

الحدائثة والعقلانية في منظور نقدي

من العقل المفلق إلى العقل المفتوح

محمد جمال باروت

نقد

الحدائثة

I

أو زمني أو علماني؛ بل هي كما يرى بنجامين باربر «مساوية للعلمانية»^(٤). وفي سياق هذا المضمون العلماني الجوهري لعملية الحدائثة، تحلُّ حضارةُ الشخص ومرجعيتُهُ الذاتية لنفسه مكانَ حضارة النص ويُرجع الإنسان إلى ما يتعداه أو إلى ما هو خارجه. لعلها، بتعبيرٍ موفِّقٍ لمنذر عياشي، إحلالٌ لحضارة الشخص مكان حضارة النص^(٥)؛ فإذا كانت المدوناتُ الإلهية، الموحاة أو المملأة، تحكم نماذج الحضارات التقليدية النصية ومعاييرها، فإنه ليس للحدائثة خطابٌ مؤسَّس سوى ديناميكيتها ذاتها، وإحالتها على نفسها. إنها بكلام آخر ذاتيةُ المرجع^(٦).

ليست الديناميكية هنا سوى السيرورة، أي هي عملية بلا أول ولا آخر. وتستبعد الحدائثة، بوصفها سيرورة، أية غائية من نوع الغايات الدينية أو الدنيوية المقلوبة عن الدين، بل هي تفكُّك الحكايات الكبرى (الغائية) وتدمرُ تماسكها، لأنها تنفي ما تنتجها باستمرار، وترغمه على الانحلال والتفادم. وبهذا تحيل على عالم ينقُص نفسه باستمرار، إذ تتلازم فيها الطاقة مع التحلل، والديناميكية مع العدمية، والصلب مع الأثير - كما في جملة ماركس الشهيرة في البيان الشيوعي: «كل ما هو صلبٌ يتحول إلى أثير»، والتي استعارها مارشال بيرمان عنواناً لكتابه المتألق عن الحدائثة. وفي هذا العدد يذهب بيرمان، ابنُ البرونكس الأميركي الذي هشَّمته عمليةُ الحدائثة نفسها، إلى أنه «ربما أحد شروط الاتصاف الكامل بالحدائثة هو أن تكون معادياً للحدائثة»^(٧). فالحدائثة في رأيه سيرورة ديناميكية تتخطى كل الإيديولوجيات التي تدعي المطابقة معها؛ إنها تكسر باستمرار أسطورتها عن نفسها؛ فليس لها خطابٌ مؤسَّس سوى السيرورة ذاتها، التي توحد البشرية كلها. غير أن هذه الوحدة هي وحدة إشكالية، أو

يتميز الخطابُ الثقافي في القرن العشرين بنقده الجذري للحدائثة، إلى درجة تدفع الآن تورين إلى وصف هذا القرن بـ «قرن سقوط الحدائثة»^(٨). ونعني بالحدائثة هنا بشكل أساسي: إيديولوجيا الحدائثة، أو ما يدلُّ عليه مفهومُ الـ modernisme، أي الحدائثية أو المذهب الحدائثي. ففي «الحدائثية» يضمحلُّ المعنى الإشكالي لمفهوم الحدائثة، مع أنه لا يختفي كلياً، بل يخضع بلغة هنري لوفيفر لموجة تفخيم ذاتي^(٩). وهكذا تحلُّ الإيديولوجيا بطبيعتها مكان الشيء الذي تدلُّ عليه. صحيح أنه لا يمكن رؤية العالم إلا عبر أفكار، أي عبر اللغة التي تُحجَّب بقدر ما تعبَّر، وتُسكَّت بقدر ما تُتَنقَّط؛ إلا أن مرض الإيديولوجيا الأساسي يكمن في المطابقة بين الأفكار والعالم. ومن هنا تنزع كلُّ إيديولوجيا إلى اكتساب صفات المنظومة المنيعه والمتماسكة؛ أي تتحول إلى مذهب.

