النظرية النقدية الجدلية الألمانية المعاصرة: الأصول والمفكرين [مستل]

أ.د.إحسان عبدالهادي سلمان النائب
ihsan.salman@univsul.edu.iq
كلية العلوم السياسية/ جامعة السليمانية.
م. محمد مصطفى أحمد
mhammad.ahmed@univsul.edu.iq
كلية العلوم السياسية/ جامعة السليمانية

Contemporary German Dialectical Critical Theory: Origins and Thinkers[Quoted]

Prof. Dr. Ihsan Abdulhadi Salman Alnaeb
College of Political Science / University of Sulaimani
Lecturer .Muhammad Mustafa Ahmed
College of Political Science / University of Sulaimani

المستخلص

تطرق هذا البحث وفي إطار مبحثين، إلى الجذور الفلسفية و الأصول الفكرية والتأريخية والعقلية التي إنطلقت منها النظرية النقدية الجدلية، أو ما يعرف بمدرسة فرانكفورت النقدية. إذ تمتد هذه الأصول إلى التراث الفلسفي الألماني، ولا سيما أفكار كانط وهيغل، إضافةً إلى الأثر الواضح للماركسية في البناء الفكري للنظرية. فضلاً عن الفلسفات الإجتماعية الألمانية والمتمثلة بماكس فيبر، إلى جانب فلسفة التحليل النفسي لفرويد، والمقدمات الفلسفية التي إستلهمها مفكرو النظرية من لوكاش و كارل كورش و أرنست بلوخ. كما تطرق البحث إلى أهم مفكري المدرسة الذين توزعوا على ثلاثة أجيال متعاقبة، لعل أبرزهم هم: هوركهايمر وأدورنو وماكوز وأريك فروم، في الجيل الأول، وهابرماس ممثل الجيل الثاني، أما الجيل الثالث فيتمثل في أكسل هونيث.

الكلمات المفتاحية: النظرية النقدية الجدلية، الماركسية، الفلسفة النقدية، الفلسفة الألمانية، الوعي الطبقي، العقل الأداتي.

Abstract

Contemporary German Dialectical Critical Theory: Origins and Thinkers This research, within the framework of two chapters, touched on the philosophical roots and the intellectual, historical, and mental origins from which the dialectical critical theory emerged, or what is known as the Frankfurt School of. These origins extend to the German philosophical heritage, especially the ideas of Kant and Hegel, in addition to the clear impact of Marxism on the intellectual construction of theory. As well as the German social philosophies represented by Max Weber, as well as Freud's psychoanalytic philosophy, And the philosophical premises that theoretical thinkers inspired by Lukacs, Karl Korsch and Ernst Bloch. The research also touched on the most important thinkers of the school, who were distributed among three successive generations, perhaps the most prominent of them are: Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Erich Fromm, in the first generation, and Habermas, the representative of the second generation, while the third generation is represented by Axel Honneth.

Keywords: critical dialectical theory, Marxism, critical philosophy, German philosophy, class consciousness, instrumental reason.

المقدمة

التعريف بالموضوع وأهميته: تحظى الإتجاهات الفكرية النقدية بأهمية بالغة في الفكر السياسي الغربي، لإتخاذها النقد منهجاً من خلاله مارست نقداً جذرياً للحضارة الغربية بهدف إعادة النظر في مفاهيمها وأسسها وأبعادها التأريخية. كما و يمتاز الفكر السياسي الألماني في الحقبة المعاصرة، ببرزو تيارات فكرية و إتجاهات نقدية عدة، التي تركت بصمتها على الفكر السياسي والفلسفة النقدية الغربية. وتعد النظرية النقدية الجدلية من أبرز الإتجاهات النقدية الألمانية المعاصرة، التي اكتسبت أهمية بالغة بمواكبتها للإشكاليات الموجودة في المجتمعات المعاصرة، والتحولات الفكرية والإجتماعية السياسية لعالمنا المعاصر. أما فيما يتعلق بتسمية "النظرية النقدية الجدلية" أو "المدرسة النقدية" أو "النظرية النقدية" أو "معهد البحوث الإجتماعية" أو "مدرسة

فرانكفورت" فكلها تسميات لكيان واحد. ومع أن تسمية "مدرسة فرانكفورت" كان متأخراً في ظهوره، إلا أنها الأكثر إستعمالاً وشيوعاً اليوم.

اهداف البحث: من هنا فإن الهدف من هذا البحث هو تحديد أهم الأصول الفكرية و الجذور الفلسفية التي تغذت عليها النظرية النقدية الجدلية و تحليل مدى تأثيرها، فضلاً عن إبراز أهم مفكريها و بيان أفكارهم النقدية.

إشكالية البحث: عليه يمكن تحديد إشكالية هذا البحث من خلال مجموعة من التساؤلات، أهمها: كيف نشأة النظرية النقدية الجدلية؟ ومن أين جاءت تسميتها؟ وما هي أصولها الفكرية التي استسقت منها النظرية؟ ومن هم المفكرين والفلاسفة الذين تكونت منهم النظرية النقدية الجدلية؟ وما هي أبرز أفكارهم النقدية؟

فرضية البحث: من هذا المنطلق يتجه البحث لإثبات الفرضيته الرئيسة، وهي: تكمن أصول النظرية النقدية ومنابعها التي تغذت عليها، في الفلسفة النقدية لكانط ومثالية هيغل والأفكار الماركسية، حيث تبلورت نقدها من خلال كمهجها النقدي للمفاهيم والقيم التي تأسست عليها المجتمعات الغربية وقد تجلى ذلك في كتابات أبرز مفكري هذه النظرية.

منهجية البحث: في سبيل الوصول إلى النتائج المرجوة، ومن أجل الإجابة على الإشكالية و إثبات هذه الفرضية تم إستخدام المنهج التأريخي للوقوف على مراحل تطور هذه النظرية، فضلاً عن المنهج الوصفي التحليلي لتفسير إتجاهاتها وتوضيح مفاهيمها.

هيكلية البحث: تم تقسيم البحث على مبحثين، يتناول المبحث الأول موضوع الأصول الفكرية للنظرية النقدية الجدلية، وتم تقسيمه على مطلبين، نخصص المطلب الأول لمناقشة الجذور لها. أما المطلب الثاني تم تخصيصه لموضوع المقدمات الفلسفية للنظرية النقدية الجدلية. أما المبحث الثاني، فقد قُسم على مطلبين، إذ خصص المطلب الأول للوقوف عند أهم مفكري الجيل الأول وأفكارهم النقدية، أما في المطلب الثاني نتناول فيه موضوع قراءات في الفكر النقدي عند **هابرماس و هونيث.**

المبحث الأول

الأصول الفكرية للنظرية النقدية الجدلية

تعود عبارة "النظرية النقدية" في الأصل إلى عنوان كتاب **لماكس هوركهايمر Max Horkheimer(١٨٩٥-١٩٧٣)**، وهي تشير الى ذلك الركام النظري الذي خلفه اعلام مدرسة فرانكفورت، وتلخص تطلعاتها وتشكل برنامجها الفكري عند بداية نشأتها. وقد ظهر هذا المصطلح تحديداً عندما نشر **هوركهايمر** عام ١٩٣٧ دراسة حول (النظرية التقليدية والنظرية النقدية)، والتي تعد المصدر الأساسي في توضيح التوجه الفكري لهذه النظرية([١]).

من خلال ذلك ترتبط النظرية النقدية الجدلية، إرتباطاً وثيقاً بـ"معهد فرانكفورت للبحوث الإجتماعية" الذي تأسس عام ١٩٢٣ على أيدي نخبة من الفلاسفة وعلماء الإجتماع والإقتصاد وعلم النفس والنقدالجمالي والأدبي. وقد حدَّدوا مساره وغايته منذ البداية بحيث يكون مؤسسة حرة غير مقيدة بالمؤسسات الرسمية والجامعية، يتفرغ لبحث العلمي والأكاديمي يتناول فيه مشكلات الإشتراكية والماركسية بالإعتماد على المنهج الماركسي في التحليل النقدي([٢]).

ويرجع الفضل في تأسيس هذا المعهد يرجع إلى **فليكس فايل Felix Jose Weil (١٨٩٨-١٩٧٥)** حيث قام بمساعدة من والده بتمويل المركز مالياً. وجاءت فكرة تشكيل مؤسسة على هيئة معهد بحثي من خلال مبادرة من منه لتنظيم الأسبوع الأول للعمل الماركسي في صيف عام ١٩٢٢والذي حضره وشارك فيه العديد من المفكرين والفلاسفة الألمان([٣]). لتتطور أعمال هذه الحلقة الثقافية لتقيم مشروعاً آخر هو الأسبوع الثاني للعمل الماركسي، ولكن سرعان ما تطور المشروع الثاني إلى مشروع أكثر طموحاً عند **فايل** لتستبدل بمشروع تأسيس معهد البحوث الإجتماعية([٤]).

([١]) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار اويا، بنغازي،٢٠٠٤، ص٢٠٦.

([٢]) عبدالغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت- تمهيد وتعقيب نقدي، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، ٢٠١٨، ص١٦.

(٣) ثريا بن مسمية، مدرسة فرانكفورت- دراسة في نشأتها وتياراتها النقدية وإضمحلالها، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، النجف، ٢٠٢٠، ص٢٢-٢٣.

(٤) علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس-مدخل الى نظرية نقدية معاصرة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ت، ص٤٥-٤٦.

وفي عام ١٩٣٣ وبعد صعود هتلر إلى السلطة و تسلم الحكم من قبل النازية أصبح استمرار المعهد في نشاطه أمراً مستحيلاً، فقد واجهته معضلتين كبيرتين داخل الوضع السياسي الجديد، الأول الطبيعة الماركسية لنشاطه الفكري، والثانية تتعلق بكون أن أغلب أعضائه ومفكريه الرئيسيين كانوا يهوداً. فَفِهم **هوركهايمر**، رئيس المعهد، خطورة الموقف فأخذ بالمعهد إلى جنيف لتهيئة الظروف اللازمة لإلتحاق أغلب أعضائه ومفكريه(١). ثم بعد ذلك الهجرة إلى نيورك في عام ١٩٣٥، ومن ثم إلتحق المعهد بجامعة كولومبيا الأمريكية، وفي عام ١٩٥٣ أُعيد فتح المعهد رسمياً في فرانكفورت. ومما لاشك فيه إن هجرة المعهد إلى الولايات المتحدة الأمريكية قد أثرت إلى حد كبير في أعمال مفكري النظرية، لذلك فإنهم ومع إنتهاء الحرب العالمية الثانية، و تلاشي الفاشية والنازية شرعوا في تحليل المجتمع الرأسمالي الذي كان سائداً بصورة متميزة في أمريكا خاصة مع تنامي نظامه الإقتصادي التي كونت الرأسمالية قوته(٢).

بناءاً على ما تقدم يمكن القول إن النظرية النقدية الجدلية ترتبط إرتباطاً تأسيسياً بمعهد البحوث الإجتماعية التي تأسس عام ١٩٢٣ من قبل مجموعة من الفلاسفة و المفكرين ذات توجه ماركسي. وتمثلت النظرية النقدية بعدد من المفكرين الاجتماعيين ينتمي غالبيتهم إلى اليسار الأوروبي عامة و الألماني خاصة، والذين يعرفون بالماركسيين الغربيين. ولكن هناك سؤال أساسي يطرح نفسه، وهو: **ماهي الأصول الفكرية والفلسفية التي تأثرت بها النظرية النقدية؟** جواباً على ذلك يمكن الملاحظة إن بروز التنظير النقدي لمدرسة فرانكفورت لم يأتي من الفراغ، إذ وطدت المدرسة دعائم فكرها في الفلسفة الإجتماعية المعاصرة. على ضوء ذلك نقسم المبحث على مطلبين، إذ نخصص المطلب الأول لمناقشة الجذور الفلسفية للنظرية النقدية الجدلية. أما المطلب الثاني فيكون عنوانها المقدمات الفلسفية للنظرية النقدية الجدلية.

المطلب الأول

(١) علاء طاهر، مرجع سبق ذكره، ص٥٥-٦٢.
(٢) عبيير سهام مهدي، مدرسة فرانكفورت النقدية- الأسس والمنطلقات الفكرية، مرجع سبق ذكره، ص١٣٠.

الجذور الفلسفية للنظرية النقدية الجدلية

يمكن تحديد أهم المنابع الفلسفية والتأريخية والعقلية للنظرية النقدية الجدلية بالآراء النقدية **لإمانمويل كانط Immanuel Kant** (١٧٢٤-١٨٠٤) والتراث الفلسفة المثالية الألمانية، وفي مقدمتهم **جورج ويلهلم فريدريك هيغل Georg Wilhelm Frederic Hegel** (١٧٧٠-١٨٣١)،وكتابات **كارل ماركسKarl Marx**(١٨١٨-١٨٨٣) عامة والمخطوطات الإقتصادية الفلسفية لعام١٨٤٤على وجه الخصوص، إضافةً إلى الفلسفات الإجتماعية الألمانية وبخاصة عند **ماكس فيبر Max Weber**(١٨٦٤-١٩٢٠)، و فلسفة التحليل النفسي عند **سيغموند فرويد Sigmund Freud**(١٨٥٦-١٩٣٩)، إضافة إلى الأفكار والتصورات الماركسية والهيغلية الجديدة التي عبر عنها **جورج لوكاشGyorgy Lukacs** (١٨٨٥-١٩٧١) خصوصاً ما عرضه عن فكرة "تشيؤ" الإنسان وإغترابه، إلى جانب تأثره الغير مباشر بفلسفة **إرنست بلوخErnst Bloch** (١٨٨٥-١٩٧٧) الذي عمل على إبراز مبدأ الأمل لينظر من خلالها نظرة تحليلية إلى تطور المادة وكل إبداعات العقل الأوروبي والتراث الحضاري الإنساني. مع كل ذلك تأثر رواد النظرية ببعض أفكار الفينومينولوجيا وفلسفة الحياة وفلسفة الوجود، مما جعل فلسفتهم تُتَهم في بعض الأحيان بأنها ماركسية وجودية([1]).

من خلال ذلك يمكننا تلمس حضور فلسفة **كانط و هيغل** في النظرية النقدية في أن فلاسفة النظرية النقدية جعلوا الإشكالية الفلسفة تدور بين نسقي **كانط و هيغل**، ومع أنهم تحاوروا مع أغلب فلاسفة الألمان، إلا أن **كانط و هيغل** شكلا أهم متن فلسفي انطلقت منه النظرية النقدية لتجربة وممارسة نقدها([2]). إذ جعلت النظرية النقدية الجدلية من النقد الأساس الذي بنى عليه نتاجه الفكري، والنقد بدوره هو تقليد ألماني تبدأ مع **كانط** مروراً **بهيغل** وصولاً إلى فلاسفة معاصرين، حتى وصل هذا التقليد إلى مفكري

([1]) عبدالغفار مكاوي، مرجع سبق ذكره، ص١٧-١٨.

(٢) محمد نوالدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة-نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب،ط٢، ١٩٩٨، ص٢٥.

النظرية النقدية. من هنا فإن يمكن تحديد النقد الكانطي، ومن ثم **هيغل**، مرجعاً أساسياً انطلق منه أصحاب النظرية النقدية الجدلية في طروحاتهم الفكرية([1]).

أما فيما يتعلق بفلسفة **كانط** النقدية ومكانتها ضمن مصادر النظرية النقدية الجدلية، فقد كانت لها حضورا بارزا في فكر فلاسفة مدرسة فرانكفورت النقدية، والهدف من الرجوع للفلسفة الكانطية هو الوقوف على أثر هذه الفلسفة في فكر مفكري النظرية النقدية([2]). وهذا الحظور المستمر **لكانط** في مؤلفات فلاسفة النظرية النقدية يؤكد ثراء الفلسفة الكانطية الذي يعد المرجعية الثابتة لفلسفة الحداثة والتنوير مما جعل فلاسفة النظرية النقدية في حوار معه بإستمرار([3]) .

ولكن ما هي الرابطة التأريخية والفلسفية بين الفلسفة الكانطية والنظرية النقدية؟

جواباً على ذلك يمكن القول أن فلاسفة قد اطلعوا على فلسفة **كانط** في مناخ نظري وتأريخي متغير، سيطرت عليه الفلسفة الماركسية والنضالات العمالية في مراحلها الأولى، وهيمنت عليه الفلسفة الوضعية وفشل الآيديولوجيات الإشتراكية بصورة عامة في المرحلة الثانية. إذ إرتقى **كانط** بالعقل إلى درجة وظيفية توليفية عُليا للمعرفة وإلى حاكم فاصل في مختلف القضايا، وقد استمد الفلسفة الكانطية هذه خاصية من تبعيتها لفلسفة التنوير التي رفعت العقل إلى درجة أرقى عنصر في الوجود. وإنطلاقاً من هذه القيمة التي أسستها الكانطية يسعى فلاسفة النظرية النقدية إلى تقديم النظرية التي يجتهدون في بنائها وتوضيحها كوريث شرعي للعقلانية الكلاسيكية منذ **كانط**. كما ويمثل **كانط** بالنسبة لهم الطبقة الأخيرة من الأرضية الفلسفية السميكة التي يقفون عليها. في حين يتمسكون بالعقل فإن الصورة المختفية له غالباً ما تعود إلى الكانطية بوصفها المنطلق الحقيقي لفلسفة الحداثة([4]).

(١) عبيير سهام مهدي، مرجع سبق ذكره، ص١٣٤.
(٢) ثريا بن مسمية، مرجع سبق ذكره، ص٨٤.
(٣) محسن الخوني، التنوير والنقد-منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار للنشر والتوزيع،الازقية-سورية،ط٢، ٢٠٠٩، ص٢٨٣.
(٤) محسن الخوني، مرجع سبق ذكره، ص٢٣ و٤٧ -٤٨.

وبالنسبة **لهيغل** و فلسفته، فإنه من الجدير بالذكر أن مفكروا النظرية النقدية اتخذوا من الهيغلية محور نقدهم لكل فلسفة، فقد تجاوزوا الفكر الماركسي إلى موضوعية **هيغل**، ويتجلى تأثير **هيغل** بقوة من خلال تأريخية المجتمع. إذ ترك أثراً عظيما على التكوين الفلسفي لمفكري هذه النظرية، وساهم في إرساء دعائم النقد لديهم، وبنزعته الثورية التأريخية، أستخدموها كمادة خام و أرض خصبة انطلقوا منها في تأسيس النظرية النقدية لديهم. كما وقد احتل **هيغل** مكانة هامة لدى منظري النظرية النقدية وذلك من خلال العديد من المقولات التي يرجع أساسها إلى **هيغل** منها مقولة الإغتراب. كما ويمثل **هيغل** خلال المرحلة الأولى من تأريخ مدرسة فرانكفورت رائداً للفلسفة الإجتماعية، إذ انقذ الفلسفة من القيود الشخصية التي أوقعها فيها **كانط**([1]). مما دفع **بهوركهايمر**إلى القول "إن الفلسفة وبالخصوص الفلسفة الإجتماعية مدعوة بإلحاح متزايد للإضطلاع من جديد بالدور السامي الذي أناطه **هيغل** بها، وقد لبت الفلسفة الإجتماعية هذا الدور"([2]).

إضافةً إلى ذلك يمثل العقل الهيغلي الوجه الآخر للعقل الأداتي، الذي يعد من المقولات المهمة التي تتبناها مدرسة فرانكفورت، وهذا ما ركز عليه **يورغان هابرماس Jurgen Habermas**(١٩٢٩-) في كتابه "المعرفة والمصلحة" عندما ربط بين ظهور هذا العقل وبين نظرية المعرفة ومن ثم تناول العلاقة بين المعرفة والمصلحة([3]). إلا أن هذا لم يمنع كل ذلك أصحاب النظرية النقدية القبول بكل ما جاء به هيغل من الأفكار. فقد وجه مفكري النظرية النقدية إنتقاداته لكثير من المسائل الرئيسة في فلسفة هيغل، لاسيما ما تتعلق بفلسفته عن التوفيق بين العقل والواقع، أو بين الذات والموضوع، وبين التأريخ والمطلق، وغيره من المسائل الإشكالية. بل أكثر

([1]) محمد سباع، النقد الفلسفي للعلم والتقنية عند مدرسة فرانكفورت – هابرماس أنموذجاً، رسالة ماجستير قدمت إلى قسم الفلسفة، كلية العلوم الإجتماعية، جامعة البويرة، الجزائر، ٢٠١٧، ص١٨-١٩.

([2]) نقلاً عن: محسن الخوني، مرجع سبق ذكره، ص٦٧.

([3]) يورغان هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، المانيا، ٢٠٠١، ص٧-٨.

من ذلك حتى الديالكتيك الذي يعد من أبرز الجوانب الفلسفية لهيغل لم يكن محمياً من نقدهم، فقد ركزو عملهم على الجدلية الهيغلية، ورفضوا الطريقة التي استخدم بها **هيغل** هذه الجدلية كمنهج فلسفي([1]).

وفيما يتعلق بالماركسية وعلاقتها بالنظرية النقدية الجدلية، فتعود إلى نشأة المدرسة حيث انبثقت فكرة تأسيس معهد البحوث الإجتماعية عبر حلقات الأسبوع الأول للأعمال الماركسية. فضلاً عن أن المعهد عقد خلال مرحلة التأسيس علاقات قوية مع **لوكاش**، و **كارل كورش Karl Korsh** (١٨٨٦-١٩٦١) حيث أخذ عنهما أعضاؤه تحليلهما لفكرة حتمية تخطى النظام الرأسمالي، التي هيمنت على مفاهيم النظرية النقدية، خاصة خلالة إدارة **كارل غرونبرغ Karl Grunberg** (١٨٦١-١٩٤٠) للمعهد([2]). حيث تميزت تلك المرحلة بسمة ماركسية واضحة، وظهر هذا جلياً في أول محاضرة القاها **غرونبروغ** في المعهد يوم إفتتاحه؛ عندما أعلن معارضته للنظام الإقتصادي والإجتماعي القائمين، وأظهر تعاطفاً كبيراً مع الفكر الماركسي. مع ذلك فقد أكد على أنه يجب أن يفهم الماركسية بالمعنى العلمي الأكاديمي فقط، وليس بمعناه السياسي والحزبي([3]).

كما وتشكلت النظرية النقدية على أيدي الجيل الجديد من الماركسيين الذين ظهروا في اوروبا بعد ثورة اوكتوبر ١٩١٧، الذين طوروا نظريات و المفاهيم الماركسية، وحاولوا تحديث النظرية الماركسية لتحليل الأشكال الثقافية والإقتصادية والسياسية والإجتماعية القديمة والراهنة في إطار علاقات الإنتاج وفي تداخلها مع الإقتصاد والتأريخ، وأثرها و وظائفها داخل الحياة الإجتماعية. وسميت هذا الجيل من الماركسيين بالماركسية الغربية([4]).

([1]) ثريا بن مسمية، مرجع سبق ذكره، ص٨٩.
([2]) توم بوتومور، مرجع سبق ذكره، ص٢٥.
([3]) ثريا بن مسمية، مرجع سبق ذكره، ص٢٤.
(٤) ئاريان رشيد شريف، الأفكار السياسية لمدرسة فرانكفورت، رسالة ماجستير تقدم بها إلى كلية القانون والعلوم السياسية، جامعة السليمانية، السليمانية، ٢٠١٤،ص١٦.

من هنا فإن ماركسية المعهد لا تخرج عن نطاق الغربية التي اطلقها **لوكاش** بكتابه(التأريخ والوعي الطبقي)عام ١٩٢٣. فمن جهة ينتمي **ماركس** إلى التقاليد الاساسية للفلسفة المثالية الألمانية، فهو بذلك وريث لكل من **كانط وهيغل**. ومن جهة أخرى فقد تطورت نظرية **ماركس** الإجتماعية والإقتصادية بحيث تقدم وصفاً لرأسمالية القرن العشرين أشمل من ذلك الذي قدمته الماركسية التقليدية. فقد تركز البرنامج البحثي للمعهد في المقام الأول، على قضية العلاقة بين القاعدة والبنية الفوقية في الرأسمالية المتقدمة التي تجسدها أشكال العلاقة بين الحياة الإقتصادية، والتطور النفسي للأفراد، وما يطرأ من تغيرات على العلم والدين والفن والقانون والعادات والرأي العام والثقافة السائدة. من هنا سيتم تفسير الآليات النفسية والثقافية في ضوء وظيفتها في إبقاء الصراع الطبقي، على رغم من موضوعيته، في حالة انتظار. ففي الثلاثينيات والأربعينيات القرن الماضي، وإلى جانب مشروعات المعهد الرئيسية التي تناولت موضوع العداء للسامية والنازية السلطوية، نشر منظروا المعهد اعمالهم حول الإقتصاد و البنية الطبقية والحركة النقابية والقانون وأسلوب الإنتاج الأسيوي، بالإضافة إلى مجموعة أعمال نظرية وتجريبية مهمة حول الثقافة الجماهيرية والثقافة الرفيعة. بالإضافة إلى ذلك فقد بحث كل من **هيربرت ماركوز Herbert Marcuse**(١٨٩٨-١٩٧٩) و**اريك فروم Erich Fromm**(١٩٠٠-١٩٨٠) الإندماج الماركسية والتحليل النفسي، فلم يقدما بذلك مجرد رؤية للتأهيل الإجتماعي المتفق مع النظرية الماركسية، ولكن أيضاً إطاراً يمكن من خلاله تفسير مصير الفرد في المجتمع رأسمالي في فترة ما بعد الليبرالية تتزايد فيه السلطوية والبيروقراطية([1]).

ولكن ومع أن أصحاب النظرية النقدية تبنوا الماركسية من حيث المبدأ أو من حيث الجوهر و روح المنهج، إلا أنهم مع ذلك لم يتقيدوا بصورتها الحرفية ومنظومتها الفكرية(الآيديولوجية) بحذافيرها. إذ أخذوا من ماركستهم مبدئها النقدي والتي يرتبط

([1]) أندرو إدجار، أدورنو ومدرسة فرانكفورت المبكرة، ترجمة عزة مازن، في موسوعة كامبريدج في النقد الأدبي-الجزء التاسع، تحرير ك.نلوولف وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص١٧٥-١٧٦.

بالأساس بتجربة **ماركس** في شبابه، خصوصاً تأثيرات "مخطوطاته الإقتصادية والفلسفية" لماركس الذي اكتشف في بداية القرن العشرين، فمن خلاله أدركوا خطورة الآيديولوجية الرأسمالية ووصفها بأنها كارثة تحيق بالبشرية، لذلك ينبغي أن لا ينحصر إنتقاداتهم في الدعوة الإصلاح الإقتصادي والسياسي، بل يجب الدعوة إلى تغييرها من جذورها من خلال الثورة الشاملة عليها للقضاء على صنميتها السلعية والتشيؤ و"عقلانيتها" المزعومة التي تشل حياة إنسانية أصيلة([1]).

أما فيما يتعلق بتأثير الإتجاه النفسي عامة ولا سيما الفرويدية، فإن مفكري النظرية النقدية بعدما شاهدوه من إنحطاط للقيم الفرد ضمن "المجتمع الصناعي المتقدم"، والتراجع الواضح الفرد وحقوقه، بدأوا بمحاولاتهم لإعمال العقل وإعادة الإعتبار للفرد وإبراز الفكر النقدي. من هذا المنطلق قاموا بإعادة قراءة الفكر **الفرويدي** على ضوء التحولات المجتمع الغربي الصناعي ضمن مجموعة من تساؤلات تتضمن إشارات إلى الرغبة والتصعيد اللاشعوري ومكانة الجنس في آليات الحديثة للإغراء ودورها في العملية الإنتاجية، فضلاً عن المعاني الجديدة التي يتخذها الحب([2]). تأسيساً على ذلك جعل رواد النظرية النقدية من التحليل النفسي الفرويدي منهجاً لتحليل ما يواجه الفرد من المشكلات التي ظهرت مع بروز المجتمعات الصناعية الرأسمالية وما أفرزتها من القيم؛ بهدف تشخيصها ومن ثم البحث عن الحلول المناسبة لها. ونجد في مؤلفات هؤلاء الرواد إشارات واضحة للتأثر بمفاهيم علم النفس ونتائج أبحاثه، وتوظيفها([3]).

ويستلهم **فروم**، كل من **فرويد وماركس** ضمن نظريته النقدية، وذلك من خلال رؤية وتأويل أنثروبولوجي، لإحتواء التناقضات الجوهرية بين الأثنين، ومن ثم بناء منهجية فلسفية إنسانية تسهم في معرفة العالم الإجتماعي–النفسي، وهو ما اراده **فروم** من علم النفس الإجتماعي التحليلي. ومع أن النقد الفرومي تجاه **فرويد و ماركس** يلتقي في نقاط مفصلية مهمة، ويتباين في البعض منها، إلا أن العملية النقدية التأويلية تسعى

([1]) عبدالغفار مكاوي، مرجع سبق ذكره، ص١٤.
([2]) محمد نوالدين أفاية، مرجع سبق ذكره، ص ٣٨.
([3]) ثريا بن مسمية، مرجع سبق ذكره، ص٩٥.

لردم الهوة العميقة بين التحليل النفسي والماركسية، وتقريب وجهات النظر معرفياً ومنهجيا، لتكوين مدخل مهم لفهم طبيعة وحاجات الإنسان ودوره في تأريخ الإنساني وعلاقته بالمجتمع وبالحضارة، إضافةً إلى فهم العوامل السيكولوجية والإجتماعية التي تحكم الإنسان([1]).

من جانب آخر حاول **ماركوز** تطعيم ماركسيته بالفرويدية والتحليل النفسي، ومن خلال هذا التكامل بين **ماركس وفرويد** قام ببناء نظريته عن المجتمع الخالي من القمع وذلك من خلال كتابه(حب والحضارة) أو(ايروس والحضارة) عام ١٩٥٥، وإذا كانت الماركسية عجزت عن حل مشكلة الحرية والسلطة فإن **ماركوز** يرجع ذلك إلى أن تلك الماركسية لم تنتبه إلى الإستعداد الطبيعي للخضوع للقهر والقمع الذي يوجد فينا ونحاول أن نفرضه على غيرنا، الذي تعود جذوره إلى التركيب الطبيعي لدوافعنا الباطنية، عليه تم التحرر الحقيقي بالثورة على هذا التركيب الباطني، وتحرير الإنسان قبل إجراء أي تغيير إجتماعي، كما قام بفحص العقبات والعراقيل التي تحول دون إتمام هذا التغيير الإجتماعي السياسي([2]).

كما أكد **ماركوز** إن هناك أسباباً عدة وخاصة الأوضاع الجديدة الحديثة والتي يعيش فيها الإنسان، جعلت إستعمال المقولات النفسية ضرورية لأنها أصبحت مقولات سياسية، والنتجة المترتبة على ذلك كما يراه **ماركوز** أنه لا يوجد حدود أو فواصل بين علم النفس والفلسفة الإجتماعية والسياسية([3]). ليصل في النهاية إلى قناعة أن النظرية الفرويدية في جوهرها نظرية إجتماعية، وليست نظرية بيولوجية فحسب، والحضارة عند

([1]) قاسم جمعة، أريك فروم- نحو علم نفس إجتماعي تحليلي، في موسوعة الأبحاث الفلسفية- الفلسفة الغربية المعاصرة، الجزء الأول، تحرير علي عبود المحمداوي، دار الأمان، الرباط، ٢٠١٣، ص٧٨١.

([2]) دبوشة حورية، الإغتراب عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت-هربرت ماركيوز نموذجاً، رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم الفلسفة، كلية العلوم الإجتماعية، جامعة محمد بوسياف-المسيلة، الجزائر،٢٠١٧، ص٢٢.

([3]) محمد سباع، مرجع سبق ذكره، ص٢١-٢٢.

فرويد لا تفرض أشكال القمع والقسر على الوجود البيولوجي والغريزية على السواء فتأريخ الإنسان هو تأريخ قمعه([1]).

أما فيما يتعلق **بماكس فيبر** والتأثير الذي تركه على مدرسة فرانكفورت، نستطيع القول بأن تأثيره كان كبيراً على التكوين الفكري لمنظري النظرية النقدية، فقد تناول في مؤلفاته مقولات مثل التشيؤ والإغتراب، وكذلك حديثه عن العقلانية التقنية، فقد كان إهتمام **فيبر** بمشاكل الإقتصاد وبنية السوق لا تقل أهمية عن إهتمامه ببنية السلطة فيؤكد على الصلة الترابطية بإعتبارها الاكثر عقلانية، وهذه العلاقة تعتمد في الاساس على سوق النظام الرأسمالي. كما لا يمكننا عدم ملاحظة مدى التطابق المُلفت للنظر بين النزعة التشاؤمية الثقافية العميقة في أعمال **ماكس فيبر** السوسيولوجية، وخاصة فيما يتعلق بمعالجة عمليات الترشيد للمجتمعات الحديثة، وبين النقد الشديد للثقافة والفكر العقلاني الذي قدمه منظرو النظرية النقدية([2]).

كما أن هناك تشابه إلى حد كبير بين فكرة تسلط العقلانية التقنية وبين فكرة **فيبر**عن عملية ترشيد العالم الحديث. ولوحظ تَأثر اغلب مفكري مدرسة فرنكفورت على نحو متزايد بفكرة **فيبر**، حتى أن البعض قد ذهبوا في تفسيرهم لتطور نظرية المدرسة في الخمسينات والستينات القرن الماضي إلى حد القول أن هذا التطور بمثابة انتقال من المنظور الماركسي و منظور **فيبر** عن الإتجاهات التأريخية المتأصلة في المجتمعات الصناعية. وهذا يظهر وجهين رئيسيين للتشابه بين النظرية النقدية وبين شروحات **فيبر**، إذ ان العقلانية التقنية قد تم تصورها كقوة مجردة تشكل مجتمعاً يقع خارج نطاق التحكم البشري، فبالنسبة **لفيبر**، فإن التوسع الاكثر أو الأقل قسوة للترشيد، والعقلنة يعنى أن المجتمع سيصبح عرضة للتسلط من جانب العلاقات اجتماعية ذرائعية محضة، وسيضحى "قفصاً حديدياً" و دولة "للتحجر الآلي" تختنق فيه الإبداعية الفردية والقيم الشخصية. في مقابل تشاؤمية مفكرو النظرية النقدية، خصوصاً **ماركوز**

([1]) أبوالنور حمدي أبوالنور حسن، يورغان هابرماس-الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٢، ص٣٩.
([2]) أبوالنور حمدي أبوالنورحسن، مرجع سبق ذكره، ص٣٩.

و **هوركهايمر**، لا تقل عن ذلك الذي عند **فيبر** فيما يتعلق بمصير الفرد. فالعقلانية التقنية،أي العقل الذرائعي، هي التي تسود الحياة الإجتماعية، فلن يبقى قوة تعارضها على الاطلاق([1]).

من مجمل ما سبق يمكن إعتبار النظرية النقدية بأنها نظرية إجتماعية تدرس ديناميكيات التغيير الإجتماعي وقوانينه، كما إهتم مفكروا النظرية النقدية بنقد الوضع القائم في المجتمع من خلال نقد النظريات الإجتماعية التقليدية والمعاصرة و تتجاوز التفسير والشرح إلى تحديد الكيفية التي يكون للإنسان دور في صنع التغيير. من هنا فإن الجذور الفلسفية والتأريخية والعقلية التي تغذت عليها النظرية النقدية الجدلية تمتد جذورها في التراث الفلسفي الألماني وفي مقدمتهم **كانط وهيغل**، إلى جانب الخلفية الماركسية للمدرسة وتأثير الفكر الماركسي في التركيبة الفكرية للنظرية النقدية، خصوصاً كتابات شباب **ماركس**، فضلاً عن ذلك ترك الفلسفات الإجتماعية الألمانية، خصوصاً **ماكس فيبر**، وفلسفة التحليل النفسي عند **فرويد** التي ترك بصمتها الفكرية على الالتكوين الفكري للمدرسة. كما و أسهم الأفكار والتصورات الماركسية والهيغلية الجديدة في البناء الفكري للنظرية.

المطلب الثاني

المقدمات الفكرية للنظرية النقدية الجدلية

ارتبط نشؤ النظرية النقدية بالأفكار والتصورات الماركسية والهيغلية الجديدة التي عبر عنها مجموعة من المفكرين وفي مقدمتهم كل من **جورج لوكاش** و **كارل كورش**، فضلا عن تأثير **ارنست بلوخ**. كل ذلك وغيره يمكن إعتباره كمقدمات فلسفية انطلقت منها النظرية النقدية الجدلية وجعلت منها مادة خامة لبنيادها الفلسفي.

ففيما يتعلق **بلوكاش** فمع أنه لا ينتمي إلى مدرسة فرانكفورت النقدية، إلا أنه لا يمكن أن نغفله عند الحديث عن تلك المدرسة. فعندما جاء فلاسفة النظرية النقدية وحللوا الكثير من المفاهيم والمفردات، كالتشيؤ والإغتراب و العلاقة بين الوعي الطبقي

([1]) توم بوتومور، مرجع سبق ذكره، ص٧٩-٨٠.

والطبقة البروليتاريا وغيرها من القضايا، لم يستطيعوا أن يبعدوا عن ما قدمه **جورج لوكاش** من طروحات.

بداية يطرح **لوكاش** مشكلة النظرية والممارسة من خلال قوله بـ"أن الجدلية المادية هي جدلية ثورية"([1]). ويرى بأن هناك ترابطاً بين الوعي والواقع، بين النظرية والممارسة، ويتفق مع **ماركس** في أنه لايكفي أن يتجه الفكر نحو الحقيقة بل على الحقيقة أن تتوجه، ذاتها، نحو الفكر. وأن ترابطاً كهذا بين الوعي والواقع وحده يسمح بإمكانية وحدة النظرية والممارسة. وعندما يفرض التحسس الوجداني القرار النهائي فعلى المسيرة التأريخية أن تتجه نحو مقصدها الخاص عندما يعرض وضع تأريخي تصبح فيه المعرفة الصحيحة للمجتمع، لأحدى الطبقات، الشرط المباشر لتوكيد ذاتها في الصراع؛ وعندما تصل هذه الطبقة لمعرفة ذاتها تكون قد وصلت لمرحلة المعرفة الصحيحة للمجتمع كله؛ حينها تصبح هذه الطبقة ذاتاً وموضوعاً للمعرفة، وتصبح النظرية، بهذا الشكل متفاعلة تفاعلا مباشراً مع مسيرة الثورة الإجتماعية، فعندئذ، تلك الوحدة بين النظرية والممارسة، على أنها الشرط المسبق لفعالية النظرية الثورية، تصبح ممكنة([2])

من هذا المنطلق وصف **لوكاش** البروليتاريا بأنها فاعل التأريخ، أي المحرك الأساسي في صيرورة دفع التأريخ البشري إلى التحقيق. كما أنها "موضوع" التأريخ أيضاً، الحالة النهائية لتلك الصيرورة وغايتها. وهذه الفكرة تصعب الإحاطة بها إذ تمزج معاً أفكاراً ماركسية وهيغلية عن الطبقات الإجتماعية، وطبيعة العقل، وغاية التأريخ. فقد رأى **لوكاش** أن البروليتاريا هي القوة التأريخية التي ستضفي الوحدة على عالم الراسمالية الحديثة المتسم بأشد التشظي والإستغلال. وقدر البروليتاريا التأريخي أن تفعل ذلك لأنها الأشد اغتراباً واستغلالاً في الرأسمالية ومن قبلها؛ حيث تقوم الرأسمالية عليها. أما كفاح البروليتاريا من أجل الوجود فيمثل أعمق تحد للوضع الرأسمالي الراهن ومصدر

([1]) جورج لوكاش، التأريخ والوعي الطبقي، ترجمة د.حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٢، ص١٤.
([2]) جورج لوكاش، التأريخ والوعي الطبقي، مرجع سبق ذكره، ص١٤.

إحلال الشيوعية محلها أما من حيث معرفتنا العالم، فإن التمييز بين الذات العارفة وعالم الموضوعات أو الأشياء، ذلك التمييز الذي جعلته الوضعية مبدأ منهجاً أساسياً، سوف يستبدل في الصيرورة ذاتها. ذلك إن البشرية تصل إلى معرفة ذاتها معرفة حقة يتَسق فيها لأول مرة فهمُها العالم مع هذا العالم كما هو بالفعل، ويتسق فيها العالم مع فهم الإنسانية له. وهكذا تبلغ العلاقة بين الذات والموضوع حقيقتها الفعلية وما يجدر بها أن تبلغه. فحين تحطم البروليتاريا الرأسمالية في النهاية يتحد الذات والموضوع ويمكن للبشرية أن تبدأ تأريخها الفعلي، أي الشوعية([1]).

وفي المدار الفكري المقترن بالجدل يرفض **لوكاش** الكينونة الاحادية للدياليكتيك والحركة المتجسدة في احد طرفيه: العقل لايساوي المادة. فحقيقتهما التناقضية ذات تفسيرية ثنائية لكليهما وذات بناء تكميلي ثنائي ايضاً يتمثل في صيرورتهما عبر التأريخ. الصيرورة المتجاوزة لحدود حصر الدياليكتيك في المدار العقلي عند **هيغل**. أو في المدار المادي المحض كما عند **ماركس**، فالمادة مسنودة الوجود بواسطة العقل الذي لايستطيع أن يعبر عن نفسه خارج اطار المادة. فمقولة الانحصار الاحادي للتناقضات داخل النطاقات الضمنية للمادة تطرح تعذر ايضاح حركية المادة نفسها وصيرورتها التصاعدية. من هنا فإن هذا الطرح الجديد المعادلي الجدل عند **لوكاش** يفضي الى موضوع تفاعلية قوانينه داخل حركية المجتمع متحددة في نقطة اكثر تموضعاً للفهم الجدلي المستجد، أي إنارة "الصيرورة الفلسفية للثورة البروليتارية"([2]).

ويرى **لوكاش** إن المجتمع البورجوازي هو الذي تمم سير أنسنة المجتمع، أن الرأسمالية أسقطت كل الحواجز المكانية والزمنية بين مختلف البلدان والقطاعات، كما اسقطت جدار الفصل العدلية بين الدول وفي عالمها عالم المساواة الصريحة بين جميع الناس، اختفت أكثر فأكثر الروابط الإقتصادية التي نظمت المبادلات المادية المباشرة بين الإنسان والطبيعة. فأصبح الإنسان كائناً إجتماعياً، وبات المجتمع الحقيقة

([1]) آلن هاو، النظرية النقدية-مدرسة فرانكفورت، ترجمة ثائر ديب، دار العين للنشر، القاهرة، ٢٠١٠، ص٤٣-٤٤.

([2]) علاء طاهر، مرجع سبق ذكره، ص٣٥.

الموضوعية للإنسان. من هنا ليس ممكننا التعرف إلى الحقيقة الموضوعية في المجتمع إلا على أرضية الرأسمالية والمجتمع البورجوازي. مع ذلك فإن الطبقة التي تعلن كعامل تأريخي للثورة البورجوازية للقضاء على المجتمع الإقطاعي تقوم أيضاً بهذه الوظيفة بدون وعي؛ فإن الطاقات التي حررتها والتي حملت هذه الطبقة إلى السلطة تواجهها كطبيعة ثانية. ومع ظهور البروليتاريا على المسرح وجدت معرفة الواقع الإجتماعي تكاملها، فمع وجهة نظر البروليتاريا الطبقية، وجدت نقطة إنطلاقاً منها باتت رؤية كلية المجتمع ممكنة([1]).

أما فيما يتعلق **بكارل كورش**، فترجع أهميته إلى أنه عايش بصورة مباشرة كافة الأحداث الخطيرة التي ألمت بالعالم بعد الحرب العالمية الأولى. كذلك شهد الأحداث السياسية الجديدة التي طرأت على الواقع الألماني، كما عانى من تصاعد القمع النازي. وقد تصور أن المثالية الألمانية لها تعبيرها الايديولوجي للحركة الثورية للطبقة البورجوازية، إلا أنه مع ذلك أدرك أن أيديولوجية الطبقة الثورية ليست لها بناء فوقي، لكنها تشكل جزءاً لا يتجزأ من الكل الذي كونه الحركة الثورية. وفي هذا الكل، لا تشكل الفلسفة جزءاً من تأريخ الأفكار وإنما من الحركة الواقعية، تماماً مثل الإقتصاد السياسي والممارسات الإقتصادية والسياسية والعسكرية([2]).

ومع أنه بدأ بتأييد الكثير من المقولات **لوكاش** المتعلقة بالماركسية الوضعية للإشتراكيين الديمقراطيين، إلا أنه قام فيما بعد بمعالجة المعضلة بأسلوب مغاير. فالنظرية الثورية عنده محكومة بوجوب تتبعها لحالات الفعالية الموضوعية عند البروليتاريا. وإن نقد الإقتصاد السياسي، بهذا المعنى، هي إيضاح للحواجز التي تعيق بلوغ الطبقة العاملة حريتها وإستخدامها لهذه الحرية. هذا النقد يتصف بإمتلاك معرفة إيجابية وعملية بالقدر نفسه لإمتلاك نمطاً من المعرفة التأريخية الفوقية السريعة الزوال.

([1]) جورج لوكاش، التأريخ والوعي الطبقي، مرجع سبق ذكره، ص٢٨-٢٩.

([2]) رائد عَبيس مطلب، بين الحداثة ومابعد الحداثة: يورغان هابرماس-دراسة في العقلانية النقدية التواصلية، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد،٢٠١٥، ص٦٤.

لقد قام **كورش** بإبدال المذهب النفعي البورجوازي[١] بتصور فاحص للبناء النظري في حالة إستخدام مفاهيمه الخاصة. لذلك قام بمحاولته النقدية في مجال الممارسة السياسية قادته للخضوع الإرادي لنوع من النفعية الثورية لإيمانه بأن هذا الخضوع هو من المتطلبات الواجبة لتحقيق نظرية وممارسة متوحدتين(٢).

ومع الإضافة الأساسية التي قام بها **كورش** في المجال التنظيري النقدي، فإن إسهامه الأصيل في نشؤ فكر نقدي متكامل مستقبلياً يجعله مرحلة هامة في التمهيد لظهور الفكر النقدي اللاحق، فتنظيره كان مدعوماً بأرضية صلبة من الممارسة السياسية السابقة، والنقد الذي وجهه للتنظيمات اليسارية كان يتضمن الكثير من الدقة وعمق التحليل، فهو لم يخطئ عندما أدرك التهاون الذي تغلغل إلى الممارسة السياسية لأعمق أحزاب اليسار راديكالية، أي الحزب الشيوعي الألماني وإنحرافه نحو اليسار المعتدل والمتحالف مع اليمين. وكان **كورش** في غاية الدقة بإشارته إلى التشابه الموجود بين "الماركسيين اللينيين" الجدد وبين الكاوتسكيين القدامى(٣).

وبالنسبة إلى **ارنست بلوخ** فإن فلسفته بُنيت على الوصف الخاص لظواهر الوعي الذاتي للإنسان وتجاربه في الحياة، إضافةً إلى تأمل في مظاهر إرادته المبدعة عبر التأريخ البشري؛ لتصل إلى نظرة عامة في تركيب الوجود نفسه وبنائه المعرفي والأنثروبولوجي. كما وتوغل **بلوخ** في مفارقة "اللحظة المعيشة" التي تنساب وتفلت منَّا مهما امتلأت تجربتنا بالسعادة، وتعبر وتزول مهما توهمنا أنها هي "لحظة أبدية" والخلود. وفي هذه اللحظة العميقة المُمتلئة التي سرعان ما يُغَيبها ظلام "الماضي" نخرج بمعرفة يُمكن التعبير عنها على صورة "أنا موجود، ولكني لا أملك نفسي"، فوجودي يفرُّ من قبضتي(٤).

---

(١) نظرية أخلاقية بورجوازية تعتبر فائدة فعل ما معياراً لأخلاقيته. ينظر: الموسوعة الفلسفية، تحرير م. روزنتال و ب. يودين، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، ٢٠٠٦،ط٢، ص٥٤٧.

(٢) علاء طاهر، مرجع سبق ذكره، ص٣٧-٣٨.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٨.

(٤) عبدالغفار مكاوي، مرجع سبق ذكره، ص٧٩.

من هنا يوجه نقده للماركسية المادية لحساب الماركسية الإنسانية، أي الماركسية كمبدأ لأمل إنساني شامل. عليه فهو يؤكد على أهمية إستعادة المعالجة الماركسية على أنها سلاح نقدي ضد كل واقعية إجتماعية جامدة، وضد الرأسمالية المعاصرة، وضد الخط الإشتراكي السوفيتي أيضاً. كما ويؤكد **بلوخ** على روح اليوتوبيا، ومبدأ الأمل في الواقع الإنساني لكي يصف الذات البشرية وإختناقها بواقع الإغتراب السلعي، والإغتراب عنده ليس وضعاً مغلقاً تماماً لأن النزعة النقدية الجادة مفعمة بالتفاؤل الذي ينبع من الواقع القمعي نفسه، فبذور الأمل موجودة دائماً، وكل ظاهرة تنطوي على نقيضها المطلق. وتفاؤله وأمله ينبع من إيمانه العميق بالإنسان، فهو لايرغب أن يضحي بالإنسان من أجل ايديولوجيا أو نظام معين، والإنسان كما يراه هو غاية كل المبادئ والأفكار، من هذا لمنطلق يصف فلسفته بأنها فلسفة الأمل في المستقبل([1]).

من مجمل ما تقدم يمكن القول أنه إرتبطت مدرسة فرانكفورت النقدية من حيث نشأتها بأفكار وتصورات ذات نزعة ماركسية والهيغلية الجديدة. و تكونت بشكل عام في البوتقة الفكرية الماركسية، خصوصاً عند بداية نشأتها. مع ذلك أختلف روادها منذ البداية مع الكثير من الأفكار الماركسية، خصوصاً فيما يتعلق بالحتمية الإقتصادية، ونظرية المرحلية للتأريخ، والإعتقاد الجبري في الإنتصار "المحتوم" للإشتراكية. كما كانوا أقل إهتماماً بما أطلق عليه **ماركس** "القاعدة" الإقتصادية منهم بـ"البنية الفوقية" السياسية و الثقافية للمجتمع. أي أن ماركسيتهم كانت بمذاق مخلف. وقد انطلقت النظرية النقدية من منظومة فكرية يمكن إعتبارها كمقدمات فلسفية وأساس فكري للنظرية النقدية. وتكونت تلك المقدمة من أفكار مجموعة من الفلاسفة الذين عرفوا بالماركسيين الغربيين، لعل ابرزهم **لوكاش و كورش و بلوخ**.

فبالنسبة **للوكاش** نصل إلى أنه حاول تقديم صياغة جديدة للعلاقة بين الذات والموضوع، وإعادة الإعتبار للذات من خلال إنقذ الوعي الطبقي من براثين الرأسمالية التي حوله إلى سلعة، والبشرية إلى التشيؤ. كما حاول حل إشكالية النظرية والممارسة

([1]) ئاريان رشيد شريف، مرجع سبق ذكره، ص ٢١.

وراى أن الجدلية المادية هي جدلية ثورية، وأن هناك ترابطاً بين الوعي والواقع. و من خلال ذلك **لوكاش** جاهد من أجل تحليل الترابط بين الوعي والواقع، أي النظرية والممارسة. ويرى أنه ليس كافياً أن يتجه الفكر نحو الحقيقة بل على الحقيقة أن تتوجه، ذاتها، نحو الفكر. وعند تطبيقها على المسير التأريخة يصل إلى أنها لن تبلغ مقصدها النهائي ما لم يكن المعرفة الصحيحة للبروليتاريا الشرط المباشر لتوكيد ذاتها في الصراع، فعندما تصل هذه الطبقة لمعرفة ذاتها تكون قد وصلت لمرحلة المعرفة الصحيحة للمجتمع كله، فتصبح هذه الطبقة ذاتاً وموضعاً للمعرفة، فتصبح الفكر متفاعلاً تفاعلاً مباشراً مع نسيرة الثورة الإجتماعية، عندئذاً تكون مستوفية للشرط المسبق لفعالية النظرية الثورية.

كل ذلك يعني أن **لوكاش** عمل على إعادة الإعتبار للذات؛ فهو يرى بأن التأريخ ينتج عن التفاعل بين الذات والموضوع؛ كما عمل على إنقاذ البشرية من السلعية والتشؤ الذي أوقعها فيها الإقتصاد الرأسمالي، و يسند هذا الدور إلى طبقة معينة وهي البروليتاريا، وقدر البروليتاريا التأريخي أن تفعل ذلك لأنها الأشد اغتراباً واستغلالاً في الرأسمالية ومن قبلها؛ حيث تقوم الرأسمالية عليها. عليه فأن البروليتاريا تشكل العنصر المحرك في الجدلية. هذا ما أدى **بلوكاش** أن يصف البروليتاريا بأنها فاعل التأريخ، أي المحرك الأساسي في صيرورة دفع التأريخ البشري إلى التحقيق. هكذا تصل العلاقة بين الذات والموضوع حقيقتها الفعلية أي الوضعية التي يجدر بها أن تبلغه. وفي النهاية يتحد الذات والموضوع ويمكن للبشرية أن تبدأ تأريخها الفعلي، أي الشوعية.

أما **كورش** فقد أختلف مع طبيعة التجارب الإشتراكية القائمة في عهده، و أدرك أن أيديولوجية الطبقة الثورية ليست لها بناء فوقي، لكنها تشكل جزءاً لا يتجزأ من الكل الذي كونه الحركة الثورية. فالنظرية الثورية عنده محكومة بوجوب تتبعها لحالات الفعالية الموضوعية عند البروليتاريا. فيجب إظهار المعوقات التي تعيق بلوغ الطبقة العاملة حريتها وإستخدامها لهذه الحرية.

أما فيما يتعلق **بأرنست بلوخ** نصل إلى أنه قام بقراءة نقدية للماركسية المادية لصالح الماركسية الإنسانية. كما و يمكن وصف فلسفته النقدية بأنها فلسفة مستقبلية

تنظر إلى الزمان من منظور توجهها إلى المستقبل، وأن ماديته مادية تأملية، وأن ماركسيته ماركسية مثالية يوتوبية. إذ أكد على أن الأمل تعبر عن تطلعات الجنس البشري إلى حياة أفضل في المستقبل في ظل مملكة الحرية. في حين اليوتوبيا هي النظام الذي يحقق هذه التطلعات في مكان معين على الأرض. من من هذا المنطلق شدد على مبدأ الأمل في الواقع الإنساني وأجزم أن الإغتراب ليس وضعاً مغلقاً تماماً وبذور الأمل موجودة دائماً، وكل ظاهرة تنطوي على نقيضها المطلق. من هنا فإن تفاؤله وأمله ينبع من إيمانه العميق بالإنسان، فهو لا يرغب أن يضحي بالإنسان من أجل ايديولوجيا أو نظام معين، والإنسان كما يراه هو غاية كل المبادئ والأفكار، من هذا لمنطلق يصف فلسفته بأنها فلسفة الأمل في المستقبل. و مع أن فلسفة بلوخ عن الأمل تتسم بطابع تفاؤلي وإنفتاح واسع على المستقبل. إلا أنه لم يؤمن بحتمية التقدم المتجه إلى المستقبل إلى حد نسيان الجانب السلبي من الأمل، بل وضع نصب أعيننا دائماً على الواقع العيني المتغير.

المبحث الثاني

مفكروا النظرية النقدية الجدلية و أفكارهم النقدية

تأسيساً على ما ذكرناه في المبحث الأول فإن النظرية النقدية يمكن أن تعد امتداد الماركسية الغربية، إذ نحى أهم مفكريها منحى النقد الثقافي للمجتمع البورجوازي كمدخل أساسي للتحليل، وذلك للكشف عن أشكال من التشوهات في الإدراكات أو طرق التفكير و هيمنة العلاقة التقنية في المجتمع الغربي والوضعية العلموية في العلوم الإجتماعية، بدلا من التركيز فقط على هيمنة الطبقة الرأسمالية، لذلك ركز هؤلاء الكتاب على تحليل المظاهر المتعددة للإغتراب في المجتمعات الغربية المعاصرة وابعادها الثقافية والنفسية والفكرية والجمالية، مما جعلها توصف بماركسية البنية الفوقية. كما وتوجهت النظرية النقدية نحو ممارسة النقد تجاه مسلمات وثوابت حركة الأنوار والحداثة. فالعقل الذي مجده عصر الأنوار وضعته النظرية النقدية تحت مشرط نقدها ورأت بأن ما موجود على الأرض الواقع ليست ما بشرت به الأنوار، فالعقل والعقلانية بدلا أن يكونا مصدراً للمعرفة ووسيلة لإنتقائها، صار مجرد أداة يمكن الإستفادة منها في التغييرات التي

تقتضيه ظروف التوازن والنظام، ويصبح العقل جزءاً أساسياً في عملية الإنتاج ليكون الفكر خاضعاً لمعايير عملية الصناعة والإنتاج. ويسمي فلاسفة النظرية النقدية هذه الحالة بـ(عقلانية اللاعقلانية)التي تستهدف، بشكل أساسي، فرض سيطرة الإنسان على الطبيعة وتأسيس نظام إجتماعي وسياسي يخصع الإنسان إلى سيطرته([1]).

من هنا فإن النظرية النقدية الجدلية إتخذت في مسارها الطويل إتجاهات نقدية مختلفة، وذلك نسبة إلى الخلفيات الإجتماعية والفكرية لروادها ومفكريها من جهة، وإهتماماتهم المختلفة التي ارتبطت بأفكار عصر التنوير من جهة أخرى. مع ذلك هناك ما يجمع بين مفكريها مع إختلاف إتجاهاتهم، وهو نقدهم للمجتمع الصناعي الشمولي وما يفرزه من تناقضات، وبخاصة ثقافته البورجوازية. عليه فإن النظرية النقدية الجدلية تمثلت بإتجاهات نقدية فلسفية وإجتماعية مختلفة يمكن إيجازها بإتجاه **هوركهايمر وأدورنو** الذي تمثل بتوجيه نقد جذري للتنوير و إتجاه **هيربرت ماركوز**، الذي رفض المجتمع القمعي القائم والثورة عليه، والإتجاه النفسي–التحليلي الذي، فضلاً عن إتجاه **يورغان هابرماس**([2]).

إضافةً إلى ذلك لايمكن إهمال أحد أبرز مفكرين النظرية، وأبرز ممثلين الجيل الثالث وهو **اكسل هونيثAxel Honneth**(١٩٤٩–). من هذا المنطلق وللوقوف على أهم المرتكزت الفكرية والإنشغالات الفلسفية التي تميزت بها فلاسفة النظرية النقدية، سواء ما تعلق بالفلسفة والعلوم الإجتماعية أو بالعقل والحداثة أو بالفرد، أو بالسيطرة، نسعى إلى الوقوف عند أهم مفكري النظرية. وبما أن مفكري و فلاسفة النظرية النقدية توزعوا على مراحل تأريخية متتالية، نقسم المبحث على مطلبين، إذ نخصص المطلب الأول مفكروا الجيل الأول و أفكارهم النقدية، أما المطلب الثاني نتناول فيه موضوع قراءات في الفكر النقدي عند **هابرماس وهونيث**.

([1]) باسم على خريسان، مابعد الحداثة: دراسة في المشروع الثقافي الغربي، أطروحة دكتوراه غير منشورة قدمت إلى كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، بغداد، ٢٠٠٣،ص١٩٩-٢٠١.

([2]) إبراهيم الحيدري، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٢، ص١٢٤.

المطلب الأول

مفكروا الجيل الأول و أفكارهم النقدية

يندرج تحت هذا العنوان العديد من المفكرين والفلاسفة الذين ساهموا في البناء الفكري للمدرسة، وكان لهم دور بارز في نشأتها، ولكن نظراً لكثرة تلكم المفكرين من حيث العدد، نذكر أهم الرواد وأشهرهم، وهم **ماكس هوركهايمر** و **ثيودور أدورنو** و **هربرت ماركوز** و **أريك فروم**.

أولاً/ هوركهايمر و أدورنو و مقاربة نقدية للعقل التنويري: مع أن أصحاب النظرية النقدية يصبون نقدهم على الفلسفة، إلا أنهم يرون بأن نقد الفلسفة لا يعني التضحية بها. كما وينصب نقد الفلسفة على التبرم من كل إرادة كليانية وكل منحنى نسقي يتخذ من العقل دعامة له، وأيضاً نقد الإتجاهات الوضعية التي تكتفي بالمعطيات الواقعية، تنطلق منها وترجع إليها. كما وقد جعل مفكري النظرية النقدية، لاسيما **هوركهايمر** و**أدورنو** غيرهم، في دراساتهم المتعدد من الفلسفة الهيغلية محور نقدهم لكل فلسفة، صحيح أنهم من خلال نقدهم **لهيغل** يرجعون إلى **كانط** ويتحفظون أيضاً على ما آلت إليه الماركسية، إلا أن قوة نقدهم على هذا الصعيد تتمثل في رفض القول الهيغلي الذي يؤكد على إعتبار كل معرفة هي معرفة بالذات للذات اللامتناهية، أو إعتبار أن هناك هوية بين الذات والموضوع ومؤسسة على أولوية الذات المطلقة، في حين أنهم يرون أن ليس هناك "تفكير" هكذا بشكل اطلاقي، بل هو تفكير خصوصي لبشر عينيين متجذرين في الزمان والمكان ويتحركون وفق شروط إجتماعية وإقتصادية متحولة على الدوام كما أنه ليس هناك "الكائن" بشكل مطلق، بل ما يوجد هو "الموجود المتعدد". عليه فإن العقل عند مفكري هذه النظرية هو "الحجة النقدية" التي تؤسس تصورهم. إذن لاعقلانية المجتمع الراهن كانت دائماً موضع سؤال بفضل الإمكانية السلبية لمجتمع مغاير عقلاني بالفعل. مع ذلك وعلى الرغم من هذا الإلتزام المبدئي بالعقل إلا أنهم لا

يسلمون بكل إنتاجاته، ومن ثم جعلوا من نقد العقل منطلقاً أساسياً في نظرتهم تجاه الفلسفة الحديثة مظاهر العقلانية والحداثة وتجلياتهم([1]).

فالماكسية حسب فهم **هوركهايمر**عبارة عن العلم النقدي للمجتمع، كما إن مهمة الفلسفة تكمن في متابعة العملية النقدية والتحري عن اشكال الجديدة للإغتراب. وجاءت مساهمته على شكل تحليل نقدي للعقل. ففي الماضي قام العقل بصياغة مفاهيم ومثل جوهرية مثل الحرية والعدالة والديمقراطية، إلا أن تلك المثل والمفاهيم طالتها الفساد في ظل هيمنة البورجوازية، مما ادت الى تحليل حقيقي للعقل. ومن هنا بدت الحاجة الى نظرية نقدية جدلية تستطيع أن تتعقل اغتراب العقل بالذات([2]).

أما **أدورنو** فهو يعتبر أن المجتمع ككتلة لا يمكن أن يفهم إلا من خلال نقيضه المطلق المتمثل بالفرد، وبالمقابل فإن الفرد يتحدد بواسطة الكلية التي تخترقه في أعماقه. ومن ثم فإن الفلسفة ذات نزعة وضعية لايمكنها أن تدرك عناصر التوتر الذي يجمع الفرد بالمجتمع في الزمن الحديث. وحدها الفلسفة السلبية لديها هذه القدرة لأنها تولدت من تجربة فشل الثقافة الحديثة وإنزلاق العقل في بربرية جديدة([3]).

من هنا كان موضوع فلسفة التنوير متجسد مع **هوركهايمر** و**أدرنو** على إثارة أسئلة حول بنية العقل والحضارة المعاصرة، وأول سؤال كان **هل إن هذه الصورة التي وصلت إليها الحضارة المعاصرة سببها فلسفة التنوير؟ والتي إقتصر دور العقل فيها على العقل العلمي والأداتي؟** وذلك بإهمال صور العقل الأخرى وإستبعاده، مثل كالعقل الخيالي، والأسطوري وبالتالي انصب جهد الفيلسوفين على التأسيس لنقد التنوير بإعتباره نقداً للعقل ذاته([4]).

([1]) محمد نورالدين أفاية، مرجع سبق ذكره، ص٢٧.

([2]) توم بوتومور، مرجع سبق ذكره، ص٢٠٦- ٢٠٧.

([3]) محمد نورالدين أفاية، مرجع سبق ذكره، ص٢٤.

([4]) على البهلول، قراءات في شذرات من كتاب جدل التنوير لماكس هوركهايمر و ثيودور أدورنو، متاح على الأنترنت على موقع الحوار المتمدن، على الرابط الألكتروني التالي: https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=443932 ، تأريخ الزيارة ٢٠٢١/٩/٢٠.

من هذا المنطلق يدعونا المفكران إلى الوقوف في وجه الأزمة التي عرفتها الحضارة الغربية. ومن أبرز مظاهر هذه الأزمة تكمن في ما يسميانه جدلية التنوير والأسطورة أو العقل واللاعقل. ذلك العقل الذي رفض الأسطورة وكافح من أجل إجتثاث أسسها وبنيتها المعرفية بغية تحرير الإنسان من الخرافات وتأمينه من الخوف ومساعدته على بلوغ الرشد ومركزاً للكون.فقد كان التنوير يسعى في البداياتها إلى تحرير الإنسان من المعتقدات الفاسدة والسحر والخرافات بهدف إخراجه من وضعه السلبي والدفع به ليمارس حريته ويحقق سعادته وتقدمه، ولكن إنقلب التنوير إلى نقيض ذلك تماماً، إذ أن حركة التنوير، حتى وإن ادعت تحرير الإنسان من عبودية الخوف والأساطير وأضافت العقل كمعيار حاسم عند تعامله مع العالم والطبيعة والتأريخ، إلا أنها في نهاية المطاف استسلمت لأساطير من نوع جديد([1]).

من هنا حاول المفكران الإجابة على معنى التنوير، فيشدد على فكرة التقدم التي إرتبطت بالتنوير، وفكرة التخلص من الخوف، وفكرة التحرر، كما يؤكد في الوقت نفسه على المأزق الذي وقعت فيه هذه الأفكار لا سيما الوقوع في أَسطَرة التنوير وتالياً العقل. هذا العقل الذي بلغ حدوداً قصوى صار من الوجوب إستعادته ليكون أكثر إنسانية وأقل آلية وأقل تمجيداً، وأقل وقوعاً في الشمولية أو التوتاليتارية التي بلغت ذروتها في الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي([2]). عليه فإن العقل ارتد على ذاته وحطم نفسه وأفضى إلى التحول إلى الأسطورة أي اللاعقل، ويتضح هذا جلياً عند المفكران بقولهما: " استقى التنوير جوهر مادته من الأساطير مع أنه كان يريد القضاء عليها، وحين مارس وظيفة الحكمة وقع أسيراً لسحرها. فالتنوير هو عقلنة الرعب الميتولوجيا. فتصبح الأسطورة تنويراً، والطبيعة تصبح محض موضوعية. ([3]).

([1]) كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠١٠، ص١٥-١٦.

([2])ماكس هوركهايمر و ثيودور ف.أدورنو، جدل التنوير، ترجمة د.جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت،٢٠٠٦،ص٩-١٠.

([3]) المرجع نفسه، ص٣٠-٣٧.

كما حاول المفكران تحليل كيفية "تدمير العقل التنويري لنفسه"، وفي رأيهم لا تنفصل الحرية في المجتمع لا عن المتنور. كما أعربوا عن تعجبهما للإستعداد الغريب الذي تظهره الجماهير التي إكتسبت تربية تقنية من خلال إعجابها بأي نوع من الإستبداد، وصلاتها التدميرية الذاتية بالترابط مع شعور عرقي بالعظمة. ورأيا أن كل هذه الأمور العبثية الغير مفهومة إنما تفصح عما أصاب العقل النظري من الضعف. كما وحلل المفكران كيفية صناعة الثقافة، وما أصابة الثقافة، خصوصاً الثقافة الألمانية آنذاك، من تحوير ومن مصادرة على يد الصناعة بشكل عام والصناعة الإعلامية على وجه الخصوص. وقاما بتحليل الصعود البارز لأجهزة الأعلام و وسائلها وتأثيرها على الثقافة، وأشارا إلى الخلل الذي يصيب الثقافة حتى تصبح رهينة وسيلة الإعلام. وخاصة عندما تكون هذه الوسيلة الإعلامية خاضعة للسلطة الوحيدة الراعية لها. وهذا ما أحسن النازيون إستغلاله في تلك الفترة([1]).

من مجمل ما تقدم نصل إلى أن **هوركهايمر** انطلق من أن المفاهيم والمُثل التي صاغه العقل اصبحت في ظل هيمنة البورجوازية فاسدة، جعلت من العقل في حالة إغتراب بالذات، مما يستدعي بضرورة تحليل نقدي للعقل. أما **أدورنو** فقد انطلق من خلال عملية وجود نقائض جدلية ويرى بأنه لا يمكن أن يفهم المجتمع إلا من خلال نقيضه المطلق المتمثل بالفرد. وقد انصب جهد المفكران على التأسيس لنقد التنوير باعتباره نقد العقل ذاته، من هنا فإن هذا العقل الذي كان من المفروض ان يخلصنا من الخرافة والأساطير، كيف يمكن له أن يصلنا في النهاية إلى الخرافة والميتولوجيا. فقد ارتد العقل على ذاته وحطم نفسه بنفسه وأفضى إلى التحول إلى الأسطورة. كل ذلك لأن العقل تحول إلى عقل أداتي خارجة عن النقد، كما تحول إلى نفس السمات التي اراد أن يحاربها. وكان هدف التنوير في البداية هو تحرير الإنسان من الخرافة والبربرية والمعتقدات الفاسدة قصد إخراجه من وضعه السلبي والدفع به ليمارس حريته ويحقق سعادته وتقدمه، لأنه لا يمكن انفصال الحرية عن الفكر المتنور، إلا أنها في نهاية

([1]) المرجع نفسه، ص١١-١٦.

المطاف استسلمت لإطلاقية و لأساطير من نوع جديد، وتؤدي بالجماهير ذات تربية تقنية بالإعجاب وقبول أي نوع من الإستبداد.

ثانياً/ هربرت ماركوز والإنسان ذو البعد الواحد:عبر **ماركوز** عن آراءه الفلسفية الإجتماعية من خلال أهم مؤلفاته، وهي: العقل والثورة ١٩٤١، وهو عبارة عن دراسة جدلية في النظريات الإجتماعية **لهيغل**، الذي خصصه لتأثير فلسفة **هيغل** في النظريات الإجتماعية خلال الثلاثينيات القرن الماضي وربطها بنشؤ الآيديولوجية النازية. وكتاب (الحضارة والحب ١٩٥٥) ذات طابع سوسيوفلسفي أدمجت الجانبين النفسي والفلسفي. كما قام بتقريب بين **فرويد وماركس**. وكتاب الماركسية السوفيتية ١٩٥٨ الذي انتقد فيه التطبيق السوفيتي للماركسية. وكتاب (الإنسان ذو البعد الواحد ١٩٥٨) الذي وجه فيه نقداً مزدوجاً الأنظمة الرأسمالية والشيوعية، بحيث إن المجتمعات الصناعية الغربية الحديثة خلقت إحتياجات وهمية للإنسان، وإستخدمت أجهزة الإعلام والإعلانات لتوجيه جميع الأفراد للفكر الإستهلاكي([1]). من هذا المنطلق نبرز أهم أفكار التي قدمها **ماركوز** في هذا الكتاب.

بشكل عام تبلور تفكير **ماركوز** من خلال حوار صامت أجراه مع "**هيغل** و **ماركس و نيتشه و فرويد**" ومن خلال حوار حقيقي أجراه مع **هايدغر**. ومع أنه كان "تلميذاً" لكل هؤلاء الفلاسفة، مع ذلك كان تلميذا خلاقاً، وأن شخصيته كانت موجودة دائماً، أيا كانت قوة المصادر التي أثرت في تفكيره. ولم يكن تأثير هذه الشخصيات على **ماركوز** يُماس في وقت واحد أو في نفس الميادين؛ فقد كان تأثير **هيغل** هو الأسبق، وهو الذي ظل ملازماً له حتى النهاية. وتلاه تأثير **ماركس**، ومع **نيتشه**. وفي مرحلة تالية كان تأثير **فرويد**، ثم **هايدغر**. ومن جهة أخرى فإن تأثير **هيغل و هايدغر** كان أقرب إلى الطابع الفلسفي، على حين أن **ماركس و نيتشه و فرويد** قد زوده بالأسلحة اللازمة لنقد المجتمع الحديث نقداً حضارياً وآيديولوجياً([2]).

([1]) ثريا بن مسمية، مرجع سبق ذكره، ص ٥١.
([2]) فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، النسخة الأخيرة، ٢٠٢٠، ص١١.

تأسيساً على ذلك فإن مشروع **ماركوز** الرئيسي ينطلق من الأجابة على سؤال: **لماذا لم تقم الثورة في البلدان الصناعية المتقدمة؟ أي على وجه التحديد في البلدان التي افترضت النظرية النقدية الكبرى أنها ستكون رائدة أقطار العالم أجمع إلى الإشتراكية؟** فلم يحاول أحداً قبل **ماركوز** الإجابة على هذا السؤال_ ماعدى اللينينية إلى حد كبير_ بهذا القدر من الشمول الذي تركز في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد". حيث كانت نقطة إنطلاق **ماركوز** الأساسية هي الطاقة الهائلة التي بات يتمتع بها المجتمع المعاصر. مجتمع التكنولوجيا والصناعة المتقدمة، وما تحقق له هذه الطاقة من هيمنة على الفرد تتجاوز كل أشكال السيطرة التي مارسها المجتمع في الماضي على أفراده. وقد كانت السيطرة على مر العصور شكلاً لاعقلانياً من أشكال العلاقات الإنسانية. ويعود سبب طابعها اللاعقلاني هذا على وجه التحديد، كان في وسع الإنسان دوماً أن يعقلها ويفضحها ويطالب بوضع حد لها. بيد أن السيطرة الإجتماعية في عصر التقدم التكنولوجي تتلبس طابعاً عقلانياً يجرد سلفاً كل إحتجاج وكل معارضة من سلاحهما([1]).

ولكن **مالذي نعنيه بالطابع العقلاني للسيطرة في المجتمع الصناعي؟** أنه قبل كل شيء قدرة هذا المجتمع بفضل التطور التقني، على إستباق كل مطالبة بالتغير الإجتماعي، وعلى تحقيق هذا التغير تلقائياً. ومن منظور الإنجازات العظيمة التي حققها المجتمع الصناعي المتقدم تبدوا النظرية النقدية التي تطالب بتجاوز هذا المجتمع هي اللاعقلانية وليس هو. إذ ليس من المعقول في الشيء المطالبة بتغيير مجتمع يثبت يومياً قدرته على تنمية الإنتاجية وتوفير حياة الرغد والرفاه لأعضائه([2]).

وفي نقده لهذا المجتمع الصناعي يؤكد **ماركوز** على أن المجتمع الصناعي المتقدم هو برمته مجتمع لاعقلاني، حتى وإن كانت في ظاهره ليس كذلك. لأن تطور إنتاجيته لا يؤدي إلى تطور الحاجات والمواهب الإنسانية تطوراً حراً، بل على العكس من ذلك

([1]) هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط٣، ١٩٨٨، ص١١.
([2]) المرجع نفسه، ص١١.

تماماً، فإنتاجيته لا يمكن أن تستمر في التطور على الوتيرة الراهنة إلا إذا قمعت تطور الحاجات والمواهب الإنسانية وتفتحها الحر. ويمكن وصف هذا المجتمع من منظور **ماركوز** بأنه مجتمع احادي البعد، مجتمع يحيلك بإستمرار إلى ذاته ويجرد من المعنى كل محاولة لمناوأته ومعارضته بل نفيه وهدمه ما دام يلبي حاجات الناس ويرفع مستوى حياتهم بإستمرار([1]).

كما وأكد على إختفاء الدور التأريخي الفاعل للطبقتين البورجوازية والبروليتارية على حد سواء، كما أشار إلى أن هناك قوة واحدة خفية متحكمة في مسار هاتين الطبقتين معاً متمثلة في العقلانية العلمية التقنية، وليست هناك طبقة معارضة؛ فقد تم إستعاب الطبقة العاملة واستضاؤها من خلال تحفيزات مادية استهلاكية، وترشيد عملية الإنتاج ذاتها([2]).

ولكن **هل الحاجات التي يلبيها هذا المجتمع هي حاجات حقيقية أم كاذبة؟ حاجات انسانية حقاً وتلقائية أم حاجات مصطنعة اصطناعاً ومفروضة فرضاً؟** يرى **ماركوز** أن تلك الحاجات هي حاجات وهمية من صنع الدعاية والإعلان و وسائل الإتصال الجماهيري. وإذا كان المجتمع يحرص على تلبية هذه الحاجات المصطنعة، فليس ذلك لأنها شرط إستمراره ونمو إنتاجيته فحسب، بل إيضاً لأنها خير وسيلة لخلق الإنسان ذي البعد الواحد القابل بالمجتمع ذي البعد الواحد والمتكيف معه. وما الإنسان ذو البعد الواحد إلا ذاك الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية. فإذا كان هذا الإنسان يتوهم بأنه حر لمجرد أنه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يكلفها له المجتمع لتلبية "حاجاته"، فما أشبه من هذه الزاوية بالعبد الذي يتوهم بأنه حر لمجرد أنه منحت له حرية اختيار سادته([3]).

تأسيساً على ذلك فإن الإنسان الحديث يُستعبد تحت عنوان العقل، نفس العقل الذي يقوم بتنظيم الإنتاج وتوزيعه في العالم الرأسمالي. ولما كان هذا الإستعباد قائم على

([1]) هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مرجع سبق ذكره، ص١١-١٢.
([2]) ثريا بن مسمية، مرجع سبق ذكره، ص ٤٩.
([3]) هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مرجع سبق ذكره، ص٤٢-٤٣.

العقل، ومرتبطاً بالإزدهار الإقتصادي الذي تتمتع به المجتمعات الصناعية المتقدمة، فقد غدا إسعباداً مقبولاً، إستعباداً يحرص عليه، ويدافع عنه، ضحاياه أنفسهم؛ ذلك لأن هؤلاء الضحايا هم الذين يستهلكون منتجات المجتمع الصناعي ومن ثم فإنهم هم الذين يحافظون عليه، ويعملون على ضمان إستمراره([١]).

من هنا تكمن قوة المجتمع ذي البعد الواحد حيث الطابع العقلاني للاعقلانيته. فإنقسام المجتمع إلى طبقات مستغِلة على سبيل المثال هو أحد المظاهر الأساسية للاعقلانية، كما ويمكن ملاحظة إن هذا المجتمع كيف يموه انقسامه الطبقي الواقعي بظاهر التلاحم الطبقي: فالعامل ورب العمل يشاهدان نفس البرنامج التلفزيوني، والسكرتيرة ترتدي ملابس لا تقل أناقة عن ملابس إبنة مستخدمها، والزنجي الذي لا يتمتع بحقوقه المدنية يمتلك سيارة كاديلاك فارهة. ولكن هذه المظاهر لا تعني أن الطبقات قد زالت، بل تدل في الحقيقة على مدى مساهمة الطبقات السائدة في تحديد الحاجات التي تضمن استمرار السيادة لها([٢]).

ولكن المجتمع الصناعي المتقدم لم يزيف حاجات الإنسان المادية فحسب، بل زيف أيضاً حاجاته الفكرية ، فكره بالذات. والفكر أصلاً عدو لدود لمجتمع السيطرة، لأنه يمثل قوة العقل النقدية، السالبة التي تتحرك دوماً بإتجاه ما يجب أن يكون لا بإتجاه ما هو كائن. وهذه القوة هي في خاتمة المطاف قوة أيديولوجية. والحال ان المجتمع ذو البعد الواحد قد أحاط الأيديولوجيا بالإزدراء والتحقير بإسم عقلانيته التكنولوجية، بل امتصها وأبطل مفعولها. وهذا لا يعني بالطبع أنه لم تعد هناك أيديولوجيا. بل على العكس أن الثقافة الصناعية المتقدمة أصبحت هي نفسها الأيديولوجيا، بل أكثر من الثقافة التي سبقتها([٣]).

بناءاً على ما تقدم و بشكل عام تبلور تفكير **ماركوز** نقده للمجتمع الحديث نقداً حضارياً وآيديولوجياً. ويمكن وصف فلسفته بأنها ذات نزعة تشاؤمية وذلك لإغتراب

([١]) فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، مرجع سبق ذكره، ص٣٠.
([٢]) هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مرجع سبق ذكره، ص١٢.
([٣]) المرجع نفسه، ص٤٧.

الإنسان في المجتمع الغربي الحديث الذي وقعت ضحية هيمنة العقلية التقنية. ويرى أن المجتمع الصناعي المتقدم هو برمته مجتمع لاعقلاني، حتى وإن بدا عقلانياً، كما ويصف هذا المجتمع بأنه مجتمع احادي البعد، مجتمع يحيلك بإستمرار إلى ذاته ويجردك كل محاولة لمناوأته ومعارضته. إذ قامت بالقضاء على مختلف أشكال التفكير النقدي الذي قد يكشف حقيقة الأساليب التي يعمل وفقاً لها النظام ككل. وذلك من خلال خلق حاجات وهمية ووعياً زائفاً موجها نحو إستهلاك السلع، ليحبس الإنسان ذو البعد الواحد، وهو ذاك الإنسان الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية، في المجتمع إحادي البعد. ومع أن كل مظاهر الإشباع التي يقدمها المجتمع الصناعي الحديث للإنسان هي في الحقيقة مزيفة وهي ليست حقيقية، حتى أنه لم يتوقف ذلك عند تزييف الحاجات المادية للإنسان فقط، بل تعدت ذلك إلى الحاجات الفكرية أيضاً، مع ذلك أنه يحافظ على رضاهم من خلال الإشباع المصطنع الذي تخلقه الثقافة الإستهلاكية. هنا تكمن قوة المجتمع ذي البعد الواحد حيث الطابع العقلاني للاعقلانيته.

ثالثاً/ الإتجاه النفسي–التحليلي لأريك فروم: يستلهم **أريك فروم**، كل من **فرويد و ماركس** ضمن نظريته النقدية، من خلال رؤية وتأويل أنثروبولوجي، لإحتواء التناقضات الجوهرية بين الأثنين، ومن ثم بناء منهجية فلسفية إنسانية تسهم في معرفة العالم الإجتماعي–النفسي، وهو مأراده **فروم** من علم النفس الإجتماعي التحليلي([1]). من هنا اعتقد **فروم** أن علم النفس المقبول إلى حد بعيد كان قد تطور على يد **فرويد**، حيث كان التحليل النفسي علماً مادياً وتأريخياً وإجتماعياً. وكانت نظرية الدوافع منسجمة مع الماركسية، إذ يرى بأن **ماركس** قدم تحليلاً خصباً عن الدوافع ويلخص في مفهوم التمييز بين نوعين من الدوافع، وهي الدوافع "الدائمة" أو الثابتة و بين الدوافع "النسبية". فالدوافع الثابتة موجودة في مختلف الظروف ولا يمكن أن تتغير بالأوضاع الإجتماعية إلا من حيث شكلها و إتجاهها. بينما لا تستمد الدوافع النسبية أصلها إلا خلال نموذج

([1]) قاسم جمعة، أريك فروم- نحو علم نفس إجتماعي، في موسوعة الأبحاث الفلسفية-الفلسفة الغربية المعاصرة- صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، الجزء الثاني، تحرير د.على عبود المحمداوي، دار الأمان، الرباط،٢٠١٣،، ص٧٨١.

معين من التنظيم الإجتماعي. فمثلاً يصنف (الجنس والجوع) ضمن الدوافع الثابتة، بينما البخل_على سبيل المثال_ تدخل ضمن الدوافع النسبية. وهذا التمييز يرتبط بالتمييز بين الطبيعة الإنسانية عموماً وبين تعبيراتها النوعية([١]).

وقد قام **فروم** بدراسة الطبيعة البشرية والإغتراب الإجتماعي وأخذ يبلور اتجاهاً خاصاً في التحليل النفسي ويضع مقدمات نظرية في "نسق الأخلاق" في إطارها الإنساني. وبذلك وجه إنتقاداته للفرويديين الذين مازالوا يستخدمون طرقاً بيروقراطية قديمة في التحليل النفسي والسايكولوجيا الطبيعة. ومن أجل ذلك حاول دمج التحليل النفسي بالنظرية الماركسية مع أنها لم تكن مستثنياً من نقده، ففيما يتعلق بالماركسية فإنه يرى أنها كانت على خطأ في عدم أخذ أهمية العامل السيكولوجي لغريزة التملك بنظر الإعتبار. كما وانتقد تصورات علماء النفس حول "روح الجماهير" وأكد على ضرورة ربط الإنسان بأوضاعه الإجتماعية. فوجد أنه من الضروري دراسة الماركسية وفهمها وتحديد أسسها ومن ثم تطويرها إنطلاقاً من مفهومي الطبيعة الإنسانية والحرية([٢]).

ففيما يتعلق بالحرية فهو يسعى إلى تحليل العوامل الدينامية في طابع نسيج الإنسان الحديث التي يجعل منه يرغب في الكف عن الحرية في الدول الفاشية والدكتاتورية والتي يسود على نحو متسع بين الشعب، ويحاول أن يحلل نفسية الأنظمة والأفراد المستبدة. ولكن الغريب في الأمر أنه في تحليله قدم أمثلته في الأنظمة الأوربية والأمريكية الديموقراطية، ويقول في ذلك " يتمركز التأريخ الأوروبي والأمريكي الحديث حول بذل الجهد لإحراز الحرية .. وقد دارت معارك الحرية، قام بها المضطهدون، أولئك الذين أرادوا الحريات الجديدة ضد أولئك الذين يمتلكون إمتيازات يدافعون عنها. ... الطبقات التي كانت تقاتل ضد الإضطهاد في مرحلة من المراحل نراها مع المعركة الطويلة والمستمرة من أجل الحرية تتآزر مع أعداء الحرية عندما يكتب لها النصر وتكون هناك امتيازات جديدة تقتضي الدفاع عنها ... ولكن لم تكن تنقضي سوى سنين

([١]) أريك فروم، أزمة التحليل النفسي، ترجمة د.طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٨، ص٦٠.

([٢]) حبيب بوهروز، النظرية النقدية ومفهوم النص في النقد الألماني الحديث، مجلة مركز دراسات الكوفة، جامعة الكوفة، مركز دراسات الكوفة، الكوفة، المجلد ١، العدد ٣٣، ٢٠١٤،ص٤٤.

قليلة وظهرت أنظمة جديدة تتنكر لكل شيء يؤمن الناس بأنهم قد كسبوه خلال قرون الصراع وذلك لأن جوهر هذه الأنظمة الجديدة التي تتولى قيادة الحياة الإجتماعية والشخصية الكلية للإنسان هو خضوع الكل فيما عدا حفنة من الناس تتمتع بسلطة لا يتحكمون فيها([1]).

كما ويؤكد **فروم** على أن علم النفس الفرويدي والمادية الماركسية يتفقان في النظر إلى الوعي ليس بوصفه المحرك الأساسي للتأريخ، بل بوصفه انعكاس "قوى أخرى، مختفية"، وبالنسبة **لماركس** كانت هذه القوى تتمثل على وجه التحديد في غرائز الإنسان وحاجاته وطاقاته الإنتاجية؛ وقد أصبحت "مختفية" لأن هذه القوى الإنسانية قد ارتدت، داخل نطاق المجتمع الطبقي، مظهراً مشيأً، ومغترباً، وقد انقلبت قوى الإنسان المبدعة الخاصة به إلى قوة غريبة سيطرت عليه، ويحاول **فروم** أن يكشف الأثر النفسي لهذا الإغتراب، والعامل الأساسي هو خصوصية الدافع الجنسي، وفي حين أن الجوع ليس قابلاً للتعديل بحيث يكون قابلاً للإشباع بأي شيء ماعدى الطعام، فإن الدافع الجنسي قابل للتعديل الأقصى، إذ يمكن تأجيله، كبته، إعلاؤه(التسامي به)، تحوليه. أي لا يمكن إشباع جوع الإنسان إلا بالطعام ، أما رغبته في أن يكون محبوباً فمن الممكن إشباعها، على أي حال، عن طريق التخيلات حول إله طيب محب([2]).

من خلال ما تقدم نصل إلى أن **أريك فروم** حاول من خلال دراسته للطبيعة البشرية والإغتراب الإجتماعي، أن يبلور اتجاهاً خاصاً في التحليل النفسي ويضع مقدمات نظرية في "نسق الأخلاق" في إطارها الإنساني، ليقوم من خلالها بدراسة الأحوال المرضية للمجتمع. وقد أجزم بأن للظواهر النفسية أبعاد سوسيولوجية وإقتصادية وأنثروبولوجية وفيزيولوجية وبيولوجية وسياسية، إضافةً إلى بعض الصلات الأخرى. من جانب آخر حاول أن يحلل نفسية الأنظمة والأفراد المستبدة، من خلال سؤال واحد، ماذا تعني الحرية بالنسبة للإنسان الحديث؟ ليجعل منها منطلقاً لتحليل العوامل

([1]) أريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢، ص١١-١٢.

([2]) فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت-نشأتها ومغزاها- وجهة نظر ماركسية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٤، ص١٥٧.

الدينامية لدى الإنسان الحديث التي يجعل منه يرغب في الكف عن الحرية في الأنظمة المستبدة. من هنا يتفق مع علم النفس الفرويدي والمادية الماركسية في إعتبار أن الوعي ليس المحرك الأساسي للتأريخ، بل نتيجة لانعكاسات قوى أخرى، مختفية. من هنا ومع أن نظريته النقدية تبلورت إجراء نوع من الإندماج بين الماركسية المادية والإتجاه الفرويدي، إلا أن أي من الإتجاهين لم ينجو من النقد الفرومي، الذي إنطلق من أن تحليلات **ماركس** و **فرويد** إنطلق من الواقع الإجتماعي و بيئة، وأنه ليس من المفروض أن تنطبق على جميع المجتمعات وعامة البشر، فضلا عن نقده لجوانب ومفاهيم أخرى لكل من **ماركس وفرويد**.

المطلب الثاني

قراءات في الفكر النقدي عند هابرماس و هونيث

اتماماً لما جاء في المطلب الأول لهذا المبحث، وللوقوف على أبرز ممثلي الجيلين الثاني والثالث للنظرية النقدية الجدلية، نقسم هذا المطلب على فرعين، إذ نخصص الفرع الأول **لهابرماس** كأبرز ممثلي الجيل الثاني. أما الفرع الثاني فنخصصها **لأكسل هونيث** الذي يمثل الجيل الثالث من مفكري النظرية النقدية.

الفرع الأول/ هابرماس و العقلانية النقدية التواصلية: يمثل **هابرماس** الجيل الثاني من فلاسفة مدرسة فرانكفورت النقدية. وهو الجيل الذي قاد النظرية النقدية نحو مرحلة متقدمة من الشمول والإتساع، وجعلها أكثر انفتاحاً على العلوم الأخرى وأكثر تداخلاً مع إنجازاتها النظرية والمنهجية([1]). كما و يعد من ابرز المعبرين عن الإتجاه العقلاني ونقد الطابع التقني الوضعي القمعي للعقل في الممارسات الرأسمالية والإشتراكية. حيث تأثر كثيراً بالعديد من المذاهب والإتجاهات الفلسفية، فإلى جانب الكانطية والهيغلية والفكر الماركسي، الإتجاهات الفلسفية الألمانية السائدة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تأثر كثيراً بفلسفة **هايدغر** وفلاسفة الألمان المعاصرين وخاصة رواد مدرسة

([1]) علاء طاهر، مرجع سبق ذكره، ص٨٧.

فرانكفورت الذين جمعوا بين الفلسفة والسوسيولوجيا والمنظور السياسي في دراسة الواقع([1]).

كما وينتمي **هابرماس** إلى الماركسية الجديدة لذلك عمل مع سائر فلاسفة النظرية النقدية على إستئناف مشروع **ماركس** في نقد المجتمع، وقد فهم الماركسية على أنها نظرية نقدية كبرى، بشرط أن تكون أيضاً جدلية. من هنا وعلى الرغم من قربه من الماركسية فإنه يختلف مع **ماركس** في مواضيع اساسية، فهو يرفض النظرية الماركسية في القيمة، كما و رفض النزعة الوضعية في كتابات **ماركس** المتأخرة. من جانب آخر يرى أن **ماركس** قد أخطأ في إعطائه للإنتاج المادي المركز الأول في تعريفه للإنسان في رؤيته التأريخية بإعتباره تطوراً للأشكال و الأنماط الإجتماعية. كما وعمد إلى تحويل أعمال **ماركس** المبكرة إلى نقطة انطلاق أكثر فعالية لنقد داخلي ذاتي متين للمجتمع الرأسمالي وذلك بتأكيده على جانبه التأويلي. وتماشياً مع التقليد المثالي الألماني، يستعمل **هابرماس ماركس** لتطوير استراتيجيته للنقد قد تكون كما يراها هو، تحررية(إعتناقية) من حيث الأساس([2]).

وفي خضم قراءاته لفلسفة مفكري النظرية النقدية، وعلى خلاف الوصف والتفسير التشاؤمي للعقل الذي قدمه **هوركهايمر و أدورنو** في (جدل التنوير) يسعى **هابرماس** إلى قلب مجرى الأمور ضد مثل هذا التطور السلبي ويعمل على "إكمال مشروع الحداثة" الذي كان قد إبتدأ في عصر التنوير. لذلك يستلزم هذا الهدف نقداً لوجهة نظر الأداتية المحضة للعلم السائدة في النظرية الرأسمالية لفترة ما بعد الحرب([3]). من هنا فهو يرى أن الموضوع الأساسي للفلسفة هو "العقل"، لان الفلسفة، منذ بدايتها، تحاول أن تفسر العالم في شموليته، وتعدد الظواهر في وحدتها. ومن أجل ذلك فهي تستعين بالمبادئ التي يتعين إكتشافها في العقل نفسه. على هذا الأساس فإذا كان هناك شيء

([1]) أبو النور حمدي أبو النورحسن، يورغان هابرماس-الأخلاق والتواصل، المرجع سبق ذكره، ص٦٢.

([2]) رائد عبيس مطلب، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٩-١٨١.

([3]) جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى مابعد الحداثة، ترجمة د.فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ص٣٧٨.

تشترك فيه المذاهب الفلسفية، فهو التفكير في الكائن أو في وحدة العالم من خلال تفسير للتجارب التي يقوم بها العقل([١]).

وفي سياق بحثه عن مقومات تصوره للحداثة درس وحلل **هابرماس** أكثر النصوص الفلسفية التي أدمجت في صيرورتها أسئلة الحداثة. ولاحظ من خلالها أن الحداثة تمتلك علاقة جدلية مع الماضي، أو الفكر الكلاسيكي، وهي فاعلية مستمرة، تنتقد وتتقاطع مع الماضي والتقليد بإستمرار، ومنتجة في اللحظة نفسها لصيرورة التقدم، "وهذا الإنقلاب هو الحداثة بعينها"([٢]) على حد قول **هابرماس**. عليه فإنه يصف الحداثة بأنها الوعي بالمرحلة التأريخية التي تقيم علاقة مع الماضي، من أجل أن نفهم ذاتها بإعتبارها نوع من الإنتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر([٣]). عليه فأن لفظة "حديث" تجر وراءها تأريخاً طويلاً، وأن إستعمالها للمرة الأولى تعود إلى أواخر القرن الخامس الميلادي لفصل الحاضر المسيحي عن الماضي الروماني الوثني. وعلى الرغم من المضامين المختلفة التي اتخذتها لفظة "حديث" إلا أنها تعبر عن وعي الخاص بحقبة تضع نفسها في علاقة مع ماضي العصور القديمة، لتدرك ذاتها كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث. مع ذلك هناك من يحصر "الحداثة" بعصر النهضة، لكن هذا الحصر لا يدخل في إعتبار أن بعض الناس كانوا يعتبرون أنفسهم محدثين في زمن شارلمان أو في القرن الثاني عشر. وبمعنى آخر أن لفظة "حديث" تظهر وتعاود الظهر في الفترات التي كان يبرز في أوروبا الوعي بمرحلة تتكون انطلاقاً من إعادة تعريف للعلاقة مع القدماء([٤]). ويحاول **هابرماس** إعادة الثقة بمشروع الحداثة التنويري، بوصفه مشروعاً لم يكتمل بعد، وذلك بالكشف عن المسكوت عنه في العالم المعاصر والذي

([١]) محمد نورالدين أفاية، مرجع سبق ذكره، ص٥٩.
([٢]) يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج تامر، دار النهار للنشر، بيروت، ٢٠٠٢، ص١٧.
([٣]) على عبود المُحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ٢٠١٥، ص١٢١.
([٤]) يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مرجع سبق ذكره، ص١٦.

يعتبر الوريث الشرعي لعصر الأنوار والكامن في العقلانية التواصلية القائمة على سلطة الخطاب البرهاني([1]).

فمن خلال تلك الكلمة "الحداثة: مشروع غير مكتمل"([2]) أحدث **هابرماس** جلبة في الميدان الفكري، فالعنوان الذي اختاره **هابرماس** يطرح نقتطين ضمناً: ففي الأولى يصفت الحداثة بأنها "مشروع" وليس حقبة تأريخية، كما ويراها بأنها حركة ثقافية نشأة استجابة لمشكلات محددة بعينها سببها كانت عمليات التحديث. والمشكلة الرئيسية تكمن في إيجاد طريقة مناسبة لإعادة ربط المعرفة المتخصصة، التي أفرزتها عملية التنوير، للهيمنة على إمكاناتها للأبد بربطها مرة أخرى بالعالم المعاش والمصلحة المشتركة. هذا من جانب، ومن جاب آخر أن هذا المشروع لم يكتمل بعد، لأن المواضيع والإشكاليات التي عملت عليها لم تُحل بعد؛ كما وأكد على أن أية خطوة بإتجاه تعطيل أو عكس إتجاه عملية التحديث الجارية تكون عقيمة وغير مجدية، وشدد على أن البدائل المعروضة والأفكار المطروحة كبديل للحداثة والتحديث هي الأسوء، خصوصاً تلك البدائل التي تعمل على معاداة الحداثة، فما هي تلك البدائل سوى أدواة لتجميل انتكاسة في نوعية وأشكال الحياة ما قبل الحداثة. اضافة إلى البديل السيء الآخر هو ما بعد الحداثوية([3]). من هذا المنطلق إختلف مع فلاسفة ما بعد–الحداثة معتبراً أنهم يمثلون تياراً مناهضاً للحداثة، وحينما ينعت فلاسفة مابعد الحداثة بهذا الوصف، فإن **هابرماس** لا يبتعد، بشكل نهائي عن بعض ملامح ما بعد الحداثة([4]).

أما فيما يتعلق بإهتمامه بالديمقراطية الغربية ونقده لها، فعلى خلاف التصور الثابت للديمقراطية الكلاسيكية يرى **هابرماس** بأن القرارات الجماعية داخلها ما هي إلا إنتاج لركام من القرارات يتخذها كل فرد لحسابه. فالفلسفة التداولية تقترح تصوراً يأخذ بحق

([1]) حسن مصدق، يوغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت-النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، دارالبيضاء-المغرب، ٢٠٠٥، ص١١٩.

([2])Jurgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, translated by Frederick Lawrence,5th ed., Polity Press, Cambridge,1998mp1.

([3]) جميس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس-مقدمة قصيرة جداً، ترجمة أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٥، ص٧٨.

([4]) محمد نوالدين أفايــة، مرجع سبق ذكره، ص١٢١.

الجماعة أو العشيرة بأن تدين بحياتها بشعائرها وقيمها الخاصة ولوكان ذلك يختلف مع أغلبية القائمة في المجتمع. وهو ما يحدث في دول كبريطانيا وكندا و الولايات المتحدة الأمريكية. أما التصور الجلياني الذي يشدد على أن يأخذ الأفراد المشاركون في القرارات الجماعية بعين الإعتبار جاليتهم وتقاليدها ومنظومتها الرمزية، فإن هذه المسؤلية الجماعية يجب أن تقاس من طرف أي فرد بطرقة ذاتية وعلى ضوء قناعاته الأخلاقية والشخصية، لكن **هابرماس** يتحفظ على ذلك تماماً، مادام الأحكام الفردية ومقضياتها تتصالح بصعوبة مع المسلمة القاضية بأن الديمقراطية تتأسس على توافق عمومي. فإذا كانت الليبرالية تعلي من شأن الفرد على الجماعة، فإن **هابرماس** يعتبر الفرد والجماعة مبدأين أساسيين، لا يجوز مقابلتهما ضدياً، ولكن يجب اعتبارهما ثنائية أصلية في الديمقراطية. ولعله المنظور الذي يتمكن به **هابرماس** من تجاوز الفكر الليبرالي والفكر الماركسي على حد سواء([1]).

ويجعل **هابرماس** من السؤال: **مالذي يأتي أولاً؟ الحريات الفردية لأعضاء مجتمع السوق الحديث، أم حقوق المواطنين الديمقراطية في المشاركة السياسية؟** مدخلاً لفتح باب النقاش حول الفكر السياسي بليبراليته و جمهوريته ومن ثم ما قدم كفكرة لدولة الرخاء وبعدها لتأسيس لدولة الحق والقانون، أي الديمقراطية التشاورية. لتصل في النهاية إلى أن كلاً من النماذج الليبرالية والجمهورية لا ترد بشكل كاف على المشاكل التي تفكك العالم. فبالنسبة لليبراليين تقوم النقطة المرجعية للمطالبات الشرعية على مبدأ الحق الخاص، ويعمل القانون الذي تقره الدولة على ضمان الحرية الفردية. ولكن هنا تبرز إشكالية أن مشروع الديمقراطية يصبح غير قابل للتطبيق، والحق في تقرير المصير مع مثل هذا القانون يكون مكبلاً بقيد الفردية، أو الخصائص الهيكلية التي تضمن الحرية. بناءاً على ذلك فإن سيادة القانون في فكرة حقوق الإنسان إلى جانب فكرة السيادة الشعبية بوصفها المصدر الثاني للشرعية، تمثل فكرة متناقضة في حدود ارتباطها بالديمقراطية الدستورية. أما فيما يتعلق بمفهوم التقليدي للديمقراطية الجمهورية

([1]) حسن مصدق، مرجع سبق ذكره، ص٢٦٠-٢٦١.

والفكر الجمهوري، فالشرعية هي ما ينص عليها القانون وهي نقطة مرجعية في وصف وتحديد الإرادة السياسية العامة لمجموعة المواطنين. كما أن القوانين تعبر عن إرادة المواطنين الغير مقدية، وبغض النظر عن الكيفية التي تعكس روح القوانين القائمة للحياة السياسية المشتركة، فلا تقدم هذه الروح الحد، بقدر ما يحقق صلاحيته، إلا من خلال عمل المواطنين لتشكيل الإرادة العامة. وبذلك تفرض السلطة الدستورية قيودها على سيادة الشعب في مايتعلق بتقرير المصير، كما تتطلب سيادة القانون ألا تنتهك رغبة تشكيل الديمقراطية حقوق الإنسان، التي تم سنها إيجابياً على الحقوق الأساسية([1]).

ويؤكد **هابرماس** على أن تبقى الديمقراطية على إتصال مع الواقع، إذ أرادت أن تستمر بإلهام ممارسة المواطنين السياسية وممارسة رجال السياسة، القضاة والموظفين، ويرى أنه يجب على الآراء العامة المؤثرة التي تكونت بطريقة غير شكلية أن تتحول إلى سلطة تواصلية، ومنها إلى سلطة إدارية، هذه هي الصيغة الجديدة لتقرير المصير الديمقراطي وهي تنبع كما هو الحال في التقليد الجمهوري للتوجه إلى الخير العام الذي يتبناه المواطنين الأفاضل، لكنها لا تنظم أيضاً حسب نموذج السوق الليبرالي كتجمع لقرارات يتبناه بعض المستهلكين([2]). من هنا يمكن القول بأن **هابرماس** يسعى إلى التخلي عن العدالة والحقوق والمساواة كأفكار ليبرالية والتي ترتبط بالهيمنة الإقتصاد لصالح نموذج دستوري، حيث يقول في ذلك "أعتقد أن دستوراً ديمقراطياً يسمح بإرساء مبادئ حقيقية للعدالة، فالصراع حتى لا أقول النزاع، المتعلق بالمبادئ النوعية للعدالة التوزيعية ينبغي أن يكون محل تحولات ديمقراطية لا أن يكون مجرد إسقاطات نظرية متفصلة حول متغير واحد وهو معرفة السير الحسن للأسواق من عدمه"([3]).

([1]) على عبود المُحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، مرجع سبق ذكره، ص٣٠٩-٣١٠.

([2]) قدور نورة، الديمقراطية التشاورية(التشاركية) عند يورغن هابرماس، مجلة تأريخ العلوم، جامعة زيان عاشور بالجلفة، الجزائر، المجلد ٣، العدد ٥، ٢٠١٦، ص١٢١.

([3]) يورغان هابرماس،إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠١٠، ص٤٨.

مع ذلك يستبعد **هابرماس** حلين متطرفين: إختزال الفاعل الإنساني إلى الفكر العلمي والتقني وإلى العقل الأداتي وفي إتجاه المعاكس الدعوة إلى خصوصيات الفرد أو الجماعة في موجهة ضغوط العقلانية. وينتقد متتبعاً خطى **هوركهايمر وأدورنو**، سيطرة الفكر الذي يطلق عليه الإستراتيجي، ولكن لديه رعب عميق تجاه الدعوة إلى القوى الشعبية التي أتت بالنازية في ألمانيا. كما يؤمن بإمكانية إظهار ماهو كوني في الإتصال بين الخبرات الخاصة المشبعة بخصوصية العالم المعاش، وبثقافة معينة. كما و يمكن ربط الكوني بالخاص من خلال الإتصال والمناقشة والبرهنة التي تسمح بالعثور في الآخر على ماهو أصيل وما يرتبط بقيمة أخلاقية أو قاعدة إجتماعية كونية. هذا المنحنى في الإحترام والإستماع إلى الآخر يبدوا كأساس للديمقراطية أكثر صلابة من صدام المصالح التي تقود إلى حلول وسط وضمانات قانونية. من هنا فهو يؤكد بإستمرار بأنه لا ديمقراطية دون الإستماع للآخر وإعتراف به([1]).

من هنا يُعول **هابرماس** على الخطاب الجماهيري المكتسي بوشاح العقلانية–الفلسفة، لغرض تشكيل إرادة سياسية، مواطنية، قادرة على تحقيق أهداف النظام الديمقراطي بصورة تعيد فعاليته، وتتجاوز المآخذ بحقه، وذلك هو مشروع الحداثة الهابرماسية. فالحداثة عنده تطال بإعاد إكتشاف السياسة إعتماداً على المواطنية الدستورية القائمة على نظام ديمقراطي، وبواسطة المجال العام **لهابرماس**، وبعد تجاوز مسوغات الشرعنة في الإعتماد على الإله، أو الطبيعة أو العقل المجرد أو البعد الميتافيزيقي، ففي عصرنا التعددي، لا يمكننا السماح لأية نسخة واحدة محددة من الله، أو الطبيعة أو العقل أن تسود على حساب أخرى لأننا نستطيع إعادة إختراع عوالمنا المعاشة وعلاقتها بالأنساق السياسية بعلاقات منحصرة بالعالم الطبيعي أو الميتافيزيقي، فالعوالم المعاشه بكل تنوعها، تمثل في الوقت نفسه المادة الخام لأعظم تحديات السياسة النظرية والفلسفة السياسية. عليه فإن الخطاب الديمقراطي تحت تهديد مستمر وهو بحاجة إلى يقظة الحارس الشعبي وتدخله من جهة، ومن جهة أخرى إلى العقلانية التي تمثلها

([1]) ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص٤٣٠-٤٣١.

الفلسفة([1]). من هذا المنطلق يجزم **هابرماس** "بإن الفلسفة والديمقراطية لايشتركان فحسب في أصلهما المشترك، ولكن وجودهما ذاته مشترك،بمعنى أن وجود كل منهما مرتبط حتماً بوجود الآخر"([2]).

تأسيساً على ذلك يقدم **هابرماس** نموذجاً جديداً للديمقراطية كبديل للديمقراطية الغربية مبني على أساس الحوار والتشاور بين الفاعلين داخل مجتمع معين من أجل الوصول إلى أفضل حجة لحل المشاكل القائمة، وتكون صيغة معينة مؤسسة على الآراء المشتركة بين الأطراف، وسماها "بالديمقراطية التشاورية"، الذي يقوم على الربط بين الفرد والجماعة، ولا يؤسس الديمقراطية على أسبقية الفرد(الليبرالي) أو الجماعة(الجمهوري)، بل يؤدي فيه مبدأ الذاتي والجماعة على حد سواء دوراً كبيراً ومركزياً. فتكون المرجعية مزدوجة بين الفرد بوصفه إستقلالية خاصة والجماعة بوصفها إستقلالية عامة. فلا يوجد أسبقية الفرد على الجماعة ولا أسبقية الجماعة على الفرد. كما يلعب المجتمع المدني (بوصفه مجتمعاً لاسياسياً) دوراً مهماً ومحورياً في الديمقراطية التشاورية في مشاركة الحوار مع المجتمع السياسي([3]).

عليه يتخلى **هابرماس** عن تلك النماذج من الديمقراطية الغربية وضرورة التحول إلى أنموذج الديمقراطية التشاورية، التي يعول عليها من أجل حل أزمات النظام الرأسمالي–الليبرالي. عليه فهو يرد تأسيس ديمقراطية على أساس جماعة مثالية للتواصل خالية من أية هيمنة أو سيطرة ما عدى غلبة أفضل حجة. كما أن مفهوم التشاور يعد مفهوماً مركزياً نموذجه للديمقراطية المؤسسة على المناقشة، حيث أن في التشاور يعطى للآخرين الحق في الكلام، والنقد، ورفع ادعاءات الصلاحية وتقديم اقتراحات جديدة بخصوص قضايا المطروحة للنقاش في الفضاء العمومي، وفي ظل هذه السيرورة الخطابية المؤسسة على المناقشة يتشكل الرأي العام والإرادة السياسية للمواطنين في المجتمع الديمقراطي. لأن الهدف الأسمى للديمقراطية التشاورية ليس هو

([1]) على عبود المُحمداوي، مرجع سبق ذكره، ص٣٠٧.
([2]) يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة، مرجع سبق ذكره، ص٦٦.
([3]) ئاريان رشيد شريف، المرجع سبق ذكره، ص٥٩-٦٢.

الدفاع عن المصالح الشخصية لأعضاء الجماعة_كما هو الحال في العقد الإجتماعي عند روسو_ بل الدفاع عن المصالح العامة، التي فيها كل فرد فيها مطالب بالدفاع عنها من وجهة نظره الخاصة وذلك لإقناع المواطنين برأيه، وذلك بالإعتماد على وسيلة المناقشة والمحاججة([1]).

هنا يتضح ربط **هابرماس** بين الديمقراطية والفعل التواصل وأخلاقيات المناقشة، مما يعطي تميزاً لنظرته في الفلسفة السياسية، في محاولة لتحقيق التواصل والحوار وتوضيح الآراء وإعطاء الإقتراحات، والتشارك في الكلام والفعل، في ظل الصيرورة الخطابية المؤسسة على المناقشة العقلانية يتشكل الرأي العام والإرادة السياسية العامة للمواطنين في المجتمع الديمقراطي الذي يلعب فيه التشاور دوراً رئيسياً([2]).

من مجمل ما تقدم يمكن القول أن **هابرماس** يعد من أبرز المفكرين الألمان المعاصرين، وأشهر فلاسفة الجيل الثاني من أعلام النظرية النقدية الجدلية، كما ويمكن إعتباره من ابرز المعبرين عن الإتجاه العقلاني ونقد الطابع التقني الوضعي القمعي للعقل في الممارسات الرأسمالية والإشتراكية. فهو ينتمي إلى التيار الفكري للنظرية النقدية التي يتميز بدفاعها عن الفرد ضد كل سلطة، والدفاع عن العقل ضد كل مظاهر اللاعقلانية. كما ويمكن وصف فلسفته بأنها ذات طابع نقدي تنويري فلسفي الجامع بين فلسفة اللغة والتواصل .

من هنا قام بتشييد طريقاً جديداً لإكتشاف مسار العقلانية في آفاقها النظرية وإلغاء مركزية الفهم الذاتي للعالم، عن طريق إقامة نموذج مطلق تقاس عليه النماذج غير المعترف بها خارج المشروع الثقافي الغربي. وذلك بإبقاء الطريق مفتوحاً أمام ما يسميه العقل التواصلي بين الأفراد والجماعات. فضلاً عن ذلك فهو من أبرز الذين يدركون قدرة النقد الذاتي للماركسية، فمع أنه كان ينتمي إلى الماركسية، إلا أنه أختلف معها في

([1]) على عبود المُحمداوي، مرجع سبق ذكره، ص٣٢١.

([2]) قدور نورة، الديمقراطية التشاورية(التشاركية) عند يورغان هابرماس، مجلة تأريخ العلوم، جامعة زيان عاشور بالجلفة، الجزائر، المجلد ٣، العدد ٥، ٢٠١٦، ص١٢٢.

الكثير من المواضيع الأساسية، فهو يرفض النظرية الماركسية في القيمة، كما و رفض النزعة الوضعية في كتابات **ماركس** المتأخرة.

خلافاً للوصف والتفسير التشاؤمي للعقل جاءت أطروحته بمثابة محاولة لإستعادة الخطاب التنويري بصورة أكثر تفاؤلاً بدلاً من النقد المابعد الحداثوي الذي حوله إلى عقل تدميري تارة و أسطوري تارة أخرى. مما وصل به تفاؤله بتقديم معالجات مقبولة وحلول ممكنة لمشاكل مثل الأداتية و التشيؤ وغيره من المشاكل المستعصية. من هنا عمل على إعادة الثقة بمشروع الحداثة التنويري، بوصفه مشروعاً لم يكتمل بعد، وبأنها الوعي بالمرحلة التأريخية التي تقيم علاقة مع الماضي، من أجل أن نفهم ذاتها بإعتبارها نوع من الإنتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر. عليه فأن لفظة "حديث" تجر وراءها تأريخاً طويلاً. عليه فهو كان يهدف إلى "إكمال مشروع الحداثة" الذي كان قد إبتدأ في عصر التنوير. فضلاً عن ذلك رفض إعتبار الحداثة حقبة تأريخية، بل وصفها بأنها "مشروع" وأن هذا المشروع ناقص لم يكتمل بعد، لأن الإشكاليات التي عملت عليها لم تُحل بعد. من هذا المنطلق إختلف مع فلاسفة ما بعد–الحداثة معتبراً أنهم يمثلون تياراً مناهضاً للحداثة.

من جانب آخر ينطلق **هابرماس** من تحليله لأزمة العالم المعاصر عبر مفهومي "العالم المعيشي" و "عالم الأنساق"، لتصل في النهاية إلى أن كلاً من النماذج الليبرالية والجمهورية لا ترد بشكل كاف على المشاكل التي تفكك العالم. ويحاول من خلال الأنموج التواصلي أن يجمع بين الفاعلية النقاشية وعقلنة النظم السياسية، ليستعد فكرة المجال العام السياسي في المجتمع المدني. ويقدم نموذجاً جديداً للديمقراطية كبديل للديمقراطية الغربية مبني على أساس الحوار والتشاور بين الفاعلين داخل مجتمع معين من أجل الوصول إلى أفضل حجة لحل المشاكل القائمة، وتكون صيغة معينة مؤسسة على الآراء المشتركة بين الأطراف، وهي "الديمقراطية التشاورية"، الذي يقوم على الربط بين الفرد والجماعة. من هنا فهو يؤمن بأن الديمقراطية التشاورية هي النظام الأصلح لدولة قانونية تداولية، الذي يتيح للخطاب والنقاش والجدل كالأرضية الفلسفية والقيمة المساواتئة للأفراد المشاركين كما يؤفر قابلية الكشف والإستبعاد لأشكال الهيمنة

والسيطرة للآخر المشارك، عبر حالة مثالية في السلوك القائم على البُعد اللغوي. وقد أكد على أن تبقى الديمقراطية على إتصال مع الواقع، إذ أرادت أن تستمر بإلهام ممارسة المواطنين السياسية.

الفرع الثاني

أكسل هونيث وصراع من أجل الإعتراف

يعد **هونيث** من ابرز مفكري الجيل الثالث للنظرية النقدية، كما يعد أيضاً من كبار الفلاسفة المعاصرين الذين ساهموا في تأسيس وصياغة نظرية "الإعتراف" التي تحتل عنده موقعاً مركزياً في فلسفته الإجتماعية، والتي يهدف من خلالها إلى بلورة نظرية نقدية جديدة. من هنا قام **هونيث** بإجراء مراجعة نقدية واسعة لأفكار مفكري النظرية النقدية، لاسيما مفكري الجيل الأول، ثم الجيل الثاني المتمثل **بهابرماس**، بهدف تحليلها وتكملة مكامن النقص التي خلفتها. إضافةً إلى أنه حاول تأسيس نظريته في الإعتراف على خطى النظرية النقدية نفسها([1]).

من هذا المنطلق قام بتطوير مفهوم الإعتراف إنطلاقاً من نموذج **هيغل** عن "الصراع من أجل الإعتراف" الذي يقوم على أسس نظرية إجتماعية وفقاً لمحتوى معياري الذي يرتكز على المفهوم الأخلاقي المُحرك للصراع([2]). فقد عبر **هيغل** عن ذلك بقوله "كل طرف من جهة ما هو وعي فإنما يخرج فعلاً على ذاته، بيد أنه في كونه خارج نفسه إنما يظل في الحين ذاته منحبساً في ذاته، فيكون لذاته، ويستقيم له خروجه على ذاته. وما يتضح له هو أنه في–الحال وعي آخر كما أنه ليس–الحال وعياً آخر، مثلما يتضح له أن هذا الآخر لايكون لذاته إلا من جهة أنه هو الذي ينتسخ ككائن لذاته، وأنه لا يكون لذاته إلا في الكون لذاته الذي للآخر؛ فكُل طرف هو للآخر حد أوسط،

([1]) كمال بومنير، أكسل هونيث- قراءة في مشروعه الفلسفي، في موسوعة الأبحاث الفلسفية-الفلسفة الغربية المعاصرة- صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، الجزء الثاني، تحرير د.على عبود المحمداوي، دار الأمان، الرباط،٢٠١٣، ص١٥٨٩.

([2])The MIT Press, Cambridge,1995, p1. Axel Honneth, The Struggle for Recognition- The Moral Grammar of Social Conflicts, Trans. by Joel Anderson

به يتوسط نفسه، فيقترن بها، وكل هو لنفسه كما للآخر ماهية كائنة لذاتها في–الحال، لا تكون في الوقت نفسه لذاتها إلا بمعية ذلك التوسيط. والطرفان يعترفان بنفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافاً متبادلاً"([1]).

من هنا هذا ترجع أهمية **هيغل** _حسب رأيه_ إلى كونه من الأوائل الذين درسوا العلاقات الإجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تسعى لتحقيق الإعتراف المتبادل من خلال ما يسمى بـ"التذاوت" الذي يميز حياة البشر([2]). مع أن هذا المنظور الهيغلي كان على الضد من التقليد الفكري والسياسي الذي سادت الحقل الفكري والسياسي والأخلاقي ، ولا سيما لدى كل من **مكيافيللي وهوبز** وقد قام هذا التقليد على فكرة الصراع([3]). حيث كان الحياة الإجتماعية عندهم مرهونة أساساً بالصراع من أجل البقاء، إذ مهدت الأفكار السياسية التي قدمه **ماكيافيلي** الطريق أمام هذا التصور الذي يقضي بأن الأفراد والمجتمعات السياسية على حد سواء في حالة صراع و التنافس مستمر على المصالح. حتى وصلت هذه المنافسة إلى نهايتها عند **هوبز** لتقدم من خلالها الأسس المنطقية لتبرير المفهوم التعاقدي لسيادة الدولة([4]).

تأسيساً على ذلك قام **هونيث** بإعادة بناء التجربة الإجتماعية إنطلاقاً من أشكال الإعتراف التذاوتي التي يعتبرها مؤسسة لهوية الفرد، حتى تحقق الذات وجودها وتنال الإعتراف من الغير. لذلك حاول **هونيث** إعادة إندماج بنيوي لأشكال الصراعات الإجتماعية وأنماط التجارب الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري للإعتراف المتبادل، لأن هذه الصراعات هي في رأيه شكل من اشكال الصراع من أجل الإعتراف([5]). ويسعى الذات إلى تحقيق وجودها داخل نسيج العلاقات الإجتماعية وهو بذلك يتفق فيما يخص بضرورة الإنتقال من فكرة الذات في العلاقات الإجتماعية

([1]) فريدريك هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة د.ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦، ص٢٦٩-٢٧٠.

([2]) أكسل هونيث، التشيؤ- دراسة في نظرية الإعتراف، ترجمة كما بومنير، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠١٢، ص٩.

([3]) أكسل هونيث، التشيؤ- دراسة في نظرية الإعتراف، مرجع سبق ذكره، ص٦.

([4]) Axel Honneth, Op.cit , p7.

([5]) كمال بومنير، أكسل هونيث- قراءة في مشروعه الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص١٥٩٢.

والمؤسسات إلى التذاوت الحديثة وبمختلف تمظهرها كالعمل والتفاعل والتنشئة الإجتماعية([1]).

من هنا ومع أن **هونيث** قد إهتم بما يسمى بالمنعطف التواصلي **الهابرماسي** وأشاد وإستطاع من خلاله تقديم مقاربة جديدة لإبراز أهمية البعد الإجتماعي من جديد، ومن ثمة إعادة تأسيس النظرية النقدية الجدلية، ولكنه تحفظ على مسائل كثيرة في هذه المقاربة، لعل أهمها اختزال **هابرماس** الحياة الإجتماعية وأشكال التواصل المختلفة في البعد اللغوي([2])، و دور الصراع في التطور الإجتماعي، ويرى أن مفهوم النزاع أو الصراع يلعب دوراً أساسياً في حركة التطور الإجتماعي، وأن الإعتراف لا يمكن أن يتحقق إلا ضمن النزاعات أو الصراعات الإجتماعية. عليه لايمكن أن يتحقق الإعتراف المتبادل عبر الفعل التواصلي اللغوي الذي ينتهي إلى التوافق أو التفاهم على مستوى الإجتماعي كما زعم **هابرماس**، الذي حاول إنقاذ الكوني انطلاقاً من مسلمته التي تستند إلى فكرة الوضع التواصلي الأمثل، وهو وضع خال من النزاعات والصراعات الإجتماعية والسياسية، بحيث يمكن ضمان تساوي المتحاورين قصد الوصول إلى إتفاق متبادل بين الأطراف المشاركة في عملية التواصل دون قهر أو عنف بل بالإستناد على اسس حجاجية و برهانية، لأن النقاش الحر والعقلاني يفترض ذلك. ولكن وبالرجوع إلى الواقع سيتبين لنا، حسب رأي **هونيث**، أن النزاعات والصراعات الإجتماعية لم يتم تجاوزها وذلك لأن الشروط التي تنتجها لا زالت قائمة، وهذا ما يظهر بجلاء من خلال شعور الأفراد أو الجماعات(الثقافية والإثنية) بالإحتقار الإجتماعي([3]).

ويرى **هونيث** بأنه في مجال التكوين الفردي، أي أثناء نمو الفكر الذي يمكن ملاحظته من الناحية الزمنية، يجب أن يسبق الإعتراف عملية المعرفة. وإن عملية

([1]) نورالدين علوش، الإعتراف والعدالة لـ"أكسل هونيث"، في الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية- قراؤات في استراتيجيات النقد والتجاوز، تحرير سمير بالكفيف، جداول للنشر و الترجمة والتوزيع، بيروت، ٢٠١٤، ص٢٣٣.

([2]) كمال بومنير،النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، مرجع سبق ذكره، ص١٠٧.

([3]) كمال بومنير، أكسل هونيث- قراءة في مشروعه الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص١٥٩٧.

تكوين الذات حسب رأي **هونيث** يستند أساساً على ما يُسمى بالتفاعل الإجتماعي؛ فمن خلال التفاعل التذاوتي الذي يتم بين الفرد والآخرين، وما يتضمنه هذا التفاعل من أشكال التعامل الإجتماعي، يكسب الفردُ وعيه بذاته وبكيفية تحقيقها على المستوى الإجتماعي. وبمعنى آخر، لا يمكن تحقيق وعيه بذاته إلا عبر عملية الإعتراف، وعن طريق علاقتنا بغيرنا من الناس الذين نتفاعل معهم في حياتنا الإجتماعية([1]). وقد عبر **هونيث** عن ذلك بقوله "على هذا الأساس يُعامل الفرد على أنه كائن حر و عقلاني معترف به، والفرد من جانبه يجعل نفسه مستحقاً لهذا الإعتراف من خلال إخضاع كيانه الطبيعي لعقله الذاتي وإرادته و القانون، ويتصرف نحو الأخرين بطريقة مقبولة عالمياً، ويعترف بهم كما يرغب في أن يُعامل من قبل الآخرين"([2]).

تأسيساً على ذلك يستطيع الفرد تحقيق ذاته وذلك ضمن العلاقات التذاوتية، وعملية التذاوت التي تتفاعل الذات مع ذات أخرى وتعترف كل ذات بذات أخرى. وهذه العلاقات يمكن تحقيقها خلال ثلاثة نماذج معيارية من الإعتراف، وهذه النماذج هي: الحب، والحق، والتضامن([3]).

أولاً/ الحب: يمكن إعتبار الحب من منظور **هونيث** بأنها علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للإعتراف المتبادل، وهذا يعني أن هناك علاقة متداخلة بين العلاقات العاطفية وقدرة الفرد على الشعور بقيمته أو مكانته التي تجعله يثق في نفسه، وبالتالي يمكن أن يصل من الناحية الإجتماعية إلى مستوى الثقة في ذاته. هذا وتعتبر علاقة الطفل بأمه أولى مستويات الإعتراف المتبادل، وذلك لأن الصورة الأولى لهذا الإعتراف تتم عن طريق التفاعل الأولي القائم بين الأم وطفلها، بحيث أن الأم هي التي تلبي حاجاته البيولوجية والعاطفية، بل وتمثل بالنسبة إليه نموذج الإعتراف المتبادل أو "التذاوت الأولي". وهكذا، وانطلاقاً من هذه الرؤية، فإن التجربة التذاوتية للحب تسمح للفرد بالشعور بما يسمى بـ"الأمن العاطفي" الذي يعترف من خلاله على قيمة أو أهمية

([1]) المرجع نفسه، ص٩-١٠.

([2]) Axel Honneth,Op. cit, p108 .

([3]) Axel Honneth,Op. cit, p92.

عواطفه ومشاعره، بل وعلى إمكانية إظهارها للآخرين الذين يتفاعل معهم في محيطه الإجتماعي([١]). إلا أن إمتداد هذا النمط من الإعتراف المتبادل المبني على الحب ينحصر في نطاق العلاقات الإجتماعية الأولية بالشكل الذي تتميز بها الروابط العاطفية الخاصة بالأطر الأسرية أو علاقات الصداقة والمحبة القائمة بين الناس. عليه فإن علاقة الإعتراف من هذا النوع تتميز بنوع من الخصوصية الأخلاقية التي يتعذر تجاوزها بأي نوع من أنواع التعميم([٢]).

ثانياً/ الحق: وهي الإعتراف القانوني الذي يضمن حرية الأفراد وإستقلالهم الذاتي لأن الفرد يتقاسم مع الآخرين مميزات الفاعل الأخلاقي المسؤول عن أفعاله، بحيث يستطيع أن يتمتع بحريته المعترف بها اجتماعياً والمضمونة قانونياً، عليه فإن هذا النمط من الإعتراف يصلنا إلى جملة الحقوق الفردية، إذ أن مبرر وجود هذه الحقوق نفسها يتمثل في تحقيق هذا الهدف الأساسي، غير أن القانون يسمح بذلك في إطار الإعتراف المتبادل الذي يفترض المسؤلية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع. إذاً الحقوق حسب منظور **هونيث**، عبارة عن تلك الحاجات التي يتوقع الفرد تحقيقها بصورة مشروعة، بإعتباره عضوا كامل الحقوق، كونه مشاركاً في إطار القانون في النظام المؤسساتي. ولكن في حالة حرمانه من تلك أو بعضها، فمعناه أنه لم يعترف له بمسؤليته الأخلاقية كغيره من أعضاء المجتمع([٣]).

ثالثاً/التضامن: أن الشكل الثالث للإعتراف هو التضامن الإجتماعي الذي يسمح للأفراد تحقيق ذواتهم من خلال علاقات الإعتراف المتبادلة، غير أن التضامن قد أصبح في المجتمعات الحديثة يتوقف على وجود علاقات التقدير المتماثل بين الذوات التي حققت إستقلالاً ذاتياً، غير أن من الملاحظ أن شعور المرء بالتقدير يتوقف على الآخرين أو تقدير الغير، وعندما يحصل على هذا التقدير يستطيع تحسين صورته إلى ذاته بصورة إيجابية، لأنه يتأثر بصورة كبيرة بمواقف الآخرين. لكن الافراد يحصلون على التقدير

([١]) أكسل هونيث، التشيؤ- دراسة في نظرية الإعتراف، مرجع سبق ذكره، ص١٠.
([٢]) المرجع نفسه، ص١١.
([٣]) كمال بومنير، أكسل هونيث- قراءة في مشروعه الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص١٥٩٥.

الإجتماعي والأخلاقي بقدر ما يقدمونه وما ينجزونه من أعمال لها قيمة في نظر الآخرين أو بالأدوار التي يقومون بها في المجتمع([1]).

مع ذلك أن تحقيق الإعتراف من خلال تلك الأشكال أو المستويات الثلاثة ليس أمراً سهلاً من الناحية الواقعية، إذ كثيراً ما يجد الأفراد أنفسهم أمام ما يسميه **هونيث** بالإمتناع عن الإعتراف، والذي يأخذ بدوره ثلاثة أشكال أساسية تؤدي في النهاية الأمر إلى ما يسمى بالإحتقار الإجتماعي، وهي([2]):

١. من الناحية الجسمانية والنفسية: وهذا حينما يتم إلحاق الاذى والضرر الجسماني والنفسي لشخص ما. مثل حالة التعذيب أو الإختطاف أو الإغتصاب، وهذا ما يؤدي إلى فقدات الثقة بالنفس.

٢. من الناحية القانونية: في إلحاق الضرر للفرد عند إستبعاده أو تهميشه من الناحية القانونية فلا يحصل على حقوقه لأسباب أثنية أو جنسية أو طبقية أو دينية. وهذا لا يتعلق فقط بعدم التساوي في الحقوق أو في التوزيع العادل للخيرات والثروات، وإنما يتعلق الأمر أيضاً من ناحيتين النفسية والأخلاقية بشعور هؤلاء الأفراد المهمشين أو المحرومين بالإهانة وهذا الشكل من الإحتقار يؤدي إلى فقدان الفرد أو الجماعة لما يسمي إحترام الذات.

٣. من الناحية الإجتماعية: وهذا حينما يتم إلحاق الضرر للفرد عندما لا ينال الإعتراف الذي يستحقه بالنظر إلى مؤهلاته وقدراته وكفاءاته، فلا يتحقق المرتبة الإجتماعية التي يستحقها، على غرار ما يحدث مثلاً في مؤسسات العمل التي لا ينال فيها الفرد التقدير الإجتماعي اللائق به وهذا الشكل من الإحتقار يؤدي فقدان الفرد هذا التقدير، لذلك فإن معايشة الأفراد لتجارب الإحتقار الإجتماعي تؤدي إلىصراعات إجتماعية وسياسية، يبحث هؤلاء الافراد من خلالها على الإعتراف في مختلف أشكاله.

من خلال ما تقدم نصل إلى أن **هونيث** بدأ من مفهوم الإعتراف الذي اخذه من **هيغل** ليجعل منها المنطلق لتحليل التطور الإجتماعي من خلال الصراعات والتنافسات

([1]) كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، مرجع سبق ذكره، ص١٠٩-١١٠.
([2]) نورالدين علوش، الإعتراف والعدالة لـ"أكسل هونيث"، مرجع سبق ذكره، ص٢٣٤-٢٣٥.

الإجتماعية. فقد عبر عن الإعتراف التذاوتي على أنها عملية يتم فيها تفاعل الذات مع الذوات الأخرى لتعترف كل ذات بالذات الآخر، والتي يسميه **هونيث** بالإعتراف المتبادل. ويمكن تحقيق هذا الإعتراف ضمن ثلاثة أشكال من الإعتراف، وهي: الحب الذي يحقق الثقة بالنفس، والحق الذي يحقق إحترام الذات، والتضامن الذي يحقق التقدير الإجتماعي. وقد يواجه تلك الأنواع من الأنواع من الإعتراف نوعاً من الإمتناع عن الإعتراف الذي يسميه **هونيث** بالإحتقار الإجتماعي، وهو ما يجعل عملية الإعتراف عملية غير سهلة. وتكون من ثلاثة نواحي : من الناحية الجسمانية والنفسية ، و من الناحية القانونية، ومن الناحية الإجتماعية.

الخاتمة المتضمنة للإستنتاجات

تحتل الفلسفة النقدية مكانة بارزة في الفلسفة الغربية، ولا يمكن الفصل بين الفلسفة والنقد، كما أنها من أبرز المفاهيم التي تحظى بأهمية وإهتمام المفكرين والفلاسفة خصوصاً بعد بروز الإتجاه العقلاني وما أفرزه من إتجاهات فلسفية وفكرية. ويمتاز الفكر السياسي الألماني في حقبته المعاصرة، بظهور تيارات فكرية و إتجاهات نقدية كثيرة التي تركت بصمتها على الفكر السياسي والفلسفة النقدية الغربية. ومن أهم تلك الإتجاهات هي النظرية النقدية الجدلية أو ما يعرف بمدرسة فرانكفورت النقدية، التي إتخذت من النقد منهجاً مارست من من خلاله نقداً جذرياً للحضارة الغربية بهدف إعادة النظر في مفاهيمها وأسسها وأبعادها التأريخية. من هذا المنطلق وعلى ضوء الفرضية المتبناة و من خلال تناولنا لموضوع النظرية النقدية الجدلية الألمانية المعاصرة: الأصول والمفكرين، توصلنا في نهاية البحث الى بعض استنتاجات اهمها:

١. إن النظرية النقدية الجدلية تأسست عام ١٩٢٣ وهي ترتبط بمعهد البحوث الإجتماعية ذات خلفية ماركسية. كما ويمكن إعتبار النظرية النقدية بأنها نظرية إجتماعية تدرس ديناميكيات التغيير الإجتماعي وقوانينه.
٢. تمتد الأصول الفكرية والفلسفية والتأريخية والعقلية للنظرية النقدية إلى التراث الفلسفي الألماني وفي مقدمتهم **كانط وهيغل**، فضلاً عن الخلفية الماركسية

للمدرسة وتأثير الفكرالماركسي في التركيبة الفكرية للنظرية النقدية، كما تركت الفلسفات الإجتماعية الألمانية وفلسفة التحليل النفسي بصمتها الفكرية على البناء الفكري للمدرسة.

٣. ارتبط نشؤ النظرية النقدية بمقدمات فكرية والتصورات الماركسية والهيغلية الجديدة التي عبر عنها مجموعة من المفكرين وفي مقدمتهم كل من **جورج لوكاش** و **كارل كورش**، فضلا عن تأثير **ارنست بلوخ**. فبالنسبة **للوكاش** فمع أنه لا ينتمي إلى مدرسة الفرانكفورت النقدية، إلا أنه حاول تقديم صياغة جديدة للعلاقة بين الذات والموضوع، وإعادة الإعتبار للذات من خلال إنقذ الوعي الطبقي من براثين الرأسمالية التي حوله إلى سلعة، والبشرية إلى التشيؤ. كما حاول حل إشكالية النظرية والممارسة. أما **كورش** فقد أختلف مع طبيعة التجارب الإشتراكية القائمة في عهده، و أدرك أن أيديولوجية الطبقة الثورية ليست لها بناء فوقي، لكنها تشكل جزءاً لا يتجزأ من الكل الذي كونه الحركة الثورية. فالنظرية الثورية عنده محكومة بوجوب تتبعها لحالات الفعالية الموضوعية عند البروليتاريا. فيجب إظهار المعوقات التي تعيق بلوغ الطبقة العاملة حريتها وإستخدامها لهذه الحرية. وبالنسبة إلى **بلوخ** فقد قام بقراءة نقدية للماركسية المادية لصالح الماركسية الإنسانية. يمكن وصف فلسفته النقدية بأنها فلسفة مستقبلية تنظر إلى الزمان من منظور توجهها إلى المستقبل. إذ شدد على مبدأ الأمل في الواقع الإنساني وأجزم أن الإغتراب ليس وضعاً مغلقاً تماماً وبذور الأمل موجودة دائماً، وكل ظاهرة تنطوي على نقيضها المطلق.

٤. يرى **هوركهايمر** من أن المفاهيم والمُثل التي صاغه العقل اصبحت في ظل هيمنة البورجوازية فاسدة، جعلت من العقل في حالة إغتراب بالذات، مما يستدعي بضرورة تحليل نقدي للعقل. أما **أدورنو** فقد انطلق من خلال عملية وجود نقائض جدلية ويرى بأنه لا يمكن أن يفهم المجتمع إلا من خلال نقيضه المطلق المتمثل بالفرد. وقد انصب جهد المفكران على التأسيس لنقد التنوير باعتباره نقد العقل ذاته.

٥. أما ماركوز فإن فلسفته تتخذ شكلاً تشاؤمياً لما فيها من إغتراب الإنسان في المجتمع الصناعي الحديث. ويصف هذا المجتمع بأنه مجتمع احادي البعد، مجتمع من دون أية معارضة، يحيلك بإستمرار إلى ذاته ويجردك كل محاولة لمناوأته ومعارضته. هذا المجتمع يخلق حاجات وهمية ووعياً زائفاً موجها نحو إستهلاك السلع، ليحبس الإنسان ذو البعد الواحد، وهو ذاك الإنسان الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية، في المجتمع إحادي البعد.

٦. يؤسس **أريك فروم** اتجاهاً خاصاً في التحليل النفسي ويضع مقدمات نظرية في "نسق الأخلاق" في إطارها الإنساني، ليقوم من خلالها بدراسة الأحوال المرضية للمجتمع. وذلك إنطلاقاً من سؤال الحرية بالنسبة إلى الإنسان، ليحلل ذلك من خلال علم النفس الفرويدي والمادية الماركسية ليصل إلى أن الوعي ليس المحرك الأساسي للتأريخ، بل نتيجة لانعكاسات قوى أخرى، مختفية.

٧. يمثل **هابرماس** الجيل الثاني من مفكري النظرية النقدية، كونه من ابرز المعبرين عن الإتجاه العقلاني ونقد الطابع التقني الوضعي القمعي للعقل في الممارسات الرأسمالية والإشتراكية. وجاءت أطروحته بمثابة محاولة لإستعادة الخطاب التنويري بصورة أكثر تفاؤلاً بدلاً من النقد المابعد الحداثوي الذي حوله إلى عقل تدميري تارة و أسطوري تارة أخرى. كما وعمل على إعادة الثقة بمشروع الحداثة التنويري، بوصفه مشروعاً لم يكتمل بعد، وبأنها الوعي بالمرحلة التأريخية التي تقيم علاقة مع الماضي، من أجل أن نفهم ذاتها بإعتبارها نوع من الإنتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر. فضلاً عن أنه قدم نموذجاً جديداً للديمقراطية كبديل للديمقراطية الغربية مبني على أساس الحوار والتشاور بين الفاعلين داخل مجتمع معين من أجل الوصول إلى أفضل حجة لحل المشاكل القائمة، وتكون صيغة معينة مؤسسة على الآراء المشتركة بين الأطراف، وهي "الديمقراطية التشاورية"، الذي يقوم على الربط بين الفرد والجماعة.

٨. **أكسل هونيث** من أبرز ممثلين الجيل الثالث للنظرية النقدية، وهو المدير الحالي لمعهد البحوث الإجتماعية، وتقوم فلسفته على مفهوم الإعتراف الذي اخذه من

هيغل ليجعل منها المنطلق لتحليل التطور الإجتماعي من خلال الصراعات والتنافسات الإجتماعية. ويرى أنه يمكن تحقيق الإعتراف ضمن ثلاثة أشكال من الإعتراف، وهي: الحب، والحق ، والتضامن.

المصادر

أولاً/ المعاجم والموسوعات:

١. الموسوعة الفلسفية، تحرير م.روزنتال و ب.يودين، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، ط٢، ٢٠٠٦.
٢. موسوعة الأبحاث الفلسفية- الفلسفة الغربية المعاصرة، الجزء الأول، تحرير علي عبود المحمداوي، دار الأمان، الرباط، ٢٠١٣.
٣. موسوعة الأبحاث الفلسفية-الفلسفة الغربية المعاصرة- صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، الجزء الثاني، تحرير د.على عبود المحمداوي، دار الأمان، الرباط،٢٠١٣.
٤. موسوعة كامبريدج في النقد الأدبي-الجزء التاسع، تحرير ك.نلوولف وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.

ثانياً/ الكتب العربية والمعربة:

١. إبراهيم الحيدري، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٢.
٢. أبوالنور حمدي أبوالنورحسن، يورغان هابرماس-الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٢.
٣. أريك فروم، أزمة التحليل النفسي، ترجمة د.طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٨.
٤. أريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢.
٥. أكسل هونيث، التشيؤ- دراسة في نظرية الإعتراف، ترجمة كما بومنير، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠١٢.
٦. ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧.
٧. آلن هاو، النظرية النقدية-مدرسة فرانكفورت، ترجمة ثائر ديب، دار العين للنشر، القاهرة، ٢٠١٠.
٨. ثريا بن مسمية، مدرسة فرانكفورت- دراسة في نشأتها وتياراتها النقدية وإضمحلالها، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، النجف، ٢٠٢٠.
٩. توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار اويا، بنغازي،٢٠٠٤.
١٠. جميس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس-مقدمة قصيرة جداً، ترجمة أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٥.
١١. جورج لوكاش، التأريخ والوعي الطبقي، ترجمة د.حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط١٩٨٢،٢.
١٢. جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى مابعد الحداثة، ترجمة د.فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،٢٠٠٨.
١٣. حسن مصدق، يوغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت-النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، دارالبيضاء-المغرب، ٢٠٠٥.
١٤. رائد عَبيس مطلب، بين الحداثة ومابعد الحداثة: يورغان هابرماس-دراسة في العقلانية النقدية التواصلية، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ٢٠١٥.

١٥. عبدالغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت- تمهيد وتعقيب نقدي، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، ٢٠١٨.
١٦. علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس-مدخل الى نظرية نقدية معاصرة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ت.
١٧. على عبود المُحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ٢٠١٥.
١٨. فريدريك هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة د.ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦.
١٩. فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، الطبعة الأخيرة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠٢٠.
٢٠. فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت-نشأتها ومغزاها- وجهة نظر ماركسية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٤.
٢١. كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠١٠.
٢٢. ماكس هوركهايمر و ثيودور ف.أدورنو، جدل التنوير، ترجمة د.جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت،٢٠٠٦.
٢٣. محسن الخوني، التنوير والنقد-منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت،ط٢، دار الحوار للنشر والتوزيع،الازقية-سورية، ٢٠٠٩.
٢٤. محمد نوالدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة-نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ١٩٩٨.
٢٥. نورالدين علوش، الإعتراف والعدالة لـ"أكسل هونيث"، في الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية-قراؤات في استراتيجيات النقد والتجاوز، تحرير سمير بالكفيف، جداول للنشر و الترجمة والتوزيع، بيروت، ٢٠١٤.
٢٦. هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط٣،١٩٨٨.
٢٧. يورغان هابرماس، إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠١٠.
٢٨. يورغان هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، المانيا، ٢٠٠١.
٢٩. يورغان هابرماس،الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج تامر،دار النهار للنشر،بيروت، ٢٠٠٢.

ثالثاً/ الرسائل والأطاريح:

١. ئاريان رشيد شريف، الأفكار السياسية لمدرسة فرانكفورت، رسالة ماجستير تقدم بها إلى كلية القانون والعلوم السياسية، جامعة السليمانية، السليمانية، ٢٠١٤.
٢. باسم على خريسان، مابعد الحداثة: دراسة في المشروع الثقافي الغربي، أطروحة دكتوراه غير منشورة قدمت إلى كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، بغداد، ٢٠٠٣.
٣. دبوشة حورية، الإغتراب عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت-هربرت ماركيوز نموذجاً، رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم الفلسفة، كلية العلوم الإجتماعية، جامعة محمد بوسياف-المسيلة، الجزائر،٢٠١٧.
٤. محمد سباع، النقد الفلسفي للعلم والتقنية عند مدرسة فرانكفورت – هابرماس أنموذجاً، رسالة ماجستير قدمت إلى قسم الفلسفة، كلية العلوم الإجتماعية، جامعة البويرة، الجزائر، ٢٠١٧.

رابعاً/ الدوريات والبحوث العلمية:

١. حبيب بوهروز، النظرية النقدية ومفهوم النص في النقد الألماني الحديث، مجلة مركز دراسات الكوفة، جامعة الكوفة، مركز دراسات الكوفة، الكوفة، المجلد ١، العدد ٣٣، ٢٠١٤.
٢. عبير سهام مهدي، مدرسة فرانكفور النقدية-الاسس والمنطلقات الفكرية، مجلة العلوم السياسية، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، بغداد، العدد ٥٥، ٢٠١٨.
٣. قدور نورة، الديمقراطية التشاورية(التشاركية) عند يورغن هابرماس، مجلة تأريخ العلوم، جامعة زيان عاشور بالجلفة، الجزائر، المجلد ٣، العدد ٥، ٢٠١٦.

خامساً/ المصادر الأجنبية:

1. The MIT Press, Cambridge,1995. Axel Honneth, The Struggle for Recognition- The Moral Grammar of Social Conflicts, Trans. by Joel Anderson
2. Jurgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, translated by Frederick Lawrence,5th ed., Polity Press, Cambridge,1998.

سادساً/ المصادر الألكترونية:

١. على البهلول، قراءات في شـذرات من كتاب جدل التنوير لماكس هوركهايمر و ثيودور أدورنو، متـاح على الأنترنت على موقع الحوار المتمدن، على الرابط الألكتروني التالي: https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=443932 ، تأريخ الزيارة ٢٠٢١/٩/٢٠