلق عارض أدورنو بوبر في مسألة "وحدة المنهج" وهي في الحقيقة معارضة ناجمة عن رفضه الكلي للنزعة الوضعية وطغيان العلم على الحياة الإنسانية التي أدت إلى تشيئ الإنسان وإلغاء إرادة الفعل عنه. إن الظواهر الاجتماعية إنما هي من صنع الإنسان يعبر فيها من عقله وميوله، غير أن الطبيعانيون لا يأبهون إن شوهوا الموضوع لحساب المنهج " فالامبريقيون لم يتهيؤوا بصفة جيدة للمعرفة الحية، إنهم يتجهون فقط إلى ضبط موضوع العلم...انطلاقا من نموذج منطقي أو علمي والذي لا يتوافق مع حقيقة أي نمط معرفي منتج."[4]

[1] Ibid P84.
[2] Ibid P77.
[3] T. Adorno :sur la logique des sciences sociales - De Vienne à Francfort – La querelle Allemande; Ibid P 89.
[4] Ibid P96.

يرى أدورنو أن الانتماءات السوسيولوجية للإمبريقين تعطي أولوية للمنهج لا الأولوية للموضوع وهذا يمكن أن يكون له سببين: إما أنها تريد تفسير المنهج لأجلها أو أنها تريد اختبار موضوعها انطلاقا من المناهج الموجودة، وعليه فإن في كل الحالات لا يسعون لفهم جوهر المجتمع .

وبعدما أنهى بوبر حديثه عن "وحدة المنهج" انتقل إلى موضوع كثيرا ما يعاب على العلوم الإنسانية وهو الموضوعية محاولا أن يخلصه من التصورات الوضعية التقليدية التي حصرته في فصل الذات عن موضوع الدراسة أو بتحيّز العالم يقول بوبر: "سأسحب المفهوم السابق المغلوط للموضوعية التي ترتكز عليها، إن هذا مفهوم خاطئ للطبيعانية ومضلل، والذي بحث عن طابع معين للموضوعية العلمية، لكنني أقترح نقدا لهذه الطبيعانية المضللة" [1]، يوضح بوبر رأيه يقول: "إن ما أسميه الموضوعية للعلوم موجودة في موضوعية المنهج" [2] ويواصل قائلا:" لقد أخطأ العلم كلية حينما طرح الموضوعية مستقلة عن موضوعية الإنسان العلم، وهو مخطئ كلية حينما يعتقد أن الذي يمارس العلوم االطبيعية أكثر موضوعية من الذي يمارس العلوم الاجتماعية، إن الذي يمارس العلوم الطبيعية ايضا متحيز تماما مثل الأناس الآخرين...فبعض الفيزيائيين المعاصرين هم الأكثر تحيزا و تابعين لأفكار مدراسهم ويرفضون بشدة الأفكار الجديدة...أننا لا يمكن أن ننزع من إنسان العلم تحيزه بدون أن تنزع منه مرة واحدة الإنسانية."[3]

الموضوعية عند كارل بوبر تتمثل في علاقة الإنسان بمنتوجاته والمؤسسات الاجتماعية وهو ما سماه بالعوالم الثلاث وعلى هذا "فالموضوعية العلمية مهما كان فهي ممكنة في العلوم الاجتماعية" [4]،و يضيف بوبر: "إن ما ندعوه بالموضوعية العلمية يطرح فقط وحصريا على تقاليد النقد...أي إمكانية النقد الدوغمائية الموضوعية ليست مسألة فردية تهم إنسان العلم فقط لكن مسألة اجتماعية ناتجة عن نقد، إنها تشمل بالخصوص جملة من الشروط الاجتماعية، السياسية...التي تجعل هذا النقد ممكن، إن ما نسميه الموضوعية للعلوم توجد في موضوعية منهج النقد، كل الوسائل المنطقية للنقد موضوعية."[5]

لقد كانت هذه وجهات التقاء يقتسمها بين بوبر وأدورنو ولحظات الافتراق باتساعها بينهما، نتنقل الآن إلى تقسيم عام لهذه الحلقة.

[1]K. Popper :- La logique des sciences sociale - De vienne à Francfort – la querelle allemande des sciences sociales ; Ibid P77-82.
[2]Ibid: P82- 84.
[3]Ibid: P82-84.
[4]Ibid P77.
[5]Ibid P77.

هل وجد أدورنو وبوبر منطق للعلوم الاجتماعية ؟

إذا كنا قد انهينا في مجال سابق دراسة كل من مقال كارل بوبر "منطق العلوم الاجتماعية" ومقال ثيودورأدورنو "حول منطق العلوم الاجتماعية" من الناحية الشكلية، فإننا سوف ننتقل الآن إلى وضع مقاربة بين هاتين الأطروحتين باحثين عن مواطن الالتقاء ونقاط الإختلاف والافتراق بينهما.

أعلن أدورنو في العام 1957 "من غير أي شرط النظرية هي النقد" ضد كل محاولة وضعية تجريبية على المجتمع وكان ذلك بمثابة إعلان عن رفضه القائم للدعوى التجريبية للاجتماع النقدي المتأمرك في سنوات الأربعين، لقد ورث أدورنو طموح الفلسفة، إنه يريد أن تكون ممارسة نقدية للمجتمع "بينما ينتفض البحث الاجتماعي الوضعي ضد هذا المسعى، ولهذا ينكر عدم هوية النسيج المجتمعي وهم التجانس المنهجي الذي يدعم التوافق."[1]

يرى بوبر أن هناك فرق شاسع بين مجال التجربة ومجال النظرية بين المجتمع والعلم لهذا تبقى القوانين اللعبة التجريبية معترضا عليها إذ لا يتعلق الأمر بتنسيق بين الاختلاف المجالين من حيث أن الماهية المجتمع مختلفة عن قوانين ونظم العلم.

إن المواجهة التي جمعت بين بوبر وأدورنو لا تقتصر فقط على مسألة حدود المجالات المعرفية أو على موقع العلم في المجتمع الحديث، وإنما هي "مواجهة تعكس اختلافا جوهريا في النظر إلى الواقع والمجتمع والحداثة، وتفاوت صارخا في فهم منطق العلوم الاجتماعية والبحث التجريبي، وتناقضا واضحا في النظر إلى الفلسفة " [2]، إذ في الوقت الذي راح فيه بوبر يؤكد فيه على دور العلم في فهم الظواهر الاجتماعية انطلاقا من النظرة الاستيمولوجية الجديدة التي يطرحها بوبر المتمثلة في أن كل ما يصل إليه الإنسان من معارف ما هو إلا نظريات احتمالية معرضة للنقد والدحض، لكنها فكرة لا ستصيغهاأدورنو من حيث أنه يمثل التجاه النقدي الذي يؤدي إلى ممارسة التفلسف كأداة نقدية لفهم المجتمع، رافضا بذلك أي محاولة علمية لهذا النمط من الممارسة وهذا راجع إلى العداء الذي انتهت إليه الفلسفة النقدية اتجاه العلم، نظرا لما آلت إليه الإنسانية جراء طغيان النزعة الوضعية يقول أدورنو:"إن ما هو حاسم لا يتمثل في العلاقة المباشرة مع الممارسة بل بالموقع الذي تعطيه للعلم في حياة الفكر في الواقع، إن الاختلافات

[1] بول لوران أسون : مدرسة فرانكفورت ـ االمرجع السابق ـ ص 72.
[2] نور الدين أفاية : الحداثة والتواصل ـ المرجع السابق ـ ص 23.

حول هذه النقطة ليست مرتبطة بتصور العلم لأن هذه الاختلافات لها إمكانها في الأسئلة المنطقية والابستيمولوجية وفي فهم التناقض واللاتناقض، الجوهر والظاهر، وفي الملاحظة والتأويل، إن الجدل يتعامل في هذا الخلاف يتعنُّت لأنه يؤمن بضرورة الاستمرار في التفكير حيث يتوقف عنه خصومه أمام سلطة صناعة العلم غير الخاضعة للسؤال."[1]

إن اتجاه كارل بوبر نحو العلوم الاجتماعية جلب عليه وجهات نظر متناقضة فهو في الأساس عالم رياضي منطقي ابستيمولوجي اهتم بطرح رؤى جديدة في مجال العلم أبعدته عن المجال الوضعاني التقليدي غير أن التصورات التي جاء بها لفهم المجتمع حملت عليه وجهات نقد كثيرة من طرف مدرسة التأويل الذين يعتقدون أن العلوم الاجتماعية أقرب إلى التمثلات التي تحدث عنها دلتاي.

لم تستطع مدرسة التأويل ولا مدرسة فرانكفورت فهم أن اهتمام بوبر بالعلوم الاجتماعية موضوعها ومنهجها إنما كان نابع في رغبته القوية للخروج من الأنساق الهيغلية والماركسية المغلقة، متجها نحو البحث عن الطرق الكفيلة لفهم الظواهر الاجتماعية والقوانين التي تحكم تطور المجتمع والسبل لإصلاح الفساد فيه، لم يكن بوبر يريد تجاوز انغلاق الأنساق فحسب، وإنما طغيان الوضعية ومحاولة إخضاع المجتمع لمبدأي الحتمية والتنبؤ وهو الأمر الذي فصل فيه كتاب " بؤس التاريخانية ".

لقد أعاب بوبر على بعض العلماء الاجتماعين والفلاسفة عدم إقرارهم "بوحدة المنهج" والذي يرى فيه أن العلوم الاجتماعية مثل العلوم الطبيعية ليس من حيث فكرة دوركايم "أن الظواهر الاجتماعية يمكن دراستها كأشياء" وإنما وضع هذه الوحدة انطلاقا من نظرية الابستيمولوجيا أن كل ما نصل إليه في العلم إنما محاولات لحل مشكلة يتحول الحل إلى نظرية قابلة للدحض والنقد الذي تستبعد فيه الحلول الخاطئة أي أننا في تنظيرنا للمجتمع لا نصل إلى نظريات مطلقة أو وضع تصورات مسبقة حتى تصل بالمجتمعات إلى ما وصلت إليه التاريخانية واليوتوبيا التي أساء أصحابها فهم تفسير التنبؤ والتعميم كما هو في العلوم الطبيعية.

لقد كانت فكرة "وحدة المنهج" محل نقد هاطل من طرف أعضاء مدرسة فرانكفورت خاصة أدورنو و هوركهايمر الذين تذرعوا بانفلات الظاهرة الإنسانية من الشروط العلمية التجريبية، والحقيقة أن شدة النقد الذي وجهه أدورنو إلى بوبر إنما كان نابعا من نقده للنزعة الوضعية بسبب ما آلت إليه الإنسانية وباسم التطور العلمي، ولم يكن أدورنو قادرا أن يرى بوبر خارج إطار هذه النزعة رغم أنه ـ بوبر ـ أكد

[1] T. Adorno : Présentation , De Vienne à Francfort ; Ibid P58.

في أكثر من مناسبة أنه ليس وضعي والحقيقة أن أدورنو نفسه لم يستطع أن يدرك أن خصمه كان ناقدا للوضعية التقليدية مدافعا عما هو إنساني نسبي داعيا إلى كل ما هو مفتوح.

إن النقد اللاذع والساخر أحيانا الذي حمله أدورنو لبوبر، ينبؤنا أن الأول لم يستطع الوصول إلى جوهر فلسفة الثاني بل وكأنه لم يكن مطلعا على الابستيمولوجيا التفتح التي اقترحها بوبر، إن العداء الذي حمله أدورنو في رده على بوبر إنما كان عداء للنزعة الكلية التي حاولت أن تماهي بين المتناهي واللامتناهي لذلك دعي أدورنو إلى إبعاد كل نزعة علمية في فهم الظواهر الاجتماعية والدعوة إلى ممارسة نقدية للمجتمع.

وفي مقابل هذا النقد يرى بوبر "وحدة المنهج" لا تعني "وحدة الموضوع" وأن مقاربته لا تماثل مقاربة الوضعين الذين لجئوا إلى استعمال خاطئ لمفهوم التنبؤ والذي يعبر عنه بوبر في "بؤس التاريخانية" بأنها نبوات زائفة.

يسعى بوبر لتجاوز هذه التنبؤات الزائفة بما يسميه الهندسة الاجتماعية الجزئية والتي تتماثل مع أطروحاته الابستيمولوجيا، وجوهرها قائم على دعوة إعادة بناء المجتمع وإصلاحه ليس ككل وإنما خطوة بخطوة وفق مبدأ المحاولة والخطأ فهو بالتالي ليس تصور تاريخاني أو يوثوبي مسبق لتقدم مجتمع ما، بقدر ما هي سياسة إصلاحية يشارك فيها جميع أفراد المجتمع في إعادة بناء مؤسساتهم الاجتماعية "التربية، الاقتصاد، البنوك، الصحة، التعليم..." تطرح كمشكلات تقدم حلول مؤقتة تتعرض للنقد يقصي الحلول الخاطئة، فكل الأفكار الهندسية الاجتماعية خاضعة للنقاش النقدي وبهذا يتقدم المجتمع ويتطور وفق مسار تطوري مفتوح لا يعود إلى نقطة البدء وإنما يطرح دائما الجديد.

وفي مقابلته الثانية مع هابرماس ألبرت بلون هاجموا الوضعية بين النظرية النقدية والعقلانية، هذا يعني العلاقة بين الأنواع والأفعال والنموذج الجدلي، فالرابط بين المقابلتين يرتكز على المحاولة الأولى لهابرماس ومسألة العلاقة بين البحث العلمي التجريبي والكلية في تراجع المنطق العلوم الاجتماعية، لقد استخدم هابرماس عن عمد نقد أدورنو للكليانية، ليدخل في خضم العلوم الاجتماعية ضرورة الجدل، و هانس ألبير الذي يُذكر بضرورة "النقد عبر الجدل" "إذ من المناسب أن نضع في هذا الجدل الفعال من

خلال تحولاته، إسهام مدرسة فراكفوت على أرض العلوم الاجتماعية نفسها، الذي يظهر انها منخرطة فيها مع "إنحراف نقدي" وأنه على الأقل لذو دلالة أن تكون مقدمة أدورنو الاسترجاعية آخر نص له."[1]

لقد استطاع ادورنو أن يقدم بعض الإضافات إلى النظرية النقدية خاصة في نصوصه الأخيرة وتحديدا في مقدمته "جدل حول الوضعية" الذي دار بينه و بين بوبر والذي أبدى اعتراض قوي مؤكدا أنه لم يكن يوما وضعيا، بل العكس كان من نقاد حلقة فيينا "اقترح أدورنو أن يشير إلى موقفه بأنه علمي، لكنه لم يحض إلى فحص الأشكال أو الحجج المختلفة من النزعة العلمية، وإنه لم يبد في الحقيقة إلا القليل من الاهتمام بأطروحات بوبر حول واجبات العلوم الاجتماعية النظرية، وبدلا من ذلك شرع في مناقشة الأسس انطلاقا من وجهة نظر واضحة حول الجدلي السلبي."[2]

في البداية طرح مثلما أشار daherndorf هما تعريفات للموضوعية والتجريبية، إن الموضوعية اتصفت بسوء الحظ بفكر بوبر ـ كما بين هابرماس في أول نص له- وهو في الحقيقة وصف غير مناسب إذن أدورنو وبوبر تحدثا عن شيء مختلف أي لم يتحدثا عن الشيء نفسه فهما بحثا في مواطن الاختلاف أكثر مما بحثا عن مواطن الالتقاء والاتفاق، إذ ركز كارل بوبر على تبرير تطبيق منهج علوم الطبيعة في علم الاجتماع وأصرأدورنو أنها علوم إنسانية خالصة، وعليه فإن الوضعانية لا تتضمن الموضوعية ككل فارغ.

إنها مناقشة يحدث فيها غياب الموضوعية ونوع "من الكل الفارغ" لكن هذا "الكل الفارغ"هو هذه المناقشة بين بوبر وأدورنو التي شكلت "حلقة الصراع الألماني حول علم الاجتماع" وحيث يبقى كل واحد في وضعيته تمنح حقيقة بداية واشتراك المناقشين الذين لا يتمكنون من اكتشاف وجهات نظرهم حول رهان المناقشة.

من هنا لم يكن من الممكن إيجاد نقاش جاد بين بوبر وأدورنو، إن النظرية النقدية لم تستطع أن تصل إلى تجاوز الصراع بين إرادة القلب الكلي وإمكاناته لتصور معايير هذا القلب، إذن واحد من موضوعات هذه المدرسة: "السيطرة على الطبيعة عن طريق الإنسان إلى سيطرت الإنسان على الإنسان"، والملاحظ أن الهدف النظري بينه و بين بوبر واحد الذي يقترح "منطق" كمفهوم جديد للعلوم

[1] بول لوران أسون: مدرسة فرانكفورت ـ المرجع السابق ـ ص73.
[2] توم بوتومور: مدرسة فراكفورت ـ المرجع السابق ـ ص68.

ودوره تجاوز النظرة التقليدية بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية والذي تتبنى اختيار معايير ميثودولوجيا الدنيا في تبني لحدود العلمية عن طريق تبني:

- المنطق الاستنتاجي.
- منهجية المحاولة والخطأ.
- منهجية الدحض.
- نقد الدحض.
- مفهوم الحقيقة المطروحة من طرف تارسكي.
- هدف العلوم هو التنظير والرفض.
- الاستنتاج.

إن مقاربة كارل بوبر انتهازية إنها لا تتمعن في العلوم ككلية لكنها تقترح تفحص المشاكل العلمية حالة بحالة عكس ما يمكن أن تفكر فيه، فالهدف الأول لبوبر ليس توحيد العلوم في كليتها لكن البحث عن منهجية فريدة تسمح بالتوصل إلى ما يمكن اعتباره كعلمية، إن مشروع حلقة فيينا هو بشكل ما قد تجاوز من طرف بوبر الذي عزم على توحيد العلوم من خلال لغتها.

إن تحول مشروع البحث لمنهجية تسمح بالوصول إلى الوضعانية العلمية ـ أو الاقتراب الحسي الذي يسمح لبوبر بطرح المبادئ الموعود بها للمنطق الوضعاني لكنه أيضا يمحو النظرية النقدية عن طريق النقد (الدحض) لمفهوم المجتمع ككلية، والتي لا تقبل بالمقارنة بين الإنسان والطبيعة التي تشكل كلية جدلية.إن الكلية الجدلية لأدورنو لا يمكن أن تأخذ من طرف بوبر كقاعدة لإعداد الاجتماعيات العلمية لأنها سوف تفشل في نقد الدحض، ومن جهة أخرى ليست إلا خاصية لمفهوم الكلية التي أعلنها مؤلف "بؤس التاريخانية" ومنذ فترة طويلة .

إنه لمن الأسف أن هذا النقاش لم يستطع أن يصل إلى مرحلة تعديل وضعية النظرية النقدية على القواعد التي ترسخها بين النظرية والتطبيق من جهة وبين العلوم الاجتماعية والطبيعية من جهة أخرى، وقد يكون مرد هذا الاختلاف الحاد بين وجهات نظر أدورنو وكارل بوبر والذي أدى في النهاية إلى فشل حلقة النقاش الذي جمعت بينهما في توحيد أو تقريب الرؤى بين كل منهما، وقد يكون مرد ذلك إلى أن أعضاء مدرسة فرانكفورت لم يكفوا عن النظر إلى كارل بوبر على أنه ليبيرالي وضعي وفكره ما هو إلا امتداد لفكر أعضاء "حلقة فيينا" ونقاشاته الحادة مع أدورنو، التي قسمت الحاضرين في "توبنجن" إلى قسمين، إذ "هاجم بوبر أدورنو باعتباره حاول استغلال هيغل وإعادة بحث أفكاره التي يعتبرها بوبر

أفكار عنصرية معادية للحرية والانسانية، وأدورنو يتهم بوبر أنه يحاول بفلسفته الليبيرالية المحافظة، الدفاع عن النظام الرأسمالي القائم، وأن منهجه الاصلاحي التدريجي يخدم هذا الهدف، ورد عليه بوبر أن المجتمع المفتوح ليس فكرة ليبيرالية فهو مفتوح على التطور، وعلى الإصلاح التدريجي، والشيء الوحيد الذي يتمسك به بوبر كقيمة ثابتة لا تتغير في أسس هذا المجتمع هما فكرتان، فكرة الحرية وفكرة الديمقراطية."[1]

إن الخلاف بين أعضاء مدرسة فرانكفورت وكارل بوبر ناجم عن اختلاف في التوجه والتصورات الإيديولوجية لكل منهما، إذ في الوقت أصر فيه أعضاء مدرسة فرانكفورت على معاداة كل نزعة علمية، مؤمنين أن تغيير المجتمع إنما يكون بممارسة النقد، الأمر الذي يتطلب تأويلا لمسار الحاضر في التاريخ، لكن تأزم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية انتهى بهم إلى اليأس في إمكانية التغيير، إلا أن صاحب المجتمع المفتوح ظل يرى في الأفق البعيد الأمل حقيقي بقدرة الانسانية في تغيير الأوضاع والمؤسسات القائمة بعقولهم لا بدمائهم للوصول لتحقيق المجتمع المفتوح.

لقد عارض أدورنو بشدة توجه كارل بوبر الذي حاول إخضاع العلوم الاجتماعية لنموذج منهجي شبيه بالعلوم الطبيعية بدعوى الموضوعية، ودافع عن الاختلاف بين "النظرية التقليدية" والنظرية النقدية" من زاوية منهجية تتطابق مع فكرة سوسيولوجيا نقدية للمجتمع، ولا ريب أن ذلك ما دفع هابرماس وهونيت (المدير الحالي للمعهد) إلى اعتبار فرضية فلسفة التاريخ جد ضعيفة وأن مفهوم العقل بداخلها ما زال بحاجة إلى التدقيق فعمدا إلى تدارك هذا النقص لأن عجلة التاريخ في نظرهم لم تكن دائما مرآة للأمل والتقدم، بل تتخللها انكسارات وتوترات حادة كادت تؤدي بمشروع التنوير الذي قام عليه عصر النهضة.

نشر هذا في سنة 1969، تميز فيه هابرماس بدفاعه الجلد والقوي عن أدورنو ضد بوبر وتلميذ هانس ألبرت ويعد بمثابة إشارة إلى تسليم المشعل لهابرماس داخل مدرسة فرانكفورت، ففي معرض رده على بوبر يدافع هابرماس عن التعريف الذي قدمه هوركهايمر"للنظرية النقدية" ويدافع رؤية كلانية HOLISTE تحيل الظواهر الاجتماعية الى كلية اجتماعية، مؤكدا على ضرورة أن يتحمل عالم الاجتماع بوعي صيغ الاندماج الاجتماعي يقترحها عمله النظري، وحاول أن يوضع العلاقة التي تربط علم الاجتماع والمصلحة من أجل التحرر دون أن يقف عند مفهوم المصلحة كما تصورته الماركسية، وهي مسألة سيتعرض لها في نهاية الستينات في كتابه "التقنية و العلم كإيديولوجيا" 1968 "المعرفة

[1] لخضر مذبوح: حداثية فكرة المجتمع المفتوح عند كارل بوبر – المرجع السابق ـ ص144.

والمصلحة" 1973، فالمصلحة التقنية التي تؤسس لعلوم الطبيعة موجهة بهدف السيطرة على الطبيعة والمصلحة التطبيقية التي تكمن وراء العلوم التاريخية والأناسة تتجلى في التعايش وفهم الآخر المفترضين في الفعل الاجتماعي، ثم إن العلوم الاجتماعية النقدية والتحليل النفسي والفلسفة تقوم مصلحتها على التحرر، بمعنى أنها مصلحة تتوخى التحرر من جميع أشكال الهيمنة الموجودة.

خـــــــــاتمة

لقد حاولت كل من النظريتي النقدية وكارل بوبر إرساء النقد باعتباره ميراث ألماني، لكن ليس بوصفه تفكير نظري وإنما ممارسة عملية تسعى لتغيير سلبيات الواقع المعطى، وإن كانت قد اختلفت تفاصيل هذه الممارسة بينهما إلا إنها توجهت بالأساس إلى المواضع الباتولوجية في العقل الأنواري ومخلفاته، لعلاج النتائج الكارثية التي وصلت إليها الإنسانية بسبب المفاهيم العلمية التي تأطر بها، كما سعت هذه الممارسة النقدية إلى جعل العقل مسؤولا عن التوجه السياسي الاقتصادي والتاريخي، ورسم معالم مجتمع أ فضل من خلال استخراج القوى الكامنة في السلب الرافض لكل أشكال التسلط، الإيديولوجي والاغتراب، فتكون الذات الإنسانية وفق هذا المعنى فاعلا اجتماعيا وتاريخيا يمتلك القدرة على دفع الحاضر نحو آفاق المستقبل، مما يمنح الفكر النقدي القدرة على الجمع بين الفكر الفلسفي والفعل التاريخي وبين الممارسة التاريخية، والتغيير الاجتماعي .

إن طغيان الأنظمة السياسية وتحولها إلى إيديولوجيات لا عقلانية نتيجة تعطل التفكير النقدي، أعطى مساحة عمل نقدي لكل من فلاسفة النظرية النقدية وكارل بوبر اللذان بحثا عن أساس ثوري للفعل التاريخي، فكان إسهاما واضحا في تفسير إشكالية العلاقة بين المثقف والمجتمع، والدور الذي يجب أن يلعبه في التعبير عن قضايا ومشكلات مجتمعه، وإن كان قد سبق وأن أشرنا أن الممارسة النقدية عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت تختلف عن ممارسة كارل بوبر، فإننا سنحاول في الموضع اللاحق أن نعطي استنتاجات عن ممارسة كل منهما، مع الإشارة إلى نقاط الالتقاء والافتراق في فهمهما للعمل النقدي ثم نعقب ذلك ببعض الانتقادات والاستفهامات حول عملهما وكيف نرى الآفاق المستقبلية على ضوء ما تعلمناه من النقد ضمن الأوضاع التي تعيشها المجتمعات العربية.

لقد توجه العمل النقدي لمدرسة فرانكفورت بالأساس إلى نقد المفاهيم التي قامت عليها الفلسفة الأنوارية، بل ونقد العقل ذاته، غير أن هذا العمل ليس دعوة لتحطيم العقل أو إلغاءه أو إخراجه من التاريخ بل هو محاولة لإخراج التاريخ من البربرية التي وقع فيها نتيجة العقل الأنواري، إن نقد العقل الذي تقترحه مدرسة فرانكفورت ليس دعوة للعدمية أو دعوة للامعقول، وإنما هو إعادة مفهمة العقل، ووضع حدود لطغيانه وجنونه بعدما انحصر في مفهوم العقل الأدائي و انحصر مفهوم الحقيقة في مفهوم القانون العددي المطلق.

سعى العمل النقدي لمدرسة فرانكفورت لإعادة مفهمة العقل وتصحيح لمفهوم الحقيقة الذي اقتصر على العدد الرياضي، فأصبحت الحقائق نسبية متطورة خاضعة لتطور ونمو المعرفة الإنسانية عبر المراحل التاريخية، وأضحى مفهوم العقل هو إقرار بلا عقل وعليه تصبح الأسطورة في زمانها عقل لأنها شكل من الأشكال المعرفية التي فسر بها الإنسان الطبيعة، وأضحى من الضروري أيضا الاعتراف بالجوانب اللاواعية في الإنسان:اللاشعور،الرغبة، والأهواء...كجوهر أساسي يشكل الذات الإنسانية ليس

بلعتبارها ذات واعية شعورية بل ذات أيضا لا شعورية، لا واعية، هذه الجوانب التي تساهم في بناء التجربة الوجودية والتاريخية للإنسان.

لقد أدى نقد العقل الأدائي و تحطيم التزاوج الذي حصل بين العلم والإيديولوجيا إلى البحث عن معقولية جديدة للتاريخ، بعدما وقع في البربرية وجن جنونه حينما قاد الإنسانية إلى مهالك الثورات والصراعات، فأعلن خروجه عن لحظة تأسيس التاريخ وهنا وجب التساؤل عن مصير العقل في التاريخ؟ الأمر الذي دفع كل من هورك هايمر وأدورنو إلى القيام بنوع من جينالوجيا العقل في مؤلفهما المشترك "الجدل العقل" وبحث هورك هايمر عن تشكلات فلسفة التاريخ في مؤلفه "فلسفة التاريخ البرجوازية" وكان غاية هذا هو بيان كيف استطاع العقل أن يقع في أزمة مع نفسه في التاريخ، ولم يعد تقدمه تقدما عقلانية بل أضحى أداة إيديولوجية بيد الساسة بحجة دهاء العقل، وما هو في الحقيقة إلا رغبة جامحة في السيطرة والهيمنة.

إلا أن قراءة كارل بوبر لنتائج العقل ألأنواري اختلفت عن قراءة مدرسة فرانكفورت أو غيرها من الاتجاهات الفلسفية، لأنه رأي في النقد الذي مارسته معاداة للعلم و رفض كل النتائج التي انتهى إليها مما جعلها تقع فيما كانت تحذر منه وهو العدمية النيتشوية، لهذا كان تأسيسه للعقلانية النقدية يقوم على فكرة "التفتح" كدعوة للنقد وتصحيح الأخطاء التي وقعت فيها الابستيمولوجيا التقليدية حينما اعتقدت بفكرة اليقين، فوقعت أسيرة فلسفات ذاتية دوغماتية. وهاهو هنا ـ بوبر ـ يحاول نقد العلم بالعلم نفسه وإعادة وضع مفاهيم جديدة له أي الأمر الذي فشلت مدرسة فرانكفورت في القيام به.

تخلى بوبر عن كل الأسس التي قامت عليها الابستيمولوجيا التقليدية واقترح " **الإبستومولوجيا بدونذات عارفة**"، كفّر فيها بوثن اليقين واعتبر أن معارفنا ما هي إلا مجرد تخمينات قد تصدق في فترة، ويثبت خطأها في الفترة اللاحقة، ثم و حد مصادر المعرفة الإنسانية وجمع بين العقل والحس، لكن صدق النظريات العلمية ليس متعلق بهذين المصدرين وإنما هو متعلق بالنتيجة المترتبة عن النقاش النقدي.

تقر الابستومولوجيا التطورية المقترحة من طرف بوبر أن كل من العقل والحواس ،الأحاسيس المشاعر و الخيال أي الجوانب اللاعقلانية للإنسان لها دور في بناء المعرفة فتتفتح عليها وتعيد الاعتبار للبحث التأملي حينما اعتبرت الميتافيزيقا حاضنة للنظريات العلمية المستقبلية.أعطى كارل بوبر مفهوما جديدا للموضوعية، فلم يعد هو فصل الذات عن الموضوع وإنما تتحقق المعرفة الموضوعية بالتخلي عن مطلب اليقين، إنها معرفة بدون ذات عارفة .

إذا كان نقد فلاسفة مدرسة فرانكفورت للعقل أدى بهم إلى حصره في العقل الحسابي والعقل الأداتي وحَمّلوا العقل و العلم مسؤولية الكوارث التي حدثت للإنسانية، لكن بوبر يرفع هذه المسؤولية عن العقل والعلم و يرمها على سوء توجيه الإنسان.

يرى بوبر أن المعرفة الإنسانية تبدأ بمشكلات وتنتهي بمشكلات وعلى هذا الأساس فهي تتطور تطورا د اروينِي مفتوح يتم فيه انتخاب و انتقاء النظريات و الفرضيات الصحيحة ويستبعد النظريات الخاطئة.

أصرت النظرية النقدية على أن البناء التاريخي لا يتم إلا من خلال الأفراد باعتبارها ذوات منفردة تسعى إلى التسامي كما يدعو نشيفإلى ذلك، بل بلاعتبار الذات وجود لا يتحقق إلا مع الجماعة ومع الآخر، لهذا راهن فلاسفة مدرسة فرانكفورت على قوة البراك سريس، مؤمنة بما تمتلكه من قوة التحول وإرادة التغيير وباعتبارها فاعلا تاريخيا، ولهذا سعى هؤلاء الفلاسفة للاستفادة من الأفكار الماركسية والتي كانت تجمعهم معها علاقة جدلية فلم يكن بالنسبة إليهم عقيدة لكنها منحتهم الأمل في إمكانية التغيير والقلب الأوضاع الراهنة معتمدة على قوى الأفراد.

قد نجد الكثير من التماثل في رفض كل من فلاسفة مدرسة فرانكفورت وكارل بوبر للطابع الإيديولوجي لفلسفة التاريخ، فكلاهما رفض أفكار هيغل التي أسس بها التاريخ ورفض المخططات الكليانية التاريخية المغلقة التي تجعل من الفرد دمى في لعبة المصير التاريخي... غير أن الذي يفرق بينهما هو أن فلاسفة مدرسة فرانكفوت انتهوا إلى التشاؤم وفقدوا الأمل في أن يحدث الخلاص، لكن بوبر دعي إلى التاريخ المفتوح حيث يعيش الإنسان حاله "اللاكتمال" فلا شيء ثابت ومطلق في التاريخ بل لكل جيل مشكلاته الخاصة ونظرته في إصلاح هذه المشكلات، لقد بحث بوبر عن الأفراد الفاعلين في التاريخ عن "الجيل العظيم" "الجيل المتنور" الذي يقود الإصلاح لا الثورة.

ومن هنا جاءت دعوة بوبر لتصور المستقبل المفتوح، لا يعترف بالقوانين الحتمية وإنما بقدرة الأفراد على التغيير والإصلاح خطوة بخطوة، ورفض الحلول اليوتوبية، ورفض الاستسلام لضغوط و مشكلات الواقع التي من شأنها تكبيل حريتنا وإبداع ابتا، لم يفقد بوبر أبدا الأمل في المستقبل وتغيير الأوضاع، لهذا لم ينته على غرار هوركهايمر بالميل إلى الوازع الديني ولم يبحث مثل أدورنو عن فسحة استقينية.

وإذا كانت النظرية النقدية نفسها لم تكن مذهبا بقدر ما هي ممارسات نقدية متعددة الأشكال، فإنها لم تجعل من الماركسية مذهبا لها، إذ وبالرغم من أن بداياتها كانت إعجابا بالماركسية، إلا أن البداية الرسمية لهذه المدرسة مع هوركهايمر و أدورنو وصولا إلى هابرماس، فإن علاقتها بها كانت علاقة نقدية، مما

يعني أن النقد كان ينصب حتى على المناهل المعرفية التي شكلت منطلقاتها النقدية، فأحبت في الماركسية أنها فلسفة تطمح لتغيير واقع الشعوب نحو عالم أفضل قائم على المساواة، أحبت في الماركسية أنها جعلت هذا التغيير مدفوع بقوى البروليتاريا، أي قوى الأفراد، لكنها رفضت من الماركسية أن الفرد مسلوب من طرف الأجيال اللاحقة لأنه يعمل لأجلها، كما رفضتها حينما تحولت نظام للسيطرة، وإيديولوجيا تقهر الشعوب.(لإضافة نقد بوبر لماركس و أفلاطون و هيغل)

حدث تطور في البنى المفاهمية للنظرية النقدية مع فلسفة هابرماس مما جعل مؤرخي هذه المدرسة يقسمونها إلى الجيل الأول الذي يمثله كل من هورك هايمر، أدورنو و ماركيوز، والجيل الثاني الذي يمثله هابرماس،حيث اعتبر هذا الأخير منعرجا في هذه المدرسة، لكننا ننظر إلى هذا التطور من زاوية أخرى فهو تابع لطبيعة العمل النقدي، وكأن المدرسة قامت بقراءة لمفاهيمها الأولى و قامت بتجديدها أي قامت بنقد ذاتي لها بلعتبار أن البقاء على نفس المفاهيم الأولى يعني الوقوع في الانغلاق الذي قامت مناهضة له في الأساس فهي قد أقرت سلفا أن المفاهيم: العقلانية، الحقيقة ...يجب أن تكون خاضعة لتطور المراحل التاريخية وعليه لا يمكن الاستمرار بنفس المفاهيم التي تأسست عليها في الثلاثينات من القرن الماضي من حيث أن مستجدات كل فترة متغيرة.

لقد استطاع هابرماس أن يراجع المفاهيم التي قامت عليها النظرية النقدية وأسلوب النقدي الذي مارسته، ونظراللنتائج التي وصلت إليها فقد حاول أن يخلصها من التأثير النيتشوية، وانحصار مفهومها للعقل في العقل الأداتي الذي انتهى بها إلى معاداة النزعة العلمية، لهذا كان طابع النقد عند هابرماس لا يبحث عن معالم ما بعد الحداثة لكنه بحث عن علاج لباتولوجيا الحداثة مؤكدا على أن انحراف العقل عن مساره كان نتيجة تزاوج العلم بالاديولوجيا، ورأى أن البحث عن عقلانية جديدة إنما يتم عن طريق الفعل التواصلي القادر على ربط الأنا بالآخر في عالم المعيش فيكون هذا الفعل يشابه عملية إخراج الذات من اغترابها عن ذاتها وعن الذوات الأخرى.

نقل هابرماس اللغة من مجال الاستعمال التقليدي كأداة لتحقيق التواصل بين البشر إلى نوع من الممارسة الأنطولوجية القادرة على التأسيس التاريخي، وإذا كانت حقيقة الأمر أن النظرية التواصلية مستمدة من فلسفة اللغة ولا تهتم بما هو تاريخي، لكن الذي ينقلها إلى حقل الممارسة هي الذوات الفاعلة المرتبطة بعلاقة بيشخصية،وحينما جمع هابرماس بين الممارسة اللغوية وعالم المعيش فإنه حقق الانتقال من فلسفة اللغة إلى فلسفة التاريخ.

لقد استطاع هابرماس من خلال فلسفة اللغة أن ينتج علاقة عقلانية بين القول والفعل وأن يجعل من عالم المعيش مجال تتجسد فيه هذه العقلانية من خلال ممارسة التواصل والتداول بين الإفراد، ولو

استطعنا أن نرفع النظرية التواصلية من حقل التذاوت الفردي إلى مستوى الممارسات السياسية والدولية فإن ذلك يحقق الحوار الدولي و التواصل الكوني بين الشعوب والحضارات ويكون هذا المفهوم قادر على توحيد العالم، لا بمعنى الإنكار والإلغاء لكن بمفهوم السلم والتعاون الدولي، فتكون الفلسفة هنا قادرة على خدمة السياسة باسم الإنسان كما أن فكرة التواصل عند هابرماس قادرة على خدمة فكرة حوار الأديان وتعايشها لأنها مؤسسة على الاختلاف من حيث أن الفعل التواصلي يعني أن أختلف معك لكن وجودي لا يتحقق إلا بك.

لم تستطع النظرية النقدية أن تفصل بين العلوم الاجتماعية والفلسفة لدرجة أنها اعتبرت أن نظرية المجتمع تنبثق من الفلسفة، فراحوا ينظرون للسوسيولوجيا بأسلوب فلسفي، ووجهوا انتقادات حادة للنزعة العلمية المفرطة وأنساقها التي تحولت إلى اديولوجية تستند إلى يقين معرفي أضحت نظم معرفية مغلقة، ترسم أشكال تنظيمية مسبقة للحياة الاجتماعية، من خلال إسقاط آليات لفهم الظواهر الطبيعية على الظواهر الاجتماعية، إذ لا يمكن النظر إلى الوجود الإنساني المفعم بالحياة والإرادة كمجرد تجربة في المختبر، وفي المقابل يدعو أدورنو إلى تأسيس علم الاجتماع النقدي كنقد ذاتي لعلم الاجتماع عبر نقد الحياة الاجتماعية وتفكيك نظم سيرورتها.

إن هذا العمل النقدي الذي قامت به مدرسة فرانكفورت ضد الوضعية والامبريقية ومحاولة صياغة إطار معرفي و منهجية بديلة للنظرية الاجتماعية، لم يعطينا فقط أساس للنظرية النقدية حول المجتمع، بل دفع بها إلى مصف أكثر النظريات نقدا للوضعية والامبريقية.

لم يستطع فلاسفة النظرية النقدية الخروج من حدود الفلاسفة الناقمون على وضع الإنسانية، يراودهم حلم الانتصار والتغيير، ليحطمهم واقع السيطرة والقهر فينتهي به الوضع إلى التشاؤم، أو اللجوء إلى أفق الخيال، لأن الرفض لم يعد له من سبيل إلا اليوتوبيا كحلم يخترق الواقع و يتعالى عليه، ويرسم الأمل في الأفق البعيد، أمل تحرر الإنسان.

لم يوجه مفكرو مدرسة فرانكفورت أي اهتمام لنمو الحرية والاستقلال الذاتي الذي حصل عليه عدد كبير من سكان الدول الاصطناعية بعد سنة 1945، حيث استطاعت مجموعة من العمال تحسين وضعها الاجتماعي بتوسيع دائرة الخدمات الاجتماعية، التعليم ،إلى جانب الحريات الدنيوية بما فيها التوسع الملحوظ في وقت الفراغ...صحيح أنه تغيير متواضع، لكنه حقيقي ، بل وحتى في المجتمعات الاشتراكية بأوروبا الشرقية، فإنه توجد مكتسبات مماثلة.

رفض هابرماس النزعة التشاؤمية التي انتهى إليها أدورنو و هوركهايمر والتي شككت في قدرة العقل على تجاوز العراقيل وأن فهم المجتمع من خلال علاقات التداول التي تحدث في عالم المعيش.

لم يستسغ بوبر معاد اة فلاسفة مدرسة فرانكفورت للعلم مما جعل النظرية الاجتماعية عندهم نوع من الفلسفة الاجتماعية والتي انتهت بهم إلى فقدان الأمل في التغيير، في الوقت الذي رأى بوبر الأمل في فلسفة التفتح والتي نقلها من المجال الابستيمولوجي إلى المجال الاجتماعي، فهو ينطلق دائما فكرة أن المعرفة الإنسانية لها طابع افتراضي تخميني وهي خاضعة في أي مرحلة تاريخية للنقد والدحض من حيث أنها منتوج إنساني نسبي لا يصل إلى مستوى اليقين المطلق وعليه فإن المعرفة الإنسانية تطور وفق مسار تطوري داروينيي بيولوجي مفتوح.

نقل بوبر الفكرة الابستمولوجية إلى مستوى التنظير الاجتماعي فبلور فكرته عن المجتمع المفتوح الذي يتحقق من خلال إرادات الأفراد بفكرهم ورغباتهم وآمالهم وتخوفاتهم، يطرحون إمكانياتهم ويختبرون مدى صلاحياتها، محاولا في ذلك تحطيم الفكر التاريخي الذي يدعي اكتشافه للحركة التاريخية والقدرة على التحكم في مسارها.

يستمر بوبر في التأكيد على أن التاريخانية ليست المذهب الأمثل لدراسة الظواهر الاجتماعية لم ا تتميز به هذه الظواهر من وعي وإرادة تلغي كل تنبؤات التاريخانيين، ومن هذا المنطلق كان نقده اللاذع لكل من أفلاطون، هيغل وماركس لأن فكرهم التاريخاني انتهى إلى تأسيس مجتمعات مغلقة، وهو يدعو إلى المجتمع المفتوح.

وإذا كانت المهمة الرئيسية للعلوم الاجتماعية هي محاولة تحليل الاستجابات للظواهرالاجتماعية المقصودة للأفعال الإنسانية المقصودة، فإن بوبر يدعو إلى توحيد المنهج بين العلوم الطبيعية والاجتماعية من حيث هي معرفة تنطلق من مشكلة تبحث عن حل مؤقت، وعلى هذا الأساس يكون لعلم الاجتماع مثل العلوم الطبيعية طابع نظري يسعى لتحليل الظواهر الاجتماعية والاستقصاء عن أسبابها ونتائجها، وجانب أمبريقي يسعى لصياغة قواعد تقنية.

إن دعوة كارل بوبر إلى المجتمع المفتوح هي دعوة للحرية والانعتاق الإنساني وهذا لا يتحقق إلا في ظل النظام الديمقراطي مفتوح على التعديل والتحسين والإصلاح خطون خطوة ولكي يتحقق هذا الإصلاح لا بد لفتح مجال واسع للأفراد للإبداع و التعبير عن ذواتهم و لا يتحقق هذا أيضا إلا إذا انتشر الوعي بين الأفراد.

عمل الأفراد داخل المجتمع المفتوح لا يكون عشوائي و إنما بتوجيه من المهندس الاجتماعي على أن عمله لا يتماثل مع التاريخاني بحيث يضع المخططات المسبقة لسير و تطور مجتمع ما، وإنما مهمته تتمثل في تأمل المجتمع والبحث عن عيوبه وإصلاحها خطوة بخطوة، جزء بجزء.

ولكي لا يقع كارل بوبر في ا لانغلاق الذي يحاربه أصلا ولكي لا ينتهي إلى النزعة التشاؤمية التي وقعت فيها النظرية النقدية، فإنه ينبه أن الوصول إلى المجتمع المفتوح لا يشكل النهاية، لذا فهو يدعو الأفراد لكي ينهضوا بالمجهود النقدي والدفاع دائما عن المجتمع الحر، وتبني عقلانية سياسية واقعية تتجاوز الصور الطوباوية التي انتهت بلوتكاب أفظع الجرائم.

نظرا للاختلاف الموجود في فكركل من النظرية النقدية ـ مدرسة فرانكفورت ـ التي تعتمد بالأساس على التنظير الفلسفي، وفكر كارل بوبر الذي ينطلق من التأسيس الابستمولوجي العلمي، كانت النظرية الاجتماعية كما تصورها كل منهما مختلفة عن الآخر، بل وأدى الأمر إلى رفض أحدهما للتصور الذي يحمله الآخر وهو ما تجلى واضحا في حلقة الصراع الفكري الذي جمع بينهما ـ بين فلاسفة مدرسة فرانكفورت وكارل بوبر ـ حول العلوم الاجتماعية.

لقد ظل أدورنو يصر على الاختلاف الميثولوجي بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية من حيث أن الأولى من وضع الإنسان صاحب الوعي والإرادة والثانية تعنى بدراسة الظواهر الجامدة، في حين أكد بوبر أن هذا التمييز التقليدي قائم على فهم خاطئ لهذين العلمين، وعلينا تصحيح نظرتنا لها من حيث هي معرفة إنسانية معرضة للنقد.

في المقابلة التي جمعت كل من أدورنو وكارل بوبر، عرض كل منهما وجهة نظره حول العلوم الاجتماعية إلا أن الملاحظ أنهما لم يستطيعا أن يوجدا أو يصلا إلى منطق مشترك للعلوم الاجتماعية، لأن كل منهما سعى للدفاع عن موقفهما وليس لفهم تصور الآخر، فلقد دافع أدورنو عن طموح الفلسفة حينما أراد أن تكون هناك ممارسة نقدية للمجتمع، في الوقت ذاته راح بوبر يؤكد على دور العلم في فهم الظواهر الاجتماعية انطلاقا من النظرة الابستمولوجية الجديدة التي يطرحها والمتمثلة في أن كل ما يصل إليه الإنسان من معارف ما هو إلا نظريات احتمالية معرضة للنقد والدحض.

إن النزعة العلمية والابستمولوجية التي تصبغ كل فلسفة كارل بوبر جعل أدورنو يرفض كل تصوراته من حيث أن شدة نقد فلاسفة مدرسة فرانكفورت للنتائج الكارثية التي وصلت إليها الإنسانية بسبب طغيان النزعة العلمية، انتهى بهم الأمر إلى معاداة العلم في حد ذاته، فأصروا فقط على ممارسة التفلسف كأداة نقدية لفهم المجتمع، وهو الأمر أيضا الذي منع أدورنو من فهم أن خصمه الذي هو نفسه

كان ناقدا للوضعية التقليدية والأسس ا لإبستمولوجية التي قامت عليها ولم يستطع أن ينتبه أنه يدعو إلى العودة إلى الإنسان الفرد الذي يمكنه بناء مجتمع مفتوح.

إن نقد أدورنو وه ابرماس للوضعانية جعلهم يخلطون بين الوضعانية المنطقية والفلسفة التحليلية والعقلانية النقدية لكارل بوبر، حينما جمعوا كل هذا في فهم واحد وأهملا الفروقات الموجودة بينهما والتحولات التي عرفها كل اتجاه خصوصا تجديدات بوبر وغيره، والتي أعطت للوضعانية المحدثة نفسا جديدا أعطاها كارل بوبر صيغة عقلانية نقدية، هذا في الوقت الذي ظل فيه الشغل الشاغل لهابرماس هو التأكيد على أن الوضعانية المحدثة تستبعد الفهم باسم الحرص والحذر العلميين، لكن الحقيقة هي أن فلسفة العلوم لدى بوبر، ومقارنتها بمثيلتها لدى مدرسة فرانكفورت، أبعد من الوضعانية نتيجة ارتباطها بالتراث الفلسفي الميتافيزيقي الألماني، أي بتراث يضرب بجذوره عميقا في فلسفة التاريخ، وهذا يعني أنها تعطي مفهوم جديد للعقلانية خارج أطر "العقل الكلي" لفلاسفة التاريخ الذي يعني بالنسبة إليهم لا عقلاني قمعي ويتخذ لنفسه رداء عقلانيا.

إن المقابلة التي جمعت بين أدورنو وكارل بوبر كانت مقابلة استفزازية حضر فيها النقد اللاذع وغابت عنها الموضوعية، دافع فيها كل عن موقفه ولم يستطيعا الوصول إلى إرادة القلب الكلي، ولم يكن بمقدور أدورنو أن يفهم أن "وحدة المنهج" لا تعني "وحدة الموضوع"، وأصر بوبر أن الكليات الجدلية لا يمكن اعتبارها كقاعدة لإعداد اجتماعيات علمية، فكانت هذه المقابلة مجال واضح لبيان الهوة الموجودة بين آراء أدورنو وبوبر ولم يوفقا في إيجاد نقاط مشتركة بينهما.

قد تؤول الفلسفة في كثير من الأحيان إلى تعاقب دائم لميلاد الأفكار، بل إنها تؤول دائما إلى صراع دائم للأفكار، لهذا قال شيسرون قديما أنه لا يوجد رأي مخالف للعقل لم يقل به من قبل بعض الفلاسفة، والواقع يثبت أنه لا يوجد أي رأي مهما بلغت درجة إحكامه وسداده يجد له رأي مخالف يدحضه وينال من وجاهته. وإذا كان النقد هو لغة الفلسفة المعاصرة وخاصيتها، على أن تكون غايته هو إعادة بناء فكرة ما أو فلسفة ما لا هدمها، فسوف نحاول في هذا المجال أن نوجه بعض الرؤى النقدية لكل من العمل الذي قامت به النظرية النقدية من جهة وكارل بوبر من جهة أخرى والتعليق على اللقاء الفكري الذي جمعهما حول علمية العلوم الاجتماعية، وسوف نفعل ذلك من حيث أن الطرفين مارسا النقد ووسم مذهبهما به حتى عرفت الأولى "بالنظرية النقدية" والثاني "بالعقلانية النقدية".