تنتمي إيديولوجيا الحدائثة في هذا المعنى إلى نمط الإيديولوجيا، فتدعي أنها مطابقة للحدائثة أو محايتها لها، أو أنها وعيُ الحدائثة بنفسها ومفهومها عن ذاتها وغاياتها. إلا أنها تختلف عن الحدائثة. فهي ليست سوى سردية فكرية ونظرية متماسكة عنها، يتوسط المتخيلُ معرفتها بعملية الحدائثة وغاياتها، فتدعي أن تلك العملية تمثل التاريخ الموضوعي لبنياتها العقلانية. وهذا هو المضمون الأساسي لتحويلها إلى إيديولوجيا أو مذهب أو أسطورة تقوم على ما يسميه فرانسوا ليوتار بـ «ميتاخطاب يلجأ إلى حكاية كبرى»^(١٠) تتصور على الدوام هندسة كلية للعالم في ضوء مفرداتها. إنَّ إيديولوجيا الحدائثة مفعول من مفعولات قلب عملية الحدائثة أو سيرورتها لرؤية العالم جذرياً، ولعلمته أو نزوع السحر عنه بتعبير شهير لماكس فيبر، وإلحلال العالم مكان الإله. فجوهر الحدائثة دنيوي

١ - آلان تورين: نقد الحدائثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٤١.

٢ - هنري لوفيفر: ما الحدائثة؟ ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد، بيروت، ١٩٨٣، ص ٢٥ وص ٢٧.

٣ - جان - فرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحدائثي، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٣.

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

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

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

٧ - مارشال بيرمان: حدائثة التخلف، تجربة الحدائثة، ترجمة فاضل جتكر، مؤسسة عيبال، قبرص، ١٩٩٣، ص ٦. قارن مع تورين، مصدر سبق ذكره، ص

١٤١؛ يقول تورين «إننا لا نبالغ لو قلنا إن العلامة الأكيدة للحدائثة هي رسالة العداة للحدائثة التي تبثها الحدائثة والتي تتسم بالنقد الذاتي والتدمير الذاتي».

وحدة اللاوحدة، إذ تقذف بنا جميعاً في دوامة التحلل والتجدد، والصراع والتناقض، والغموض والألم الشديد. وينطلق بيرمان في إيمانه بالحدثة من هذا المفهوم للسيرورة، ويبدو على نحوٍ ما وكأنه يعجن نيتشه بماركس، فلا يرى في نيتشه ما يراه فيه منظرٍ ما بعد الحدثة من نهاية الحدثة وتقويض لها، بل يراه في صميمها، وفي قلب سيرورتها الديالكتية التي يحمل فيها كلُّ شيء نقيضه، وتجعل المرء نصيراً ومتحمساً لها. فليست «ما بعد الحدثة» عند بيرمان سوى آلية من آليات سيرورة ديناميكية هائلة لانهاية لها هي سيرورة الحدثة نفسها، التي تتيح نقد الحدثة باسم القيم التي أوجدتها، وهي القيم التي يراها بيرمان تحريرية. غير أن بيرمان، مدفوعاً بإيمانه بسيرورة الحدثة، يحاول إيجاد جذور لها في تراثٍ مرجعي. أفلا يؤدي ذلك حينئذٍ إلى مفارقة ساخرة، وهي بحث الحدثة، التي تنفي التمرکزات الإيديولوجية، عن خطابٍ مؤسسٍ لها؟

*

يكن الشكل الأساسي لتلك المفارقة، في نظرنا، في أن الحدثة التي ليس لها خطابٌ مؤسسٌ سوى ديناميكيتها قد أنتجت خطاباً غائباً أو ميتافيزيقياً مؤسساً لها، هو ما بلورته إيديولوجيا الحدثة في ما يمكن تسميته بأديانٍ وضعيةٍ دنيويةٍ جديدة. فتاريخ الحدثة ليس مجرد تاريخ سيرورتها الديناميكية وحسب، بل هو أيضاً تاريخ تحويلها إلى أسطورةٍ إيديولوجيةٍ منيعة متجذرةٍ في نفسها، تستبدل السحر الذي نزهت الحدثة عن العالم بسحرٍ جديد من نوع علماني، وتؤسس حضارة الشخص (التي قوّضت حضارة النص) على نصٍ جديدٍ من إنتاجها نفسها. من هنا لازمت الحدثة - رغم علمانيتها الأكيدة - حتى أيامنا بصماتٍ «دينية» قوية، لم تتوقف عن ابتكار بدائل «دينية» معكوسةٍ عن الدين. لقد ظلت، بتعبير جان ماري دومينيك، تبحث عن إنجيل قابلٍ لأن يحل مكان الإنجيل الذي حطمته^(١).

ليس تاريخ الحدثة بهذا المعنى مجرد تاريخ العقلانية التي تنزع السحر والقداسة عن العالم، بل هو أيضاً تاريخ تأليه العقل وعبادته وتحويله إلى أداة. فالأنوار التي واجهت ما بين العقل والأسطورة، وسقّمت الديني بوصفه جزءاً من غير العقلاني الذي يعمي العقل ويشل حريته ويكبها، لم تستطع أن تتصور أن العقل التنويري نفسه سيتحول إلى أسطورةٍ دينيةٍ جديدةٍ من نوع علماني أو دنيوي. وهو ما برز بشكلٍ جلي في الطور اليعقوبي للثورة الفرنسية، حيث تحول ذلك العقل إلى ديانةٍ عقلانيةٍ علمانيةٍ جديدةٍ تقوم على «عبادة

العقل». فحوّلت الكنائس، ومنها كاتدرائية نوتردام، إلى معابد للعقل، تجري فيها طقوس تأليه وعبادة ومواكبه. وصحيح أن رويسبير قد عارض عبادة العقل، وأرسل كهانها «العقلانيين» إلى المقصلة، إلا أنه أحل مكانها عبادة الكائن الأسمى، وهي عبادة تستعيد العبادة المسيحية «الدمرة» أو المقصاة.

ارتبطت فكرة الحدثة، إذن، ارتباطاً وثيقاً بالعقلانية، حتى عنى رفض إحداها رفض الأخرى^(٢). ورسخت الحدثة علاقةً داخلية ما بينها وبين العقلانية الغربية، بشكل لم تعد فيه عمليتها سوى التاريخ الموضوعي للبنى العقلانية^(٣). بهذا المعنى تبدو الحدثة والعقلانية حلفتين تتكرران فيما بينهما، فتحيل كلُّ واحدة على الأخرى وتتضمنها بالضرورة. وفي المنظر ما بعد الحدثة، ارتبطت عملية تحطيم تلك العلاقة، وتفجير أطرها الفلسفية في الفكر الغربي، بنيتشه الذي اعتمد نموذج جدل العقل كي يدمر الغلاف العقلاني للحدثة، وواجه ما بين مفهوم العقل الكلي الميتافيزيقي وبين الصيرورة التي تفضي إلى العدمية، وانشغال القرن التاسع عشر بشكلٍ خاص بعبادته وأبرز البنيات الأساسية لما يمكن تسميته بإيديولوجيا التقدم.

*

إذا كان «المنطق» ما بعد الحدثة في فلسفة المرحلة الراهنة، التي يسميها الفيلسوف الإيطالي جيانى فانتومو «بنهاية الحدثة» يحطم تلك العلاقة الداخلية ما بين الحدثة والعقلانية، وينسف فكرة هدفٍ موحدٍ للتاريخ والذات، فإنه يمكن القول في المقابل إن الدفاع عن تلك العلاقة - وهو دفاع يرتبط باسم الفيلسوف الألماني هابرماس الذي يعتبر أن «الحدثة مشروعٌ غير منجز»^(٤) - يتم في إطار ما بعد الميتافيزيقا، وبشكلٍ محدد في إطار ما بعد الهيغلية. فهابرماس يرى أن مفاهيم الميتافيزيقا تفككت وتفسخت منذ لحظة ديكارث ولايبنتز وهيوم، أي منذ الاضطرار للتمييز ما بين المفاهيم الوصفية والمعيارية والتقويمية، الذي لا تسمح به مفاهيم الميتافيزيقا، ولا نمطها الغائي الموضوعي والكلياني الشمولي والمطلق^(٥).

إن التفكير بما بعد الميتافيزيقا هو سمةٌ من يدافع عن الحدثة بوصفها مشروعاً غير منجز مثل هابرماس، مثلما هو سمةٌ من يتكلم بتقويضها أو نهايتها أو بما بعدها مثل ديريدا وفوكو وأدورنو وباتاي... الخ. وليست تلك المفاهيم الميتافيزيقية سوى المفاهيم العقلانية «القديمة» التي قامت عليها الحدثة، والتي تطابق ما بين قوانين الطبيعة وقوانين العقل. إنها تتأسس مرجعياً

١ - Domenach, p.17.

٢ - تورين، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠ و٤١.

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

٤ - Habermas, ibid, p. 6.

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

على المخطط الأناكساغوري لمثال العقل، أي لمخطط العقل - النظام، بما بُني عليها من فلسفات تاريخية أو ما يسمى بالتاريخانية، والتي اتصفت الحضارة الحديثة بمحاولة تطبيقها على التطور الاجتماعي نفسه، ووجدت حتى في بعض بلدان العالم الثالث تطبيقات اجتماعية - سياسية مبسطة لها. إلا أن تطبيق العقل على المجتمع في شكل عقلنة المجتمع هو سمة انفردت بها الحضارة الغربية منذ الثورة الفرنسية، التي أعادت بناء الأمة ودمجتها اجتماعياً أو قومياً وفق مبادئ العقل. إن الدولة الحديثة أو الدولة - الأمة تُعتبر هنا تجسيدا للبنى العقلانية، إذ يقوم منطلقها التكاملي في تحقيق الاندماج الاجتماعي أو بناء الأمة على التنظيم والتوحيد والتجريد والتعميم. وليس هذا المنطق سوى منطق العقلانية^(١) الذي يفسر كيف أن

الثوريين الفرنسيين فقدوا سلطة ما قبل الثورة بوصفها سلطة «فوضوية لاعقلانية»، فحاولوا تنظيم الأمة الفرنسية حسب «مخطط عقلاني»^(٢) يحول - نمطياً - العلاقات الأولية (الشخصانية وما قبل القومية) إلى علاقات ثانوية (قومية وغير شخصية). إن المنطق العقلاني لنموذج الدولة الحديثة هنا هو منطق التمازج combinaison الذي يحول العناصر الاجتماعية ما قبل القومية أو ما قبل الحديثة، وينتج وحدة اجتماعية نوعية جديدة، متماسكة ومدمجة.

ويلقى نموذج الدولة - الأمة اليوم نقداً جذرياً في ثقافة أواخر القرن العشرين. ولعل من أبرز المساهمات المتألقة في ربط نقد هذا النموذج بنقد الحداثة مساهمة جورج قرم المعلمة، التي تعيد نموذج الدولة - الأمة بوصفه تجسيدا للعقلانية إلى نموذج الدولة الهيغلية، بما في ذلك الصيغ الليبرالية الأنكلو - ساكسونية. فحداثة الدولة هنا هي الوجه الآخر لعقلانيتها التي تكتسب رسالة ميتافيزيقية^(٣) أو تتأسس (بلغة ليوتار) على ميتاخطاب تعي من خلاله طبيعتها ووظائفها وغاياتها. فالمنطق العقلاني للدولة - الأمة، الذي هو منطق الحداثة، ليس عند قرم منطلقاً توحيدياً يوحد الهوية ويجردها وينظمها في إطار مؤسسي أحادي الهوية، بقدر ما هو منطق يحايثه العنف، ويُطلق مفعولات التهميش والإقصاء، ويختزل المكونات التعددية للهوية إلى بعد واحد. فلا تغدو المشكلة هنا، على حد تعبير قرم، في فقدان حقوق بعينها، بل في فقدان مجتمع راغب

وقادر على ضمان حقوق، كائناً ما كانت^(٤).

إن نقد الحداثة من داخلها، أي تحريرها من قيود الإيديولوجيا أو المذهبية التي تكبحها وتخزلها في العلاقة الداخلية ما بين الحداثة والعقلانية، ينصب عند ادغار موران على نقد إيديولوجيا العقل. ويحدد موران أمراض العقل بالتعقيل (أي وضع المنظومات العقلانية الفكرية والنظرية المتناسكة في مذاهب صلبة منغلقة) ويتأليه العقل (أي تشيئه، وذلك حين يتصور نفسه مادةً وجوهراً أعلى، فينتج نزعة عقلانية تسلم بالتوافق الكلي ما بين الواقعي والعقلاني). وتُملي النزعة العقلانية هنا أخلاقيةً أنتروبولوجيةً اجتماعية، تُخضع مبدأ الأفعال الإنسانية وسلوكها وغايتها للعقلانية، وتحول العقل إلى أداة.

إن، تتحدد العناصر المذهبية الأساسية في إيديولوجيا العقل أو العقلانية المغلقة: بالتعقيل، وتأليه العقل، وتحويله إلى أداة. ويمكننا أن نلاحظ بيسر أنها عناصر تتكرر فيما بينها، وتعرّز بعضها بعضاً في منظومة تعتنق إيديولوجيا التقدم أو الحداثة. وتقع الميتافيزيقا العقلانية الهيغلية التي تطابق ما بين الواقعي والعقلاني، والتي ليست سوى ميتافيزيقا الحداثة، في فضاء تلك العقلانية المغلقة. فموران لا يتبنى فلسفة ما بعد الحداثة ومنظوراتها، إلا أنه يفتح بعمق على مفاهيم الحركة الإبيستمولوجية المعاصرة، ويلتقي في ذلك مع العقل الباشلاري الذي يشق العقل النظري من العقل العلمي ويُخضعه له. من هنا ينقد موران الحداثة من داخلها. إنه ينقد العقلانية المغلقة باسم ما يسميه بالعقلانية الحقيقية التي ليست سوى العقلانية المفتوحة، أي العقلانية المتحررة من إيديولوجيا العقل وعناصره المذهبية. وتقوم هذه العقلانية على تجاوز القطيعة التي أقامتها العقلانية المغلقة ما بين العقلاني والأسطوري. فالعقلانية المفتوحة لا تقتصر هنا على قتال اللاعقلاني، بل تحاوره وتعترف بما هو غير قابل للتعقيل، انطلاقاً من أن الإنسان ليس مجرد عارف بل هو عارف متخيل. بمعنى آخر، تعترف العقلانية المفتوحة بما هو غير عقلاني، وبما فوقه، وبما ليسه، وباحتمال استيعابه بعد حدوثه، إذ إن العقل المفتوح هو نمط التعامل الوحيد بين العقلاني واللاعقلاني وغير العقلاني وفوق العقلاني^(٥).

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

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

٢ - Domenach, op. cit., p. 19.

٣ - جورج قرم: أوروبا والمشرق العربي: من البلقنة إلى اللبنة (تاريخ حداثة غير منجز). دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٠، ص ٤٨.

٤ - قرم، المصدر السابق، ص ٤٣.

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

يسمح لنا ذلك بالاستنتاج أن موران يتخطى المفهوم العقلاني الذي كان سائداً حتى منتصف القرن العشرين، والذي يقوم على تصور العقل - النظام الذي ليس في النهاية سوى تصور ميتافيزيقي غائي. ذلك أن العقل الميتافيزيقي لا يستوي إلا في كون نظامي يبرر الغائية. من هنا يقضي موران على الثنائية التي أقامتها الأنوار ما بين العقلاني والأسطوري، ويرى أن العقل المفتوح يعترف بالأسطوري، انطلاقاً من أن هناك وقائع تكون عقلانية ولا عقلانية وغير عقلانية وفوق عقلانية كالأساطير، في حين أن العقل المغلق لا يرى فيها إلا أخطاء وحقائق وخرافات. واستنتاجاً فإن مهمة الإيستولوجيا ليست تسفيه الأسطورة بل هذه هي مهمة الإيديولوجيا أو العقلانية حين تُؤوّل إلى إيديولوجيا أو تعقيل بلغة موران.

إذا كانت العقلانية المفتوحة ترتبط بالتحريّر، فإنّ العقلانية المغلقة ترتبط بالاستعباد والتهميش. ويمثل المال الآداتي للعقلانية المغلقة ذلك على نحو نموذجي. إذ إنّ عقلانية العقل الآداتي هي عقلانية السيطرة لا التحرر؛ فهي تدمّر أبعاد العقل المتعددة وتختزله إلى أداة تقنية. تتم الحداثة في هذا السياق على حساب التحرر، وتحايث في كل مكان العنف؛ فلا يُمكن وفق ذلك العقل صناعة العجة دون كسر البيض وتحطيمه ومزجه حتى يتجانس ويتماسك ويتوحّد وتُخرَج منه كليةً نوعيةً جديدة. ولقد

كان العقل التقني هو إيديولوجيا العقل وأسطورته. ومن هنا ارتبطت أزمة المذهب الإنساني بتوسع العالم التقني. فعالم التقنية هو عالم الحداثة، وفيه تبلغ الميتافيزيقا انتشارها الأقصى^(١). إنّ هايدغر الذي ترتبط به هذه الفكرة ليس ضد التقنية، أو ضد ما يسمى بطابعها «الشيطاني»، بل حاول أن يفهم جوهر التقنية، وقدم مثلاً مجسداً على ذلك في أن علوم الطبيعة الحديثة تتأسس في إطار جوهر التقنية الحديثة، لا العكس. فالإنسان في التقنية، أي في جوهرها، يخضع لسلطة تدفعه إلى رفع تحدياتها، إلا أنه تجاهها لم يعد حراً. فوفق هايدغر تخنفي في جوهر التقنية العلاقة بين الكينونة والإنسان^(٢).

*

لقد ارتبط التقدم التقني تاريخياً بتقدم العقل. إلا أن أبرز نقد وجهته الفلسفة في القرن العشرين إلى العلاقة ما بين

التقدم التقني والعقل الآداتي هو ما ارتبط بمدرسة فرانكفورت. فكُتِبَ أدورنو وهوركهايمر ديالكتيك الأنوار، وفيه يطرحان أن العقل التقني الذي أفضى إلى تحدر الإنسانية قد أصبح نفسه أسطورة تُخنق كلّ الإمكانيات الإنسانية. ووفقاً لأدورنو وهوركهايمر ليست الأسطورة مقابلة للعقلانية بل هي صورة من صورها، إذ تنطوي على التنوير لدى الإنسان الأول، إلا أن التنوير المعاصر اتجه نحو تكوين أسطورة جديدة: فتبني العقل التنويري مفاهيم هذه الأسطورة بدلاً من تأملها وتحليلها ونقدها. وبدلاً من أن ينقد العقل ذاته، تحول إلى أسطورة. فانتهدت وظيفة العقل التنويري - بالمعنى الذي يطرحه أدورنو وهوركهايمر، ويشمل كلّ فكر تحريري للمؤسسات والأفراد - إلى عكسها تماماً، وانكشف ادعاؤه في

تحريّر الإنسان من عبودية الأسطورة عن استسلام لأساطير من نوع جديد، مثل أساطير التكنولوجيا والسلطة والتسليخ. فقد أقصت فلسفة التنوير جدليات السلب، وأنشأت تعارضاً ما بين العقل الموضوعي والعقل الذاتي، وأدت سيادة العقل الموضوعي إلى سيادة عقلانية من نوع خاص تكرس اللاعقلانية وتؤسس نظاماً اجتماعياً - سياسياً يسيطر على الإنسان^(٣). وحسب كورنيليوس كاستورياديس يمكن فهم سلوك الأحزاب النازية والستالينية بوصفه سلوكاً عقلانياً آداتياً، حيث تتجسد هذه العقلانية الآداتية أو الاسمية حسب كاستورياديس في عناصر متعددة، منها تقنية الرأسمالية وتنظيمها للإنتاج، والبيروقراطية المعاصرة. إنّ العقلانية الآداتية هنا ليست سوى عقلانية غير متسائلة^(٤).

*

إنّ إعادة النظر في العلاقة الداخلية ما بين العقلانية والحداثة لا يمكن أن تنفصل عن نقد إيديولوجيا الحداثة ومراجعتها جذرياً، في ضوء عقلانية مفتوحة تواجه أسوأ أعداء العقل وهو التعقيل، وتؤكد أنّ مهمات العقلانية الحقيقية هي الانتقال من العقل المتكئف الآداتي إلى العقل المتجاوز النقدي، الذي يتيح تخنفي اختزال الحداثة في العقلانية^(٥)، ويُدخل إليها فكرة الذات الشخصية وتحقيق الذات. فبدون الذات يصير العقل أداة للقوة والاستعباد.

ينقد موران العقلانية المغلقة باسم «العقلانية الحقيقية» التي تعاور اللاعقلاني وغير العقلاني وما فوق العقلاني وتعترف بها جميعها

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

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

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

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

٥ - تورين، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥.