نقد الحداثة I

الحداثة والعقلانية في منظور نقدي

من العقل المغلق إلى العقل المفتوح

محمد جمال باروت

يتميز الخطابُ الثقافي في القرن العشرين بنقده الجذري للحداثة، إلى درجة تدفع آلان تورين إلى وصف هذا القرن بـ «قرن سقوط الحداثة»[١]. ونعني بالحداثة هنا بشكل أساسي: إيديولوجيا الحداثة، أو ما يدلّ عليه مفهومُ الـ modernisme، أي الحداثوية أو المذهب الحداثي. ففي «الحداثوية» يضمحلّ المعنى الإشكالي لمفهوم الحداثة، مع أنه لا يختفي كلياً، بل يخضع بلغة هنري لوفيڤر لموجةِ تفخيم ذاتي[٢]. وهكذا تحلُّ الإيديولوجيا بطبيعتها مكانَ الشيء الذيّ تدلّ عليه. صحيح أنّه لا يمكن رؤيةُ العالم إلا عبر أفكار، أي عبر اللغة التي تَحْجب بقدر ما تعبِّر، وتَسْكُت بقدر ما تَنْطق؛ إلا أنّ مرض الإيديولوجيا الأساسي يكمن في المطابقة بين الأفكار والعالم. ومن هنا تنزع كلُّ إيديولوجيا إلى اكتساب صفات المنظومة المنيعة والمتماسكة؛ أي تتحول إلى مذهب.

تنتمي إيديولوجيا الحداثة في هذا المعنى إلى نمط الإيديولوجيا، فتدّعي أنّها مطابقةٌ للحداثة أو محايثة لها، أو أنها وعيُ الحداثة بنفسها ومفهومُها عن ذاتها وغاياتها. إلا أنها تختلف عن الحداثة. فهي ليست سوى سرديةٍ فكريةٍ ونظريةٍ متماسكة عنها، يتوسط المتخيّلُ معرفَتَها بعملية الحداثة وغاياتها، فتدّعي أنّ تلك العملية تمثّل التاريخ الموضوعيَّ لبنياتها العقلانية. وهذا هو المضمون الأساسي لتحولها إلى إيديولوجيا أو مذهب أو أسطورة تقوم على ما يسميه فرانسوا ليوتار بـ «ميتاخطاب يلجأ إلى حكاية كبرى»[٣] تتصور على الدوام هندسةً كليةً للعالم في ضوء مفرداتها. إنّ إيديولوجيا الحداثة مفعول من مفعولاتِ قلبِ عملية الحداثة أو سيرورتها لرؤية العالم جذرياً، ولعلمنته أو نزع السحر عنه بتعبير شهير لماكس ڤيبر، ولإحلالِ العالَمِ مكان الإله. فجوهر الحداثة دنيوي أو زمني أو علماني؛ بل هي كما يرى بنجامين باربر «مساوية للعلمانية»[٤]. وفي سياق هذا المضمون العلماني الجوهري لعملية الحداثة، تحلُّ حضارةُ الشخص ومرجعيتُهُ **الذاتية** لنفسه مكانَ حضارة النص ويُرْجع الإنسان إلى ما يتعداه أو إلى ما هو خارجه. لعلها، بتعبيرٍ موفّقٍ لمنذر عيّاشي، إحلالٌ لحضارة الشخص مكان حضارة النص[٥]؛ فإذا كانت المدوناتُ الإلهية، الموحاة أو المملاة، تحكم نماذجَ الحضارات التقليدية النصية ومعاييرَها، فإنه ليس للحداثة خطابٌ مؤسِّس سوى ديناميكيتها ذاتِها، وإحالتِها على نفسها. إنها بكلام آخر ذاتيةُ المرجع[٦].