إن فرط معايشة هوركهايمر وأدورنو للكوارث التي عانتها الإنسانية بسبب العقل الأنواري جعلهما ينتهيان ـ وبتأثير من النيتشوية ـ إلى نوع من العدم وفقدوا الأمل في إمكانية التغيير، الأمر الذي دفعهم إلى حصر مفهوم العقل في العقل الأداتي، وانتهى بهم نقد نتائج العلم إلى معاداة العلم وهو ما تجلى واضحا في

حلقة الصراع الفكري التي جمعتهم مع كارل بوبر حيث تبين أن فلاسفة هذه المدرسة لم يستطيعوا أن يضعوا حدودا للعقل وكانت هذه هي مهمتهم وإنما بينت فقط عجزه.

من أهم النقاط النقدية التي تأسست عليها مدرسة فرانكفورت هو نقدها لفلسفة التاريخ الهيغلية لكنها لم تستطع تجاوز مفاهيم هيغل كلية حينما وظفت الجدل، وعليه فلم تكن قادرة على العبور إلى ما بعد الهيغلية وتأسيس فكر تاريخي واضح، بل إن بحثها الدائم عن السعادة وخلاص البشر جعلها حبيسة الفكر اللاهوتي الذي تقوم عليه فلسفات التاريخ مما جعلها تقع فيما تنتقده.

وإذا كان هابرماس كجيل ثاني للمدرسة حاول أن يخلصها من التشاؤم الذي وقعت فيه ويعمل على تصحيح مسارها، حينما راح يراهن على فلسفة اللغة كعلاج باثولوجي للأنوار، لكننا نريد أن نسأل هابرماس هنا: ألا يمكن اعتبار اللغة نفسها وسيلة إيديولوجية؟ ألا تعمل الدعاية الإعلامية مثلا على استعمال اللغة لتوجيه أفكار الناس إلى ما تبتغيه؟

لقد أراد هابرماس أن يبرهن على "العقلانية التواصلية" فسبق ذلك و افترض "عقلانية الفاعل" أو كما يقول كارل أتوأبل أن هابرماس فرض علينا "ليس قبول بعقلانية الذات لكن أيضا الفاعل". وهو نفس العمل الذي قام به هيغل حينما افترض عقلانية التاريخ.

ثم هناك شيء آخر يلفتنا إلى العقلانية كما يطرحها هابرماس محاولا بذلك تجاوز أطوار العقلانية الأنوارية من خلال تطبيقه نظرية الفعل التواصلي في عالم المعيش الذي هو الجانب المعقلن من المجتمع والثقافة، فكيف يمكننا أن نسعى إلى تحقيق عقلانية جديدة بتطبيقها على مجتمع هو في الأصل معقلن (عقلاني)؟ ألا يمكننا أن نقول أن كل ما قدمه هابرماس هو إدخال صراع مقدمات معيارية قوية إلى نظرية شبه وصفية عن عالم المعيش والفعل التواصلي الواقعي باستخدام اللغة؟.

وعد هابرماس بالخروج من فلسفة الوعي وتعاليها لكنه وجد هذا المخرج في التداوليات المتعالية وما محاولة ربطها بعالم المعيش إلا وسيلة لتحقيق واقعيتها، وهنا نطرح تساؤلا على هابرماس: ألم يحاول تجاوز تماهي المتناهي واللامتناهي الهيغلي بتماهي الآخر بين التداوليات ومثالية عالم المعيش كونه عالم مثالي عقلاني يتجاوز إطار المجتمعات التي نعيش فيها؟

يفرد بوبر في كتابه "المجتمع المفتوح وأعدائه" فصلا طويلا عن هيجل لعله أقدع الفصول لأنه انتقل فيه من مجال نقد فلسفة وحجة هيغل إلى التعرض إلى شخصه حينما يصفه بأنه "كان يعمد إلى استخدام طنين لفظي يغشى به على فراغ فكره" لكن الملاحظ أن الأسلوب الذي اتخذه بوبر لنقد هيغل لم يتمكن به من تقويض قوة البرهان و التماسك المنطقي الذي تتأسس عليه فلسفة هيجل.

دعى بوبر لبناء "المجتمع المفتوح" وهو مجتمع يتأسس على الحرية والديمقراطية ويؤسس أفراد واعون بالمشكلات التي تواجه مجتمعهم يسعون إلى تجاوزها خطوة بخطوة، وكأن المجتمع المفتوح لا يتأسس إلا إذا كان جميع أفراده و اعون، فماذا عن المجتمعات التي لم يرقى جميع أفرادها إلى مستوى الوعي الذي تحدث عنه بوبر ؟هل نظرية المجتمع المفتوح" كتبت فقط للطبقة الواعية ؟

يتبنى بوبر نظرية الإصلاح لا الثورة أي أن تغيير المجتمع لا يكون بالثورة على نظمه ومؤسساته دفعة واحدة وإنما بإصلاح مجالات الحياة بتنوعاتها جزء بجزء، و خطوة بخطوة لكن ألم يتناسى بوبر أن بعض النظم السياسية، الاجتماعية والاقتصادية...تحتاج إلى تغيير كلي بالثورة عليها لا بالإصلاح ؟

لقد كان بوبر ناقدا قويا لليوتوبيا كما كان كارها للنزعات الجمالية وهو ما انتهت إليه النظرية النقدية بعد اليأس الذي تملكها متناسيا في ذلك أن الكثير من تطلعات الإنسانية والتقدم الذي حققته إنما كانت أحلام يوتوبية من قبل، وهي التي دفعت للبحث عن عالم أفضل، فقد تكون اليوتوبيا أحيانا دافعا للتقدم، كما يلاحظ غياب الجانب الاستيطيقي في فلسفة بوبر وقد تكون الجماليات استراحة الإنسان وتعبير عن إنسانيته ومجال لتخفيف الضغط عليه.

إذا كانت فكرة التفتح تحظى بإعجاب علماء البيولوجيا والفيزياء فإن علماء الاجتماع اعتبروها تعبير عن نزعة إيديولوجية سعى من خلالها بوبر إلى تبرير وجود المجتمع الليبرالي والدفاع عن الرأسمالية أو الدعوة لها، خاصة وأنه من الذين يعجبون بالديمقراطية البريطانية والأمريكية.

قد نكون نحن كمجتمعات عربية بحاجة إلى التنظير الفلسفي لمجتمعاتنا، بحاجة أيضا إلى ممارسة النقد، الذي يحررنا من كل دوغما يئة، ويبعث فينا الامل في تغيير أوضاعنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية...لكن علينا أن نحذر ونحن نمارس النقد أن نقع في نزعة تشاؤمية تقتل الأمل في نفوسنا بل علينا أن نعي أنه مهما كان حجم المشكلات فهناك إمكانية أكبر لإصلاحها و تغييرها.

علينا أن نؤمن بقدرة الإنسان على الإبداع والابتكار والتفكير في واقعه وتغييره بروح ناقدة كارهة ورافضة للعدمية واللامعقول، وتجاوز الخطابات والمقاربات الكليانية التي تدعو إلى الانغلاق الفكري الديني وتؤدي إلى الممارسات السياسية الديكتاتورية.

يجب علينا كمجتمعات عربية نتخبط في شتى المشاكل أن نمارس النقد لأوضاعنا الراهنة، كما دعت إلى ذلك النظرية النقدية بفكر متفتح كما دعى إلى ذلك كارل بوبر الذي يسمح لنا بإحداث تصالح بين كل الأطراف السياسية والدينية والعرقية ويقتل بداخلنا الأصولية والعرقية والعنصرية...إننا بحاجة أن نرى عالمنا العربي والأفراد فيه يق ومون بنقاش نقدي مفتوح بين كل الأفراد والتيارات

والاتجاهات...وينتهي هذا النقاش إلى إحداث التقدم المعرفي والاجتماعي...تؤطره المحبة والسلام ونبذ كل أشكال العنف...ماذا لو كان مجتمعنا العربيّ مجتمع ديمقراطي مفتوح على كل قيم العلم والنهضة، المحبة، التدين والسلام...؟

فهرس المصادر والمراجع

المصادر:

- بوبر كارل منطق الكشف العلمي، تر. ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، دون طبعة، دون سنة.
- ماركيوز هربرت: الانسان ذو البعد الواحد، تر. جورج طرابيشي، دار الآداب، ط 3، سنة 1981.
- ماركيوز هربرت : أسس الفلسفة التاريخية "نظرية الوجود عند هيغل"، ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم فتحي، دار الصنوبر للطباعة والنشر، بيروت – ط1 – سنة 2007.
- ماركيوز هربرت : العقل و الثورة ، تر. فؤاد زكريا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر – ط2 – سنة 1979.
- ماركيوز هربرت: العقل والثورة، تر. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، سنة 1979.
- هابرماس يورغن : المعرفة والمصلحة، تر. حسن صقر، مراجعة. إبراهيم الحيدري، منشورات دار الجمل، ألمانيا – ط1 – سنة 2001.
- هوركهايمر ماكس – أدورنو ثيودور : جدل الأنوار – نشرات فلسفية، تر. جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان – ط1 – سنة 2006.
- هوركهايمر ماكس : النظرية التقليدية والنظرية النقدية، تر. مصطفى الناوي، مراجعة مصطفى الخياطي، عيون المقالات، الدار البيضاء – ط1 – سنة 1990.
- هوركهايمر ماكس : بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، تر. محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر – ط1 – سنة 1981.

المراجع:

- إبراهيم عبد الله : المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء، ط1، سنة 1997.
- أبو النور حمدي أبو النور الحسن: يورغن هابرماس: الاخلاق والتواصل، دار التنوير لبنان، دون طبعة، سنة 2009.
- أرندت أنة : أسس التوليتاريا، تر. أنطوان أبوزيد، دار الساقين، ط1، سنة 1993.
- أسون بول دوران : مدرسة فرانكفورت، تر. سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط1، سنة 1990.
- أفاية نور الدين : الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة هابرماس نموذجا، إفريقيا الشرق، ط 1991.
- آلان تورين: نقد الحداثة، تر. أنور معيث، المجلس الأعلى للثقافة، دون طبعة، سنة 1997.
- إمام عبد الفتاح إمام : توماس هوبز، فيلسوف العقلانية، دار الثاقاة للنشر والتوزيع، مصر، د ط، سنة 1995.
- الباغزي سعد : المكون اليهودي في الحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط 1، سنة 2007.
- البسطاوي رمضان : علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، أدورنو نموذجا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، سنة 1998.
- بغورة زواوي: مابعد الحداثة والتنوير – موقف الأنطولوجيا التاريخية، دار الطليعة، بيروت، ط1، سنة 2009.
- بليخانوف : دور الفرد في المجتمع، تر. حسان سركيس، دار دمشق للطباعة والنشر، دون طبعة، دون سنة.
- بوبر كارل منطق الكشف العلمي، تر. ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، دون طبعة، دون سنة.
- بوبر كارل : بؤس الإيديولوجيا، تر. عبد الحميد صبرة، دار الساقين، ط1، سنة 1992.
- بوتومور توم : مدرسة فرانكفورت، تر. سعاد هجرس، دار أويا، طرابلس، ليبيا، ط 1، سنة 1998.

- التريكي فتحي : الفلسفة الشريدة، مركز الانماء لقومي، لبنان، دون طبعة، دون سنة.
- دريدا جاك : الكتابة والاختلاف، تر. كاظم جهاد، تقديم محمد علال سي ناصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، سنة 1988.
- الصفدي مطاع: استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت، ط1، سنة 1986.
- الصفدي مطاع: نقد العقل الغربي، مركز الانماء القومي، دون طبعة، سنة 1990.
- طاهر علاء: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، دون سنة.
- العالم محمود أمين: ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود، دار الآداب، بيروت، ط 1، سنة 1972.
- ماركس أنجلز: المراسلات، تر. فؤاد أيوت، دار دمشق للطباعة والنشر، ط1، سنة 1981.
- ماكيافيلي نيكولا: الأمير، تعليق بنتو موسوليني، تر. خيري حماد، تعقيب د. فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، المملكة المغربية، ط19، سنة 1991.
- ماهر عبد القادر محمد علي: نظرية المعرفة العلمية، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط 2، سنة 1987.
- محمد حسن حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، سنة 1993.
- مدبوح لخضر : فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، سنة 2009.
- مدبوح لخضر : كارل بوبر ومشكلة الاستقراء، كتاب من تأليف جماعي تحت إشراف زواوي بغورة: مدخل جديد إلى فلسفة العلوم، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، بدون طبعة، بدون سنة.
- مرتضى مصطفى علي محمود: المثقف والسلطة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، دون طبعة، دون سنة.
- مصدق حسن: النظرية النقدية التواصلية – يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، سنة 2005.

- مصطفى عادل: كارل بوبر – مائة عام من التنوير والنهضة ونظرة العقل، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، سنة 2002.
- مهيبل عمر: من النسق إلى الذات قراءة في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، سنة 2001.
- ناصف مصطفى: نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، سنة2000.
- نتشه : هكذا تكلم الزرادشت، تر. إيميل فاكيه، منشورات المكتب العالمي للطباعة والنشر، بيروت، دون طبعة، دون سنة.
- هيغل: العقل في التاريخ، محاضرات في فلسفة التاريخ، تر. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، سنة 1982.

المعاجم والموسوعات:

- بدوي عبد الرحمن : الموسوعة الفلسفية، الجزء1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، سنة 1981.
- الحلو عبدو: معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والانماء، مكتبة لبنان، ط1، سنة 1994.
- مجموعة من الأساتذة السوفيات: الموسوعة الفلسفية، بإشراف م. روزنتال، ب. يودين، تر. سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط6، سنة 1987.
- لالاند: الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول A-G، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط1، سنة 1996.
- لالاند: الموسوعة الفلسفية، المجلد الثاني H-Q، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط2، سنة 2001.

المجلات والدوريات:

- أرمينغو فرونسواز: المقاربة التداولية، تر. سعيد علواش، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 41، سنة 1986.
- بوبر كارل: الحرية والمسؤولية، تر. زواوي بغورة، الحوار الفكري، مخبر الدراسات الفلسفية والتاريخية – جامعة منتزري، قسنطينة، الجزائر، نوفمبر 2002.
- بوبر كارل: المجتمع المفتوح، تر. لخضر مدبوح، الحوار المقتوح، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية – جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، عدد6، سنة 2004.
- بوفريس أورني: العقلانية النقدية عند كارل بوبر، تر. سعيد بوخليط، العرب والفكر العالمي، مركز الاتحاد القومي، عدد 23–24، سنة 2008.
- بومنير كمال: مدرسة فرانكفورت والبعد السياسي للجمالية، الحوار الفكري، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة قسنطينة، عدد8، سنة 2006.
- توما عزير: حوار الحداثة تفكيك أو تحديث اللوغوس، كتابات معاصرة، عدد 37، سنة 1999.
- الجابري علي: هيغل ونتشه بين فلسفة التاريخ والأخلاق، مجلة أوراق فلسفية، عدد 1، نوفمبر 2000.
- الخوني محسن: خصومة التنوير أو هابرماس ونتشه، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد 28 – 29، سنة 2001.
- سعيد نبيل رشاد: إلغاء العمل عند هربرت ماركيوز أو الانتقال من الحضارة القائنة إلى حضارة الإيروس، المجلة الفلسفية، عدد1 – 2، سنة 1997.
- صالح هشام: صراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الغربي، مشكلة نتشه، مجلة أوراق فلسفية، عدد1، نوفمبر 2000.
- ماركيوز هربرت: إيروس والحضارة، ترجمة وتعليق مطاع الصفدي، العرب والفكر العالمي، عدد2، سنة 1998.
- ماركيوز هربرت: ملاحظات حول تحديد مفهوم جديد للثقافة، تر. بسام بركة، الفكر العربي المعاصر، عدد29، سنة 1989.

- محمد علي الكبيسي: خطاب التقدم والتقدم المضاد لدى كارل بوبر، الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، عدد37، سنة 1985.
- مدبوح لخضر: حداثية المجتمع المفتوح عند كارل بوبر، الحوار الفكري، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية – جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، عدد2، سنة 2001.
- النجار ابراهيم: نظرية المعرفة عند كارل بوبر، مدخل حلبة السباق مع آرخيل والسلحفاة، كتابات معاصرة، عدد 27، سنة 1997.
- هابرماس يورغن: العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل، تر. جورج أبي صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 46، سنة 1987.
- هابرماس يورغن: حوار مع مجلة أتمان: حتلى نكون حداثيين إطلاقا، ترجمة ومراجعة م.إ.ف، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 70–71، نوفمبر – ديسمبر 1989.

LES SOURCES :

- Adorno W Theodor & Max Horkheimer : La dialectique de la raison, Trad. Eliane Kaufholz ; Ed. GALLIMARD, 1974.
- Adorno W Theodor : Dialictique negative, Trad. Gerard Coffin, Joelle Masson, Olivier Hasson et Dagmar Trousson; Ed. PAYOT, 1992.
- Habermas Jurgen : La pensée post-métaphysique. Trad. Rainer Rochiltz ; Ed. COLLIN – Paris, 1993.
- Habermas Jurgen : Le discours philosophique de la modernité. Trad. Christian Bouchind Homme et Rainer Rochiltz ; Ed. GALLIMARD – Paris, 1988.
- Habermas Jurgen : Logique des sciences sociales et autres essais. Trad. Rainer Rochiltz ; Ed. P.U.F, 1987.

- Habermas Jurgen : Morale et Communication – conscience et activité communicationnelle. Trad. Christian Bouchind Homme ; Ed. CERF, 1986.
- Habermas Jurgen : Profil philosophique. Trad. Françoise Dastur, Jean René Ladmiral et Marx b Delaunay ; Ed. GALLIMARD, 1974.
- Habermas Jurgen : Théorie de l'agir communicationnel – T1. Trad. Jean Marc Ferry ; Ed. FAYARD, 1987.
- Habermas Jurgen : Théorie de l'agir communicationnel – T2. Trad. de l'allemand Jean Louis Schlegel ; Ed. FAYARD, 1987.
- Habermas Jurgen :Technique et Science comme idéologie. Trad. Gérard René Ladmiral ; Ed. GALLIMARD, 1993.
- Horkheimer Max : Note critique. Trad. Cornille et Philippe Ivernell ; Ed. PAYOT – Paris, 1993.
- Marcuse Herbert : Le marxisme soviétique. Trad. Renard Gazes ; Ed. GALLIMARD, 1963.
- Marcuse Herbert : L'anthologie de Hegel et la théorie de l'historicité. Trad. Gerard Raulet et Henri Alexis Baatsch ; Ed. GALLIMARD, 1972.
- Popper Karl & Theodor Adorno : De vienne à Frankfurt la querelle des sciences sociales. Trad. de l'allemand, C. Bastyns, J. Guardans, S. Pahant, I. Stenger, E. Senycer et M. Van Berchen ; Ed. COMPEXE, 1976.
- Popper Karl : La connaissance objective. Trad. Jean Jacques Rosat ; Ed. AUBIER, 1991.

- Popper Karl : La société ouverte et ses ennemies – T1 Platon. Trad. de l'anglais, Jacqueline Bernard et Philippe Monode ; Ed. SEUIL – Paris, 1979.
- Popper Karl : La société ouverte et ses ennemies – T2 Hegel et Max. trad. de l'anglais, Jacqueline Bernard et Philippe Monode ; Ed. SEUIL – Paris, 1979.

LES OUVRAGES :

- Ali El Kenz & Hocine Lotfi : Les maitres penseurs. Entreprise National du Livre – Alger, 1985.
- Assoun Paul : Ecole de Frankfurt, que sais-je ?; Ed. PUF, 1987.
- Bodei Reno : La philosophie du Vingtième siècle. Ed. FLAMMRION – Paris, 1999.
- Bouveresse René : L'expérience exthethique. Ed. ARNAND COLIN – Paris.
- Cassier Enest : La philosophie des lumières. Trad. de l'allemand par Pierre Quillet ; Ed. FAYARD – Paris, 1966.
- Dominique Folsche : La philosophie allemande de Kant à Heidegger. Ed. PUF – Paris, 1993.
- Heidegger Martin : Etre et temps. Trad. François Vezin ;Ed. GALLIMARD – Paris, 1986.
- Hobbes Thomas : De la nature humaine. Trad. Emilienne Naert ; Ed. Librairie philosophique, 3eme Edition.
- Hobbes Thomas : Le citoyen. Présentation par Simon Goyard Fabre ; Ed. FLAMMARION.
- Hobbes Thomas : Leviathan. Trad. François Tricaud ; Ed. SIREY.

- Jay Martin : L'imagination dialectique, histoire de l'école de Frankfurt (1923-1950). Trad. E. Moreno et Alain Spiquel ; Ed. PAYOT – Paris, 1977.
- Nietzsche : La Généalogie de la morale. Trad. de l'allemand, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratten ; Ed. GALLIMARD, 1971.
- Zima Pierre : L'école de Frankfurt. Ed. Universitaire – Paris, 1974.

DICTIONNAIRES :

- Encyclopédie philosophique universelle, les notions philosophiques, dictionnaire 1. Dirigé par Sylvain Aurouse ; philosophie occidentale PUF, 1990.

LES REVUES :

- Arno Victor Nielsen : Adorno et le travail artistique de la raison. Esprit N°5, Mai 1978.
- Dunas André : L'antisémitisme, la terreur et la raison. Esprit N°5, Mai 1978.
- Doménache Jean Marie : Dieu dans l'histoire. Esprit N°7-8, Juillet - Aout 1978.
- Mongen Oliver : Eclipse politique. Esprit N°5, Mai 1978.
- Thibaud Paul : Inscrire des projets dans l'histoire. Esprit N°5, Mai 1978.

فهـــرس الأعـــــلام

(أ)

- أدورنو : 16، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 24، 32،
- أرسطو : 74، 75، 77، 78، 79، 80، 90
- أفلاطون : 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 84، 86، 89، 97، 101، 108، 144، 155، 179، 181

(ب)

- بلوخ : 2، 3
- بنيامين : 2، 3
- بوبر : ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، 10، 11، 12، 13، 64، 65، 67، 68، 73، 76، 78، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 88، 100، 101، 104، 107، 110، 111، 112، 113، 142، 143، 144، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 155، 156، 158، 169، 160، 161، 162، 163، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 176، 177، 178، 181، 182، 183، 184، 185

(ت)

- توينبي : 103، 105

(د)

- دلتاي : 169
- دوركايم : 169
- دريدا : 6
- ديكارت: 69، 103

(ش)

- شوبنهاور : 77، 78، 81

(ف)

- فروم : 2، 3، 132

- فيلكس فاي : 2
- فيبر ماكس : 131
- فيكو : 108

(ك)

- كانط : ب، ج، 4، 7، 78، 80، 81، 105، 107، 108، 117، 149، 150،
- كورش : 7، 123

(ل)

- لوكاتش : 7، 123، 134

(م)

- ماركس : ت، ج، 2، 73، 83، 84، 85، 86، 101، 105، 120، 123، 126، 127، 139، 144، 147، 179، 181
- ماركيوز : 2، 3، 9، 125، 127، 130، 131، 133، 135، 179
- ميكيافلي : 108

(ن)

- نتشه : 5

(هـ)

- هابرماس : ج، د، 2، 3، 6، 10، 116، 120، 137، 138، 139، 140، 154، 158، 170، 171، 173، 178، 179، 180، 182، 184
- هوركهايمر : ب، ج، ح، خ، 2، 3، 8، 9، 120، 121، 122، 125، 126، 127، 129، 130، 132، 134، 135، 139، 169، 173، 177، 178، 179، 180، 183
- هيغل : ب، ت، 4، 7، 69، 73، 75، 77، 78، 79، 80، 81، 83، 84، 86، 101، 103، 104، 105، 107، 108، 109، 110، 112، 123، 144، 149، 154، 159، 173، 178، 179، 181، 183، 184

فهـــــرس المفـاهيـــم

(أ)

- إبستيمولوجيا : ت، ث، ح، د، 2، 3، 6، 10، 11، 12، 13، 64، 65، 66، 70، 71، 73، 100، 89، 90، 160
- اجتماعية : ت، ث، خ، د، ذ، 2، 3، 6، 8، 9، 10، 13،14، 68، 76، 77، 83، 84، 85، 86، 100، 103، 109، 111، 112، 117، 120، 122، 123، 127، 129، 130، 131، 134، 137، 138، 139، 142، 143، 144، 145، 146، 152، 154، 158، 159، 160، 161، 162، 165، 166، 167، 168، 169، 172، 173، 174، 180، 181، 182
- اختلاف : 108، 109، 116، 132، 134، 142، 158، 162، 164، 165، 168، 171، 172، 173
- ادعاءات الصلاحية : 57
- اختبار : ث، 65، 69، 71، 72، 73، 89، 91، 92، 94، 125، 138، 166، 167،
- الاستقراء : ب، ت، د، 64، 65، 67، 69
- اغتراب : ب، ح، 4، 6، 8، 18، 20، 33، 34، 176، 179
- الهي : 38، 84
- الامبريقية : 65، 66، 89، 92، 93، 127، 128، 137
- أنا : د، 5، 6، 18، 20، 34، 45، 56، 60، 64، 79، 101، 116، 125، 140، 179
- أنا ابستمولوجي : 56
- أنا تواصلي : 56
- إنسان أعلى : 45
- أنطولوجيا : 25، 26، 40، 58، 108
- انفتاح : ج، 5، 112، 116
- أنوار : أ، ب
- إيديولوجيا : أ، د، 17، 22، 23، 100، 109، 110

(ب)

- باتولوجيا : 55، 179
- براكسيس : 6
- بروليتاريا : 133، 134

- بيشخصية : 179

(ت)

- تاريخانية : 25، 43، 44، 52، 58، 59، 73، 75، 77، 78، 82، 85، 143، 145، 169، 170، 172، 181
- تأويل : خ، 6، 42، 46، 57، 61، 73، 85، 123، 139، 140، 150، 169،
- تأييد : 69، 95، 154
- تجربة انطولوجية : 105، 107، 109
- التحقيق : 12، 64، 66، 68، 95، 105
- تحرر : أ، 2، 4، 6، 7، 16، 17، 18، 20، 21، 33، 34، 44، 46، 47، 52، 53، 58، 68، 130، 134، 136، 138، 149، 173، 174، 180
- تداوليات : 184
- تدمير الذات : 23، 42
- تذاوت : 56، 57، 57، 180
- التعزيز : 69، 94، 95
- تعدد : 5، 41، 45، 98، 100، 116، 143، 149، 151، 155، 156، 163، 165
- تفاعل : 4، 34، 41، 51، 54، 55، 56، 57، 84، 127، 134، 138، 139، 144
- تفاهم : 55، 56، 59، 140
- تفكيك : 8، 26، 27، 29، 53، 83، 122، 126، 180
- تفتح : ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، 10، 12، 13، 46، 69، 71، 73، 96، 97، 98، 111، 116، 142، 148، 170، 177، 181، 185
- تفنيد : 12، 66، 69، 90، 94، 100، 117
- تقنية : أ، 4، 14، 22، 42، 52، 54، 129، 130، 131، 132، 136، 137، 138، 145، 173، 174، 181
- تكذيب : ت، 10، 12، 64، 65، 68، 70، 71، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 113
- تماهي : أ، 20، 21، 24، 52، 170، 184
- تنوير : 3، 16، 17، 18، 19، 54، 127، 139، 173

(ث)

- ثورة : أ، 3، 9، 13، 21، 32، 64، 79، 91، 116، 117، 128، 130، 158، 178، 185

(ج)

- جدل السلب : 24، 50، 52،
- جدل العقل : 9، 17، 21، 22، 41، 42، 52

(ح)

- حتمية تاريخية : 84
- حركة تاريخية : ث، 33، 36، 39، 44، 84، 111، 143
- حضارة : 17، 19، 22، 33، 37، 42، 135، 150، 151، 155
- حقيقة : أ، 18، 24، 25، 28، 42، 45، 46، 55، 56، 58، 60، 64، 65، 66، 69، 72، 73، 74، 75، 76، 81، 82، 83، 85، 89، 90، 91، 93، 94، 95، 97، 98، 147، 148، 149، 150، 160، 162، 163، 169، 170، 172، 176، 177، 179، 183

(خ)

- خصوصية : 79، 164

(د)

- دحض : 88، 91، 92، 93، 94، 95
- دوغماتية : 3، 6، 12، 13، 31، 34، 68، 73، 77، 81، 90، 142، 146، 177، 185
- دهاء العقل : 102، 106، 177

(ذ)

- ذات انسانية : أ، ب، 54، 73، 96، 132

(ر)

- رأسمالية : 107، 132، 133، 185

(ز)

- زمن : 5، 9، 18، 19، 20، 26، 37، 57، 61، 92، 121، 128، 150

(ش)

- شمولية : 18، 21، 23، 32، 42

(ص)

- صيرورة : ح، 2، 4، 23، 24، 25، 28، 37، 41، 42، 57، 107، 125

(ط)

- طغيان العقل : أ، 5
- طوبارية : 156

(ع)

- عالم المعيش : ب، د، 6، 51، 53، 55، 57، 58، 59، 60، 61، 139، 140، 179، 180، 184
- عبثية : 20، 44
- عدمية : ب، ت، ج، ح، 4، 5، 21، 42، 50، 54، 69، 116، 117، 176، 177، 185
- عقل أداتي : ب، ت، خ، 8، 9، 16، 17، 49، 54، 178، 179، 183
- عقلانية تواصلية : 53، 56
- عقلانية نقدية : ت، ث، ج، 177، 182، 183

(غ)

- غاية التاريخ : 37، 38، 83، 102، 104

(ف)

- فعل تواصلي : د، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 137، 138، 140، 154، 179، 180، 184
- فلسفة اجتماعية : 2، 3، 7،8، 120، 122، 123، 135، 138
- فلسفة التاريخ : ج، د، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 45، 46، 54، 58، 78، 102، 103، 104، 105، 106، 139، 173، 177، 178، 179، 183

(ك)

- كلام : 53، 55، 56، 60، 61، 79، 94، 161
- كليانية : أ، 6، 9، 54، 73، 77، 133، 170، 178، 185

(ل)

- لاعقلانية : 4، 20، 21، 22، 39، 42، 54، 58، 70، 77، 85، 102، 177

- لامتناهي : ت، ح، 12، 21، 23، 24، 78، 103، 104، 105، 170، 184
- لامعصومية : 95
- لاهوت : ب، ت، د، 16، 36، 78، 135، 184
- لاهوية : 24، 26، 28، 29
- لوغوس : 19، 125، 130، 135

(م)

- ما بعد الحداثة : ج، 24، 49، 51، 54، 58، 179
- مجتمع مفتوح : ح، خ، ذ، 114، 142، 143، 146، 157، 148، 149، 151، 154، 155، 156
- مجتمع مغلق : 101، 108، 114، 132
- ماركسية : خ، 2، 3، 4، 6، 7، 12، 31، 32، 33، 34، 47، 69، 70، 85، 86، 100، 103، 105، 117، 120، 123، 154، 169، 173، 178، 179
- مسار تاريخي : 34، 38، 39، 40، 41، 45، 61، 83، 143، 152
- مصير تاريخي : 6، 83، 100، 106، 109، 178
- موضوعية : ت، د، 8، 24، 64، 65، 68، 69، 71، 72، 73، 90، 94، 114، 120، 137، 144، 149، 158، 159، 166، 167، 171، 173، 177، 183
- ميتافيزيقا : 12، 16، 18، 24، 26، 27، 61، 71، 91، 92، 93، 94، 97، 101، 104، 121، 122، 177

(ن)

- نظرية الاجتماعية : 6، 34، 127، 130
- نظرية الفعل التواصلي : 53، 55، 58، 137، 140، 154، 184

(هـ)

- هوية : 20، 24، 25، 26، 28، 29، 137، 168

(و)

- وضعية : 7، 9، 10، 11، 12، 23، 27، 30، 52، 54، 61، 64، 94، 121، 122، 125، 127، 128، 129، 130، 137، 161، 162، 163، 164، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 180، 182

الملاحـــــــق

أدورنـــــــو

1903 : سنة ميلاده بفرانكفورت من أب ألماني، تاجر خمور وأم إيطالية ابنة مغنية ألمانية وضابط في الجيش الفرنسي من أصل كوركسي

1924 : التقى بألبان برغ (ALBANE Berg) وهو موسيقي.

1925: بفيينا تابع دروسا في التأليف الموسيقي وعلى يد إيدوارد ستومان.

1928: انتهت مدة إقامته في فيينا وعاد إلى فرانكفورت وفي هذه الفترة يلتقي مع هوركهايمر.

1922: أثناء منتدى وجهه هانس كورنيليوس حول هوسرل وتابع محاضرات غيلث الجلشتالي.

1924: ناقش تحت إدارة كورنيليوس أطروحة حول التعالي الغيري والنيومانى في ظاهرية هورسل.

1929: نشر في كتابه تأهيل حول كييرغارد بناء على الجمالية.

1931: ناقش أطروحة التأهيل.

1933: تم نشر أطروحة التأهيل.

1938: صار عضوا رسميا في معهد البحث الاجتماعي.

1937: كان موجودا في انجلترا في كلية مارتن، نفي بعدها إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث أبدى تعاونه الوثيق مع هوركهايمر فكان نتيجة هذا التعاون مؤلفهما المشترك "جدل العقل".

1955: أصبح مديرا مشاركا للمعهد.

1958: أخذ إدارة المعهد بعد تقاعد هوركهايمر.

1966: نشرت الوصفة الفلسفية لأدورنو "الجدل السلبي".

1969: سنة وفاته بعد دوره الفعال في صراع الوضعية La querelle du positivisme في اللحظة التي بدأ فيها بنشر مؤلفاته.

كـــارل بـــوبـــر

1902: ميلاد كارل ريموند بوبر بضاحية هملهوف، فيينا عاصمة النمسا.

1914: أول اتصال بالاشتراكية وبأفكارها.

1918: يلتحق بالجامعة.

1919: ينخرط في جمعية مدرسة الطلبة الاشتراكيين الشيوعية ويغادرها لاحقا.

1925: يتحصل على شهادة للتدريس بالطور الابتدائي.

1928: يتحصل على شهادة الدكتوراه تحت إشراف كارل بوهلر.

1929: يتحصل على إجازة التدريس بالتعليم الثانوي كأستاذ للرياضيات والفيزياء.

1934: صدور كتاب "مناطق الكشف العلمي".

1937: يهرب من النازية إلى نيوزيلاندا ويدرس بالجامعة فيها.

1938: يبدأ في كتبة نصوصه السياسية.

1944: ينشر "بؤس التاريخانية".

1944: ينشر "المجتمع المفتوح وأعداؤه" في جزئين.

1946–1946: ينتقل للإقامة في لندن.

1950: يسافر أول مرة إلى أمريكا ويلتقي بأنشتاين.

1963: صدور مجموعة مقالات "تخمينات وتقييدات".

1965: نسخة بريطانيا لقب "سير Sir" لقب النبلاء.

1969: يتقاعد ويواصل كتاباته.

1972: ينشر كتابه "المعرفة الموضوعية",

1977: ينشر كتابه "النفس ودماغها".

1992: ينشر كتابه "درس هذا القرن".

1994: وفاة كارل بوبر.

هـــــابـــرمـــــاس

1929: تاريخ ميلاده في دوسلدوف، درس بغوتنغن وزيوريخ وبون.

1956: أصبح مساعد لأدرونو في فرانكفورت.

1960: نشرت له أولى مقالاته.

1961: محاضرة الافتتاحية في جامعة ماربورغ والمخصصة للمذهب السياسي الكلاسيكي وعلاقته بالفلسفة الاجتماعية (بعد 30 سنة بالضبط من محضرة هوركهايمر).

1961–1964: أصبح استاذ فوق العادة للفلسفة والاجتماع في هايدلبرغ.

1963: نشرت مقالتي النظرية والممارسة وأعيد نشرها عام 1971.

1963–1964: يبرز تفوقه ضد هــ. ألبير بخصوص نظرية المعرفة عند كارل بوبر.

1964–1971: ينتقل للتدريس في فرانكفورت.

1965: ألقى محاضرته الافتتاحية بجامعة فرانكفورت بعنوان "المعرفة والمصلحة".

1968: ظهرت له المجموعة الثانية بعنوان "التقنية والعلم كإيديولوجيا" بالإضافة إلى مجموعة أعمال خاصة بالمعرفة والمصلحة التي أعيد نشرها عام 1973.

1971: يصدر كتابه "جزانب فلسفية وسياسية" ويشتمل على منشورات تعود إلى 1956، وابتداءا من 1971 أدار معهد ماكس بلانك للبحث حول شروط الحياة في الوسط الفني والعلمي.

1981: صدرت مجموعة "نظرية الفعل التواصلي".

1983: حصل على كرسيه في جامعة فرانكفورت.

ماكس هوركهايمر

1895: سنة ميلاده بشتودغارد يهودي صناعي.

1913–1914: أقام في بروكسل ولندن لدراسة الفرنسية والانجليزية بصحبة فريديريك بولوك.

1922: ناقش دكتوراه حول كانط – مساهمة في تناقض ملكة الحكم الحانية بعدما درس في جامعة فرانكفورت واتجه نحو علم النفس ثم الفلسفة بقراءته شوبنهارد.

خلال الحرب تسلم إدارة مدارس الفنون الجميلة في ميونخ وألف دراسة حول قوانين الرسم.

1931: خلف خلف هوركهايمر غورنبرغ في رئاسة المعهد بعد أن صار أستاذ كرسي "الفلسفة الاجتماعية" الذي أنشا لأجله عام 1929.

قدم دراسة حول "بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية".

1933: عزل هروكهايمر من رئاسة المعهد بعد اعتلاء هتلر للحكم.

1933: أدرا المعهد من المنفى الاجباري.

1934: استلم دعوة من بوتلر للإقامة في نيويورك.

1948: العودة إلى ألمانيا.

1949: أعيد لهوركهايمر كرسيه بالجامعة.

1950: استعاد المعهد نشاطه وصار هوركهايمر عميدا لقسم الفلسفة.

1951–1963: صار رئيسا للجامعة ونال جائزة غوته.

1954: عاد إلى الولايات المتحدة الأمريكية كمواطن أمريكي وعضو في جامعة شيكاغو.

1958: أخذ تقاعده في سويسرا برفقة بولوك وصار ذا شهرة وطنية وبقي على اتصال بالمعهد الفرانكفورتي وبملحقه الأمريكي:

1973: سنة وفاته.

فهـــــرس المـــــواضيـــــع

الاهداء

كلمة شكر

المقدمة ..... أ – ذ

المدخل ..... 2 – 14

الفصل الأول : الفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت ..... 16 – 61

المبحث الأول : المنطلقات النقدية لمدرسة فرانكفورت ..... 16 – 34

– نقد العقل الأداتي ..... 16 – 23
– نقد النسق الهيغلي ..... 23 – 30
– الماركسية النقدية ..... 30 – 34

المبحث الثاني : التاريخ عند مدرسة فرانكفورت ..... 36 – 47

– بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية ..... 36 – 40
– المعرفة التاريخية النقدية ..... 40 – 47

المبحث الثالث : من النقد إلى التواصل ..... 49 – 61

– هابرماس بين الاستمرار والانعطاف ..... 49 – 54
– نظرية الفعل التواصلي ..... 55 – 58
– التاريخ التواصلي ..... 58 – 61

الفصل الثاني: العقلانية النقدية لكارل بوبر ..... 64 – 117

المبحث الأول : المنطلقات النقدية ..... 64 – 86

– تقويض الابستمولوجيا التقليدية ..... 64 – 65
– مشكلة الاستقراء ..... 65 – 68
– تحطم وثن اليقين ..... 68 – 71
– موضوعية المعرفة ..... 71 – 73
– أعداء المجتمع المفتوح ..... 73 – 86

المبحث الثاني : الابتمولوجيا المفتوحة ..... 88 – 98

– تطور المعرفة ..... 88 – 91
– أسس الابستمولوجيا المفتوحة ..... 91 – 95
– فكرة التفتح ..... 96 – 98

المبحث الثالث : ثيولوجيا التاريخ ..... 100 – 117

– ثيولوجيا التاريخ ..... 100 – 105
– إلغاء الفرد من الوجود التاريخي ..... 105 – 110
– معنى التاريخ ..... 111 – 117

الفصل الثالث : النظرية الاجتماعية بين فلاسفة فرانكفورت وكارل بوبر ..... 120 – 174

المبحث الأول : علم الاجتماع النقدي ..... 120 – 140

– فكرة فلسفة اجتماعية ..... 120 – 123
– نقد النزعة العلمية ..... 123 – 131
– النظرية النقدية للمجتمع ..... 131 – 136
– النظرية الاجتماعية التواصلية ..... 137 – 140

المبحث الثاني: النظرية الاجتماعية عند كارل بوبر ..... 142 – 156

– منهج العلوم الاجتماعية ..... 143 – 146
– نظرية المجتمع المفتوح ..... 146 – 152
– الهندسة الاجتماعية الجزئية ..... 152 – 154
– المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح ..... 154 – 156

المبحث الثالث : الصراع الفكري بين كارل بوبر ومدرسة فرانكفورت ..... 158 – 174

– التعريف بحلقة الصراع الألماني للعلوم الاجتماعية ..... 158 – 162
– حول منطق العلوم الاجتماعية ..... 162 – 167
– هل وجد أدورنو وبوبر منطق للعلوم الاجتماعية ؟ ..... 168 – 174

الخاتمة ..... 176 – 185

فهرس المصادر ..... 187 – 195

فهرس الأعلام ..... 196 – 197

فهرس المفاهيم ..... 198 – 202

بيوغرافيا ..... 204 – 207

– أدورنو 204
– كارل بوبر 205
– هابرماس 206
– هوركهايمر 207

فهرس المواضيع

ملخص بالفرنسية

En début du XX^{ème} siècle, toutes les directions scientifiques et philosophiques ont affirmé l'improbabilité du discours de lumière et l'avènement de l'importance de mettre la science et la philosophie en question et l'importance de la révolution des systèmes solitarismes clisses et refus des vérités absolus, et ça ne concerne pas que le domaine de la philosophie, mais des voix de relativités s'élèvent par rapport aux différents domaines de la connaissance.

En général la pratique de la critique a été le fait le plus connus dans le XX^{ème} siècle comme épreuve de l'improbabilité du discours de lumière.

Et là où il apparait l'importance de revoir les concepts de ce discours et ces traditions de connaissance et les résultats qu'il a début, et à partir de cela il sait obtenir la certitude de la théorie critique et l'importance de mettre en évidence la question sur la formation de la raison moderne et par conséquence l'état de la civilisation moderne à cause de l'identification entre la propagation des guerres.

Les théories critiques à battre contre l'emploi de la raison dans la critique d'elle-même quand-t-il a dépassé les limites qu'il a déposé « KANT » ce qui a rendu la raison menacée depuis son avènement par le danger du non raison et il a transformé à un outil idéologique pour provoquer les guerres et battre les gens faibles, en face de tout ça la théorie critique n'a qu'exprimer son refus absolus contre les résultats de raison des lumières et aller à chercher une nouvelle raison qui est pour elle-même et pour revoir ces concepts et ces résultats.

Adaptation de « HORK HANDER » et « ADORNO » avec les catastrophes qu'ils ont amenées les lumières à l'humanité, ils ont limités le sens de la raison 03..mais ils ont finis par un presque refus alors ces deux philosophes ont été touchés par « NITCH », mais ils ont décidés de donner l'espoir à l'humanité mais ils ont tombés dans le piège de nullissime... alors tout est inversé leur refus des résultats de la science a devenu un refus contre la science elle-même et ils ont considérés comme cause principal de tous les catastrophes .

Cette anilisme qui été le destin de la majorité des philosophies moderne et la

philosophie théorique critique spécialement qui a refusé le philosophe « KARL POPER» qui a chercher une solution.

Et pour cet effet il a fait une invitation pour une philosophie ouverte et pour revoir les bases, les principes et les anciens concepts qui ont été la base de la science nouvelle. « KARL POPER» a confirmé que les philosophes modernes ont tombé dans le piège du nullissime parce qu'elles ont changé l'idée de la théologie par des systèmes dogmatiques basé sur l'idée d'induction et de déterminisme et il a compensé la loi catédralisme par la loi de raison, elles ont fait close face au close, elles ont pris l'exemplaire physique en science naturelle comme l'exemplaire le plus parfait pour évoluer la connaissance humaine et la pousser en progression et révolution infini, elle ont donné un concept absolu pour les vérités et les théories scientifiques sous l'expression quantique mathématique, alors ce dernier a touché les philosophies sociales et les domaines humaines qui ont essayé de réaliser la science dans le but d'arriver à la certitude en utilisant la méthode scientifique positive pour expliquer l'existence humaine, mouvement d'histoire et l'évolution de la société.

« POPER » a prit en charge le problème qu'elle a eu la philosophie moderne par sa tendance dogmatique close mais il n'été pas pour le refus de la science et les produits de la raison de façon à la considérer comme solution et tombé en nullissime, par contre il a invité pour critiquer les bases, les méthodes et les concepts de cette science, donc cette invitation a été basé sur la critique de l'épistémologie classique et ses bases, c'est un essai qui généralise la critique de la science naturelle de tous les exemplaires historiques, utopiques et dogmatiques closes qui a met l'individu humain en dehors du chemin historique et elle a ignoré sa capacité pour travailler et créer.

En face à ces idées et ces systèmes épistémologiques closes « KARL POPER » à inviter à une résonalisation critique basé sur l'idée d'ouverture, l'ouverture de la science sur elle-même par l'épistémologie ouverte. Ouverture des individus sur eux par la critique et la réalisation de la continuité.

L'ouverture des structures sociales par l'admission de l'importance du changement des institutions sociales, économiques, politiques, juridiques étape par étape de manière civile qui refus la violence.

Le travail de l'épistémologie ouverte n'a pas concerné que le changement des concepts de la science moderne mais il a touché les systèmes sociales, humaines et historiques, et que la société s'élargie en évolution ouverte qui se base sur le reforme partielle ou par dégrée ou ce qu'il a appelé « POPER » l'architecture sociale partielle. Ce transfert du domaine épistémologique aux sciences sociales a permis « POPER » à identifier les deux domaines de façon à ce que les deux sont une connaissance probable qui pourrait être critique.

Alors les sciences sociales pourraient être soumises à la méthodologie scientifique de façon à considérer les résultats comme hypothèses scientifiques et non des théories absolus.

Mais l'identification qu'il a confirmé « POPER » n'a pas été accepté par «ADOMO» et surtout après les résultats catastrophiques de la science, il a refusé infiniment la différence méthodologique entre les deux types de connaissance. Alors il n'y a aucune solution pour accepter aucun essai pour scientificité théorique sociale. Cette grande différence d'opinion entre « THEODOR ADORNO » et « KARL POPER » a été le sujet qui a réuni entre des deux seules non du « la querelle allemande » en sciences sociales qui été publié par « ADOMO et POPER » en 1969 sous-titre de « objectivité en sciences sociales ».

« La querelle allemande » ce n'est que l'épreuve du désir des deux côtés « ADORNO et POPER » pour montrer la valeur de la raison en histoire et confirme les limites qu'il a met « KANT » et l'essai de comprendre la relation entre la science et l'être humain et finalement produire une théorie dans la société.

République Algérienne Démocratique et Populaire
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
Faculté des Sciences Humaines
Université d'Oran

Département de Philosophie Spécialité : Philosophie de l'Histoire

Mémoire de Doctorat en Philosophie Marquée

LA THEORIE SOCIALE ENTRE LES PHILOSOPHES DE L'ECOLE DE FRANKFURT ET CARL POPPER

Présenté par :
BEN MAAMMAR Djamila

Encadreur :
D. GOUASMI Mourad

Membres du Jury

Président	P.D. BENMEZIANE Benchergui	Université d'Oran
Rapporteur	D. GOUASMI Mourad	Université de Mostaganem
Examinateur	P. D. DERRAS Chahrazed	Université d'Oran
Examinateur	P. D. METTARI Abdelouahab	Université d'Alger 2
Examinateur	P. D. BERRIAH MOKHTAR	Université d'Oran
Examinateur	D. BOUDOUMA Abdelkader	Université de Tlemcen

Année Universitaire 2013 – 2014

ملخص

إن فرط معايشة هوكرهايمر و ادورنو للكوارث التي جلبتها الأنوار على الإنسانية دفعهما إلى حصر العقل في العقل الاداتي و انتهى بهما الامر الى شبه رفض له، خاصة وأن هذين الفيلسوفين كانا واقعين تحت تأثير نتشه، وتحول نقمهما على مناهج العلم والنتائج التي وصلت اليها الى نقم العلم ذاته باعتباره أساس كل الكوارث .

هذه العدمية التي انتهت إليها الفلسفات المعاصرة وفلسفة النظرية النقدية خاصة ساءت فيلسوف العلم كارل بوبر وحاول البحث عن مخرج منها ومن ذلك التشاؤم ، فدعي إلى فلسفة التفتح و إعادة قراءة الأسس، المناهج، المبادئ والمفاهيم التي تأسس عليها العلم الحديث .

أكد كارل بوبر أن التمييز التقليدي بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية طرح على أساس خاطئ لهذين العلمين و علينا تصحيح هذا الخطأ غير أن هذا التماثل لم يقبله بوبر مؤكدا على الاختلاف الميتودولوجي بين هذين النمطين من المعرفة،هذا الاختلاف الحاد بين ادورنو و كارل بوبر كان موضوع المقابلات التي جمعت بينهما و عرفت بحلقة الصراع الفكري الألماني.

الكلمات المفتاحية:

ابستيمولوجيا؛ فلسفة التفتح؛ نظرية المجتمع؛ ادورنو؛ بوبر؛ هوكرهايمر؛ هابرماس؛ مدرسة فرانكفورت؛ امبريقية؛ ايديولوجية .

نوقشت يوم 11 سبتمبر 2014