

نقد ماكس هوركهايمر للأيديولوجيا

سليمان خالك المخاضمة*

* حصل على الدكتوراه في الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر، من جامعة غرينوبل بفرنسا عام 1987.
يعمل أستاذاً مساعداً بقسم الفلسفة - الجامعة الأردنية.

الملخص

هذا البحث، محاولة لفهم نقد هوركهايمر للأيديولوجيا الذي تشكل وتطور عبر مراحل أساسية ثلاث: في المرحلة الأولى شكل نقد ماركس للأيديولوجيا منطلقاً لهوركهايمر في نقده للأيديولوجيا. فقد اعتبر ماركس نقد الأيديولوجيا خطوة ضرورية على طريق الثورة البروليتارية. أما المرحلة الثانية فقد بدأت بعد أن بدت هذه الثورة لهوركهايمر بعيدة المنال، وعلى أثر ذلك توجه هوركهايمر إلى التركيز في نقده للأيديولوجيا على مقولة العقل ذي البعد الاجتماعي، مبلوراً موقفه الجديد من خلال نقده لموقف كارل مانهايم من الأيديولوجيا. إلا أن صعود الأيديولوجيات الشمولية قاد هوركهايمر إلى التخلي عن الثورة، وإلى تصفية حساباته مع الماركسية ومع النظرية التقليدية، استناداً لمقولات العقل النقدي، وهو ما شكل المرحلة الثالثة على طريق نقده للأيديولوجيا.

وقد خلصت إلى أن هوركهايمر، على الرغم من نقده للماركسية ولماركس، قد استمر على موقفه الناقد للأيديولوجيا معتبراً إياها، كما اعتبرها ماركس، وعياً زائفاً، وفكراً يتجاهل علاقاته بالواقع. إنها فكر يحجب الواقع.

نقد ماكس هوركهايمر للأيديولوجيا

تعرض الباحثين في مفهوم «الأيديولوجيا» صعوبات جمة؛ مثل صعوبة التعريف، والشكل الذي تبدو من خلاله الأيديولوجيا في المجتمع أو في مرحلة تاريخية معينة. وهكذا فإن لفظ «الأيديولوجيا» يعاني من كثرة مدلولاته، وعدم تحديدها، وتنوع استعمالاته. ومن بين الباحثين الذين اهتموا بدراسة الأيديولوجيا عدد من المفكرين الاجتماعيين الذين تنتمي غالبيتهم إلى اليسار الماركسي، وقد طرحوا التساؤلات المعرفية حول كثير من القضايا الاجتماعية والفكرية، متابعين طريق ماركس النقدي، الذي اعتبر الفكر التأملي المتعالي فكراً أيديولوجياً يجب الواقع، ولا بد من كشف زيفه. لقد سبق هؤلاء غيرهم من المفكرين في إثارة التساؤلات المعرفية، ولقد امتازوا عن غيرهم في الانتقال من نقد الفكر المسيطر إلى نقد الواقع الاجتماعي المنتج للأيديولوجيا.

من بين هؤلاء المفكرين اليساريين الذين اهتموا بنقد الأيديولوجيا ماكس هوركهايمر (1895-1973) Max Horkheimer⁽¹⁾، الذي عكس اهتمامه بدراسة الأيديولوجيا، تحليلاً ونقداً، مدى انشغال الفكر الفلسفي النقدي في الثلاثينيات من هذا القرن بهذا الموضوع، لا سيما بعد بروز الستالينية والفاشية؛ بوصفهما وقائع أساسية على مسرح هذا العصر. لقد تبلور هذا الفكر اليساري النقدي من خلال معهد البحث الاجتماعي Institut für Sozialforschung عام 1923، والذي سيعرف بعد عام 1950 باسم مدرسة فرانكفورت Frankfurter Schule التي مرت بمراحل أساسية ثلاث:

المرحلة الأولى؛ وهي مرحلة التأسيس

يرجع الفضل في تأسيس معهد البحث الاجتماعي إلى فيليكس فايل F. Weil (1889-1989) الذي قام بتنظيم أسبوع الأعمال الماركسية في صيف عام 1922، وشارك في مناشط هذا الأسبوع كل من كارل كورش K. Korsch (1886-1961)، وجورج لوكاتش G. Lukacs (1855-1971)، وفردريك بولوك F. Pollok (1894-1970).

وكارل غرينبرغ (1861-1940) C.Grunberg الذي تسلم إدارة المعهد. كان كارل غرينبرغ ماركسياً منخرطاً في صفوف الحركة العمالية الأوروبية، وقد أعلن منذ البدء، وبتأثير من لوكاتش التزام المعهد بالخط الماركسي بدون أن يعني هذا الالتزام الحزبي. وقد انتهت هذه المرحلة الماركسية المعلنة من تاريخ المعهد، بتولي ماكس هوركهايمر إدارة المعهد.

المرحلة الثانية، مرحلة ماكس هوركهايمر

تسلم هوركهايمر، الذي كان توجهه منذ البداية مختلفاً بعض الاختلاف عن توجه غرينبرغ، إدارة معهد البحث الاجتماعي عام 1931. وقاد هوركهايمر المعهد على طريق الانفتاح على الآفاق المعرفية الجديدة بإعطائه الماركسية لوناً مختلفاً عما قدمه غرينبرغ الذي كان يتعامل مع الماركسية بوصفها النظرية العلمية الوحيدة. لقد أولى هوركهايمر اهتماماً متزايداً للمشكلات الفلسفية والثقافية؛ جاعلاً من الفلسفة الموضوع الرئيس للنظرية الاجتماعية النقدية. فجاءت كلمته التي ألقاها بمناسبة توليه إدارة المعهد والمعنونة بـ«الوضع الحالي للفلسفة الاجتماعية ومهام معهد البحث الاجتماعي» مؤشراً واضحاً على التوجه الجديد. وإلى جانب ذلك أبدى اهتماماً كبيراً ومتزايداً بالأبحاث النفسية، إلا أن ذلك لم يكن على حساب الاعتبار الرئيس القائل بأولوية المادية التاريخية. وكما يقول مارتن جي: «إذا كان من الممكن القول إن «المعهد قد اهتم أساساً في خلال سنوات تكوينه الأولى بتحليل البنى الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع البرجوازي، فقد وجه المعهد اهتمامه بعد عام 1930 إلى بناء الفوقية»⁽²⁾.

في هذه المرحلة، ومع صعود النازية إلى السلطة في ألمانيا عام 1933، تعذر على المعهد ممارسة نشاطه لأسباب مختلفة؛ منها طبيعة البحوث التي يقوم بها المعهد وهي ذات توجه نقدي ماركسي، وكون معظم أعضاء المعهد من اليهود. وقد اضطرت هذه الأسباب وغيرها الأعضاء إلى الهجرة إلى أمريكا؛ حيث سمحت

الإقامة في أمريكا للمعهد باستئناف نشاطه، وبروز كثير من الخلافات بين أعضائه.

المرحلة الثالثة؛ وهي مرحلة عودة هوركهايمر وأدورنو Th. W. Adorno⁽³⁾ (1903-1969) إلى ألمانيا عام 1950

تميزت هذه المرحلة بالابتعاد عن الماركسية وتوجيه نقد صارم لها. ولم يقتصر هذا الموقف النقدي على الماركسية الكلاسيكية، بل تعداها إلى الأشكال الجديدة والمتجددة في الفكر الماركسي الغربي إلى أن وصل إلى حد القطيعة مع الماركسية، والتخلي عن مقولاتها الأساسية. ومع بداية عام 1970 انحسر تأثير مدرسة فرانكفورت ببطء، ولا سيما مع موت أدورنو عام 1969، وهوركهايمر 1973، وأخذت المدرسة شكلاً مختلفاً مع هابرماس (1929-) J. Habermas.

من هنا كان لا بد لنا في محاولتنا إيضاح نقد هوركهايمر للأيديولوجيا من الانطلاق من موقف ماكس من الأيديولوجيا، على اعتبار أن بدايات نشوء هذا المعهد كانت في أوساط وأجواء ماركسية.

نقد ماركس للأيديولوجيا

لم تعد «الأيديولوجيا» اليوم نظرية لإيضاح الأفكار كما عرفها ديستوت دو تراسي (Destutt de Tracy (1836 - 1754؛ إذ تبين أنها هي نفسها بحاجة إلى إيضاح. لقد صار مفهوم «الأيديولوجيا» في الفترة اللاحقة عرضة للنقد، وبخاصة على يد كارل ماركس الذي عد الأيديولوجيا وعياً زائفاً وتصوراً خاطئاً للواقع. إنها ضرب من التجريد الذي يلغي السياق التاريخي والاجتماعي للأفكار؛ لِنَقْلُ إنها صورة معكوسة عن الواقع ومشوهة. «فالأيديولوجيا... تترد إلى تصور خاطئ للتاريخ، أو إلى ضرب من التجريد يطرح التاريخ جانباً، فتكون كل أيديولوجيا مجموعة من الأخطاء والأوهام والتلفيقات التي يمكننا شرحها استناداً إلى التاريخ الذي تناولته بالتشويه والتغيير»⁽⁴⁾.

لم يشكل مفهوم الأيديولوجيا - الذي ظهر عند ماركس لأول مرة في كتاباته المبكرة، وبخاصة في الأيديولوجيا الألمانية عام 1846، ليميز بين الأشكال الجدلية والميتافيزيقية للوعي الاجتماعي - سوى الخطوة الأولى نحو بناء موقف نقدي متكامل تجاه الأيديولوجيا موقف يسمح لنا بربط التصورات العامة بالواقع الذي أنتجها. إن التصورات العامة (كالفلسفة، والحقوق، والدين، والفن، بل المعرفة نفسها) ليست سوى تشكيلات انبثقت من انعكاسات هذا الواقع في عقل الإنسان، إلا أنها قدمت بشكل منفصل عن الواقع الذي أنتجها، وكأنها لا تملك تاريخاً، أو كما لو كانت مستقلة عن هذا الواقع. إن الأيديولوجيا فكر يتجاهل علاقاته بالواقع؟ إنها فكر حجب الواقع، فأصبح بحاجة إلى إيضاح بدل أن يكون هو الإيضاح لهذا الواقع.

إن الأيديولوجيا عند ماركس ليست دائماً وعياً كاذباً. إنها نظرية تعمم المصلحة الخاصة لطبقة معينة، وهذا التعميم هو الذي يقودنا إلى الوهم. لن تبقى الأيديولوجيا إذا ما تم ربطها بالظروف الاجتماعية والتاريخية والواقعية التي أنتجتها وهما، بل ستصير نظرية أغفل سياقها التاريخي والاجتماعي.

إن علينا، من أجل إزالة هذا الوهم، وإسقاط هذا الحجاب أن نعيد بناء العلاقات الدقيقة لهذا الفكر بالبراكسيس (الممارسة العملية)؛ أي إيضاح شروط وجوده وأساسه الموضوعية، وتبيان ما يضمه من أسباب وغايات يتطلع إلى تحقيقها أو إلى إخفائها. لقد دعا ماركس إلى ربط الفكر بالواقع؛ لأن الوعي لا يحدد الواقع الاجتماعي بل الواقع المادي الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي. «وعلى نقيض الفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض، فإننا نصعد هنا من الأرض إلى السماء. بعبارة أخرى، إننا لا ننطلق هنا مما يقوله البشر ويتوهمونه ويتصورونه، ولا مما هم عليه في كلام الآخرين، وفكرهم، وخيالهم، وتمثلهم، كي نصل بعد ذلك إلى الإنسان بلحمه وعظمه؛ بل يتم الانطلاق من البشر في فعاليتهم الحقيقية. كما أننا نتمثل تطور الانعكاسات والأصداء الأيديولوجية لتطور حياتهم الواقعية، انطلاقاً من مجرى الحياة نفسه.

فحيثما يتوقف التأمل النظري في الحياة الواقعية يبدأ العلم الواقعي الوضعي (الإيجابي) بتقديم تحليل للنشاط العملي، ولصيورة التطور العملي للناس. إن العبارات الجوفاء عن الوعي تنتهي، لتحل محلها المعرفة الواقعية⁽⁵⁾. وبلغة ماركس علينا تبيان العلاقات الجدلية بين البنية التحتية والبنية الفوقية؛ أي ربط تكون البنية الفوقية بالبنى التحتية، وبالصرع الدائر بين طبقات المجتمع، حيث تحاول كل طبقة تسويغ موقفها وموقعها. فالطبقة المهيمنة تقدم نفسها باعتبارها ممثلة للأمة كلها، وأن أفكارها لا تعكس مصالحها الخاصة، بل إن مصالحها هي مصالح المجتمع في مجموعه. وهكذا فإنها تحفي تعسفها واستغلالها بخطاب يصادق على مشروعيتها وشرعية وضعها الفوقي. أما الطبقة المقهورة أو المستغلة فقد تقبل - في بعض الأحيان - وضعها الدوني وتخفيه من خلال تبني أيديولوجية الطبقة المسيطرة. يقول ماركس: «إن أفكار الطبقة المسيطرة، في كل العصور، هي الأفكار المسيطرة أيضاً. وبعبارة أخرى، فإن الطبقة ذات القوة المادية المسيطرة، في كل العصور، هي في الوقت نفسه القوة الفكرية المسيطرة. إن الطبقة التي تتحكم في وسائل الإنتاج المادي تملك، في الوقت نفسه، ومن جراء ذلك، وسائل الإنتاج الذهني، وبشكل عام، فإنها تمارس سلطتها على أفكار أولئك الذين يفتقرون إلى وسائل الإنتاج»⁽⁶⁾.

يصف ماركس «الوعي الأيديولوجي» بأنه ذو طبيعة أخلاقية أكثر مما هو ذو طبيعة اجتماعية. وقد أدى تأسيس الوعي على الأخلاق إلى قيام الناس بتقديم أنفسهم بشكل زائف، بدلاً من تقديم أنفسهم كما هم عليه في الحقيقة. فالفرد يمنح ذاته للأيديولوجيا؛ لاعتقاده بأنه سيجد ذاته فيها بدلاً من أن يحقق ذاته. «تنشئ الأيديولوجيات الطبقية صوراً ثلاثاً للطبقة التي تسعى إلى الحكم والسلطان: صورة عنها لذاتها تمجدها هي، وصورة ثانية عنها لغيرها من الجماعات والطبقات تتناولها بالتعظيم، وصورة ثالثة للطبقات والجماعات الأخرى تضع من شأنها أفرادها في نظر القوم جميعاً وتخط من قيمتهم، وتبخسهم

قدرهم في نظر أفرادها بالذات، فتكسر من شوكتهم، وتجعل منهم أناساً غلبوا على أمرهم قبل أن ينشب القتال أو من غير قتال»⁽⁷⁾.

لا بد لنا ههنا من طرح السؤال الآتي: ما الدليل على أن هذه النظرية ليست هي أيضاً شكلاً من الأيديولوجيا؟ أي ما الدليل على علمية نظرية ما؟. ألم تصبح الماركسية، التي قدمت نفسها باعتبارها نظرية علمية، منبع أيديولوجيات؟. ألا تبدو المادية الديالكتيكية أيديولوجيا؟، أي وكأنها تعبير دوغمائي (عقدي، وثوقي) يخفي مصالح مجموعة سياسية - اجتماعية معينة ورغباتها؟. إن النقد الماركسي للواقعية الأيديولوجيا يفترض، وبشكل مسبق، واقعية علمها.

وللإجابة على هذه التساؤلات يفترض ماركس أن الوعي الحقيقي لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير وعي الكينونة؛ بمعنى أنه وعي نابع من عالم الفعل والإنتاج المادي ومرتبطة به. إن الوعي لا يمكن أن يكون وعياً حقيقياً؛ أي واقعياً، إلا بمقدار ما يستند إلى البراكسيس (الممارسة العملية). فالعالم المنتج، من خلال العمل، هو العالم الحقيقي للإنسان. فيه، ومن خلاله، يظهر تلازم الواقعي مع العقلاني وكل ما يميز الوجود الإنساني ويعطيه قيمة.

إن مالك هذا الوعي، فيما يرى ماركس، هي الطبقة التي تنشد تحرير الإنسان إلى وجوده الواقعي على الأرض، وتحريره من الأوهام المتعالية التي تحجب عنه الواقع العياني، وتضع روحه في عالم الظلمة، وتجعله غريباً عن حياته الحقيقية. هذه الطبقة هي البروليتاريا، الطبقة الوحيدة التي بتحررها تتحرر البشرية بكاملها؛ إذ إن مصير البشرية مرتين بمصيرها. إنها الطبقة التي لا تحتاج إلى أي أيديولوجيا لتخفي بؤسها تحت حجاب من العمومية. إنها الطبقة التي يجسد بؤسها بؤس البشرية، ففي اللحظة التي تتحرر فيها من واقعها، ومن شقائها، يتحرر الجميع من بؤسهم وشقائهم. لقد افترض ماركس أن البروليتاريا، وبصورة عفوية، مالكة للحقيقة.

اندفع ماركس إلى إنشاء نظريته في ظل اقتناع مفاده أن التاريخ قد وصل إلى المرحلة التي يستطيع فيها العقل والحرية أن يتحولا من أفكار فلسفية إلى أهداف سياسية. لقد أدت مواجهة الفلسفة، من قبل ماركس، بالبراكسيس (الممارسة العملية) إلى تفجر النظم الفلسفية؛ حيث كشف عن عدم كفاية المشروع الفلسفي؛ فالفلسفة مدخل ضروري، ولكن غير كافٍ لفهم الواقع وتغييره. لقد آن الأوان للتغيير، ومن أجل ذلك، فإن على الفلسفة أن تجد إنجازها في عمل البروليتاريا، وهو إنجاز ينبغي أن يكون في الوقت نفسه نهايتها. إن البروليتاريا، التي تقدم للفلسفة الأسلحة المادية، تجد في الفلسفة أسلحتها الفكرية. غير أن الأحداث جاءت لتعلن أن شاغل الفلسفة بقي كما هو؛ حيث تخلت البروليتاريا عن مهمتها، واتجهت إلى الاندماج في المجتمع الرأسمالي.

تفرعت الماركسية - نتيجة الوضع العام للطبقة العاملة وانتكاس الثورة في ألمانيا، عام 1919 - إلى عدد غير قليل من التيارات التي كان شغلها شاغل الإجابة عن السؤال الذي ظل مطروحاً: كيف نميز بين نظرية علمية عن الواقع وبين الأيديولوجيا؟. وللإجابة على هذا السؤال حاول بعض الماركسيين الوضعيين تقديم الماركسية باعتبارها نظرية علمية موضوعية، من خلال تخلي الماركسية عن مقولة الصراع الطبقي؛ باعتبار أن النظرية العلمية هي النظرية القادرة على استقطاب كل الناس. فالعلم هو لكل الناس، لذا لا يوجد علم بروليتاري أو علم برجوازي. ولكي تصبح الماركسية علماً فإن عليها أن لا تقدم نفسها باعتبارها نظرية خاصة بطبقة معينة.

واعتبر تيار ثان أن الحزب المكون من مثقفين ثوريين هو الضمانة الكافية لمصداقية النظرية وحقيقتها، وهو ما أصبح يعرف باسم الأحزاب الشيوعية. إن ما أدى إلى هذه القراءات العلمية للنظرية الماركسية هو القراءات الوضعية والنصية لعلاقة الذاتي بالموضوعي، على اعتبار أنها علاقة العلة بالمعلول؛ أي علاقة سببية، مهملين بذلك دور الوعي، مع اعتباره نتيجة حتمية تعكس الواقع، كما تعكس المرآة الصورة.

أما التيار الثالث - الذي نشأ في أوساطه معهد البحث الاجتماعي - فقد تشكل من بعض المفكرين الماركسيين مثل جورج لوكاتش، وكارل كورش، الذين أعادوا قراءة الماركسية بتطبيق المنهج الماركسي على الماركسية نفسها؛ منطلقين من مواقف ماركس النقدية، محولين إيضاح العلاقة بين الذاتي والموضوعي؛ بين البنية التحتية والبنية الفوقية، بقصد الوصول إلى مواقف أكثر شمولية، وبتجاه تعمق البراكسيس؛ أي الممارسة الإنسانية؛ الممارسة الفعلية الاجتماعية. «بمقدار ما عزز لوكاتش وجهة نظره في تطبيق المنهج الجدلي على التاريخ، بما فيه تاريخ الماركسية، عاد إلى نظرة فلسفية تأملية؛ معتبراً أن نفي الفلسفة لا يعني نهاية الفلسفة. إن مفهوم النفي لا يعني الإبعاد، إنما يعني التجاوز Aufhebung؛ فالتجاوز يتضمن الإبقاء على الخصائص النقدية للفلسفة»⁽⁸⁾.

علاقة النظرية النقدية بالماركسية

ثمة مسألة مهمة تطرح عادة عند الحديث عن النظرية النقدية وعلاقتها بالماركسية: ما طبيعة هذه العلاقة؟ هل هي إعادة بناء للنظرية الماركسية كي تبقى نظرية نقدية تتعامل مع المتغيرات الجديدة التي ظهرت على الساحة الأوروبية؟، ومن ثم هل تشكل النظرية الاجتماعية النقدية تجاوزاً للماركسية؟.

تكمّن جذور النظرية النقدية من الناحية التاريخية في الماركسية، وهذه قضية غير خلافية. لقد تمت ولادة مشروع «معهد الدراسات الاجتماعية»، كما أوضحنا سابقاً، في خلال الأسبوع الأول من ملتقى الأعمال الماركسية الذي عقد في مدينة تورنغ عام 1922. أما المدير الأول لهذا المعهد فهو غرينبرغ Grunberg، الذي كان مديراً لمجلة متخصصة في تاريخ الحركة العمالية، وكان متأثراً بشكل كبير بكتابات كارل كورش، وجورج لوكاتش. «لا بد من تأكيد أن نقد ماركس للاقتصاد السياسي شكل المثال أو الأنموذج Paradigma للنظرية النقدية. وكان ذلك جلياً في مقالة هوركهaimer «النظرية التقليدية والنظرية النقدية»؛ حيث كان نقد ماركس الأنموذج الموجه للنظرية النقدية»⁽⁹⁾. إنها تأويلات مختارة وحررة

لكتابات ماركس. وقد نحت هذه التأويلات، لا سيما تلك التي ظهرت في الثلاثينيات من هذا القرن، منحى خاصاً عبر عنه ماكس هوركهايمر وزملاؤه في شكل مادية متعددة التأويلات؛ وهي شكل خاص لفحص الظواهر الثقافية على ضوء نقد الأيديولوجيا. إن نقد الوضع الراهن غير الممكن التصالح معه، والرغبة في تجاوز هذا الوضع، واليأس العدمي الناتج عن عالم الاستغلال، قد شكل الهدف الأساسي لمدرسة فرانكفورت.

لقد دعا مفكرو النظرية النقدية إلى نقد السلطة في الدولة الحديثة ومؤسساتها الدكتاتورية، ونقد المفهوم البرجوازي للحرية، ونقد الفاشية، والكشف عن آليات السيطرة الثقافية، من خلال نقد الأيديولوجيا، مسترشدين بنتائج أكثر من حقل معرفي. فالفلسفة النقدية مجهود واسع متعدد الميادين؛ جهد واع لتنسيق معارفنا وأفكارنا داخل بنية اجتماعية تاريخية واضحة المعالم، باعتبار هذا شرطاً أساسياً لتسمية الأشياء بأسمائها بدون خوف من المسؤولية الناجمة عن ذلك. من هنا جاء نقد هوركهايمر للميتافيزيقا باعتبارها أيديولوجيا لا تملك تاريخاً خاصاً بها؛ إذ تزعم إدراك الوجود في كليته، واكتشاف معنى الأشياء ودلالاتها، بمعزل عن الإنسان الكائن الاجتماعي.

وتعكس أعمال هوركهايمر، في بدايات الثلاثينيات، الإشكاليات الجديدة التي ولدت في أوساط المثقفين الماركسيين غير المنخرطين في الحركة الشيوعية، والذين كانوا يفضحون الدوغمائية (العقيدية الوثوقية) وادعاءها امتلاك المعرفة الكلية للتاريخ الكلي، والتي كانت تبرر لنفسها استعمال كل الوسائل. «إن المحاضرات التي ألقاها هوركهايمر في تاريخ الفلسفة الحديثة على طلبة جامعة فرانكفورت، في الفصل الصيفي عام 1927، والتي نشرت عام 1987، تذكرنا بنقد ماركس وإنجلز في كتابيهما «الأيديولوجيا الألمانية» للأيديولوجيا. يقول هوركهايمر في المقدمة: إن العلاقات التي ينسجها البشر فيما بينهم، ومواقفهم الحقيقية تعكس أحوالهم، وظروفهم التي يعيشون فيها، وبتحولها وتغيرها تتحول وتتغير أيضاً تصوراتهم الميتافيزيقية، وأفكارهم الدينية، والفلسفية. . علينا أن

ننظر في صيرورة حياة الناس الحقيقية؛ أي الطريقة التي يكسبون بها عيشهم، وكذلك شكل هذه الحياة... باعتبارها أسس التاريخ الحقيقي. فليست الأفكار هي التي تقرر شكل حياة الناس، بل وجود الناس الواقعي هو الذي يصنع هذه الأفكار. ومن الخطأ اعتبار هذه الأفكار غير مرتبطة بتاريخ المجتمعات البشرية⁽¹⁰⁾.

لم يعلن هوركهايمر صراحة عن مرجعيته المتمثلة في النظرية الماركسية، بالرغم من أنه يعدها النظرية اللا-أيدولوجية، والنظرية القادرة على إصدار أحكام على الواقع، وعلى نقد الأيدولوجيات المسيطرة، أو بشكل أعم نقداً لكل أشكال الوعي الزائف. ف«في كل فترة من تاريخ الأمم أو الطبقات ضمن الحكام مواقعهم ليس فقط بأسنة الرماح، لكن أيضاً بواسطة الأفكار الأخلاقية والميتافيزيقية والدينية. وكانت هذه الأفكار، في نهاية المطاف، معرضة لهجوم المسيطر عليهم»⁽¹¹⁾.

وتنطلق النظرية النقدية من النقد الديالكتيكي للمجتمع والاقتصاد السياسي والأيدولوجيا؛ بهدف المشاركة في تحويل المجتمع وتغييره. ويعلن هوركهايمر أن من مهام النظرية النقدية التحرر من الواقع من خلال عقلنته؛ أي التحرر من خلال فهم العالم عقلانياً. ومن أجل ذلك لا بد من الذهاب إلى ما هو أبعد مما طرحته النظرية التقليدية المتمثلة في المثالية الألمانية. لقد سعى ماركس للوصول إلى مثل هذه الغاية؛ وذلك - فيما ترى مدرسة فرانكفورت - من خلال عقلنة المجتمع، والعمل لتحرره، وعقلنة الواقع؛ أي من خلال فهم العالم بصورة عقلانية من أجل تغييره. إن العقل النقدي، الذي قصده هوركهايمر، عقل يتجاوز العقل الأداتي من جهة والعقل الذاتي من جهة أخرى. إنه عقل ذو محتوى اجتماعي. فهو من جهة عقل موضوعي متضمن لمهام عملية بعيداً عن الوقوع في المثالية، وهو من جهة أخرى يأخذ في الحسبان العلوم الخاصة بدون أن يكون أداتياً.

قادت الرغبة في عقلنة الواقع مفكري مدرسة فرانكفورت، وبخاصة في البدايات، إلى الاقتناع بمقولات ماركس بضرورة الثورة؛ باعتبارها الطريق لتغيير الواقع. ومن أجل ذلك بدت الثورة لهم الشرط الذي لا بد من إنجازه من أجل التحرر، ولا سيما أنّ مادية ماركس تزود مدرسة فرانكفورت بهذه العقلانية التي انطلقت من افتراض مفاده أن «الحقيقة ليست فقط هي الدقة لكنها أيضاً نوع من التفكير في العلاقات التي تقيمها النظرية مع الظروف الاجتماعية التي أنتجتها. ويتضمن هذا الفهم أن بحوزتنا، من أجل الوصول إلى الحقيقة، «مفتاحاً» لصيرورة إنتاج الوقائع العلمية، وهذا يعني في العمق المصالح التي تحرك العلم. إن ما يزودنا بالمفتاح، في هذه الحال، هو النقد الماركسي للاقتصاد؛ حيث يبين أن بعض الغايات تفرض وتشتترط في ظرف أو سياق اجتماعي محدد، توجهات البحث العلمي نفسه»⁽¹²⁾.

لقد شكل الديالكتيك المادي المتمسك بفكرة الحقيقة الموضوعية المرجعية الأولى لمدرسة فرانكفورت. إنه الديالكتيك المعرفي الذي يعطي المحتوى والمعنى الاجتماعي للنفي، ويعتبر الحاضر لحظة في فهم البشرية عبر التاريخ المفتوح. إنه ديالكتيك متجه نحو المستقبل. ويميز هوركهايمر، وهو يعلن عن قبوله للديالكتيك، بين فهمه للديالكتيك وفهم هيجل، فيقول: «الجدل عند هيجل مكتمل في الفكرة المطلقة، وهو ليس قسماً من أقسام تاريخ البشر المستمر. وعلى الرغم من ذلك لم يفلت هيجل بدوره من وهم العقلانية الذي حاربه بضراوة. لم يطبق هيجل الجدل إلا على الماضي، وما إن تعلق الأمر بموقفه الخاص في مجال الأفكار حتى اعتبر الديالكتيك ناجزاً»⁽¹³⁾.

يتمثل النقد الذي توجهه النظرية النقدية للفلسفات العقلانية التقليدية المسيطرة في أنها لم تقدر على فهم الظروف التاريخية الاجتماعية، وأن ما يقرر قيمة نظرية ما ليس الصفات الشكلية للحقيقة، بل علاقتها مع المشروع المنوط بها تحقيقه في مرحلة تاريخية معينة، ومقدار تجسيدها لمصالح القوى الاجتماعية المنتجة. «يطور هوركهايمر في بعض المقالات موقفاً يأخذ وبشكل تام الحافز

الهجلي: فباسم العقل ينتقد أشكال الفكر التي نسيت ظروفها وشروطها الخاصة، كما يستعمل النقد ويطبقه أيضاً على النظام الهجلي نفسه، وعلى الأشكال المتحجرة من المذهب الماركسي للتاريخ. وهذا يعني دياكتيكاً أن حركته غير محددة وغير مكتفية بذاتها، ولكنها قادرة على إرجاع الفكر إلى الظرف التاريخي الفعلي حيث ولد. وتأخذ هذه الحركة في الحسبان الأفق الحقيقي للمصالح التي وسمت هذه الأفكار»⁽¹⁴⁾.

انطلق هوركهايمر، ومعه منظرو مدرسة فرانكفورت، من مقولات ماركس القائلة إن الفكر النقدي لا يمكن أن يكون معزولاً أو مفصلاً عن الواقع أو عن سياقه التاريخي؛ فالإنسان المفكر المجرد ليس أكثر من تصور عند الفلاسفة المثاليين. إن الإنسان العياني هو الذي يفكر وليس «الأنا» المجرد المعزول عن واقعه. «إنّ المادية الديالكتيكية لا تتصور الذات المفكرة باعتبارها تجريداً أو جوهر الإنسان، بل تتصورها باعتبارها إنساناً دائماً تنتمي لعصر تاريخي معين»⁽¹⁵⁾.

إنّ هذا الكائن المفكر ينتمي إلى مجتمع معين وإلى ثقافة معينة. إنه - وباختصار - الكائن الاجتماعي التاريخي. والنظرية النقدية، - بعيداً عن اعتبارات الصراع الطبقي كما بشرت النظرية الماركسية، وبالاتفاق من مقولة الإنسان المنخرط في حركة التاريخ، والقادر على اتخاذ موقف نقدي تجاه الواقع وتجاه النظرية التي يتبناها من خلال الربط بين النظرية والممارسة؛ أي بين الفكر والواقع - تعلن ارتباطها، وتؤكد انخراطها في المجتمع، بقصد تجاوز الوضع الراهن وليس التصالح معه. ومن أجل هذا ارتأى هوركهايمر ضرورة كشف الزيف الذي يغلف الواقع بقصد الوصول إلى الحقيقة. والحقيقة التي يسعى إليها ليست بالمعنى المثالي؛ أي بمعنى الحقيقة الكلية المطلقة، بل الحقيقة المادية؛ الحقيقة المشروطة بالظروف التاريخية وبالمصلحة التي تمثلها. لذلك فإن الحديث عن حقيقة لا اجتماعية ولا تاريخية ليس سوى ميتافيزيقا. إن الحقيقة بالنسبة إلى هوركهايمر ليست تماثلاً نظرياً، إنها اجتماعية إذ تتضمن مواقف عملية تتعلق بفعل الكائن الاجتماعي.

نقد الأيديولوجيا

إن موقف هوركهايمر من المعرفة وتشكلها، والمركز على ارتباط النظرية بالوضع التاريخي المحدد لهذه الأفكار والمنتج له يقودنا إلى نقد الأيديولوجيا؛ باعتباره الجانب العملي للنظرية النقدية. فقد قاد هوركهايمر الحوار الفلسفي على جبهتين متوازيتين: جبهة ضد النسبية المعلنة من قبل الوضعية، وبالتحديد مانهايم، وجبهة أخرى ضد الابتذال السياسي والدوغما (العقيدية الوثوقية) السياسية التي تقوم بها الأحزاب والحركات الشيوعية، محاولاً التمييز بين القراءة النقدية لفكر ماركس والقراءات المبتذلة للماركسية، مؤكداً الحاجة إلى قراءة ماركس وتفكيك مقولاته، بتبيان صلتها بالعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للقرن العشرين.

أعلنت مدرسة فرانكفورت من خلال هذا الموقف الملتزم بقضايا المجتمع رفضها التصالح مع الواقع المستلب والنظام السائد. يرجع رفض مفكري النظرية النقدية للفلسفة الوضعية إلى قبولها بعلم اجتماع محايد وخال من الأحكام القيمة. «إن النظرية النقدية، على العكس من الوضعية، لا تدعي أبداً الأخلاقية المحايدة، وتنكر أي إمكانية لهذا في ميدان المعرفة الاجتماعية، وتعلن بشكل مكشوف وبفخر ارتباطها ونضالها من أجل قيم معينة وخصائص ملتزمة، وانضمامها إلى بعض البدائل والقيم، وإلى فكر يفلت، من ثم من مأزق النسبية»⁽¹⁶⁾.

حاول هوركهايمر تقديم نظرية نقدية منطلقاً من المقولات النقدية للتاريخ. فالديالكتيك (الجدل) المادي التاريخي مرتبط بفكرة الحقيقة الموضوعية. وليس المقصود الموضوعية المحايدة، بل الموضوعية الملتزمة التي تقترب من الحقيقة بمقدار مماثلتها للعلم وارتباطها بالواقع، وتعبيرها عن الواقع الذي ينتجها. إن مماثلة العلم ليست تطابقاً مع اعتبارات خارجية؛ فالمصالح الاجتماعية لا تقرر الحقيقة، لكنها تساعد في كشف الخصائص الفاعلة التي تطورت من خلال الموقف النقدي الملازم للتقدم النظري. لقد أعلن هوركهايمر مراراً أن العلم يدخل في الدينامية

التاريخية». إن مميزات الحقيقة أو خصائصها لا تعتمد على تطور وعي مطلق، بل على نقد وفحص أشكال العقل التاريخي الذي يجب بالضرورة أن يبقى مفتوحاً. إن شروط المعرفة البشرية متعددة: إن ما نعرفه Das Gewusste غير تام، وهو يتغير ويتطور مثل الواقع نفسه، وإن ناقلي هذا الوعي هم الأفراد المفكرون الذين يجدون أنفسهم في ظروف اجتماعية وتاريخية محددة⁽¹⁷⁾. لقد تبنى هوركهaimer المفهوم الجدلي للمعرفة الذي ينطلق من اعتبار الحاضر لحظة في تاريخ سيرورة الإنسان، وأنه لا وجود لحقيقة خارج إطار التاريخ، وأن التاريخ يصنعه البشر الذين ينتجون الأفكار والتصورات القانونية والسياسية والأخلاقية والدينية والميتافيزيقية تحت تأثير العلاقات المادية لحياتهم، ومن خلال علاقاتهم الواقعية. يقول هوركهaimer: «إن النظرية التي نعتبرها دقيقة وصحيحة اليوم يمكن أن تختفي في يوم ما؛ لأن المصالح الفعلية أو العملية والعلمية التي لعبت دوراً في وقت تشكّل مفاهيمها قد اختفت؛ وكذلك الأشياء والأوضاع والحالات التي تعود إليها. ولا يمكن لهذه الحقيقة إذن أن تبعث من جديد؛ لسبب بسيط هو عدم وجود الكائن فوق الإنساني، أو السوبرمان القادر على الاحتفاظ في روحه بذات المعرفة الكلية للعلاقات الحالية بين محتوى الفكر وموضوعاته⁽¹⁸⁾».

وإذا كان هوركهaimer قد انطلق في نقده للأيديولوجيا من مقولات ماركس، لا سيما في نقده للاقتصاد السياسي، فإنه لم يقبل قصر مفهوم الأيديولوجيا باعتبارها شكلاً من أشكال المعرفة غير الواعية على البعدين الاجتماعي والتاريخي؛ مؤكداً في فحصنا للعلاقات الاجتماعية التي تنتج الأيديولوجيا ضرورة أخذ العامل النفسي الاجتماعي للفرد بعين الاعتبار، وأن للمجموعات والشرائح الاجتماعية نمط حياتها وعقليتها وأفكارها المسبقة التي تتشكل بوعي أو بدون وعي...». لقد أراد (مفكرو مدرسة فرانكفورت) مواجهة ماركس مع مفكرين ودعاة تحرر آخرين، مثل كانط. وبدا ماركس لهم، وبخاصة في أربعينيات هذا القرن، أسير عقلانية محدودة، فأبقوا على مسافة تفصل بينهم وبين ماركس؛ بحيث لا يمكن اعتبار النظرية النقدية تجاوزاً للماركسية، أو قطيعة يتم التفاخر

بالإعلان عنها على إثر فترة من التملق والمحابة. إننا نستطيع القول وبصورة أكثر إيجابية إن أدورنو وهوركهايمر كانا رائدي علاقة حرة بماركس، معتبرين إياه من بين آخرين مفكراً للتحرر»⁽¹⁹⁾.

لقد أشار هوركهايمر في عام 1962 مرة أخرى إلى الاختلاف غير المتجاوز بين الأيديولوجيا والحقيقة، فقال: «هذا الاختلاف... لا يختفي. إنه الاختلاف بين الحقيقة واللاحقيقة؛ فالأيديولوجيا، على العكس من الحقيقة، يجب أن تبقى مقصورة على المعرفة غير الواعية لتبعيتها. لكن من الممكن أن تكون الأيديولوجيا عرفت تاريخياً بالرأي الذي هبط من منظور المعرفة الأكثر تقدماً إلى مستوى المظاهر الخداعة. أما على مستوى القيم، حيث اعتقد بقدرتها على الانعتاق من ارتباطاتها التاريخية المتشعبة، وأنها نتيجة لهذه الارتباطات، لم تعد تملك أكثر من خيار الاحتمالية أو العدمية، فإنها هي ذاتها أيديولوجيا بالمعنى الدقيق للمصطلح»⁽²⁰⁾.

من هنا نلاحظ التطابق والاختلاف بين ماركس وهوركهايمر؛ أعني الالتقاء في البحث عن الجذور الاجتماعية للفكر بكل أنواعه، والإقرار بعدم وجود فكر لا يعبر عن الواقع الاجتماعي الذي أنتجه. ويكمن الاختلاف في أن ماركس لم يول العامل النفسي والفردى - من رغبات وحوافز ذاتية - الاهتمام الذي أولاه إياه هوركهايمر، والذي لم يكن مقتنعاً بأن البروليتاريا هي التي تشكل ضمان الحقيقة؛ لأن الواقع جاء لينفي مقولة ماركس وإنجلز ومن تبعهم، والقائلة إن البروليتاريا هي المخلص والمنقذ للبشرية. لقد اعتبر أن تحول الكثير من شرائح المجتمع إلى بروليتاريا سوف يقود بالضرورة إلى الثورة، وإلى إنجاز الحرية الحقيقية؛ حرية كل الناس. إن هناك، جزءاً من الأيديولوجيا يجب فضحه والتخلي عنه. و«هذه المصلحة حسب نظرية ماركس وإنجلز، لا يمكن أن تولد إلا عند البروليتاريا. إلا أن البروليتاريا، في وضعها الحالي في المجتمع الحديث تكتشف، ومن خلال التجربة، أن العمل الذي يعطي الإنسان دائماً الأسلحة الأقوى من أجل الكفاح مع الطبيعة يعمل أيضاً وباستمرار على تجديد تنظيمات

اجتماعية قديمة... إن وضع البروليتاريا لا يشكل في هذا المجتمع الضمان لامتلاك وعي صحيح⁽²¹⁾.

بيّن مما سبق أن النظرية الماركسية في نظر هوركهايمر نظرية أساسية لفهم الدينامية الداخلة للمجتمعات، لكنها لم تعد كافية لتقديم الإيضاحات اللازمة لتغيير الواقع المعيش. ويرجع جزء كبير من هذا إلى التطورات التي حصلت في الفترة اللاحقة لماركس. ف«باقتربنا من النقطة التي ستصطدم بها النظرية النقدية بإشكال مصير العقل الأداتي التاريخي الذي سيجذر أشكال السيطرة السياسية، يرى أن الموقف من الماركسية سيتغير بحذق. وحتى ذلك الوقت كانت الماركسية سلاحاً تاريخياً مفضلاً؛ ومن الآن فصاعداً، ودون أن يشك فيها بكل معنى الكلمة، فإنها ستجسد الإشكال الذي ستفاهم معه مدرسة فرانكفورت⁽²²⁾». إن الماركسية لم تعد، كما كانت سابقاً، في منأى عن النقد.

يتساءل هوركهايمر عما إذا كانت الأغلبية الكبرى من البشر تملك مصلحة مشتركة في التنظيم العقلاني للمجتمع؟. إذا صح هذا فكيف «أمكن حينئذ ظهور التصورات الأخلاقية أو الميتافيزيقية والدينية؟ وكيف أمكن للناس أن يستسلموا طيلة قرون للاعتقاد بوجود مواضيع غير طبيعية ومتعالية؟ وما مصدر هذه الأخطاء اللافتة للنظر؟، وما الغاية منها؟. هذا ما يطرح الأسس الجوهرية لمشكلة الأيديولوجيا⁽²³⁾.

قاد الموقف السابق مدرسة فرانكفورت للانعقاد من ضرورة عقلنة التاريخ التي قال بها هيجل والوضعية صراحة، وماركس بصورة ضمنية. يقول هوركهايمر في كتابه بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية: «إن التفسير التام والمعرفة الناجزة لضرورة حدث تاريخي ما، يمكنها، بالنسبة لنا نحن الذين نفعل وننشط، أن يصبح وسيلة لعقلنة التاريخ. غير أن التاريخ المعتبر «في ذاته» لا يمتلك عقلاً؛ فهو ليس «جوهرًا» من أي نوع كان، ولا «روحاً» ينبغي أن ننحني أمامه، ولا «قوة»، لكنه خلاصة مفهومية للأحداث التي تنتج عن سيرورة تطور الحياة الاجتماعية للناس.

لقد قدم هوركهايمر إيضاحه من خلال نقده لمواقف الفلاسفة العقلانيين المثاليين، الذين يودون تفسير صيرورة التاريخ على أساس أنها تعبير عن إرادة الأفراد، وأن الأيديولوجيات انحرافات عن النظرية الصحيحة. لقد أنتج الناس هذه الأفكار من حيلة وغش من أجل السيطرة على الآخرين. وقد اعتبر هوركهايمر في نقده لهوبز أن التصورات التي تسيطر على عصر من العصر أعمق بكثير من إرادة بعض محبي السيطرة والسلطة؛ يقول: «لقد طرح هوبز ومفكرو عصر الأنوار - لأول مرة في تاريخ الفلسفة الحديثة - مشكلة الأيديولوجيا؛ أي مشكلة الأفكار المتعارف على أنها زائفة، والتي تسود الواقع الاجتماعي. ولكن بدلاً من فهم الأيديولوجيا من خلال ارتباطها بالواقع تم الاكتفاء بالتوقف عند مستوى علم النفس الفردي»⁽²⁴⁾.

إن ما يؤكد هوركهايمر هو أن الواقع الاجتماعي لا يتكون من ظواهر متجاورة؛ الواحدة بجانب الأخرى. وليست الأحاسيس مرآة تنعكس عليها الأشياء، ومن شأنها أن تتعكّر بمجرد إرادة شخص، ليأتي من بعده شخص آخر لينظفها ويعيدها جلية من جديد. «إن مجمل الواقع يتطابق مع سيرورة حياة الناس التي لا يمكن للطبيعة ولا للمجتمع، ولا حتى لعلاقاتها، أن تظل فيه غير متغيرة. كذلك لا يمكننا فهم محتوى التشكل الفكري للبشر ونمط وجودهم، إذا لم نعرف المرحلة التي يعيشون فيها؛ بل، وأكثر من ذلك... إذا لم نأخذ بعين الاعتبار الموقع الخاص للجماعة التي ينتسبون إليها في سير عملية الإنتاج الاجتماعي»⁽²⁵⁾. لقد جسد الدين عقلانية القرون الوسطى التي تم تجاوزها؛ لذلك فإن وسائل النفوذ الأيديولوجي الموروثة من العصور السابقة لا يمكن استعمالها بفعالية إلا إذا استمرت في إحاطة مصادرها وغاياتها، بغموض غريب.

نقد موقف مانهايم من الأيديولوجيا

لا يتم التخلص من الفكر الأيديولوجي بالنسبة لهوركهايمر إلا بكشف الجذور التاريخية الاجتماعية لهذه الأفكار. وقد أوضح، من خلال نقده لموقف مانهايم من الأيديولوجيا، طريقته لتخليص الفكر النقدي من الأبعاد

الأيديولوجية. وتنبع أهمية هذا النقد من كون مانهايم واحداً من أهم رواد علم اجتماع المعرفة في الثلاثينيات من هذا القرن، فقد حاول، في كتابه الأيديولوجيا والبيوتوبيا، إبراز أهمية هذا العلم المعرفي الجديد في الوصول إلى معيار معرفي يسمح لنا بإصدار الأحكام.

لقد أعلن مانهايم رغبته في تجاوز الموقف الماركسي من الأيديولوجيا، وذلك من خلال تطبيق مقولات الماركسية على الماركسية نفسها، فقال: «بصفتنا علماء اجتماع ليس ثمة سبب يمنعنا من أن نطبق على الماركسية الملاحظات التي أوجدتها هي بنفسها، ومن ثم أن نبين في كل حالة من حالاتها الصفة الأيديولوجية فيها»⁽²⁶⁾. إن الماركسية لم تقل، في الواقع، سوى جزء من الحقيقة عندما وصفت فكر الطبقة البرجوازية بالأيديولوجيا، بينما قدمت نفسها على أنها تمثل النظرية العلمية لكونها فكر الطبقة العاملة. ولكن وفقاً لوجهة نظر مانهايم فإن الذي يمثل مصلحة طبقة ما هو في نهاية المطاف فكر أيديولوجي. ويعتبر أن ماركس، وإن تحدث عن الأيديولوجيا باعتبارها وعياً زائفاً، إلا أن حكمه هذا لا ينطبق على كل مفاهيم الأيديولوجيا. ومن هنا يميز مانهايم بين المفهوم الجزئي والمفهوم الكلي للأيديولوجيا، بين الأيديولوجيا بالمعنى السييء كما ورد عند ماركس وبين الأيديولوجيا بمعنى تحولها إلى علم اجتماع المعرفة: «يجب أن نبين أننا لا نستعمل مفهوم «الأيديولوجيا» بصفته حكم قيمة سلبياً، بمعنى أنه يلزم إلى وجود كذب سياسي واع، لكنه يستعمل من أجل إعطاء اسم للنظرة المرتبطة بشكل حتمي بوضع اجتماعي وتاريخي معين، وكذلك للنظرة الشاملة إلى العالم Weltanschauung، ولأسلوب الفكر المرتبط بها»⁽²⁷⁾. ويعتبر مانهايم أن مهمة علم اجتماع المعرفة هي تحويل الأيديولوجيا، بعد استبعاد المخزون الجدلي المتحيز أو المنحاز منها، إلى تاريخ علم الأفكار، الذي يسمو على الأحزاب ونظراتها الضيقة، وذلك من خلال تقسيمه مفهوم الأيديولوجيا إلى مفهوم كلي وآخر جزئي.

يشير التصور الكلي للأيديولوجيا مشكلة كثيراً ما كشف النقاب عن جزء منها، لكنها الآن تكتسب، ولأول مرة، أهمية أوسع؛ وهي مشكلة كيفية ظهور

«الوعي الزائف» - أي الفكر المشوه كلياً، والذي يزيّف كل ما يقع في نطاقه. إننا ندرك الآن أن نظرتنا الكلية، بصفتها شيئاً متميزاً عن التفاصيل الموجودة فيها، يمكن أن تشوه وتضلّل. وهذا الإدراك يخلع على التصور الكلي للأيدولوجيا معنى وأهمية خاصين بالنسبة لفهم حياتنا الاجتماعية⁽²⁸⁾. إن «المفهوم الكلي»، حسب رأي مانهيم، تجاوز للماركسية، على اعتبار أنها توقفت عند مفهوم الوعي الزائف؛ أي عند المفهوم الجزئي. فالمفهوم الكلي يخرجنا من السياق الأيدولوجي، ومن مجرد نظرية نقدية للأيدولوجيا إلى العلم الجديد، أي العلم الموضوعي غير المنحاز؛ علم اجتماع المعرفة. إن هذا الموقف يقود بالضرورة إلى إنهاء المهمة أو الوظيفة النقدية للمفهوم الكلي للأيدولوجيا. وهذا يعني أن المفهوم الكلي للأيدولوجيا لا ينظر إلى الفكر الأيدولوجي على أنه فكر الخصم، كما لا ينظر إلى المعرفة من وجهة نظر قيمية، ولا من حيث كونها مشوهة، بل ينظر إليها من خلال منظور موضوعي، أي بمعنى محايد. وبقصد الموضوعية العلمية أفرغ مانهيم مفهوم الأيدولوجيا من أي محتوى قيمى.

إن الأيدولوجيا الكلية، أو كما يسميها مانهيم «المنظور الاجتماعي»، ليست مصدراً للوهم، بل هي مصدر للوضوح والصفاء الذي يقود إلى المعرفة الحقيقية. إنها تفتح الطريق أيضاً للوصول إلى بعض ميادين الواقع؛ فهي توضح بعض أبعاد الوجود الاجتماعي ومظاهره. فإذا كانت كل معرفة تعتمد على المنظور الاجتماعي التاريخي المتبدل والمتغير باستمرار، فلا بد من الوقوع في إمكانية تجزئة الواقع والفكر معاً. وقد أدى هذا الموقف بمانهيم إلى النسبية التاريخية التي تعتبر كل ظاهرة ثقافية اجتماعية أو سياسية ظاهرة تاريخية لا يمكن فهمها إلا من خلال التاريخ. كما تتصف هذه النسبية بقبولها بوجود اختلافات رئيسة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، على اعتبار أن العلوم الطبيعية هي الأنموذج في حياتها. لقد أراد مانهيم الخروج من المأزق الذي تقود إليه النسبية التاريخية عن طريق مفهوم «الارتباطية». «أما المسألة الأساسية في علم اجتماع المعرفة، وهي مشكلة النسبية، فلم يفلح مانهيم في تقديم حل مقنع لها، وليس

منهجه في الارتباطية - في حقيقة الأمر - حلاً للمشكلة بل طريقة لتجنبها؛ فالارتباطية لا توصلنا، حسب تعريف مانهايم، إلى (وربما لا تساعدنا على) إيجاد العلاقة السببية بين الفكر والواقع... وتقع الارتباطية بالفعل حسب تعريف مانهايم في مصيدة النسبية ولا تتجنبها»⁽²⁹⁾.

عندما يرفض مانهايم المقولات الماركسية القائمة على اعتبار وعي الطبقة العاملة معيار مصداقية النظرية، فإنه يواجه بالسؤال الكلاسيكي للنسبية التاريخية. إذا كانت مصداقية كل فكر ومعرفة معتمدة على منظور اجتماعي وتاريخي نسبي فكيف السبيل إلى الحقيقة التاريخية؟. لقد اعتمد مانهايم في إجابته على عدة اعتبارات: أولها أن العلوم الطبيعية تشكل بحيادها أنموذجاً للعلوم كافة، فكان توجهه إلى شريحة المثقفين، - أي الشريحة الاجتماعية الأقرب إلى العلم - معياراً لمصداقية النظرية؛ فبدلاً من الارتباط بصيرورة الإنتاج توجه مانهايم إلى مفهوم الارتباط بالوجود. والاعتبار الثاني أن كل شكل من أشكال الفكر مرتبط بالضرورة بالموقع الاجتماعي الذي تحتله شريحة اجتماعية. وهذه الشريحة التي اعتمدها مانهايم، للخروج من هذه النسبية هي شريحة المثقفين. والموضوعية العلمية لا يمكن أن توجد إلا إذا ارتكزت على أولئك الذين تسمح لهم مكانتهم الاجتماعية أن يكونوا على قدم المساواة؛ فالمثقفون يشكلون شريحة اجتماعية لا تنتمي نسبياً إلى طبقة، وهم قادمون من مواقع اجتماعية مختلفة، ويمكنهم الوسط الثقافي الذي يعيشون فيه من الحوار وتبادل وجهات النظر للوصول إلى مواقف مشتركة.

كتب هوركهايمر مقالته المعنونة «مفهوم جديد للأيدولوجيا» في الوقت الذي كان فيه غرينبرغ مديراً للمعهد، والذي كان - كما أشرنا سابقاً - ماركسياً نشطاً. فكان لذلك أثره على موقف هوركهايمر في نقده لمفهوم مانهايم عن الأيدولوجيا. لقد بدت الماركسية لهوركهايمر النظرية اللا-أيدولوجية والقدرة على نقد الفكر الأيدولوجي. فقد حاول هوركهايمر إيضاح الفروق الأساسية بين ماركس ومانهايم على أساس أن الأخير يقدم نفسه مطوراً لموقف ماركس من الأيدولوجيا.

لقد اعتبر هوركهايمر أن محاولة مانهايم لبناء نظرية علم اجتماع معرفي لا تزيد عن كونها سقوطاً في نوع آخر من الأيديولوجيا. فعندما قصد مانهايم بناء علم اجتماع بمعنى العلم المحايد وقع في الميتافيزيقا. وعلى العكس من ماركس الذي أراد بنقده للفلسفة أن يصل إلى علم وضعي واقعي «وضع [مانهايم] المفهوم الحديث للأيديولوجيا في سياق علم اجتماع المعرفة؛ في خدمة مهمة تتناقض مع النظرية التي صدرت عنها. لقد أراد ماركس تحويل الفلسفة إلى علم وضعي، وإلى براكسيس (الممارسة الاجتماعية)، على حين يلهث علم اجتماع المعرفة خلف هدف فلسفي. إن مشكلة الحقيقة المطلقة، بالنظر إلى شكلها ومحتواها، مضطربة؛ فهي ترى مهمتها في البحث المعق والمستمر لتحويل كل الحلول الميتافيزيقية إلى وسيلة تخيل بها الناس أنفسهم قادرين على الإمساك بكلية العالم، وبذا تصبح هي نفسها طريقة ميتافيزيقية»⁽³⁰⁾؛ أي أيديولوجيا. ولأن هوركهايمر يوحد بين الأيديولوجيا والميتافيزيقا، وبخاصة في كتاباته الأولى، فإنه يعتبر مانهايم أيديولوجيا؛ لأنه يتحدث عن «ماهية» الإنسان و«جوهره» بما هو مجرد غير تاريخي. إنه يتحدث من خلال مفاهيم مثالية تماماً؛ مفاهيم معزولة عن الواقع التاريخي والاجتماعي الذي أنتجها.

اعترف مانهايم بصعوبة تحاشي التكوين العام للمفهوم الكلي للأيديولوجيا. ويعزو هوركهايمر جزءاً من هذه الصعوبة إلى ادعاء مانهايم أنه ينطلق من النظرية الماركسية، على حين نجد، حسب رأي هوركهايمر، أن هذا المفهوم يستمد عند مانهايم جذوره من أسس نظرية المعرفة الكانطية المرتكزة على الاستعمال الفعال لعناصر فهمنا، عوض الانطلاق من العالم المعيش. إن مانهايم يتخذ الموقف المناقض تماماً لموقف ماركس فيقول: لقد «حاول ماركس من خلال مفهوم الأيديولوجيا تحطيم هيبة الميتافيزيقا، ليس من خلال الاكتفاء بعدم استعمالها وإنما من خلال تعميقها بالتفكير فيها حتى نهايتها، لجعلها أقل طوعية، على حين يريد علم اجتماع المعرفة مصالحتها مع شكل من أشكال التفكير الذي كان من مهمتها تحطيم فاعليته»⁽³¹⁾.

لقد اعتبر هوركهايمر أن أفكار البشر نتاج المجتمع الذي يعيشون فيه، وأن فكر البشر يتحدد اجتماعياً، ومن هنا اعتبر أن مقولات مانهايم حول الارتباط بالوجود محاولة لتوضيح الوظيفة الاجتماعية للأيدولوجيا، ولكن بدون أن يقوم بتحليل الوظيفة الاجتماعية لتلك الفئات أو الطبقات الاجتماعية التي تتبنى مثل هذه الأنماط من الفكر. «إن التطبيق العشوائي لمفهوم الأيدولوجيا على جميع أشكال الفكر قد بني في التحليل النهائي على نفي وجود حقيقة فلسفية؛ ومن ثم نفي وجود حقيقة أبداً من أجل البشرية التي يُعدُّ كل فكر بالنسبة لها مرتبطاً بالوجود Seinsgebunden. ويعني هذا أن الفكر ينتمي في نهاية الأمر، من خلال مناهجه ونتائجه، إلى شريحة اجتماعية خاصة، وليس له مصداقية إلا بالنسبة لهذه الشريحة»⁽³²⁾.

أما حول موقف مانهايم من كون الماركسية أيدولوجيا لأنها تمثل مصلحة طبقة معينة، على حين يمثل العلم مصالح كل الناس فهو غير طبقي، فإن هوركهايمر يرد قائلاً: «إن النظرية النقدية ذاتها لا تشكل استثناءً من كونها مشروطة بظروفها مثل كل فكر، غير أن كونها تستجيب لمواقع اجتماعية محددة مرتبطة بتطلعات ومصالح مجموعة معينة لا يبدل شيئاً من حقيقة كونها تهدف إلى الشيء نفسه [التحرر والعدالة] للآخرين. وإن على الذين ينكرون عليها حقيقتها وشموليتها في النهاية - وأياً ما كان الأمر - أن يعترفوا بها ولو مع أنفسهم وفي وجودهم الخاص»⁽³³⁾. فليس للنظرية النقدية من قضية تدافع عنها سوى مصلحة الجماهير، من أجل تحقيق العدالة في المجتمع، وبهذه المهمة تعرف نفسها.

يعتبر هوركهايمر أن كل نظرية اجتماعية تعكس بالضرورة مصالح اجتماعية وسياسية محددة لهذه الفئة أو تلك، كما تعكس تصوراتها عن نفسها وعن الآخرين. «النظرية النقدية ليست متجذرة في المجموعة الاجتماعية مثل الدعاية الشمولية، ولا حرة من كل ارتباط مثل الإنتلجنسيا (فئة المثقفين) ذات التوجه الليبرالي»⁽³⁴⁾. إن الفكر النقدي في معارضة مع كلا الموقفين، فالفكر ليس نتاج الفرد المنعزل، أو نتاج مجموعة أفراد متحدين. إنه يعتبر أن الفرد، بما هو

موضع تفكر، يعرف فقط من خلال علاقاته الواقعية مع الأفراد الآخرين، ومع المجموعات الأخرى في حالات الصراع مع أو ضد طبقة محددة. فلا توجد نظرية للمجتمع لا تعكس مصالح سياسية لفئة أو مجموعة أو طبقة. إن «دراسة الأيديولوجيا، وعلم اجتماع المعرفة، بمعزل عن النظرية النقدية للمجتمع، وبقصد تقديمها تخصصاً مستقلاً، لا تتعارض في الواقع مع المشروع التقليدي للتصنيفات العلمية»⁽³⁵⁾.

إذا كان مانهايم قد أسس موقفه من الدور الخاص للمثقفين في الوصول إلى المعرفة الحقيقية العلمية للواقع الاجتماعي، على موضوعية العلم وحياديته، وأن العلم الصحيح ممكن فقط عندما يكون في أيدي المثقفين الذين يعملون بحرية ولا يرتبطون بأي مصلحة اقتصادية أو سياسية، وهم في موقع خارج الطبقة أو التصنيف الطبقي، فإن هوركهايمر - وعلى العكس من مانهايم - يعلن أن المثقفين المنحدرين من أصول طبقية واجتماعية مختلفة لا يتبنون موقف الحياد الموضوعي تجاه الواقع الاجتماعي، بل يعكسون تصوراتهم المختلفة؛ ومن ثم لا يقدرّون على عزل الحقيقة عما تتضمنه من قيم، أو على أن يكونوا صادقين ولو مع أنفسهم. فمن أجل إدراك الواقع الحقيقي للمجتمع عليهم إدراك العلاقات المتبادلة بين البنى الاقتصادية للمجتمع والنمو النفسي للفرد، وتبيان الظواهر الثقافية السائدة، وهكذا فإن على المثقف فهم التفاعل الجدلي بين الحقيقة المادية والحقيقة العقلية.

إن اقرار هوركهايمر بأن الفكر يعبر عن مصالح اجتماعية وسياسية لفئة اجتماعية معينة يتضمن رفضه لمقولة استقلالية المثقفين التي يركز عليها مانهايم؛ ذلك أن التعميم الذي قدمه الأخير عن المثقفين ليس إلا موقفاً مؤقتاً لا بد في لحظة تاريخية معينة من أن يعلن المثقف عنده انحيازه إلى أحد مراكز الاستقطاب. «إن الفهم اللا-جدلي للذات الحرة غريب عن المادية. إن عليها [الذات الحرة] أن تعي تماماً - وبعيداً عن الفروق الشخصية البسيطة - ظروفها الخاصة، وعليها أن تبحث عن هذه الظروف في العلاقات مع القوى التي تتسابق لتحقيق الأهداف التي أعلنها عنها سابقاً [المساواة الاقتصادية، وإلغاء الهيمنة في المجتمع]»⁽³⁶⁾. إن المفكر النقدي

ليس مفكراً منعزلاً بل على العكس من ذلك، إنه فرد معروف من خلال علاقاته الاجتماعية مع الواقع من جهة ومع الأفراد الآخرين من جهة أخرى. «إن النظرية النقدية للمجتمع تأخذ البشر موضوعاً لها؛ من حيث هم منتجون لكلية الأشكال التي تكتسبها حياتهم في التاريخ. إن شروط الواقع التي من أجلها يعمل العلم لا تبدو لهم معطيات يقصد منها توقع قانون الاحتمالات وتحققه فقط. إن ما هو معطى في كل الأحوال لا يعتمد على الطبيعة وحدها، بل يعتمد أيضاً على السلطات التي يمارسها الإنسان عليها، فالمواضيع وطريقة فهمها للإشكالية واستعمال الإجابات التي تتوصل إليها شاهد على نشاط الإنسان وقدرته»⁽³⁷⁾.

يرتكز تحليل هوركهايمر على أن المجتمع مقسم بطبيعته إلى شرائح وطبقات، وأن النظريات تعكس انتماءات هذه المجموعات وعلاقاتها المختلفة مع البراكسيس في كليته الاجتماعية؛ وأن فهمنا لأي ظاهرة اجتماعية غير ممكن إلا بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية للبشر وشروط حياتهم المادية والروحية والثقافية. ويقول هوركهايمر وفي مكان آخر: حتى الأسلوب الذي يرى به البشر أو يسمعون ليس منفصلاً عن العلاقات الاجتماعية التي تطورت عبر آلاف السنين. بل إن الحقائق التي أظهرتها لنا الحواس قد تم تحقيقها اجتماعياً من خلال أسلوبيين: الأول من خلال الطبيعة التاريخية للموضوع؛ موضوع الإدراك، والثاني من خلال الطبيعة التاريخية للكائن العضوي المدرك، وكلاهما ليس طبيعياً بالمعنى البسيط للكلمة، لكنهما قد تشكلا بواسطة النشاط الإنساني⁽³⁸⁾.

لقد حاول هوركهايمر تقديم موقف نقدي في الأساس ضد الموقف الذي تتبناه الفلسفة الوضعية التي تدعي التحرر من الأحكام القيمية أو حيادية الأخلاق، بالانطلاق من حيادية العلم الذي يجب أن نتوجه إليه بدون أفكار مسبقة، والمرتکز على المقولات التجريبية، محددين مهمتنا في الجمع وتصنيف الأعمال والأفعال، وكما لو كان مثل هذا الموقف لا يعكس أي افتراضات مسبقة، أو شيئاً من توجهات فئة اجتماعية ما. لقد كان «الصراع بين الفئات الاجتماعية المتضادة عبر التاريخ هو الذي يحدد دائماً المرجعية الدينية والميتافيزيقية

الخاصة بكل أنواع المتطلبات التي تتوجه إلى الفرد. فقد أعلنت الطبقات المسيطرة والطبقات المسيطر عليها، كل من جهتها، أن مطالبتها لم تكن مجرد تعبير بسيط عن حاجاتها ورغباتها الخاصة؛ بل إنها أيضاً، وفي الوقت نفسه، متطلبات لها أبعاد كلية أسست على وجود غريزة متعالية، ومبادئ متلائمة مع الجوهر الخالد للعالم وللإنسان⁽³⁹⁾.

إننا نصل بهذا إلى أن الموقف المادي، بالمعنى الماركسي، أي المرتكز على العلاقات الاجتماعية والشروط الاقتصادية والظروف التاريخية، هو ما يحدد موقف هوركهايمر من مفهوم الأيديولوجيا. إن حياة المجتمع وتاريخه هما نتاج للعمل الذي تقوم به القطاعات المختلفة للإنتاج داخل المجتمع. فالفيلسوف وفلسفته وعلمه كلاهما منخرط في البوتقة التي ينسجها المجتمع من خلال مؤسساته الاجتماعية، فالنتائج الإيجابية للعلم تقوم بدور أساس في إعادة الإنتاج، والمحافظة على استمرارية المجتمع، وتسرع هذا الدور أيضاً.

من نقد الأيديولوجيا إلى نقد العقل

لم تولد النظرية النقدية، باعتبارها أحد أوجه الجهد الإنساني المبذول، لأسباب نظرية خالصة، بل لفهم أفضل للمجتمع، ولتغيير الواقع المعيش؛ حيث تصبح الأفكار المؤسسة على الواقع المعقول قوة محركة كما قال هذا ماركس وكرره هوركهايمر في مقالته «النظرية النقدية الأمس واليوم»: إن إيمان مدرسة فرانكفورت بالقوة التحررية للعقل النقدي التاريخي المتجاوز لمقولات العقل في النظرية التقليدية التي جعلت من العقل قوة متعالية على الواقع، والذي يقف موقفاً نقدياً تجاه الواقع الذي أنتجه، قد انتهى بها إلا الإيمان بضرورة الثورة، على اعتبار أن الثورة مهما كانت سيئة فإنها لن تكون أسوأ من النازية، إلا أنها لاحظت أن الثورة لم تقد إلى التحرر دائماً، بل قادت في كثير من الأحيان إلى التوتاليتارية (النظم الشمولية)، وجلبت معها الكوارث الاجتماعية، وشكلت الستالينية أنموذجاً لذلك؛ الأمر الذي دفع هوركهايمر وأدورنو إلى التخلي أولاً عن مفهوم العقل، باعتباره يتضمن نزوعاً إلى الهيمنة، ثم التخلي عن مفهوم

الثورة لإصرارهما على ضرورة الاختلاف والتنوع. وهوركهايمر لا ينكر أثر الفكر الماركسي على مدرسة فرانكفورت في تقديمه لكتاب مارتن جى «التخيل الديالكتيكي». في رسالة كتبها في شهر أيلول من عام ١٩٧١ يقول: «في بدايات الثلاثينيات فكرنا بانتفاضة في بلادنا، كان ذلك كافياً لإعطاء الماركسية مكاناً مركزياً في تفكيرنا. وفي الفترة التي تلت هجرتنا إلى أمريكا (بعد إقامة قصيرة في جنيف) ظلت التفسيرات الماركسية للأحداث وللحياة الاجتماعية، بالنسبة لنا، تقوم بدور أساسي»⁽⁴⁰⁾.

ونتيجة لهذا أعاد النظر في موقفهما من الماركسية نفسها؛ يقول هوركهايمر: «كان ماركس مخطئاً في كثير من النقاط، ولا أريد أن أذكر سوى بعضها؛ كالاعتقاد بأن الثورة ستكون نتيجة أزمة اقتصادية تزداد حدتها يوماً بعد يوم، وأن هذه الأزمة مرتبطة بالإفقار المتزايد للطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية، وأن هذا سيقود البروليتاريا في النتيجة إلى إنهاء هذا الوضع؛ ومن ثم إلى خلق مجتمع عادل. لقد بدأنا بإدراك خطأ هذا الاعتقاد؛ فوضع الطبقة العاملة بدأ يتحسن وبشكل ملموس. كما بدأ واضحاً من جهة ثانية أن الأزمات الاقتصادية الحادة أصبحت قليلة بل نادرة، وأصبح من الممكن حذف جزء كبير منها بفضل القواعد السياسية - الاقتصادية. ومن جهة ثالثة فإن ما انتظره ماركس من مجتمع العدالة كان خاطئاً في الحقيقة، لأن افتراض تلازم الحرية والعدالة افتراض خاطئ؛ فالحرية والعدالة غير مرتبطتين بل إنهما متناقضتان؛ فكلما ازدادت العدالة قلت الحرية»⁽⁴¹⁾.

ولكي لا تتحول النظرية النقدية إلى نظرية دوغمائية (عقيدية وثوقية) كان لا بد أيضاً من تطبيق النقد على فرضياتها الخاصة بها، وقد جاء هذا نتيجة لحياة الآمال التي علقوها على الطبقة العامة، ونتيجة التجربة التاريخية للفاشية والنازية، وانقشاع الوهم الأيديولوجي الذي أحدثته الستالينية للماركسية؛ مما أدى بمفكري النظرية النقدية إلى الاقتناع بأن الوهم الأيديولوجي قد امتد إلى كل أبعاد الحياة المعاصرة، وأنه امتلك زمام الأمور، وأن التشيؤ قد أطبق على كل مجالات الحياة.

وهكذا بدت الطبقة العاملة مغيبة أو كأنها لا تشكل طبقة؛ ومن ثم لم تعد هناك قوة جدلية اجتماعية تحرك المجتمع باتجاه التحرر من الوهم والوعي الزائف. لقد استسلمت الطبقة العاملة لنظام الهيمنة، وأبدت قبولها للتعایش معه. ومن أجل القيام بهذه المهمة كان لا بد من «البدء بإنجاز تفكيك للعقل من أجل فهم كيف يكون العقل بطبيعته أو بجوهره تحريراً، وكيف يصير في عالم يحكمه المديرون أداة حتى لاستغلال التكنولوجيا والاضطهاد البيروقراطي»⁽⁴²⁾.

وعلى الرغم من التزام مفكري النظرية النقدية المبدئي بالعقل فإنهم لم يسلموا بكل نتائجه؛ ومن هنا جاء نقدهم للعقل الذي أفرز مؤسسات التحديث التقني التي امتدت إلى المؤسسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية. فكان كتابهما المعروف بـ«ديالكتيك التنوير» الذي أعلننا فيه تخليهما عن مفهوم العقل؛ لأن العقل يتمهى في الثورة مع القائد، وعندما يتمهى القائد والعقل يصبح كلام القائد هو كلام العقل؛ فالتنوير الذي كان من مهامه تحرير الإنسان انقلب إلى ضد ذلك تماماً، واستمرت بذلك العلاقات الاجتماعية السابقة القائمة على الخضوع والتفاوت وإقصاء الحرية. «إذا كنا نقول بأننا نريد من التنوير والتقدم الثقافي تحرير الإنسان من الاعتقاد الخرافي بقوى شريرة وشياطين وحكايات خارقة وقدر أعمى؛ وبإيجاز، تحريره من كل خوف - فإن ذلك يقتضي إدانة ما أجمع على تسميته بالعقل. وهذه أكبر خدمة يمكن للعقل أن يقدمها»⁽⁴³⁾. لقد استسلمت البشرية إلى نوع جديد من الأساطير، وتحول العقل إلى أسطورة، وإلى منبع جديد للأسطورة.

إن الفشل الذي منيت به حركة التنوير قد تجلّى أكثر ما تجلّى في اختفاء العقل النقدي ليحل محله العقل الأداتي، وصار هذا العقل «يتعامل مع الأشياء كما يتعامل الدكتاتور مع الناس: إنه يعرفهم حين يكون باستطاعته التلاعب بهم»⁽⁴⁴⁾. لقد قام هوركهايمر وأدورنو بالكشف عن المظاهر البربرية للعقلانية، وأدانا السلطة بكل أشكالها القهرية؛ لأن السلطة في زمن عقلانية التنوير قد حولت العقل إلى أداة بيدها لفرض نظامها ولضبط المجتمع وخلق التوازن الضروري فيه

من أجل استمرارها. وقد تحولت المعرفة العلمية في عصر الحداثة هذا إلى أداة تزود السلطة بما تحتاج إليه من أدوات وعناصر تحكم بها الأشياء والناس؛ لأنها تتعامل معهم باعتبارهم أشياء. وهنا تغدو المعرفة ذات جوهر تقني، لا تستغل عمل الآخرين فقط، بل تستغلهم هم أنفسهم. «وبقدر ما تنمو المعرفة التقنية يرى الإنسان أن آفاق تفكيره تنقلص وينقص نشاطه واستقلاله الذاتي بوصفه فرداً، وكذلك قدرته على التخيل والتنبؤ. إن إتقان الوسائل التقنية لنشر التنوير يتساوق مع عملية نزاع الصفة الإنسانية عن الإنسان؛ ذلك أن التقدم يهدد بتدمير الهدف الذي يتوجه مبدئياً إليه؛ ألا وهو الإنسان. إن عقل التنوير يصبح عقلاً توتاليتارياً (شمولياً)»⁽⁴⁵⁾. ففي صيرورة العقل التقني يتحول العقل إلى أداة لاستعباد الإنسان وضبط تحركاته والتحكم حتى في جسده سياسياً واجتماعياً، وتتحول العقلانية من عقلانية نقدية إلى لاعقلانية، أو عقلانية تحد من فردانية الفرد، وتضبط سلوكه ورغباته.

لقد لاحظنا أن الهاجس الأول عند مفكري النظرية النقدية كان في البداية جعل النقد أسلوباً رئيساً في النظر إلى الأشياء والأفكار والأحداث. ومن هنا كان رفضهم لكل نزعة نسقية، لكونها تحمل في طياتها الدمج والاحتواء، والوقوع السريع في زيف الأيديولوجيا. إن نقد العقل الأداتي قد تم استعماله لنقد الأيديولوجيا؛ أي لنقد الوعي الزائف. من هنا نبعت ضرورة نزاع الطابع الأسطوري عن التقدم العلمي التحديثي. لقد أصبحت التقنية - كما يوضح ذلك هربرت ماركوز في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد» - تقوم بدور أيديولوجي بالغ التأثير والقوة. فبقدر ما تتحكم الإنتاجية في أشياء الطبيعة تقوم بوظيفة أيديولوجية تكرر الانفصال الوجودي بين الفرد وذاته والتواصل المشوه بين الأفراد. «إن الإنسان، ومن أجل ضمان شروط عيشه واستمرار وجوده، يبحث عن السيطرة على الطبيعة. وهذه السيطرة تتم اعتماداً على القوانين التي يفرضها على نفسه وعلى الآخرين. إن الإنسان بفرضه هذه القوانين يوهم نفسه بأنه أصبح سيداً ومالكاً للطبيعة، لكنه ينسى في الوقت نفسه أنه يتحول بذلك إلى عبد لهذه القوانين»⁽⁴⁶⁾.

إذا كانت النظرية النقدية قد ربطت مصداقيتها بعقلانية الأغلبية العظمى من المجتمع؛ رافضة بذلك الموقف الماركسي الذي اعتبر الطبقة العاملة صاحبة المصلحة بكشف الزيف وإنهاء الاستلاب ضمناً لمصداقية النظرية، بعد أن تخلت البروليتاريا واقعياً عن مهمتها التحررية، كما رفضت أيضاً موقف مانهايم الذي ربط مفهوم الموضوعية العقلانية بشريحة المثقفين - فلا بد هنا من التساؤل: ألا يقترب مفهوم الأغلبية العقلانية كثيراً من موقف مانهايم النخبوي؟ أفلا تمثل هذه النخبة الجانب الأكثر تقدماً للثقافة، ومن ثم الأكثر عقلانية؟. «إن العقل الذي تدعو إليه النظرية النقدية لا يختزل فيما هو أدائي، بل هو عقل خصوصي؛ لأنه يريد أن يعطي للتنظيم الاجتماعي حقيقته العقلانية بالفعل، وذلك بأنسنته، وتوفير شروط السعادة والعدل والحرية. فالعقل في هذه الحالة ليس شكلاً محايداً؛ لأنه ينطوي على مضامين وعلى مهام؛ إضافة إلى أنه يدين باسمه الخاص بعض الممارسات ويحاكمها»⁽⁴⁷⁾. فالبحث الذي نذرت مدرسة فرانكفورت عملها له هو إيجاد نوع جديد من تنظيم العلاقات داخل المجتمع، بشكل يسمح بتجاوز التوتر وإلغاء التناقض بين غرضية الفرد وتلقائيته من ناحية وبين علاقاته داخل إطار العمل الذي يوكله إليه المجتمع من ناحية أخرى؛ أي السعي من أجل بناء مجتمع عقلاني، تتحقق فيه العدالة والحرية، مما قاد في نهاية المطاف إلى توجيه النقد إلى هذا العقل.

أوقع مثل هذا الموقف تجاه العقل رواد النظرية النقدية في مأزق التناقض. ف«إما أن تشكل النظرية النقدية نظرية متعالية... وإما إن تكون مشروطة اجتماعياً؛ ومن ثم تخضع للنقد. ففي الحالة الأولى تقع في الدوغمائية على اعتبار أن المرجعية هي نظرية متعالية، وبذلك تصبح إمكانية التحقق غير ممكنة. أما في الحالة الثانية فلا بد من الوقوع باستمرارية النقد ونقد النقد...، مما يقود إلى نسبية مطلقة. ومن هنا وقعت النظرية النقدية في التردد بين الدوغمائية؛ دوغمائية النظرية المتعالية، وبين نسبية الفلسفة التأملية التي هي دوغماً أيضاً من حيث ادعاؤها المعرفة الكلية»⁽⁴⁸⁾.

إن فقدان المرجعية الأساسية التي انطلق منها مفكرو مدرسة فرانكفورت قد قادهم إلى نزعة تشاؤمية إزاء كل ممارسة تنتمي إلى العقلانية أو تدعي عقلنة الواقع، فلم يبق لهم سوى الأفق الطوباوي لمحاولة الخروج من ذلك الواقع المستلب والمشيأ؛ فقد اعتبر هوركهايمر وأدورنو أن الفرصة التاريخية التي كان من الممكن للفلسفة أن تحقق فيها قد ضيعت، ولا يمكن استرجاعها، وبذلك تحول دور الفلسفة إلى دور نظري؛ حيث أصبحت مهمتها إيضاح حقيقة مفادها أن العالم قد دخل إلى مرحلة لم يعد فيها التغيير ممكناً، وأن مهمة الفلسفة الوحيدة هي إعلان الاحتجاج، وأن تكشف عن لامعقولية هذا العالم، وأن توضح مدى معاناة الإنسان. إن الموقف التشاؤمي الذي آلت إليه النظرية الاجتماعية النقدية يعكس موقف مثقفين غير منخرطين في الحياة اليومية، وقد منعهم هذا الموقف من اكتشاف وسيلة للتغيير الاجتماعي. فبدلاً من البحث عن بدائل اجتماعية تاريخية سلكوا طريق العودة إلى فلسفة شوبنهاور. لقد تلازم العقل والتفاؤل عند هوركهايمر، وفي اللحظة التي وجه فيها نقده ضد العقل كان يوجهه في الوقت نفسه ضد التفاؤل، وهذا ما قاد هوركهايمر إلى تبني موقف شوبنهاور من العقل.

أراد مفكرو مدرسة فرانكفورت الانتصار لدور الذات في علاقتها مع الموضوع؛ هذا الدور الذي حولته الماركسية الحرفية إلى دور التابع للموضوعي، وذلك من خلال إبراز دور الجانب الذاتي في النشاط الإنساني، وإعطائه قدراً من الاستقلالية والتركيز على أهمية البنية الفوقية الثقافية. إن دفاع هوركهايمر عن «الذات» المنتمية والفاعلة في المجتمع، بقصد الوصول إلى تحرر الإنسان الفرد، والذي اقترن بنقده للفرد بالمفهوم البرجوازي؛ الفرد المنعزل والأناي، كان جزءاً من النظرية النقدية الاجتماعية. ولكن بعد غياب الذات المنتمية إلى المجتمع تصبح الذات المنعزلة شيئاً لا يمكن تجنبه. هذه الذات لا تجد في غير التشاؤم ملاذاً لها. ألم تكن ضحالة الجانب العملي في حياة هوركهايمر وأدورنو والتجاؤهما الدائم إلى النقد الفلسفي على طريقة الفلسفة المثالية الألمانية وتجاربهما الشخصية هو ما قادهما إلى التشاؤمية؟ «هل رأى أدورنو وهوركهايمر، في بداية الأربعينيات، أي مخرج

للإشكالية التي واجهناها؟. صحيح أن النظرية التي كانا قد ارتكزا عليها حتى ذلك التاريخ، وكذلك منهج نقد الأيديولوجيا، لم تعد صالحة؛ لأن قوى الإنتاج لم تعد قادرة على توليد قوة انفجارية جديدة، ولأن الأزمات والصراعات الطبقة لم تساعد في تنمية وعي ثوري، ولا حتى وعي موحد ولو بشكل عام، بل نمت وعياً مجزئاً مفتتاً. وأخيراً، ولأن المثل البرجوازية العليا لم يتم تصفيتها بشكل نهائي فقد أخذت أشكالاً جديدة. وهذه الأشكال الجديدة لم تعد مغرية للنقد المباطن [التمائلي] Immanent. فمن جهة لم يعد هذا النقد قادراً على تجاوز حدوده الذاتية، ولم تعد أشكال النقد القديمة صالحة لمثل هذه المهمة؛ ومن جهة أخرى لم يقدّم هوركهايمر وأدورنو بأي جهد لإعادة النظر في نظرية علم الاجتماع؛ لأن التشكك في مضمون الحقيقة للمثل البرجوازية قد وضعت معايير نقد الأيديولوجيا نفسها موضع التساؤل.

بناء على النقطة الثانية فوت هوركهايمر وأدورنو فرصة طرح المشكلة طرْحاً حقيقياً، واستسلما كما هو حال التاريخانية، لنزعة شكية عميقة تجاه العقل لا حدود لها، بدل البحث عن الأسباب التي تجيز الشك بهذه النزعة الشكوية نفسها»⁽⁴⁹⁾.

تملك النظرية النقدية وجوهاً عدة لنقد الأيديولوجيا، وهي تقدم نفسها باعتبارها ضد الأيديولوجيا. ويحاول هوركهايمر من خلال نقده لمانهايم، إيضاح الدور الاجتماعي للأيديولوجيا. إن الأيديولوجيا تنتمي إلى مجموعة الأفكار التي تقيمها مجموعة من البشر، توحدهم دينياً وسياسياً في إطار مجموعة واحدة. إنها خطاب حول المستوى الحالي للأفكار. فهي تخدم النظام المسيطر بإخفائها لمصادر الصراع داخل المجتمع من خلال تبرير الواقع وتسويغ السيطرة. وتقوم في الوقت نفسه بدور مطمئن للشرائح المضطهدة. إن الأيديولوجيا، فيما يرى رواد المدرسة النقدية وفي معظم الحالات، وعي زائف، لكن هذا الوعي الزائف لا ينتمي إلى الخداع المقصود كما حاول هوبز تصوير ذلك. إن مهمة المفكرين الناقدين للأيديولوجيات هي معرفة المنابع الاجتماعية لهذا الوعي الكاذب، مستعملين

علم النفس للبحث في التطلعات الفردية التي تجعل الأيديولوجيا ممكنة الوجود، ومقبولة من قبل المجتمع. ولإنجاز هذا الأمر يدعو هوركهايمر إلى فحص محتوى الوعي انطلاقاً من الشروط المادية - التاريخية؛ فهو يميز بين الوعي بالشروط التاريخية وتناهي الأيديولوجيا أو محدوديتها، التي هي وجهة نظر مؤقتة ومرتبطة باللحظة التي تبرزها، وقد تصل إلى تناقض مع المعرفة العلمية. إن هذا التناقض لا يمكن إيضاحه إلا من خلال تحليل لوظيفة الأيديولوجيا الاجتماعية؛ فليست الآراء الخاطئة أو المشوهة هي التي يمكن أن تمارس دور الأيديولوجيا ووظيفتها، ولكن بعض الأفكار الصحيحة يمكن أن تقوم بهذا أيضاً.

لم يتوقف هوركهايمر عن تأكيد أن بعض الأوهام العامة كانت أفكاراً حقيقية؛ أي صحيحة؛ لأنها كانت تعكس الواقع الموضوعي حقيقة. ويقودنا هذا إلى القبول بفكرة أن العلم يمكن أن يقوم بوظيفة الأيديولوجيا عندما يؤدي دوراً في تبرير بعض الوقائع وتغطيتها. وبذلك يؤكد هوركهايمر موقفه الناقد لادعاءات الوضعية، سواء أكانت علموية أم تجريبية؛ فهي تقوم بوظيفة الأيديولوجيا. إن رفض مفكري المدرسة النقدية للمذاهب والأنساق الفلسفية والتيارات الكلية نابع من اعتبارها عندهم نسيجاً يمكنه خنق الحرية وإلغاء البعد النقدي للفكر. فهم لم يفكروا في النظرية النقدية من جهة علاقتها بمصير طبقة اجتماعية محددة أو شريحة من المثقفين، بل فكروا في دور الفرد العياني الذي يمنح النظرية النقدية معنى؛ مؤكداً أن المجتمع في كُليته لا يمكن فهمه إلا من خلال نقيضه المطلق المتمثل في الفرد، وبالمقابل فإن الفرد يتحدد بواسطة الكلية التي تحترقه في أعماقه. وفلسفة النفي وحدها هي التي يمكنها أن تدرك عناصر التوتر التي تربط الفرد بالمجتمع في هذا الزمن؛ حيث ينزلق العقل في بربرية جديدة.

الهوامش والمراجع

- (1) ماكس هوركهايمر ولد في مدينة شتوتغارت بألمانيا عام 1895، لعائلة ميسورة. درس في جامعات ميونخ وفرايبورغ وفرانكفورت. ناقش أطروحة الدكتوراه حول كانت عنوانها (مساهمة في تناقض ملكة الحكم الغائبة) عام 1922 وتحت إشراف الأستاذ هانز كونيوليوس H. Cornelius. أصبح عضواً بهيئة التدريس في جامعة فرانكفورت، ثم أصبح أستاذاً لكرسي الفلسفة الاجتماعية عام 1929. أصبح رئيس معهد

البحوث الاجتماعية عام 1931، خلفاً لكارل غرونبيغ. ومع وصول النازية إلى الحكم في ألمانيا انتقل إلى سويسرا ثم إلى أمريكا عام 1934. وبعد عودته إلى ألمانيا عام 1948 استعاد موقعه في جامعة فرانكفورت. مات عام 1973. من أهم مؤلفاته النظرية النقدية، كسوف العقل، جدل التنوير، نقد العقل الأداتي. وتحت إشراف ألفرد شميت صدرت أعماله الكاملة في عدة مجلدات.

- Jay, M. (1985) L'Imagination Dialectique, Paris: Payot p.38. (2)

(3) تيودور أدورنو ولد في مدينة فرانكفورت في ألمانيا عام 1903 في أسرة شغفت بالموسيقى. قرأ كانت، ودرس الفلسفة وعلم الاجتماع بجامعة فرانكفورت. التقى هوركهايمر عام 1922، ناقش أطروحة الدكتوراه بعنوان (تعالى الغيري والنيوماني في ظاهريانية هوسرل) عام 1924، وبإشراف هانز كورنيليوس. ومع تسلّم هتلر السلطة في ألمانيا هاجر إلى فرنسا ثم إلى بريطانيا ثم إلى أمريكا، وهناك استعاد العمل مع هوركهايمر. وبعد الحرب، عاد إلى ألمانيا عام 1950 حيث أصبح مديراً مساعداً لمدرسة فرانكفورت عام 1955، وبعد تقاعد هوركهايمر عام 1958 أصبح مديراً لمدرسة فرانكفورت حتى وفاته عام 1979. من أهم مؤلفاته الجدل السلبي، فلسفة الموسيقى الحديثة، وبلاشتراك مع هوركهايمر جدل التنوير.

- Marx, K., Engels F. (1982) L'Idéologie Allemande. Traduction Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade par M. Rubel, in Œuvres III Philosophie. p.1057. (4)

- Marx et Engels. (1982) L'Idéologie Allemande. pp.1056-1056. (5)

- Marx et Engels. (1982) L'Idéologie Allemande. pp. 1080-1081. (6)

- Lefebvre, H. (1966) Sociologie de Marx. Paris: Presses Universitaires de France. p.68. (7)

- Abensour, M. (1982). La Théorie Critique: Une Pensée de l'Exil? Paris: Archives de Philosophie, N. 45. p.185. (8)

- Boehme, G. (1994). Weltweisheit Lebensform Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. p.341. (9)

- Horkheimer, M. (1988). Gesammelte Schriften Band 9 Frankfurt: Fischer Verlag. p.17. (10)

- Horkheimer, M. (1978). Théorie Critique. Essais. Présentés par Luc Ferry et Alain Renaut. Paris: Payot. P. 54. (11)

- Ferry, L., Renaut, A. (1978). Presentation à Horkheimer, in: Horkheimer, M., Théorie critique. Paris: Payot. p.16. (12)

(13) هوركهايمر، ماكس: بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر 1981. ص ٦٢٠.

- Bubner, R. (1972). Qu'est-ce la théorie critique? Archives de philosophie, N. 35. p.383. (14)

- Horkheimer (1978). Théorie Critique. p. 143. (15)

- Lowy, M. (1985). Paysages de la vérité. Paris: Editions Anthropos. p.p. 149-150. (16)

- Lenk, K. (1986). Ideologie und Ideologiekritik im Werk Horkheimers, in: Max Horkheimer heute: (17)

- Werk up Wirkung. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag. p.247. (18)

- Horkheimer (1978). Théorie Critique. p. 187. (19)

- Abensour (1982). p.186. (20)

- Horkheimer, M. (1985). Gesammelte Schriften Band 7, Frankfurt: Fischer Verlag. p.21. (21)

- Horkheimer, M. (1986). Traditionelle und kritische Theorie, frankfurt: Fischer Verlag. p.p.32-33. (22)

- (23) آسون، بول - لوران مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد حرب، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر 1990 ص 96.
- (24) بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ص 50.
- (25) بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ص 61.
- (26) بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ص 60 ص. ص. 60 - 61.
- (27) مانهايم، كارل: الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة د. محمد رجا عبدالرحمن الديبريني، الكويت: شركة المكتبات الكويتية، 1980 ص 187.
- (28) الأيديولوجيا واليوتوبيا ص. 188.
- (29) الأيديولوجيا واليوتوبيا ص. 141.
- (30) النقيب، خلدون حسن: تمهيد لترجمة الأيديولوجيا واليوتوبيا كارل مانهايم، ترجمة محمد رجا الديبريني، الكويت: شركة المكتبات الكويتية، 1980، ص 22.
- (31) - Horkheimer (1978)., Théorie Critique. p.54.
- (32) - Horkheimer (1978)., Théorie Critique. p.52.
- (33) - Horkheimer (1984). Gesammelte Schriften Band 7, p.343.
- (34) - Horkheimer (1978)., Théorie Critique. p.189.
- (35) - Horkheimer (1986). Traditionelle und kritische Theorie, p. 57.
- (36) - Horkheimer (1986). Traditionelle und kritische Theorie, p. 40.
- (37) - Horkheimer (1978)., Théorie Critique. p.115.
- (38) - Horkheimer (1986). Traditionelle und kritische Theorie, p. 57.
- (39) - Horkheimer (1978)., Théorie Critique. p.67.
- (40) - Horkheimer (1978)., Théorie Critique. p.105.
- (41) - Horkheimer, Avant-Propos, in: Jay, M., L'Imagination Dialectique. p.8
- (42) - Horkheimer (1978)., Théorie Critique. p.358.
- (43) - Ferry, L. Renaut, A. (1978). Presentation à Horkheimer, in: Horkheimer, M., Théorie critique. p.46.
- (44) - Horkheimer, M. (1974). Eclipse de la raison, Paris: Payot, p. 193.
- (45) - Horkheimer, M., Adorno, T. (1987). Die Dialektik der Aufklärung, Gesammelte Schriften.
- (46) - Band 5, Frankfurt: Fisher Verlag, p.31.
- (47) - Horkheimer und Adorno (1987). Die Dialektik der Aufklärung, p. 28.
- (48) - Ferry et Renaut (1978). Presentation à Horkheimer, p. 36.
- (49) أفاية، محمد نورالدين: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق 1991. ص. 33.
- (50) - Ferry et Renaut (1982). Max Horkheimer et l'idéalisme allemand, Paris: Archives de philosophie, N. 45. p.p.205-206.
- (51) - Habermas, J. (1991). Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p.156.