ليست الديناميكية هنا سوى السيرورة، أي هي عملية بلا أول ولا آخر. وتستبعد الحداثةُ، بوصفها سيرورة، أيةَ غائيةٍ من نوع الغائيات الدينية أو الدنيوية المقلوبة عن الدين، بل هي تفكّك الحكايات الكبرى (الغائية) وتدمّر تماسكها، لأنها تنفي ما تنتجه باستمرار، وتُرغمه على الانحلال والتقادم. وبهذا تحيل على عالمٍ يَنْقض نفسَه باستمرار، إذ تتلازم فيها الطاقةُ مع التحلل، والديناميكيةُ مع العدمية، والصُّلب مع الأثير ـ كما في جملة ماركس الشهيرة في **البيان الشيوعي**: «كل ما هو صلبٌ يتحول إلى أثير»، والتي استعارها مارشال بيرمان عنواناً لكتابه المتألق عن الحداثة. وفي هذا العدد يذهب بيرمان، ابنُ البرونكس الأميركي الذي هشَّمتْه عمليةُ الحداثة نفسها، إلى أنه «ربما أحد شروط الاتصاف الكامل بالحداثة هو أن تكون معادياً للحداثة»[٧]. فالحداثة في رأيه سيرورة ديناميكية تتخطى كل الإيديولوجيات التي تدّعي المطابقةَ معها؛ إنها تكسر باستمرار أسطورتَها عن نفسها؛ فليس لها خطابٌ مؤسِّس سوى السيرورة ذاتها، التي توحِّد البشرية كلها. غير أنّ هذه الوحدة هي وحدة إشكالية، أو

---

١ ـ آلان تورين: **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٤١.

٢ ـ هنري لوفيڤر: **ما الحداثة؟** ترجمة كاظم جهاد. دار ابن رشد، بيروت، ١٩٨٣، ص ٢٥ وص ٣٧.

٣ ـ جان ـ فرانسوا ليوتار: **الوضع ما بعد الحداثي**، ترجمة أحمد حسان. دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٣.

٤ ـ بنجامين باربر: **عالم ماك: المواجهة بين التاقلم والعولمة**، ترجمة أحمد محمود. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٨، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

٥ ـ حول ذلك قارن مع منذر عياشي: **الكتابة الثابتة وفاتحة المتعة**. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، ١٩٩٨، ص ١٠٥ ـ ١١٤.

٦ ـ Jean-Marie Domenach: **Approches de la modernité**, Ecole polytechnique, Ellipse, Ed. Marketing, Paris, 1986, p.15 - 16.

٧ ـ مارشال بيرمان: **حداثة التخلف، تجربة الحداثة**، ترجمة فاضل جتكر. مؤسسة عيبال، قبرص، ١٩٩٣، ص ٦. قارن مع تورين، مصدر سبق ذكره، ص ١٤١؛ يقول تورين «إننا لا نبالغ لو قلنا إنّ العلامة الأكيدة للحداثة هي رسالة العداء للحداثة التي تبثها الحداثة والتي تتسم بالنقد الذاتي والتدمير الذاتي».

وحدة اللاوحدة، إذ تقذف بنا جميعاً في دوّامة التحلل والتجدد، والصراع والتناقض، والغموض والألم الشديد. وينطلق بيرمان في إيمانه بالحداثة من هذا المفهوم للسيرورة، ويبدو على نحوٍ ما وكأنه يَعْجن نيتشه بماركس، فلا يرى في نيتشه ما يراه فيه منظِّرو ما بعد الحداثة من نهايةٍ للحداثة وتقويضٍ لها، بل يراه في صميمها، وفي قلب سيرورتها الديالكتيّة التي يحمل فيها كلُّ شيء نقيضَه، وتجعل المرءَ نصيراً ومتحمساً لها. فليستْ «ما بعد الحداثة» عند بيرمان سوى آليةٍ من آليات سيرورةٍ ديناميكيةٍ هائلةٍ لانهاية لها هي سيرورة الحداثة نفسها، التي تتيح نقدَ الحداثة باسم القيم التي أوجدتها، وهي القيم التي يراها بيرمان تحريرية. غير أنّ بيرمان، مدفوعاً بإيمانه بسيرورة الحداثة، يحاول إيجاد جذور لها في تراثٍ مرجعيّ. أفلا يؤدي ذلك حينئذ إلى مفارقة ساخرة، وهي بحث الحداثة، التي تنفي التمركزات الإيديولوجية، عن خطابٍ مؤسِّسٍ لها؟

*

يكمن الشكل الأساسي لتلك المفارقة، في نظرنا، في أنّ الحداثة التي ليس لها خطابٌ مؤسِّسٌ سوى ديناميكيتها قد أنتجتْ خطاباً غائياً أو ميتافيزيقياً مؤسِّساً لها، هو ما بلورته إيديولوجيا الحداثة في ما يمكن تسميتُهُ بأديانٍ وضعيةٍ دنيويةٍ جديدة. فتاريخ الحداثة ليسَ مجرد تاريخ سيرورتها الديناميكية وحسب، بل هو أيضاً تاريخ تحويلها إلى أسطورةٍ إيديولوجيةٍ منيعة متجذّرةٍ في نفسها، تستبدل السحرَ الذي نزعته الحداثةُ عن العالم بسحرٍ جديد من نوع علماني، وتؤسِّس حضارةَ الشخص (التي قوَّضتْ حضارةَ النص) على نصٍ جديدٍ من إنتاجها نفسِها. من هنا لازمتِ الحداثةَ ـ رغم علمانيتها الأكيدة ـ حتى أيامِنا بصماتٌ «دينيةٌ» قويةٌ، لم تتوقف عن ابتكار بدائل «دينيةٍ» معكوسةٍ عن الدين. لقد ظلت، بتعبير جان ماري دومِيناك، تبحث عن إنجيل قابلٍ لأن يحلّ مكان الإنجيل الذي حطمته[1].

ليس تاريخُ الحداثة بهذا المعنى مجرد تاريخ العقلانية التي تنزع السحر والقداسة عن العالم، بل هو أيضاً تاريخ تأليه العقل وعبادته وتحويلِهِ إلى أداة. فالأنوار التي واجهتْ ما بين العقلِ والأسطورة، وسفّهتِ الدينيَّ بوصفه جزءاً من غير العقلاني الذي يعمي العقل ويشلّ حريته ويكبّلها، لم تستطع أن تتصور أنّ العقل التنويريَّ نفسَه سيتحول إلى أسطورةٍ دينيةٍ جديدةٍ من نوع علماني أو دنيوي. وهو ما برز بشكلٍ جلي في الطور اليعقوبي للثورة الفرنسية، حيث تحوّل ذلك العقلُ إلى ديانةٍ عقلانية علمانية جديدة تقوم على «عبادة العقل». فحوّلتِ الكنائسَ، ومنها كاتدرائيةُ نوتردام، إلى معابد للعقل، تجري فيها طقوسُ تأليهه وعبادته ومواكبه. وصحيح أنّ روبسبيير قد عارض عبادة العقل، وأرسل كهّانها «العقلانيين» إلى المقصلة، إلا أنه أحلَّ مكانها عبادَةَ الكائن الأسمى؛ وهي عبادة تستعيد العبادةَ المسيحيةَ «المدمَّرة» أو المقصاة.

ارتبطتْ فكرة الحداثة، إذن، ارتباطاً وثيقاً بالعقلانية، حتى عنى رفضُ إحداها رفضَ الأخرى[2]. ورسّخت الحداثةُ علاقةً داخلية ما بينها وبين العقلانية الغربية، بشكل لم تعد فيه عمليتها سوى التاريخ الموضوعي للبنى العقلانية[3]. بهذا المعنى تبدو الحداثة والعقلانية حلقتين تتكرران فيما بينهما، فتحيل كلُّ واحدة على الأخرى وتتضمنها بالضرورة. وفي المنظور ما بعد الحداثي، ارتبطتْ عمليةُ **تحطيم** تلك العلاقة، وتفجيرِ أطرها الفلسفية في الفكر الغربي، بنيتشه الذي اعتمد نموذجَ جدلِ العقل كي يدمِّر الغلاف العقلانيَّ للحداثة، وواجه ما بين مفهوم العقل الكلي الميتافيزيقي وبين الصيرورة التي تفضي إلى العدمية، وانحلالِ المعنى، وموتِ مفهوم «التقدم» الذي انشغل القرنُ التاسع عشر بشكلٍ خاص بعبادته وأفرز البنياتِ الأساسيةَ لما يمكن تسميته بإيديولوجيا التقدم.

*

إذا كان «المنطقُ» ما بعد الحداثي في فلسفة المرحلة الراهنة، التي يسميها الفيلسوفُ الإيطالي جياني ڤاتيمو بـ«نهاية الحداثة» يحطِّم تلك العلاقة الداخلية ما بين الحداثة والعقلانية، وينسف فكرةَ هدفٍ موحِّدٍ للتاريخ والذات، فإنه يمكن القول في المقابل إنّ الدفاع عن تلك العلاقة ـ وهو دفاعٌ يرتبط باسم الفيلسوف الألماني هابرماس الذي يعتبر أنّ «الحداثة مشروعٌ غيرُ منجَز»[4] ـ يتم في إطار ما بعد الميتافيزيقا، وبشكل محدد في إطار ما بعد الهيغلية. فهابرماس يرى أنّ مفاهيم الميتافيزيقا تفككتْ وتفسختْ منذ لحظة ديكارت ولايبنتز وهيوم، أي منذ الاضطرار للتمييز ما بين المفاهيم الوصفية والمعيارية والتقويمية، الذي لا تسمح به مفاهيمُ الميتافيزيقا، ولا نمطُها الغائيُّ الموضوعي والكلياني الشمولي والمطلق[5].

إنّ التفكير بما بعد الميتافيزيقا هو سمةُ مَنْ يدافع عن الحداثة بوصفها مشروعاً غيرَ منجز مثل هابرماس، مثلما هو سمةُ مَنْ يتكلم بتقويضها أو نهايتها أو بما بَعْدها مثل ديريدا وفوكو وأدورنو وباتاي... الخ. وليست تلك المفاهيم الميتافيزيقية سوى المفاهيم العقلانية «القديمة» التي قامت عليها الحداثة، والتي تطابق ما بين قوانين الطبيعة وقوانين العقل. إنها تتأسس مرجعياً

---

١ ـ Domenach, p.17.

٢ ـ تورين، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠ و٤١.

٣ ـ J. Habermas: **le discours philosophique de la modernité**, traduit de l'Allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. Gallimard, Paris, 1988, P. 3.

٤ ـ Habermas, ibid, p. 6.

٥ ـ هابرماس: «حوار»، ترجمة ومراجعة **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد ٧٠ ـ ٧١ نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٨٩، ص ١٢٥.

على المخطط الآناكساغوري لمثال العقل، أي لمخطط العقل ـ النظام، بما بُني عليها من فلسفات تاريخية أو ما يسمى بالتاريخانية، والتي اتصفت الحضارةُ الحديثةُ بمحاولة تطبيقها على التطور الاجتماعي نفسه، ووجدتْ حتى في بعض بلدان العالم الثالث تطبيقاتٍ اجتماعويةً ـ سياسوية مبسطةً لها. إلا أنّ تطبيق العقل على المجتمع في شكل عقلنة المجتمع هو سمة انفردت بها الحضارةُ الغربية منذ الثورة الفرنسية، التي أعادت بناءَ الأمة ودَمَجَتْها اجتماعياً أو قومياً وفق مبادئ العقل. إنّ الدولة الحديثة أو الدولة ـ الأمة تُعتبر هنا تجسيداً للبنى العقلانية، إذ يقوم منطقُها التكامليُّ في تحقيق الاندماج الاجتماعي أو بناءِ الأمة على التنظيم والتوحيد والتجريد والتعميم. وليس هذا المنطق سوى منطق العقلانية[1] الذي يفسِّر كيف أنّ الثوريين الفرنسيين نَقَدوا سلطة ما قبل الثورة بوصفها سلطة «فوضوية لاعقلانية»، فحاولوا تنظيم الأمة الفرنسية حسب «مخطط عقلاني»[2] يحوِّل ـ نمطياً ـ العلاقاتِ الأولية (الشخصانية وما قبل القومية) إلى علاقاتٍ ثانوية (قومية وغير شخصانية). إنّ المنطق العقلاني لنموذج الدولة الحديثة هنا هو منطق التمازج combinaison الذي يحوِّل العناصر الاجتماعية ما قبل القومية أو ما قبل الحديثة، وينتج وحدةً اجتماعيةً نوعيةً جديدة، متماسكةً ومندمجةً.

ليس تاريخ الحداثة تاريخَ العقلانية فحسب، بل تاريخ تأليه العقل وتحويله إلى أداة

ويلقى نموذج الدولة ـ الأمة اليوم نقداً جذرياً في ثقافة أواخر القرن العشرين. ولعلّ من أبرز المساهمات المتألقة في ربط نقد هذا النموذج بنقد الحداثة مساهمةَ جورج قرم المعلِّمة، التي تعيد نموذجَ الدولة ـ الأمة بوصفه تجسيداً للعقلانية إلى نموذج الدولة الهيغلية، بما في ذلك الصيغ الليبرالية الأنكلو ـ ساكسونية. فحداثة الدولة هنا هي الوجه الآخر لعقلانيتها التي تكتسب رسالة ميتافيزيقية[3] أو تتأسس (بلغة ليوتار) على ميتاخطاب تعي من خلاله طبيعتَها ووظائفَها وغاياتها. فالمنطق العقلاني للدولة ـ الأمة، الذي هو منطق الحداثة، ليس عند قرم منطقاً توحيدياً يوحِّد الهوية ويجرِّدها وينظِّمها في إطار مؤسسيٍّ أحاديِّ الهوية، بقدر ما هو منطقٌ يحايثه العنفُ، ويُطْلق مفعولات التهميش والإقصاء، ويختزل المكوناتِ التعددية للهوية إلى بعد واحد. فلا تغدو المشكلةُ هنا، على حد تعبير قرم، في فقدان حقوق بعينها، بل في فقدانِ مجتمعٍ راغبٍ وقادرٍ على ضمان حقوق، كائنةً ما كانت[4].

إنّ نقد الحداثة من داخلها، أي تحريرها من قيود الإيديولوجيا أو المذهبية التي تكبحها وتختزلها في العلاقة الداخلية ما بين الحداثة والعقلانية، ينصبّ عند ادغار موران على نقد إيديولوجيا العقل. ويحدّد موران أمراضَ العقل بالتعقيل (أي وضع المنظومات العقلانية الفكرية والنظرية المتماسكة في مذاهب صلبة منغلقة) وبتأليهِ العقل (أي تشييئه، وذلك حين يتصور نفسَه مادةً وجوهراً أعلى، فينتج نزعة عقلانية تسلِّم بالتوافق الكلي ما بين الواقعي والعقلاني). وتُمثِّلي النزعةُ العقلانية هنا أخلاقيةً أنتروبولوجيةً اجتماعية، تُخضع مبدأ الأفعال الإنسانية وسلوكها وغايتها للعقلانية، وتحوّل العقل إلى أداة.

إذن، تتحدد العناصرُ المذهبية الأساسية في إيديولوجيا العقل أو العقلانية المغلقة: بالتعقيل، وتأليهِ العقل، وتحويله إلى أداة. ويمكننا أن نلاحظ بيسر أنها عناصر تتكرر فيما بينها، وتعزِّز بعضَها بعضاً في منظومةٍ تعتنق إيديولوجيا التقدم أو الحداثة. وتقع الميتافيزيقا العقلانية الهيغلية التي تطابق ما بين الواقعي والعقلاني، والتي ليست سوى ميتافيزيقا الحداثة، في فضاء تلك العقلانية المغلقة. فموران لا يتبنى فلسفة ما بعد الحداثة ومنظوراتها، إلا أنه ينفتح بعمقٍ على مفاهيم الحركة الإبيستمولوجية المعاصرة، ويلتقي في ذلك مع العقل الباشلاري الذي يشتق العقلَ النظريَّ من العقل العلمي ويُخضعه له. من هنا ينقد موران الحداثةَ من داخلها. إنه ينقد العقلانية المغلقة باسم ما يسميه بالعقلانية الحقيقية التي ليست سوى العقلانية المفتوحة، أي العقلانية المتحررة من ايديولوجيا العقل وعناصره المذهبية. وتقوم هذه العقلانيةُ على تجاوز القطيعة التي أقامتها العقلانيةُ المغلقةُ ما بين العقلاني والأسطوري. فالعقلانية المفتوحة لا تقتصر هنا على قتال اللاعقلاني، بل تحاوره وتعترف بما هو غير قابلٍ للتعقيل، انطلاقاً من أنّ الإنسان ليس مجردَ عارفٍ بل هو عارفٌ متخيِّل. بمعنى آخر، تعترف العقلانيةُ المفتوحة بما هو غير عقلاني، وبما فوقه، وبما ليسه، وباحتمال استيعابه بعد حدوثه، إذ إنّ العقل المفتوح هو نمطُ التعامل الوحيد بين العقلانيّ واللاعقلانيِ وغيرِ العقلاني وفوق العقلاني[5].

---

١ ـ عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ص ٧٢ ـ ٧٣.

٢ ـ Domenach, op. cit., p. 19.

٣ ـ جورج قرم: **أوروبا والمشرق العربي: من البلقنة إلى اللبننة (تاريخ حداثة غير منجزة)**. دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٠، ص ٤٨.

٤ ـ قرم، المصدر السابق، ص ٤٣.

٥ ـ ادغار موران: **مقدمات للخروج من القرن العشرين**، ترجمة أنطوان حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤ وص ١٨١.

يسمح لنا ذلك بالاستنتاج أنّ موران يتخطى المفهوم العقلاني الذي كان سائداً حتى منتصف القرن العشرين، والذي يقوم على تصور العقل ـ النظام الذي ليس في النهاية سوى تصور ميتافيزيقي غائي. ذلك أنّ العقل الميتافيزيقي لا يستوي إلا في كونٍ نظامي يبرر الغائية. من هنا يقضي موران على الثنائية التي أقامتها الأنوارُ ما بين العقلاني والأسطوري، ويرى أنّ العقل المفتوح يعترف بالأسطوري، انطلاقاً من أن هناك وقائع تكون عقلانيةً ولاعقلانيةً وغيرَ عقلانية وفوقَ عقلانية كالأساطير، في حين أن العقل المغلق لا يرى فيها إلا أخطاء وحماقات وخرافات. واستنتاجاً فإنّ مهمة الإبستمولوجيا ليست تسفيه الأسطورة بل هذه هي مهمة الإيديولوجيا أو العقلانية حين تَؤُول إلى إيديولوجيا أو تعقيلٍ بلغة موران.

إذا كانت العقلانية المفتوحة ترتبط بالتحرير، فإنّ العقلانية المغلقة ترتبط بالاستعباد والتهميش. ويمثل المآل الأداتي للعقلانية المغلقة ذلك على نحو نموذجي. إذ إنّ عقلانية العقل الأداتي هي عقلانية السيطرة لا التحرر؛ فهي تدمِّر أبعادَ العقل المتعددة وتختزله إلى أداة تقنية. تتم الحداثة في هذا السياق على حساب التحرر، وتحايث في كل مكانٍ العنفَ؛ فلا يُمْكن وفق ذلك العقل صناعةُ العجة دون كسر البيض وتحطيمِهِ ومزجِهِ حتى يتجانَسَ ويتماسكَ ويتوحَّدَ وتَخْرجَ منه كليةٌ نوعيةٌ جديدة. ولقد كان العقل التقني هو إيديولوجيا العقل وأسطورته. ومن هنا ارتبطتْ أزمةُ المذهب الإنساني بتوسع العالم التقني. فعالم التقنية هو عالم الحداثة، وفيه تبلغ الميتافيزيقا انتشارها الأقصى[1]. إنّ هايدغر الذي ترتبط به هذه الفكرةُ ليس ضد التقنية، أو ضد ما يسمى بطابعها «الشيطاني»، بل حاول أن يفهم جوهرَ التقنية، وقدَّم مثالاً مجسداً على ذلك في أنّ علوم الطبيعة الحديثة تتأسس في إطار جوهر التقنية الحديثة، لا العكس. فالإنسان في التقنية، أي في جوهرها، يخضع لسلطة تدفعه إلى رفع تحدياتها، إلا أنه تجاهها لم يعد حراً. فوفق هايدغر تختفي في جوهر التقنية العلاقةُ بين الكينونة والإنسان[2].

*

لقد ارتبط التقدم التقني تاريخياً بتقدم العقل. إلا أنّ أبرز نقدٍ وجهته الفلسفةُ في القرن العشرين إلى العلاقة ما بين التقدم التقني والعقل الأداتي هو ما ارتبط بمدرسة فرانكفورت. فَكَتَبَ أدورنو وهوركهايمر **ديالكتيك الأنوار**، وفيه يطرحان أنّ العقل التقني الذي أفضى إلى تحرر الإنسانية قد أصبح نفسه أسطورةً تَخْنق كلّ الإمكانيات الإنسانية. ووفقاً لأدورنو وهوركهايمر ليست الأسطورةُ مقابلةً للعقلانية بل هي صورة من صورها، إذ تنطوي على التنوير لدى الإنسان الأول، إلا أنّ التنوير المعاصر اتجه نحو تكوين أسطورة جديدة: فتبنى العقلُ التنويريُّ مفاهيمَ هذه الأسطورة بدلاً من تأملها وتحليلها ونقدها. وبدلاً من أن ينقد العقلُ ذاتَه، تحول إلى أسطورة. فانتهتْ وظيفةُ العقل التنويري ـ بالمعنى الذي يطرحه أدورنو وهوركهايمر، ويشمل كلَّ فكرٍ تحريري للمؤسسات والأفراد ـ إلى عكسها تماماً، وانكشف ادعاؤه في تحرير الإنسان من عبودية الأسطورة عن استسلام لأساطير من نوع جديد، مثل أساطير التكنولوجيا والسلطة والتسليح. فقد أقصتْ فلسفةُ التنوير جدلياتِ السلب، وانشأتْ تعارضاً ما بين العقل الموضوعي والعقل الذاتي، وأدت سيادةُ العقل الموضوعي إلى سيادة عقلانية من نوع خاص تكرِّس اللاعقلانيةَ وتؤسس نظاماً اجتماعياً ـ سياسياً يسيطر على الإنسان[3]. وحسب كورنيليوس كاستورياديس يمكن فهمُ سلوك الأحزاب النازية والستالينية بوصفه سلوكاً عقلانياً أداتياً، حيث تتجسد هذه العقلانية الأداتية أو الاسمية حسب كاستورياديس في عناصر متعددة، منها تقنية الرأسمالية وتنظيمها للإنتاج، والبيروقراطية المعاصرة. إنّ العقلانية الأداتية هنا ليست سوى عقلانية غير متسائلة[4].

ينقد موران العقلانيةَ المغلقة باسم «العقلانية الحقيقية» التي تحاور اللاعقلانيَّ وغيرَ العقلاني وما فوق العقلاني وتعترف بها جميعها

*

إنّ إعادة النظر في العلاقة الداخلية ما بين العقلانية والحداثة لا يمكن أن تنفصل عن نقد إيديولوجيا الحداثة ومراجعتها جذرياً، في ضوء عقلانية مفتوحة تواجه أسوأ أعداء العقل وهو التعقيل، وتؤكّد أنّ مهمات العقلانية الحقيقية هي الانتقال من العقل المتكيِّف الأداتي إلى العقل المتجاوز النقدي، الذي يتيح تخطّي اختزال الحداثة في العقلانية[5]، ويُدخل إليها فكرةَ الذات الشخصية وتحقيق الذات. فبدون الذات يصير العقل أداةً للقوة والاستعباد.

---

١ ـ Gianni Vatimo: **La fin de la modernité, nihilisme et herméneutique, dans la culture post-moderne**, traduit de l'Italien par Charles Alunni. Éditions du Seuil, Paris, 1987, p. 184.

٢ ـ «حوار مع مارتن هايدغر»، **العرب والفكر العالمي**، ترجمة فريق الترجمة والمراجعة في مركز الإنماء القومي، العدد الرابع، خريف ١٩٨٨، ص ٩٢ ـ ٩٣.

٣ ـ قارن مع رمضان بسطوسي محمد: **علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت: أدورنو نموذجاً**، مطبوعات نصوص ٩٠، القاهرة ١٩٩٣، ص ٤٢ ـ ٥٩.

٤ ـ Cornelius Castoriadis: **Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe**, deuxième édition. Seuil, Paris, 1990, p. 58 - 59.

٥ ـ تورين، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥.