النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وشبهة التحيّز الأوروميركزي: هابرماس أنموذجًا

المنجيّ السرباجي

مقدّمة

ارتبطت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بتأسيس معهد البحوث الاجتماعية في فرانكفورت سنة 1923. وقد كان الهدف من تأسيس هذا المعهد التابع لجامعة غوته بفرانكفورت هو دعم الدراسات الماركسية في ألمانيا. وبالفعل، فقد مثّلت الماركسية الخلفية الفكرية الأساسية للفلسفة الاجتماعية التي عمل على تطويرها روّاد الجيل الأول للنظرية النقدية مثل: إرنست بلوخ، وفالتير بنيامين، و ثيودور أدورنو، وماكس هوركهايمر.

ولعل الفكرة الناظمة التي تعطي للنظرية النقدية هويتها رغم تعاقب أجيال الفلاسفة الذين ينتسبون إليها، منذ الآباء المؤسسين وصولاً اليوم إلى أكسل هونث وتوماس ماكرتي، ومرورًا بهربرت ماركوز ويورغن هابرماس، هو نقد المجتمع الرأسمالي والكشف عن علله وأزماته، تطلعًا إلى إنسان متحرّر.

وقد ساعدت هجرة رموز النظرية النقدية إلى الولايات المتحدة، بسبب هيمنة الأنظمة النازية والفاشية على أوروبا، على التعرّف عن كثب على خصائص المجتمع الاستهلاكي، وخاصة على أدوات القمع والتحكم الخفية التي يوظفها من أجل السيطرة على الجموع. وفي هذا السياق لم يكتف الفلاسفة والمفكرون الذين ينتسبون إلى هذه النظرية بتوظيف المرجعية الماركسية، وإنما عملوا على العودة إلى مدارس فكرية شتى مثل: الفرويدية (ماركوز)، والكانطية (هابرماس وفورست)، والهيغلية (هونث).

بالاستناد إلى التمييز الذي يضعه هوركهايمر بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية، يمكن تحديد معيارين أساسيين للانتساب الشرعي إلى هذه النظرية. فأما المعيار الأول فهو ما يسمّيه: «رفض إقامة السلم مع عالم غير إنساني»[1]. أيّ مع عالم التشيؤ والهيمنة، ولذلك

([1])الهوامش

Max Horkheimer, "Traditional and Critical Theory", *Critical Theory: Selected Essais*, Tr. Matthew J. O'Connell and others, New York: Continuum, 2002, p. 28.

فإن النظرية النقدية لا تهدف إلى مراكمة المعرفة بل إلى التحرّر الإنساني من العبودية[2]؛ وأما الثاني فهو أن النظرية النقدية ليست محايدة؛ لأنها دعوة للعمل ضد الاضطهاد كما أنها أداة العصر، يُسْتُوضح بها أنماط المقاومة التي تتخلله، والتطلعات التي ترتبط بها.

ولكن رغم أن هذه النظرية قد وضعت نفسها باستمرار في مواضع مقاومة الهيمنة الرأسمالية والعمل من أجل الحرية الفعلية للإنسان، إلا أنّها جوبهت منذ ثمانينيات القرن الماضي باعتراض أساسي، وهو أنّها مغرقة في تمركزها على السياق الأوروبي، وفي تجاهلها لقضايا الشعوب غير الأوروبية؛ وخاصّة قضايا التحرّر من الاستعمار ومن العنصرية. فهي لم تطرح من المشكلات إلّا ما له صلة بأزمات المجتمعات الغربية المتقدمة، مجتمعات الشمال التي هي جزء منه[3]، ولم تطرح من الحلول إلا ما يعني الإنسان الغربي، ولا تستحضر من التاريخ إلا التاريخ الأوروبي وتجاربه في الحداثة والتنوير.

سنحاول في مرحلة أولى من هذه الورقة التثبت من مدى وجاهة اتهام مدرسة فرانكفورت بشبهة الانغلاق أو التحيّز الأورومركزيّ الذي قد يطيح بنزاهة مشروعها النقدي. ومن ثمّة سنركّز، في مرحلة ثانية، على بعض مبرّرات هذا الاشتباه لدى أحد أبرز أعلامها المتأخرين وهو يورغن هابرماس، منتبهين إلى ضرورة التمييز بين التفكير من داخل سياق معيّن، وهو ما لا يمكن لأحد تجاوزه، وبين التفكير الذي يظل سجين سياقه متمركزًا على نفسه ومنكرًا لتعدّد وجهات النظر. كما سنتساءل في مرحلة أخيرة عن شأننا نحن، الذين ننتمي إلى سياق عربي، بهذه النظرية المشتبه بتحيّزها الإثنو–حضاري؟ هل يمكن أن يجد الباحث العربي لدى رواد هذه النظرية وخاصة لدى هابرماس حلولاً لمشكلاته، أم أن الاهتمام بفكر هذا الفيلسوف ليس إلا شكلاً من أشكال الاغتراب؟

([2]) المرجع نفسه، ص. 246.

([3]) نستعمل تسمية الشمال هنا إشارة إلى المجتمعات الحاضنة للحضارة الغربية التي أخذت طابعًا معولمًا أي المجتمعات التي تفرض ابستمولوجيتها متمثلة في منتجها المعرفي والثقافي وفي مناهجها وتصورها للحقيقة على سائر الشعوب والمجتمعات الأخرى وتنكر بذلك فرضية التنوع الابستيمي.

1- النظرية النقدية وشبهة التحيّز الأوروميركزيّ: أدلّة إدانة وقرائن براءة

يتأتى جزء كبير من التظنّن على النظرية النقدية بوصفها متورّطة في قبول، وربّما دعم، منظور أوروميركزيّ لقضايا التحرّر الإنساني من داخل أدبيات ما بات يُعرف اليوم بالفكر الديكولنيالي وما بعد الكولونيالي. ولذلك، فإن دليل الإدانة الأهمّ الذي يُرفع في وجه هذه النظرية هو تجاهلها لعلاقات الهيمنة التي تُمارس على مستويات مختلفة من داخل المركز الأوروبي على مجالات الأطراف. ولأنها جزء من المركز الأوروبي فإنّها افتقدت على ما يبدو الأدوات المنهجية والمفهومية لتفكيك مظاهر السيطرة الغربية الكوكبية على العالم، سواءً أخذت هذه السيطرة شكل إبادة للسكان الأصليين أو شكل استعمار سياسي وعسكري أو شكل هيمنة ثقافية-إبستيمية.

وبالفعل، عندما أراد أنريكي دوسيل أن يميّز بين فلسفة التحرير (التي ينتسب إليها)، وبين النظرية النقدية، أكّد على ملاحظة أساسية: إن الضحايا الذين تقف النظرية النقدية في صفّهم هم العمّال المستغَلّون، أو اليهودي المضطهَد في أوشفيتز، أو المواطن تحت النظام النازي، أو المرأة، أو عالَم العمل الذي يواجه أزمة دولة الرفاه. إن النقطة المشتركة بين كل هؤلاء الضحايا أنهم أوروبيون. أما فلسفة التحرير، فإنها تصطفّ إلى جانب ضحايا نظام العولمة منذ 1492 الذين من بينهم: السكّان الأصليون لأمريكا اللاتينية، والعبيد من السكّان الأصليين، ومن الأفارقة، والنساء، وكل ضحايا الهيمنة الثقافية التي مؤرست من خلال نشر المسيحية[4].

إنّ الأمر يتعلق هنا بضحايا الأوروبيين المنتمين إلى شعوب غير أوروبية، أيّ في نهاية الأمر ضحايا الخيار الاقتصادي والمعرفي الذي نشأت فيه النظرية النقدية نفسها. صحيح أن النظرية النقدية من خلال جيلها الأول عملت على نقد التنوير الأوروبي باعتباره كرّس نمطًا

---

(4) انظر: Enrique D. Dussel, «From Critical Theory to the Philosophy of Liberation: Some Themes for Dialogue », *Tansmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, Vol. 1/Issue2, 2011, p. 17.

من العقلانية الأداتية، ولكن هذا لا يمنع، في نظر دوسيل، من القول إن النظرية النقدية عبر مختلف أجيالها قد انطبعت إلى حدٍ ما «بأوروميركزية أنطلوجية» منعتها من أن تَلْمح وجود أفق عالمي أبعد من أوروبا وأمريكا الشمالية، فلقد غشي عيونَها شيء من «العمى» تجاه الغيرية العالمية. ولذلك، فإن نقدها للتنوير لم يأخذ بعين الاعتبار أنه حركة ثقافية فلسفية تعكس رؤية المركز إلى الهامش: ألم يكن هذا التنوير حاضنة لبروز الاستشراق ولظهور تصور للتاريخ يجد كماله في التقدم الأوروبي؟ بل ألم يكن حاضنة لمفاهيم تمييزية داخل الفضاء الأوروبي نفسه، من خلال اختراع مصطلح أوروبا الجنوبية التي لم تعد تشكل قلب أوروبا نفسها[5]؟

عبارة «العمى» هي ذاتها التي كان إدوارد سعيد قد استعملها ليصف تجاهل أغلب ممثّلي الماركسية الغربية لمسألة الإمبريالية. وهو في هذا السياق يعبّر عن ذهوله أمام صمت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت إزاء نظرية العرق ومناهضة الإمبريالية وحركة المعارضة داخل الإمبراطورية، رغم ما قدّمته من أفكار جديدة حول العلاقة بين الهيمنة والمجتمع الحديث والفرص المتاحة للخلاص عبر الفن[6]. وهكذا، فإن هذا التقليد الوريث للماركسية، شأنه شأن الكثير من ورثتها الآخرين، لا يقف ضد ادعاءات الكونية التي تنسبها الحضارة الغربية إلى نفسها وإنّما هو بالأحرى «جزء من الكونية البغيضة نفسها التي ربطت الثقافة بالإمبريالية لقرون عديدة».[7]

غير أن القرائن التي قدّمها عالم الاجتماع البرتغالي بوافنتورا دي سوزا سانطوس، والذي يقيم من الناحية الجغرا–ثقافية بين عالمين: عالم أوروبا الجنوبية وعالم أمريكا اللاتينية، تبدو أكثر تفصيلاً وشمولية في كشفها عن الرواسب الأوروميركزية التي تحكم توجهات النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت. يدور نقد سانطوس للنظرية النقدية حول ثلاثة محاور:

([5]) المرجع نفسه، ص. 18.

([6]) ادوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال أبوديب، ط4، بيروت، دار الآداب، 2014، ص. 333.

([7]) المرجع نفسه.

الأول: هو انحسار المخيال السياسي التحرري للنظرية النقدية وخاصة المخيال المرتبط بحقوق الإنسان وبكونيتها وبمأزق تصور مستقبل كلٍّ من الرأسمالية والاستعمار. ومردّ هذا الانحسار هو انسياق النظرية النقدية إلى الخلط بين الغربي والكوني وهو نفس الخلط الذي يحرّك نزعة الهيمنة الإبستمولوجية لمجتمعات الشمال[8]. فمن هذه الناحية لا تبدو النظرية النقدية نقدية إلا بمقدار، وهذا المقدار يحدّه انخراطُها اللاّنقدي في إبستمولوجيا الشمال، أيّ التزامها بالمعارف الغربية، وبما تقرّه من معايير للحقيقة وبمناهجها البحثية، لتكون إحدى تعبيراتها. وهذا ما يفسّر صمَمَها إزاء أصوات الجنوب أو لتكون العبارات أقرب إلى صياغة سانطوس، عجزها عن «الترجمة البينثقافية»[9] لتجارب الجنوب ومقارباته ونقده للاستعمار والإمبريالية.

الثاني: هو انحسار المخيال المفهومي الذي تتحرّك النظرية النقدية في نطاقه، أو ما يسمّيه سانطوس نفسه: «التفريط في الأسماء النقدية»[10]. فبعد أن نحتت لنفسها معجمًا من الأسماء خاصًّا بها مثل: الاشتراكية، والثورة، والاغتراب، والسلعنة، إلخ، يميّزها عن النظريات التقليدية والبرجوازية، ها هي النظرية النقدية خلال العقود الأخيرة تكتفي باستعمال حزمة من النعوت بهدف تقويض معنى الأسماء التي تأخذها من هذه النظريات التي تدّعي نقدها. فإذا كانت النظريات التقليدية والبرجوازية تستعمل عبارة التقدّم فإن النظرية النقدية تنخرط في نفس هذا المعجم ولكن تضيف نعت مستدام أو مندمج، أو تضيف النعت «جذرية» و«تداولية» لعبارة «ديمقراطية»، وتضيف النعت «بينثقافية» لعبارة حقوق الإنسان. يدلّ هذا التفريط، في نظر سانطوس، على قبول النظرية النقدية الأوروميركزية لنوع من الوكالة المفهومية (conceptual franchising)، قد يمكنّها من أن تكون طرفًا في النقاش مع

([8]) Boaventura De Sousa Santos, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, London and New York, Routledge, 2014, p. 20.

([9]) المرجع نفسه، ص. 25.

([10]) المرجع نفسه، ص. 33.

النظريات التقليدية، ولكنه لا يمكنّها من مناقشة شروط هذه المناقشة [11]لأنها تنخرط مثلها في نفس النموذج الفكري والمعرفي.

محور النقد الثالث: هو بقاء النظرية النقدية (من حيث هي نظرية) أسيرة «قراءة مخصوصة لواقع مخصوص»[12] بالنظر إلى أن سياق نشأتها وتطورها كان استجابة لحاجيات الطبقات المضطهَدة في أوروبا وتطلّعاتها ولم يكن، ولم يصبح كذلك، منفتحًا على حاجيات وتطلعات الفئات والطبقات الاجتماعية المضطهَدة في مختلف المجتمعات عبر العالم. فرغم مواكبتها للاستعمار الأوروبي للعالم إلا أنها «لم تُدْرج الاستعمار مثلاً ضمن أشكال الهيمنة»[13]. يعتبر سانطوس أن هذا الأمر هو أحد أهم الدلائل على البون الشاسع الذي بات يفصل النظرية عن الممارسة. وبالفعل، يمكن القول بأنه خلال نصف القرن الأخير حدثت تحولات سياسية أُعيدَ بمقتضاها تشكيل لا فقط مجموعة الفئات المضطهدة وأنماط ممارسة الهيمنة وخاصة منها الهيمنة النيو–استعمارية؛ بل وأدوات مقاومة هذا الاضطهاد ومحاولة العودة هنا وهناك إلى الثقافة المحلية للتعبير عن هذه المقاومة أو لدعم المسارات السياسية الانتقالية.

تلتقي هذه المحاور النقدية في نقطة مشتركة وهي اعتبار النظرية النقدية الغربية نظرية أورومركزية. «أورومركزية» لا تعني هنا فحسب أنها حبيسة السياق الغربي الأورو–أمريكي، ولكن تعني أنها جزء من إبستمولوجيا الشمال التي هي بدورها جزء — قد يكون غير ظاهر ولكنه أساسي — من الهيمنة الغربية على العالم. وهذا الأمر سيؤدّي في الحقيقة إلى مفارقة باعتبار أن النظرية النقدية التي جعلت من التحوّل التحرّري رهانًا لها، ستجد نفسها، في

([11]) المرجع نفسه، ص. 34.

([12]) المرجع نفسه، ص. 40.

([13]) المرجع نفسه.

تصنيف سانطوس، في صف «المعرفة بما هي تنظيم» لا في «صف المعرفة التحريرية». أن تكون في صف المعرفة بما هي تنظيم يعني أن تكون ترسيخًا فكريًا ومفهوميًا للمنطق الغالب منذ عصر الأنوار وهو منطق الهيمنة والنجاعة والتقدّم. وهو نفسه المنطق الذي أدى إلى اعتبار العالم غير الغربي مجالاً للتخلّف والتوحّش. ويستنتج سانطوس بناءً على كل ذلك بأنّ النظرية النقدية باتت مستنزفة خاصة لأنها لم تنجح في الاستفادة من المعارف غير الغربية.

ثمّة دون شك في لوائح اتهام النظرية النقدية بشبهة الأوروميركزية، نتيجة بقاء مخيالها السياسي والمفهومي حبيس أسوار الشمال، جانب من الوجاهة. ولكن أيضًا ثمّة شيء من التعميم المفرط الذي لا يحفل بما فتحته النظرية النقدية بفضل جهدها المفهومي والمنهجي من آفاق لنقد نزعة الهيمنة المحايثة للثقافة الغربية داخل وخارج النطاق الأوروبي، كما لا يحفل خاصة بما عرفته النظرية النقدية من تطورات. ومن الضروري التوقّف عند هذه المسألة الأخيرة لتنسيب ما ذهب إليه سعيد ودوسيل وسانطوس.

فأعمال هونث المتعلقة بتفكيك مظاهر الاحتقار الاجتماعي ونقاشه مع نانسي فرايزر حول العلاقة بين الأبعاد المختلفة لمطلب الاعتراف، فضلًا عن أعمال فرايزر نفسها التي عالجت مسائل الهيمنة الثقافية والهيمنة الذكورية من منطلقات النظرية النقدية، ثم أعمال شيلا بنحبيب، وإعادة صياغتها لفكرة الكونية عند هابرماس، ثم خاصةً نقد طوماس ماكرثي لفكرة «التطور الإنساني»، وللإيديولوجيات العنصرية والإمبريالية التي يمكن أن تبررها؛ هذه كلها أمثلة عن نظرية نقدية وإن كان منبتها الأصلي هو أرض الشمال فإن نتاجها يمكن أن يغذي الفكر النقدي الإنساني حيثما كان. بل إن الهيمنة الثقافية الغربية لا تبدو لدى هؤلاء المفكّرين، وهم ينتمون إلى هذه الثقافة، خارج دائرة النقد. سيكون في وضع هؤلاء المفكّرين ضمن المدافعين عن إبستمولوجيا الشمال أو المتجاهلين للعنصرية كثير من العُسف خاصة وأن نقدهم للنظام الرأسمالي بات يأخذ أكثر فأكثر بعين الاعتبار طابعه الإمبريالي والعولمي.

غير أنّ اللافت للنظر في لوائح الاتهام الموجّهة إلى النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت هو استنادها في كثير من الأحيان إلى ما يمكن أن نسمّيه «اعترافًا» – أليس الاعتراف سيد الأدلة؟ – لهابرماس بأنْ ليس للنظرية النقدية ما تقدّمه للصراعات ضد الإمبريالية وضد الرأسمالية في العالم الثالث وأنه، أيّ هابرماس، يعي حقيقة أن هذه وجهة نظر ضيقة في تمركزها الأوروبي. وهذا ما يدعونا إلى التساؤل عما إذا كانت فلسفة هابرماس وخاصةً في مجاليها الأخلاقي، أعني إيثيقا النقاش، والسياسي، أعني آراءه حول الديمقراطية وحقوق الإنسان، يمكن أن تؤكّد شبهة المنحى الأوورومركزيّ لأبحاث النظرية النقدية؟ أم هي على العكس من ذلك، يمكن أن تشكّل نقطة تحول يستفيد منها الجيل المتأخر للمدرسة ليتدارك ما سقط من اهتمام الجيل المؤسِّس؟

2– هابرماس: بين الانحياز الأوورومركزيّ والاعتراف بالتنوّع

ليس التعليق الصريح لهابرماس حول شبهة الموقف الأوورومركزي (وهو كما سنرى قرينة براءة أكثر مما هو دليل إدانة) الدافع الوحيد لاستدعائه بوصفه حالة دالّة على توجهات المدرسة النقدية. توجد في الحقيقة عوامل أخرى أهمها أنه معاصر لحركات التحرّر من الاستعمار، ثم للحركات الاجتماعية المناهضة للهيمنة الغربية على العالم، وأنه أول من استجلب النظرية النقدية إلى مجال المبحث السياسي، وتحديدًا إلى التفكير حول الديمقراطية وحقوق الإنسان، ثم خاصّة للنفوذ الواسع الذي باتت تشكله اليوم في الأوساط الفكرية والأكاديمية نظريته حول النقاش. فالباحث في مجال الفلسفة السياسية والأخلاقية، سواءً انتمى إلى سياق غربي أم إلى سياق ثقافي وحضاري مختلف، مضطر إلى استحضار أطروحات هابرماس تأكيدًا لها أو اعتراضًا عليها أو استئنافًا لمهامها.

وقد كان أنطوني جيدانس من الأوائل الذين نبّهوا إلى ما يتخلل أعمال هابرماس، وتحديدًا نظريته في الفعل التواصلي الصادرة سنة 1981، من نَفس أوروميركزيّ وإثنوميركزيّ[14]. ومع تزايد الاهتمام بهذه النظرية ومحاولة الاستفادة منها في أطر الفلسفة العملية الأخلاقية والسياسية، تنوّعت أيضًا المقاربات النقدية المتّصلة بها، والتي تتعرض لمسألة تورط النظرية النقدية في هذا المنظور الأوروميركزي، وهذا ما نجده خاصّة في أبحاث ديلانتي وفي بعض المؤلفات الجماعية التي كان غرضها تحرير هابرماس من المحلية[15]، وهي من بعض أوجهها امتداد للنقد الموجه للنظرية النقدية إجمالاً على خلفية بقائها حبيسة أسوار الشمال.

يتمثّل جوهر هذا النقد في اعتبار أن النظرية الاجتماعية لهابرماس ومفترضاتها المتعلِّقة بالكونية الأخلاقية تنبني على فكرة «العقلانية الغربية»، وهي فكرة تجد جذورها في النظرية الاجتماعية لماكس فيبر[16]. صحيح أن هابرماس يعترض على الطابع الأداتي للعقلانية كما تصورها فيبر، ولكنه يُبقي على هذا العقل الغربي الحديث بوصفه قادرًا على إنتاج أخلاق عقلانية ما بعد ميتافيزيقية، وهو الأمر الممتنع على ما يسميها مجتمعات تقليدية، أي تلك المجتمعات التي لم تعرف تجربة الحداثة العقلانية الغربية. فحتى إن كان من الضروري الاعتراف بحدود مشروع الحداثة، وهو ما يفسر الحاجة إلى النظرية النقدية نفسها، فإن هذا المشروع في نظر هابرماس ظلّ غير مكتمل، ولكن استكماله لدى صاحب نظرية الفعل التواصلي لن يكون عبر الانفتاح على حداثات أخرى ممكنة، أو عبر النقد الجذري للإمبريالية المعولمة، وإنما عبر تخليص الحداثة من الأنموذج (البراديم) الفلسفي الذي أطّرها، أنموذج فلسفة الوعي، وتأسيس

([14]) Anthony Giddens, "Reason Without Revolution? Habermas's 'Theorie des Kommunikativen Handelns'", *Praxis International*, 3/1982, pp. 318-338.

([15]) Tom Baily (edt), *Deprovincializing Habermas: Global Perspectives*, London & New York, Routledge, 2013.

([16]) Gerard Delanty, « Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social learning, and the Cultural Limits of the Moral Universalism" *Sociological Theory*, Mar. 1997, Vol.15, N°1, pp. 30-59.p. 31 ; p. 35.

أنموذج جديد، أنموذج التواصل، الذي أصبح ممكنًا على إثر المنعطف اللغوي في الفلسفة الغربية المعاصرة. إننا إذن، إزاء حلول أوروبية لمآزق أوروبية.

في هذا السياق أيضًا، تبدي أَمي آلّان استغرابها من فشل هابرماس وهونث في التصدي إلى المأزق الذي تردّى إليه اليوم عالم ما-بعد الاستعمار والاستعمار الجديد. ويجد هذا الاستغراب مشروعيته في اهتمام هؤلاء الفلاسفة بقضايا حقوق الإنسان والعدالة الكونية والاعتراف، ولكن هذا الاهتمام بقي، في تقديرها، دون حمل السياق المابعد-استعماري على محمل الجد. وترى آلّان أن هذا الفشل يعود بالأساس إلى الدور المخصوص الذي لعبته أفكار مثل تقدّم التاريخ، والتطور، والنهضة الاجتماعية في تبرير ودعم التوجّه المعياري لهذين الفيلسوفين[17]. وبالفعل، تبدو فكرة التقدم المحايث للتنوير الأوروبي وللحداثة الغربية، سواءً على مستوى معرفي-تقني أو على مستوى أخلاقي-سياسي، بمثابة المسلَّمة بالنسبة إلى هابرماس خاصّة. وتبعًا لذلك، فإن «النقاش» بوصفه المبدأ الذي تُردُّ إليه الإيثيقا كما تُردُّ إليه الديمقراطية، يبدو ممكنًا فقط في سياق أوروبي-غربي وبالنسبة إلى مجتمع أوروبي تمكّن، عبر تجاربه الخاصة في التحديث والتنوير وبفضل ثقافته السياسية، من تعلّم معنى النقد الذاتي، ومعنى العلمانية وحقوق الإنسان والتسامح. ورغم نقده، منذ نهاية السبعينات، للماركسية ولقراءتها للتاريخ، فإنّنا لا نجد ضمن هذا النقد إشارة إلى الانحياز الأوروبمركزي لهذه النظرية. بل أكثر من ذلك، يبدو هابرماس على قناعة راسخة بأن «الحداثة الأوروبية ينبغي أن تُفهم على أنها نتيجة لمسار من التطور التاريخي باتجاه التقدم».[18]

هل يجب أن يدفعنا كل هذا إلى التسليم بأن هابرماس يفكر على نحو أوروبمركزيّ، يجعل استعادته والتفكير معه خارج السياق الأوروبي ضربًا من العبث؟ ألم تساهم فلسفته حول النقاش والتسامح وحقوق الإنسان في تطوير أفكار جديدة مثل: الاعتراف ومسارات التعلّم

([17]) Amy Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 2016, pp. 2-3.

([18]) المرجع نفسه، ص. 49.

البينثقافي؟ ألا ينبغي أن نعترف له بإسهامه في تطوير النظرية النقدية لمواجهة الأشكال الجديدة من الهيمنة؟ يكمن الجواب عن هذه الأسئلة بتوضيح النقاط الأساسية التالية:

- أولاً: لا يمكن استبعاد شبهة النزعة الأوروميركزية بشكل تام عن فلسفة هابرماس. ولكن لا أرى أنه يمكن استخلاصها من جوابه الشهير عن سؤال: هل تنطوي تحليلاتك للرأسمالية المتأخرة على أية دروس للقوى الاشتراكية في العالم الثالث؟ حيث أجاب: «أميل إلى قول لا ... أخشى أن تكون هذه نظرة أوروميركزية محدودة. أُفضّل تجاوز السؤال»[19]. فهذا الذي قُرِأ من طرف إدوارد سعيد وسانطوس وغيرهما على أنه اعتراف بانغلاق أوروميركزيّ، هو في وجهه الآخر إقرار من طرف هابرماس بأنه ليس في وارد إعطاء الدروس وبأن التقليد الأوروبي للنظرية النقدية لا يحتكر لنفسه مشروعية تمثيلها. في المقابل يمكن استخلاص شيء من النزعة المركزية عند هابرماس من خلال نظريته في الفعل التواصلي وخاصة في التمييز الشهير بين المجتمعات ما قبل التقليدية، المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة. [20]

في الحد الأدنى، ثمّة رواسب أوروميركزية خاصّة في النصوص السوسيولوجية لهابرماس، بل يمكن القول أيضًا إن هابرماس لم يبادر لدرء هذه الشبهة خلال المرحلة القريبة اللاحقة، وتحديدًا في مؤلَّفه بين الوقائعية والمعيارية[21]. فلقد استعاد أنموذج التطور ثلاثي المراحل

([19]) Jürgen Habermas, « A Philosophico-Political Profile », an interview with P. Anderson and P. Dews, *New Left Review*, 1/151, May-June 1985 (pp. 74-105), p. 104.

([20]) Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action II. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason.*, tr., Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1987, p. 174 sq.

([21]) Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung:* Beiträge *zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

للمجتمع، وافترض نموذجًا واحدًا من الحداثة السياسية، وتصورًا للكونية، وإن اعترف بالتنوع، إلا أنه استبطن فكرة تميّز القيم الغربية الحداثية.

غير أن كتابات آخر التسعينات ولاسيما المقالات المجمَّعة في مؤلف «**إدماج الآخر**»[22] وما تلاها بدأت تأخذ بعين الاعتبار أكثر فأكثر مسألة التنوع الثقافي والتحديات التي يفرضها على نظرية النقاش. في هذا السياق قد تكون كتابات شارلز تايلور وويل كيمليكا إلى جانب أحداث الحادي عشر من سبتمبر وبروز جيل جديد لمدرسة فرانكفورت أكثر العوامل تأثيرًا على هابرماس. ولكن رغم ذلك، يعسر أن نجد لدى هذا الفيلسوف نصوصًا في نقد الهيمنة الإبستيمية والسياسية الغربية التي شكّلت باستمرار تهديدًا لهذا التنوع إننا نجد بالأحرى تمسّكًا بالقانون الدولي وبالمؤسسات السياسية الدولية مع دعوة لإخضاعها إلى إصلاح ديموقراطي.

- ثانيًا: قلَّما تظهر هذه الرواسب الأوروميركزية في شكل تبنّي صريح لفكرة تفوق الحضارة الغربية. إنها تظهر غالبًا في شكل تجاهل لما يحدث خارج أسوار الشمال. هيمن لدى هابرماس خلال الفترة التي أشرنا إليها نوع من التحليل لتاريخ الأفكار والمجتمع لا يتعاطى إلا مع تاريخ واحد ومجتمع واحد ومشروع واحد للحداثة.

هل يقوم هذا التجاهل على التسليم الضمني بأنه لا يوجد موضوعيًا وفعليًا إلا تاريخ واحد، ومسار واحد للتحرّر وأشكال محدَّدة للهيمنة هي تلك التي تميّز المجتمع الأوروبي أم أن الأمر يتعلق بفيلسوف يفكّر من داخل سياقه الثقافي والاجتماعي ويرى نفسه معنيًا أوّلًا بأزماته وأمراضه؟ هذا السؤال يتجاوز هابرماس ويمكن أن يُطرح على عمل أيّ مثقف دون استثناء، داخل أوروبا وخارجها.

([22]) Jürgen Habermas, Die *Einbeziehung des anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.

ثمّة خط رفيع يفصل بين التفكير المتمركز على ذاته ضمن سياق مخصوص وبين التفكير من داخل السياق دون نزعة إقصائية أو إستعلائية تجاه الآخر. ويبدو أن هابرماس يرى جيدًا هذا الخط ولم يتجاوزه، هذا على الأقل ما يتجلّى في تعريفه للكوني في حوار له يعود لسنة 1989: «ما الكونية إذن؟ يتساءل هابرماس. إنها تعني أن ننسّب نمط وجودنا بالنظر إلى الادعاءات المشروعة التي تعبِّر عنها أنماط حياة أخرى؛ أن نمنح حقوقًا مساوية للأجانب ولغيرهم رغم كل الخصوصيات التي تميّزهم وكل ما يجعلهم في نظرنا غامضين؛ أن لا نصرّ بعناد على تعميم هويتنا؛ و تحديدًا أن لا نقصي من يتمايز عنها؛ أنّ نطاقات التسامح، يجب أن تصبح أكثر اتساعًا بكثير ممّا هي عليه اليوم؛ هذا هو معنى الكونية الأخلاقية».[23]

ثمّة إذن نوع من المنزلة الملتبسة لفلسفة هابرماس ولكن كل ذلك لا يمنع من التأكيد على ما أتاحه الجهد النقدي لهابرماس سواءً لأزمات الرأسمالية المتأخرة، أو لنظريات الأنساق، أو للتفقير الثقافي، أو لنظريات الحق الحديثة أو الليبرالية أو غيرها، من إمكانية لتطوير رؤى نقدية تجاه النزعة الهيمنية والنيو استعمارية للشمال عبر مؤسساته المالية والسياسية. وهو ما يفسّر وجود محاولات عديدة جدًّا لتوظيف معجم هابرماس وأطروحاته من داخل مجال الشمال حينًا مثل: مؤلف «**العرق والامبراطوية**» لتوماس ماكرتي[24]، ومن خارج هذا المجال في الغالب. فهل يمكن، في سياق عربي، الاستفادة من فكر هابرماس عبر تحريره ممّا التبس به من اهتمامه بالسياق الأوروبي؟

([23]) Jürgen Habermas, *De l'usage public des idées : Ecrits politiques 1998-2003*, Paris, Fayard, Paris, 2005, p. 21.

([24]) Thomas McCarthy, *Race, Empire and the Idea of Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009

3- نحن وهابرماس

يمكن أن يتحدد السياق العربي من وجهات نظر متعدّدة: باعتباره سياقًا ما بعد استعماري لمجتمع عرَف تجربة استعمارية متعدّدة الأبعاد نهايتها القانونية لا تتطابق ضرورة مع نهايتها الفعلية؛ وباعتباره سياق انتقالات سياسية يدور جزء أساسي من نقاشات فضاءاته العامة بين التقليد الذي يريد المحافظة على مجال نفوذه، وبين ثقافة سياسية جديدة تريد التشكل خارج الدوائر الفكرية لهذا التقليد؛ وباعتباره ينتمي إلى مجال حضاري وثقافي مخصوص يريد أن يكون منفتحًا على الحداثة، ولكن تخونه هنا وهناك مظاهر تعصّب أو عنف ديني أو أرثودكسية عقائدية، وباعتباره، اقتصاديًا، سياق دول في أغلبها ذات بنية اقتصادية هشّة ومعدلات فقر نسبيًا مرتفعة، وفوارق اجتماعية متزايدة ومديونية متراكمة إلخ. وهذه السمات حتمًا ليست خاصة بالمجتمعات العربية. فهي تشترك في بعضها أو فيها كلها مع مجتمعات أخرى. وهي من هذا المنطلق تشكّل بيئة تكرّست فيها مظاهر للهيمنة وللتشيؤ لم تأخذها النظرية النقدية في جيليها الأولين بعين الاعتبار على نحو نسقي ومباشر، ولكن التصدي لها في مستوى البحوث الاجتماعية والقانونية والفلسفية يجعلنا في صميم النظرية النقدية. ذلك أننا إذا أخذنا عبارة «النظرية النقدية»، في معنى عام دون الإحالة إلى مدرسة بعينها، أمكننا القول إننا أمام نظرية ذات أفق تطوري لا محدود يمكّن من تنزيلها منازل مختلفة حسب السياق، لكنها تنتسب جميعا مع ذلك إلى النقدية.

إننا سنكون حتمًا في صميم النظرية النقدية إذا عملنا مثلاً على تفكيك عناصر الهيمنة الغربية على العالم، أو إذا اشتغلنا على البنى السُّلطوية في المجتمعات الأبوية. ولذلك، يمكن معاينة مداخل عديدة تتيح للباحث العربي في علم الاجتماع أو في الفلسفة أو في العلوم السياسية والقانونية أو في غيرها، للاستفادة من الجهاز المفهومي والمنهجي الذي أنتجته النظرية النقدية على مدى قرن من الزمن تقريبًا والاستفادة خصوصًا من هابرماس. يمكن أن

نشير هنا على سبيل المثال إلى ثلاث مداخل يكون فيها الحوار مع هابرماس، بمعنى التفكير ضدّه ومعه، لا فقط ممكنًا ولكن أيضًا ضروريًا في السياق العربي.

أولًا: الحاجة، ضمن السياق العربي، إلى نظرية نقدية تستوعب الطموحات الديكلونيالية (إذن التحرّرية) للمجتمعات الخاضعة، أو التي وقع إخضاعها، للهيمنة الأوروبية. فمن حيث المبدأ، فلسفة هابرماس بمراحلها ومجالاتها المختلفة لا تقدّم لنا شيئًا كثيرًا لمواجهة الهيمنة النيوكولونيالية أو لتعزيز ما بات يعرف اليوم بالمنعرج الديكولنيالي على الأقل في المجال المعرفي. بل إن «النظرية الديكولونيالية تمثّل تحديًا لنظرية هابرماس النقدية»[25] وهو من تتعلّق به أكثر من غيره، شبهات مهادنة الليبرالية.

ولكن أن لا تقدّم الشيء الكثير لا يعني أنها لا تقدّم شيئًا. فمن جهة أولى العقلانية الهيمنية التي حكمت تطور التكنولوجيا وأفضت إلى تفوّق الوسائط السيستمية (المال والسُّلطة) على قيم التواصل والعالم المعيش، والتي كانت الموضوع الأهم لفلسفة هابرماس النقدية، هي نفسها العقلانية التي تدعم هيمنة مجتمعات الشمال، مجتمعات رأس المال المعولم، على حساب قيم التنوّع الثقافي والإبستمي.

وإنه لمن غير الممكن نقد الهيمنة النيوكولونيالية، دون تفكيك هذه العقلانية التي غذّت ضمن مسار الحداثة نزعة التنظيم على حساب نزعة التحرّر. من جهة ثانية، الطابع المنهجي الإجرائي لنظرية هابرماس القانونية والسياسية يجعل من إنتاج منظومات القيم والقوانين مسؤولية الفاعلين في المجتمع أنفسهم وليس أمرًا يستأثر به الفيلسوف لنفسه، بكثير من الوصاية. ففي نهاية الأمر هذا المنهج الإجرائي هو تحييد لكل نزعة وصائية يمكن أن تمارسها الفلسفة الغربية على المجتمعات الأخرى. الآن، هل يمكن أن نعتبر أن نظرية النقاش لها فقط

([25]) Raymond Morrow, "Defending Habermas Against Eurocentrism: Latin America and Mignolo's Decolonial Challenge", in: Tom Baily (edt), *Deprovincializing Habermas, op.cit.*, p. 121.

صلاحية جهوية محدودة؟ ربما، ولكن ثمّة خشية من أن يكون الدفاع عن هذا الموقف استتباعًا لنزعة ديكولونيالية جذرية لا تقلّ دوغمائية عن النزعة الأوروميركزية تنتهي إلى أن السمين مع الغث.

ثانيًا: الحاجة، ضمن السياق العربي، إلى نظرية نقدية تعيد التفكير في مسارات التحديث ومآلاتها ومنزلة التقليد منها. هنا أيضًا، يمكن القول: ليس لهابرماس الكثير لكي يقدمه. فمسارات التحديث في كتاباته هي مسارات التحديث الأوروبي بل إنه أحيانًا يقدّم قراءة للحداثة تكاد تكون ألمانية خالصة، وتحت تأثير جراح أوشفيتز (وهو ما جعله يعارض كل القراءات التاريخانية)، ولكن الأهمّ من كل ذلك هو أنه في نقده للحداثة الفلسفية والسياسية يتمسك بالانتساب إلى سياق ما بعد ميتافيزيقي. فنجد لديه كما بيّنا رابطًا وثيقًا بين نظرية الحداثة ونظرية العقلانية، وهو الرابط الذي يستدعيه في كل مقارباته في مجال الفلسفة العملية. يبدو السياق العربي غريبًا عن كل هذه الاعتبارات والترابطات: عن أوشفيتز وجراحها (وإن كان هو من يدفع اليوم ثمنها)، كما عن تجاوز الميتافيزيقا وانتقادها.
فلا مسارات التحديث في العالم العربي أفرزت عقلانيتها أو عقلانياتها الخاصة التي تمنحها طابعًا مميّزًا، ولا هي حسمت علاقتها بالتقليد وحددت مصادر الأنا المشترك للأفراد الذين ينتمون لهذا السياق. بل أكثر من ذلك، فإن تفقير العالم المعيش وتراجع الاندماج القائم على القيم التقليدية لم يصاحبه في المقابل تعاظم لدور القوانين أو علاقات السوق المنظَّمة لتضمن أشكالا بديلة من الاندماج على أسس من العقلانية الغائية.
لقد أفرز هذا الوضع صعوبات اندماج اجتماعي تخفت حينا وتظهر أحيانًا أخرى في شكل توتّرات ذات خلفية مناطقية أو عشائرية أو طائفية. ومع ذلك، فإن فرضية الحداثات المتعددة التي وجدت لنفسها مجالًا في كتابات هابرماس المتأخرة، وأجرأة (من «إجراء») العقل تجاوزًا للميتافيزيقا الغربية الحديثة، ولمشاريع إعدام العقل في آن واحد، وتحديد المنجَز الأهم للحداثة على أنه القدرة على العودة النقدية الحرة تجاه التقليد، وجعل تشخيص الأمراض الاجتماعية

من بين المهام الأساسية للفلسفة الاجتماعية؛ كل ذلك يمكن أن يشكل منطلقات مفهومية ومنهجية واعدة للتفكير في الحداثة في السياق العربي، تفكيرًا يكون من جهة متحرّرًا من كل منظور أوروميركزيّ وأحادي للحداثة، ومن جهة ثانية متحرّرًا ممّا سماه شرابي: نيو-باتريباركية (أبوية جديدة)، وقادرًا من جهة ثالثة أن يأخذ على عاتقه تشخيص أمراض المجتمع كما تتجلّى في مشاكل الاندماج لديه. وفي هذا السياق، فإن انفتاحًا على أعمال آكسل هونث أو نانسي فرايزر قد يكون ذا جدوى من أجل فلسفة اجتماعية عربية، هي حصيلة لتنافذ مأمول بين البحث الفلسفي والبحوث الاجتماعية بتخصصاتها المختلفة.

ثالثًا: الحاجة إلى نظرية نقدية تستشرف آفاق تجارب الانتقال السياسي وتنقذها من علاقات هيمنة ما تزال خفية ومسكوتًا عنها، بما يتيح إمكانية إعادة بناء علاقات السُّلطة وأسسها الدستورية. لقد كان هابرماس معنيًّا بالانتقال السياسي في أوروبا وخاصة في المرحلة التي تزامنت مع سقوط جدار برلين ونهاية الحرب الباردة. ولكن في حين كان مطلب الانتقال السياسي نحو الديمقراطية في ألمانيا الشرقية مثلاً مرتبطًا بمطلب ملازم هو الوحدة بين الألمانيتين، فإن التحولات السياسية في الدول العربية تطرح قضايا مغايرة تمامًا، من قبيل كيف يمكن أن نضمن سيادة القرار الوطني في وضع انتقالي يتسم ضرورة بهشاشة سياسية واقتصادية كبيرة؟ هل يمكن أن نفصِل مسارات التحرّر الفردي عن مسارات التحرّر الجماعي من الهيمنة الخارجية في أبعادها واستراتيجياتها المختلفة؟ كيف يمكن التأسيس لنظام ديمقراطي مدني، تكون السيادة فيه للشعب ضمن بيئة اجتماعية منقسمة على نفسها في مستوى العلاقة بالتقليد وفي مستوى تقدير دور الدين في الفضاء العام؟ ولكن معالجة هذه الأسئلة، على شدة ارتباطها بسياق عربي يقع خارج أسوار الشمال، ممكنة أيضًا بمحاولة إعادة التفكير في بعض المفاهيم والتصورات والمناهج التي يقدمها هابرماس.

يمكن أن نعود هنا مثلًا إلى تصوّر هابرماس للفضاء العمومي ضمن مجتمع ما بعد علماني. صحيح أن مصطلح «ما بعد العلمانية» وفق تعريف هابرماس سيكون مغرِقًا في أوروبيته،

ولكن تاريخ الأمم ليس هو مصدر تعلّمها الوحيد. فإذا كان هابرماس يدافع عن الحوار بين العلماني والمتدين بطريقة تسمح بإنتاج مسارات تعلّم متبادلة، فإن التعلّم يكون ممكنًا أيضًا من تجاربنا الخاصّة، ومن تجارب الآخرين؛ وهو ما يسمح للفضاء العام، هنا أيضًا، أن يتحدد كفضاء علماني يستوعب الرؤى الدينية بدل أن يقصيها.

وهكذا فإن فلسفة هابرماس، ومن ورائها النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت عمومًا، بقدر ما تحبطنا بإغراقها في الأوروبية، بقدر ما تقدم لنا حقلاً مفاهيميًا ومنهجيًا خصبًا تعود مسؤولية استزراعه إلى الباحث العربي نفسه.

4- خاتمة

يمكن القول إذن، إنه توجد قرائن قوية تؤيد الادعاء على النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بأن لها منحىً أوروميركزيّ. جوهر هذه القرائن هو تجاهلها حتى وقت قريب لمسائل الاستعمار والعنصرية والهيمنة العولمية. وفي هذا السياق أيضًا، فإن هابرماس، وهو أحد أهم أعلام النظرية النقدية الذي واكب مختلف أجيالها، لم ينفتح على نحو واضح وقصدي على هذه المسائل. لكن رغم ذلك، لا نستطيع أن نحكم على هذه النظرية بشكل شامل وقاطع بأنها تعبر عن رؤى ومواقف متحيزة ثقافيًا، ومن ثمّ مشروعها النقدي يفتقد لكل نزاهة. فمن جهة أولى، ما فتئت هذه النظرية تمدّ مفكري التيار الديكولنيالي والحركات المناهضة للعولمة بجهاز مفهومي ثري يساعد على فهم السُّلطة ضمن هذا الزمن الإمبريالي الجديد. ومن جهة ثانية، عرفت النظرية النقدية بحدّ ذاتها مسارًا تطوريًا، جعلها قادرة على القيام بنقد ذاتي وعلى مزيد الانفتاح تجاه تجارب الجور من منظور ضحايا العولمة والاستعمار الغربيين.

أما بالنسبة إلى الباحث العربي، بوصفه ينتمي إلى سياق مختلف عن ذاك الذي نشأت فيه النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وأنتجت فيه مفاهيمها وطورت فيه أفكارها، فإن سؤاله حول مشروعية الاهتمام بها أكاديميًا ونظريًا هو سؤال مشروع. ويمكن صياغة هذا السؤال على النحو التالي:

هل نجد في هذه النظرية شيئًا من أنفسنا يبرّر اشتغالنا عليها وتفكيرنا معها أو ضدها؟ ورغم أن الأمر محسوم، إذ النظرية النقدية لم تعمل على التفكير من أجلنا، نحن الذين نقيم خارج الحدود الجغرافية والثقافية للغرب، ولا نكاد نجد لدى أعلامها أيّ اهتمام أو إحالات مثلًا إلى فلاسفة عرب ومسلمين، قدامى أو معاصرين، إلا على نحوٍ عرضي تمامًا[26]، فإن ذلك لا يعني أننا في غنىً تامّ عنها. إنّ قراءة نقدية للمنتج الفكري للنظرية النقدية يمكن أن يساعدنا على اقتناص مفاهيم ومناهج تحليل تساعدنا، إن بيّأناها وطوّرناها، على التفكير في سياقنا. فليست مجتمعاتنا جزرًا منفصلة عن بعضها، ولا ينبغي أن تكون إدانتنا للأرورمركزية مسوغًا للاحتماء بمركزية مقابلة. إنّ الأمر يعود للباحث العربي نفسه، على أن يضع أسس نظرية نقدية متحرّرة من كل إثنومركزية.

([26]) ويمكن أن يُعد استثناءً في هذا المجال العمل الموسوعي لراينر فورست حول التسامح (*Toleration in conflict: Past and Present*, tr., Ciaran Cronin, Cambridge, Cambridge University Press, 2013). ففي القسم الأول من الكتاب يفصّل فورست القول في الخطاب التاريخي للتسامح منذ العصور القديمة والوسيطة إلى العصر الحديث، ورغم أنه لم يخصص أي فصل لمسألة التسامح في سياق عربي–إسلامي بل اكتفي باستعراض مواقف ابن ميمون وبن رشد في الصفحات من 80 إلى 89، إلا أن هذا يُعتبر، بالمقارنة مع كتابات أخرى، استحضارًا ملحوظًا لمفكر ينتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية. وسنجد، في ما عدا ذلك، إشارة عابرة في أحد الهوامش، ص 133، لنظام الملل العثماني. أما هابرماس في إصداره الأخير الموسوم تاريخ الفلسفة مرة أخرى (*Auch eine Geschichte der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 2019)، وهو عمل موسوعي ضخم ومحاولة في إعادة تركيب وقراءة تاريخ الفلسفة الغربية انطلاقًا من العلاقة بين المعتقد والمعرفة، فلا نظفر فيه إلا بالنزر القليل حول الفلسفة العربية الإسلامية (ص 680 مثلا). فهو يمر مباشرة من طوماس الأكويني وأرسطو إلى «السبيل الحديثة» والمسار الفلسفي للحداثة العلمية والدينية والسوسيو–سياسية، دون توقف عند اللحظة العربية الاسلامية من تاريخ الفلسفة –إلا لاستعراض أسماء بعض رموزها (ص 676)– رغم وثاقة صلتها بتاريخ الفلسفة في أوروبا.