الحداثة وما بعد الحداثة:

المفهوم، السياق .. الاشكاليات

بقلم الدكتور عبد الغني عماد

مجلة نقد وتنوير – مقاربات نقدية في التربية والمجتمع

– يناير – 2015

http://edusocio.net

الحداثة وما بعد الحداثة، المفهوم، السياق .. الاشكاليات :

أولاً: المفهوم والسياق

والحداثة والتحديث وفقا للاستخدام الشائع، ونظرا إلى سياق تأسسها التاريخي وتوطنها النموذجي في أوروبا أصبحت تختلط مع مفاهيم أخرى مثل التغريب، والتحضر والتصنيع والتنمية والنمو. والحداثة كمفهوم وكمشروع حظيت باهتمام المشتغلين بالعلوم الاجتماعية، لذلك تشعّب التعريف بها. لكن الجميع اتخذ من عملية التمايز نقطة ارتكاز في دراسة المؤثرات التي تميز المجتمعات الحديثة عن غيرها. لذلك يركز كل اختصاص من اختصاصات العلوم الاجتماعية على جوانب محددة. مثلا علماء الاجتماع يدرسون الظاهرة من منظور المتغيرات والعلاقات والمفاهيم وأنماط العيش الثقافية.

يشير المصطلح إذا إلى عملية تحول للنظم التقليدية أو شبه التقليدية وتغيرهما إلى أنماط تكنولوجية مرغوبة يصاحبها ظهور أشكال جديدة في البناء الاجتماعي واتجاهات وقيم ودوافع ومعايير اجتماعية. هناك إذا أكثر من تعريف بدءاً ممن يعتبر الاستنارة هي مشروع الحداثة، إلى من يعتبر أن التحديث هو في جوهره الدفاع عن عظمة الإنسان أو هو استخدام العقل، إلى من يعتبره قائماً على استخدام التكنولوجيا والعلم. فكل باحث يستخدم تعريفا يضمنه شحنة أيديولوجية مستترة أو مضمرة. ويشدد عبد الوهاب المسيري – رحمه الله – **على ضرورة التفريق بين مشروع التحديث كمخطط وأمل، والتحديث كظاهرة تحققت في الواقع بالفعل**. فالمشروع التحديثي يقدم متتالية منمذجة مثالية مرغوباً فيها. أما التجربة التحديثية كمتتالية متعينة ومتحققة، فقد تكشفت خلال الأربعة قرون تدريجياً وازدادت تبلواً خلال القرن الماضي، ورافقتها سلبيات عميقة تمثلت بأزمة الرأسمالية في الثلاثينيات وظهور النازية وأزمة النظام الاشتراكي وسقوطه والأزمة الاجتماعية والبيئية والأخلاقية، الأمر الذي دعا هابرماس، وهو أبرز المدافعين عن الحداثة اليوم، إلى القول أن المشروع التحديثي لم يكتمل بعد، وإن الجوانب السلبية العديدة التي ظهرت أثناء عملية التحديث إنما هي انحرافات وفشل في تحقيق كل وعود العقلانية المادية. وهذه بلا شك رؤية شجاعة لرجل ومفكر قضى حياته دفاعاً عن هذا المشروع على الرغم من ظهور جوانب سيئة يعرفها جيداً، ويتحدث عنها بموضوعية بالغة، ولكنه مع هذا يرى أن هذه السيئات يمكن

إصلاحها. قد نتفق معه أو نختلف، لكن علينا أن نأخذ حذرنا وأن نؤكد أن ما يقوله هو أمل ورؤية، لا علاقة لهما بالحاضر.

هذا التمييز بين المشروع كأمل والتحديث كتجربة متعينة يساعدنا على التوصل إلى نماذج لها قدرة تفسيرية وتصنيفية أعلى. فالقائلون بالاستمرارية بين المجتمعين التقليد والحديث يشيرون إلى المتتالية في بدايتها وإلى آمال كثير من دعاة المشروع التحديثي الذين كانوا يتصورون أن مشروعهم سيحافظ على كل ما هو عظيم في المجتمع التقليدي، وأن الإنسان الحديث سيمكنه أن يطور حياته ومجتمعه بطريقة تمكنه من الإبقاء على كثير من قيم المجتمع التقليدي وأنماط الحياة فيه. أما من يشيرون إلى القطيعة فهم في غالب الأمر يشيرون إلى المتتالية بعد أن تحقق كثير من حلقاتها وبعد أن تآكل كثير من القيم الأخلاقية والأنماط التقليدية.

المشروع التحديثي هو مشروع العقلانية المادية الذي يرى أن العالم يحوي داخله على ما يكفي لتفسيره، وأن عقل الإنسان يحوي المقدرات الكافية للقيام بعملية التغير هذه و مراكمة المعرفة وتغيير الواقع في ضوء هذه المعرفة. فنحن غالباً ما نقول: " إن العلم أعاد الرشد إلى العالم" بمعنى أنه أحل محل التغيرات ذات الصفة الأسطورية، التفسيرات العقلانية أو العلمية. والعقلانية هذه لاشك في أنها أقل شاعرية وأكثر عنفاً، لكنها تزعم موضوعياً أنها أكثر صحة وحقيقة لأنها قائمة أساساً على التجربة الإختبارية والمعرفة العلمية.

ظهرت الحداثة في سياق العداء المستحكم مع القيم والمعتقدات التي سادت في ما يعرف بعصور الظلام في أوروبا والتي أنتجت فكراً شديد التواضع وأسهمت في تخلف الشعوب الأوروبية التي كانت خاضعة لأنظمة ثيوقراطية حكم فيها رجال الدين وأمراء السياسة ورجال الإقطاع. لقد انتصرت الحداثة باعتبارها ترمز إلى التقدم، وأصبحت بالتالي حسب دعاتها مالكة لنموذج تحديثي، بل دليلاً مرشداً يجب تعميمه على كل المجتمعات.

ثانياً: مؤشرات الحداثة

يمكن القول إن معظم مؤشرات الحداثة تشير إلى متغيرات تطرأ على البنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية ما يؤدي إلى زيادة الإنتاج الفردي، وبالتالي زيادة الدخل والحراك الاجتماعي وإلى تزايد سرعة إيقاع المجتمع.

– من أهم المؤشرات على الصعيد السياسي: تزايد المشاركة السياسية والتمثيل الديمقراطي والمشاركة في عملية تحديد البدائل السياسية واختيارها وتزايد مقدرة الدول على التعامل مع الجماهير، وتمايز المؤسسات السياسية بنيوياً وظهور المواطن القادر على التعاقد والتفويض وظهور الأحزاب والجمعيات الطوعية والحركات الاجتماعية.

–من المؤشرات الشائعة وجود الطبقات الاجتماعية، وتضخم الطبقة الوسطى.

–الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث يتسم بالانتقال من استخدام التكنولوجيا البسيطة إلى الاستفادة المتزايدة من المعرفة العلمية والتكنولوجية.

– أصبحت معدلات الاستهلاك وأشكاله أحد مؤشرات التحديث. إنه مجتمع متمحور حول الإنتاج يغلب فيه الوضع المكتسب على الوضع الموروث.

– تتم تصفية المؤسسات الوسيطة كالأسرة، والوحدات الاجتماعية الصغيرة، وتدمر بالتالي العلاقات مباشرة والعلاقات الأولية المبنية على الحميمة والأفعال التضامنية المباشرة.

– ظهور نموذج جديد للشخصية توصف بأنها رشيدة وعقلانية قادرة على اتخاذ قرارات مبنية على المعرفة والحسابات الدقيقة للربح والخسارة. ولهذا تعد زيادة معدلات التعليم ومحو الأمية، أحد أهم المؤشرات على التحديث. توصف هذه الشخصية بأنها شخصية فردية متحررة من الجمعية والبنى التقليدية وإطار الأسرة وهذا يجعلها قادرة على التحرك بكفاءة في مجتمع حديث.

ثالثاً: المجتمع ما بعد الصناعي المجتمع الصناعي، ومجتمع ما بعد الصناعي يشتركان في أشياء كثيرة، لكن يبقى ثمة معالم ومميزات تتجه نحو البروز والتميز مع هذا " المجتمع الجديد".

– أخذ القطاع الحديث ينمو نمواً سريعاً، ويتمثل باستقطابه لغالبية الأيدي العاملة في المجال التقني. فقد انحسرت اهمية العامل اليدوي" ذي الياقة الزرقاء " لصالح نموذج العامل ما بعد الصنعي، التقني والمهندس والإداري أو " ذي الياقة البيضاء". بفضل التطور الألكتروني وآلية التوجيه " السيبرنيتيكا. "

–تميز المجتمع الجديد بانخفاض أسبوع العمل الطبيعي الذي بات نصف ما كان عليه مع بدايات الثورة الصناعية.

–ازدياد أهمية التعليم. وسيكون لذلك تأثير عميق في التحول الاجتماعي والثقافي على المجتمع الجديد.

– من أبرز عوامل التقدم التكنولوجي تقنيات الاتصال الجماهيري الهائلة والمتنوعة التي تضخ بلا انقطاع الأفكار الجديدة والصور والأحاسيس، والتي تثير عن طريق الإعلان طموحات وآمالاً وحاجات متجددة على الدوام. أصبحت تتخذ بعداً كونياً أكثر من أي وقت مضى.

– في المجتمع ما بعد الصناعي الجديد سوف يقوم العمل السياسي في المستقبل على تنظيمات أو حركات للجماهير كبيرة وعامة، بحيث لم يعد باستطاعة الأفراد أن يشاركوا فيها إلا بطريقة " مغفلة" مبهمة، لا شخصية، عامة، وشديدة الانعزال في نهاية المطاف. ويوشك أن يقع نظام الحكم في قبضة احترافيي السياسة والتكنوقراط وعدد من الاختصاصيين بالتلاعب بالرأي العام، ما دفع البعض إلى القول إن هذا المجتمع الجديد، مجتمع الجماهير، يولّد وسطاً ملائما لظهور أشكال جديدة من الدكتاتورية والنزعات التوتاليتارية.

– في المقابل أظهرت البحوث الميدانية نمو نماذج جديدة من المشاركة الاجتماعية والسياسية أخذت تكتسب هوية ووعياً جمعياً، وبالتالي تسعى لأن تندمج في المجتمع الكلي الشامل. نتج عن ذلك أن أييقظ المجتمع الجماهيري مشاعر الانتماء والتضامن في جماعات كانت في السابق مفككة ومشوشة وسلبية.

–إن هذا المجتمع الجديد لن يكون موصوفاً بوحدة المعايير الثقافية كما كان يتوقع البعض، بل سيغدو مصدر اضطرابات اجتماعية وموئل الحركات الاعتراضية العنيفة، حيث ستبدو فيه التمايزات أكثر وضوحا.

إن المجتمع الذي نصفه، سواء كان تقليدياً أو صناعياً أو ما بعد صناعي، هو في الحقيقة إنشاء ذهني وتصور عقلي، إنه عملية تنميط، يطلق عليها ماكس فيبر اسم " الأنماط المثالية"، وهي في الحقيقة أنماط لا يتطابق معها في كل الوجود أي مجتمع ملموس. وهي بالطبع مبنية من ملاحظات تجريبية مستقاة، من مجتمعات واقعية، غير أنها مرتبة ومنسقة بغرض إيصال الحد الأقصى من ملامح ومعالم اللوحة العامة للنموذج التحليلي. إنها نماذج مفهومية تساعد على تبيان المفارقات والتعارضات، وبالتالي أفضل الخصائص لكل من هذا المجتمع أو ذاك.

رابعاً: ما بعد الحداثة

إن تفكيك الحداثة يبين تغيرات سلبية متزايدة، منها تزايد المركزية وتنميط المواطنين وإخضاعهم لعمليات التوجيه السياسي والتخطيط الاقتصادي المخالف للديمقراطية والمشاركة الحقيقية، يترافق معه

ضمور الحس الخلقي والإحساس بالمسؤولية الشخصية وهو ما يظهر بشكل واضح في استنزاف البيئة والاستهلاك اللامسؤول للطاقة والموارد غير المتجددة. وبالتالي تسقط الحداثة حقيقة أن الأنماط الاستهلاكية للعالم الغربي لا يمكن محاكاتها ولا تكرارها لأنها مبنية على تدمير الطبيعة واستنزافها بشكل إمبريالي يتجاوز قدرة الطبيعة ذاتها.

كذلك أدت تصفية الجماعات الوسيطة إلى تحويل الفرد إلى وحدة عاجزة أمام مؤسسات ضخمة، ووقوعه بالتالي فريسة للذة والترفيه التي اقتحمت حياته وأحلامه، في المقابل ظهرت الاصوليات الدينية والإثنية كردة فعل وكحالة دفاعية واغترابية.

لقد حدث عكس ما هو متوقع، أصبحت الشخصية الحديثة شخصية نيتشوية مدمرة لا تعرف حدوداً أو قيوداً، أنتجت شخصية إمبريالية لم تكتف بهزيمة الطبيعة في أوروبا وإنما اتجهت نحو بقية العالم ممعنة في موارده نهباً واستنزافاً. أصبحت شخصية براغماتية تتكيف مع الواقع وتعقد معه الصفات.

وعلى الرغم من عدم أفول عصر الحداثة فإن الاتجاه الغالب حاليا في الغرب في العلوم الاجتماعية يرى ضرورة البحث عن بديل يستطيع تجاوز هذه الانتقادات والوقائع السلبية الآخذة في التزايد. من هذه الاتجاهات ما يسمى " ما بعد الحداثة " وهو اتجاه يثير نقاشات واسعة في الغرب اليوم. تسعى حركة ما بعد الحداثة إلى تحطيم السلطة القاهرة للأنساق الفكرية الكبرى المقامة على ادعاء القدرة في تفسير كلي للظواهر وإلغاء الفروق الحقيقية بين الأفراد والشعوب. وهي حركة تنظر بتشاؤم إلى فاعلية التدخل الإنساني والمخططات العقلية في عمل العلم. ووفقاً لأصحاب هذا الاتجاه، فإن النسق النظري ليس قادراً ولا فاعلاً ولا مختاراً، لأنه عنصر خاضع لواقع سياقه الاقتصادي والسياسي والثقافي، ولا تعول الحركة المابعدية كثيراً على التاريخ، إذ إنه لا يساوي التقدم، ولا يقدم تفسيراً سببياً للوقائع، فالتاريخ لديها مجال للأساطير والتحيزات.

يرفض مفكرو ما بعد الحداثة فكر التنوير وحداثته، ولكن باتجاه الفوضى. إنهم يرفضون النظرة الميكانيكية للعالم، ويرفضون المفاهيم السائدة عن الحرية والديمقراطية والموضوعية والهوية وما شابه. ووفقا لهذا التوجه النقدي والتفكيكي كان لابد من أن يشمل تيار الرفض هذا جميع النصوص التي قامت عليها الديانات السماوية بصفتها هي الأخرى نوعاً من السرديات الكبرى التي يتخذ منها الفكر مظلة عامة يلجأ إليها بحثاً عن المنطلقات وحسماً للتناقضات.

إنهم يريدون بنسفهم لفكر الماضي أن يحرروا الفكر الإنساني من قيوده كي ينطلق صوب آفاق غير محدودة لتأسيس معرفة جديدة أكثر صلابة، وأن يعي الإنسان عالمه على حقيقته لا كما تصوره له أفكار النخبة. ويمثل السجال الفكري بين هابرماس وجان فرانسوا ليوتار، رائد تنظير ما بعد الحداثة، واحداً من أبرز ملامح المشهد الثقافي العالمي.

تريد حداثة مدرسة فرانكفورت، كما يمثلها هابرماس أن تخرج الحداثة الغربية من أزمتها الراهنة، فهي لا ترى الثقافية مجرد ناتج فرعي، بل صناعة قائمة بذاتها، مؤسسة اجتماعية ذات درجة من الاستقلالية تتفاعل مع غيرها في إطار منظومة المجتمع كما في نموذج ماكس فيبر. يريد هابرماس بهاذ أن يطيل عمر الحداثة.

ويؤكد جان ليوتار في تباين ظاهر مع هابرماس أن الحداثة لم تكن ناقصة بل إنها بالأحرى كانت عرضة للتصفية. فبعد أوشفيتز والستالينية بات مؤكداً أن أحداً لا يستطيع الزعم بتحقق الآمال التي انعقدت على الحداثة. وما يعزز احتمالية هذا الرأي حقيقة ان الفاشية والتسالينية لم تكشفا رعبهما الكامل إلا في ضوء الطموحات الإنسانية والإنسانوية للتنوير.

لذلك يؤمن هابرماس أن حل أزمة الحداثة هو مزيد من الحداثة، ويقصد بذلك مزيداً من الاحتكام إلى العقل وتحقيق درجة أعلى من شفافية التواصل سواء داخل المجتمع الواحد أو بين وبين المجتمعات الأخرى.

وقد تبنى الأمريكي دانيال بل الربط بين مجتمع ما بعد الصناعة وبين ثقافة ما بعد الحداثة، فهو يرى أن البلدان المتطورة قد دخلت مرحلة تاريخية جديدة، تحتل فيها المعرفة العلمية مكان إنتاج السلع. ويوضح ليوتار من جهته هذه العلاقة بين ما بعد الصناعة وما بعد الحداثة، بالقول إن شرط ما بعد الحداثة مرهون بحال ومستوى المعرفة الخاصة بالمجتمع ما بعد الصناعي.

من هنا، إذا كانت الحداثة تعرف بصفتها تطبيقاً عقلانيا للعلم على الطبيعة، فإن ما بعد الحداثة، بالنسبة إلى هؤلاء تبدو وكأنها نتيجة من النتائج الثقافية للتكنولوجيا الثقافية الجديدة. ودانيال بل هو أبرز من يذهب في هذا الاتجاه مركزاً في كتاباته على أهمية الثورة في قطاع الإعلام، باعتباره نموذج الثقافة الجديدة.

مع ما بعد الحداثة لم يعد تعريف الزمان والمكان كما كان في السابق. فالتجاور وتزامن الأنماط والقيم

والأمزجة والأشكال والمباني والمساحات والحضارات يولد، أو بالأحرى يؤول إلى " القرية العالمية. " يستعمل الحداثي مصطلح " التجاور " بالمعنى السلبي، فهو عنده سطحي، غير عقلاني، غير مفكر ومناهض للتناسق.

أما ما بعد الحداثي، فالتجاور عنده يعني الاتجاه التعددي ومناوأة الأيديولوجيا والنخبوية والاحتكار على تعدد أصنافه، وهو لا يحمل كبير احترام للعقلاني. فالتعددية تخلق المعنى، بينما التقليديون والحداثيون يجمع بينهما أمر مشترك هو ميلهم إلى كره التعددية واضطهادها. ومع الثورة في قطاع الإعلام التي أشار إليها دانيال بل كثر الحديث في ثقافة ما بعد الحداثة عن ضعف طاقة الإنسان على التمييز بين صورة الشيء والشيء نفسه، أو بين الشيء وزيفه. فأهل الحداثة ما زالوا يعتقدون أنه من الممكن التمييز بين الشيء والصورة، أو الشيء وتمثيله. إن العيون والآذان والعقول التي تنتسب إلى مابعد الحداثة كفت عن أرق البحث عن الشيء الحقيقي، فشاشة التلفزيون أو شاشة الكمبيوتر التي يمكن أنمتلكها فرديا أنهت المرحلة الانتقالية المذكورة. ونستطيع الآن أن نداعب الواقع، كما تقول مي مغصوب.

أهم ما في الحداثة أنها أنزلت الطبيعة عن عرضها، وحولتها إلى ثقافة، إلا أن ما بعد الحداثة فعلت ما هو أكثر راديكالية بجعلها الثقافة " طبيعة ثانية " حين اتحد الشيء وصورته، بحيث لم نعد نعرف ما إذا كانت الثقافة هي التي تجعلنا نرى الشيء كما نراه أو أنه هو فعلا بذاته هكذا.

خامساً: تفكك الحداثة

يجمع الكتاب الحداثيون على أن الإنسانية باتت اليوم في طور انتقالي تحتاج معه إلى صوغ مفاهيم جديدة، ويختلفون على ماهية هذه المفاهيم ومضمونها وتوجهاتها. لقد انهار النموذج الكلاسيكي للحداثة. تفكك الحداثة دمر إمكانية تحقيق الفرد لذاته في المواطنية أو المهنة أو حتى في المستوى المعيشي، وأدت العولمة إلى حرمان المجتمع من تأدية دوره كواضع للشرائع، وبات الفرد في مواجهة مع حقل ثقافي معولم من جهة وحقل ثقافي منغلق على نفسه من جهة أخرى. ووجه الخطر في هذا الوصول إلى عالم " الفرق الثقافية " المنغلقة، ويكبر اخلطر عندما تعتبر الفرق أو المجموعات هذه نفسها مهددة، فتدافع عن حقوقها سلطة قوية تمحور شرعيتها حول مقاتلة " الآخر " وترفض المبادئ العامة للحقوق.

يقود هذا التصور إلى نوع من الطوائفية الثقافية، وهذا الانحدار يجري بموازاة تقلص مفهوم الاقتصاد إلى مفهوم السوق، ومن جهة اخرى ينشئ أوهاماً بإمكانية العودة إلى شمولية ما، دينية او سياسية. لكن هذه العودة، يقول تورين في المقابل يسعى عالم التقنيات في ظل تفكك الحداثة إلى " التسليع " وتجيير كل مستجد لأغراض اقتصادية، ما يقود إلى تحول هائل في العالم المعاصر الذي كان مفهوم " المجتمع " محوره وأصبح مفهوم " الفرد الفاعل" بديله ومركزه، مما يعني ظهور بيئة ثقافية واجتماعية جديدة نتيجة انحلال البيئة السابقة وتفككها.

الفرد – الفاعل يقاوم باتجاهين، هيمنة السوق من جهة وسلطوية المجموعات الطوائفية الثقافية، وهذه الأخيرة تتميز بمناهضتها للإمبريالية التكنولوجية والاقتصادية، لكن أزمتها أنها تحصر نفسها في عملية إعادة تكوين هوية اجتماعية بدلاً من الدفاع عن حرية الفرد – الفاعل.
ويرى تورين أن الولايات المتحدة وأوروبا تشهدان تطوراً مماثلاً لمثل هذه الاتجاهات يتمثل في نشوء تيارات معادية لما هو غريب، تحركها هواجس الدفاع عن الهوية ورفض حداثة يستفيد منها " الغرباء ". فالعنصري على حد تعبيره يجرد الآخر من صفة الفاعل تعبيراً عن تعاسته الخاصة وعن إحباطه هو نفسه لم يعد فرداً – فاعلا.

تحديد النفس بالهوية لا يخلو من عامل تمييزي بين " النحن " والـ " هم " مما يحمل شحنة من عدم التسامح. وتحديد النفس بالعقلانية لا يخلو من الفوقية حيث يعتبر هؤلاء أنفسهم متقدمين عن سواهم من البشر المرتبطين بتقاليدهم ومعتقداتهم. إنه ليس بالضرورة أن يكون المجتمع الواحد قائما على ثقافة واحدة، أكان أساسها عقلانياً أم دينياً أم اثنياً.

يعبر آلان تورين عن أزمة الحداثة وتحولاتها، ويدعو إلى فهم المجتمع الجديد وهو يلتقي بهذا مع الأنثروبولوجي الإنكليزي الشهير إرنست غلنر. يعمق غلنر تحليلات تورين عندما يقول بوجود ثلاثة خيارات أيديولوجية متاحة أمامنا اليوم.

الأول: هو العودة إلى الإيمان الأصيل الراسخ في أحد التقاليد التراثية الدينية.

يتمثل الخيار الثاني: في شكل من أشكال النسبية التي تتخلى عن فكرة وحدانية الحقيقية برمتها، وتكيف نفسها للتعامل مع الحقيقة باعتبارها مسألة نسبية متصلة بالمجتمع والثقافة المعنيين، وهي تتمثل

في الغرب في حركة ما بعد الحداثة والتي ينتقدها بشدة، مقدما الدلائل على أنها تنغمس في الذاتانية، بوصفها صيغة تكفر عن خطايا الكولونيالية.

أما الخيار الثالث: فيؤيد الفكرة القائلة بوجود حقيقة وحيدة، لكنه ينكر قدرة أي مجتمع على امتلاكها بصورة نهائية. وهذا الخيار لا يعمل إلا على أساس الافتراض بوجود تسوية داخلية مباطنة، وانفصال الحقيقة التي تؤخذ على محمل الجد عن الحقيقة المستخدمة كنوع من الزخرف الثقافي. هذا الخيار ليس مجرد صرعة أكاديمية عابرة، فجذوره كامنة في مسار الثورة العلمية في القرنين السابع والثامن عشر.

تعاني العقلانية التنويرية من نقاط ضعف يعترف بها غلنر فهي تجريدية إلى حد تستعصي معه على فهم عامة الناس، وهي من جهة عندما أخذت فرصتها بعد الثورة الفرنسية لم تؤد إلى العقل والطبيعة، بل أفضت إلى عهد الإرهاب أولاً، ثم إلى الديكتاتورية النابوليونية ثانية.

يخلص غلنر إلى أن المجتمعات الصناعية العلمية المستقرة التي ظهرت ما بعد عصر التنوير لم تحاول تطبيق البديل التنويري، فهي تخبطت في تشوش تبني الحل الوسط الذي يفتقد الترابط والتماسك. لم تكن الماركسية العقيدة الوحيدة التي حاولت تطبيق "دين علماني " فقد كان للنازية فكرها المحوري وإلهامها المركزي الواضح، على الرغم من أنه قد كان أقل تماسكاً وتنظيماً.

يطرح غلنر مشروعه الفكري الذي يسميه " الدين الدستوري ": المناظر للملكية الدستورية، والتي يذكرنا بأنها نظام يحتفظ بطقوس ورمزية الملكية الأصلية، في حين تتحول مهمة إدارة شؤون المجتمع الحقيقية إلى مجال أكثر تقنية ودنيوية وعلمانية، ولا تحيطه هالة القداسة. إنه يعتبر الحل الوسط الممكن التطبيق والمساوي للمكلية الدستورية في مجال المعتقد الإيماني نوعاً من السلطة الثنائية المزدوجة، الأمر الذي يسمح بانبثاق مجتمع يتساكن فيه الإيمان الفاتر المعتدل جنباً إلى جنب مع المعرفة العلمانية المتنامية، وذلك تحت مظلة " الدين الدستوري". فهو نسبوي في رمزيته وفي ما يمكن أن يسمى شبه العقيدة المشرعنة، لكنه إطلاقي في مسعاه الجاد وراء مطلب الحقيقة الدنيوية.

أرنست غلنر وآلان تورين، كل منهما على طريقته ومنهجه، يقدم إشكاليته، فيخلصان إلى تقارب وتقاطع. فالعمارة المعرفية والعقلانية لمسيرة التنوير ومسار الحداثة محكومة بالتفكك والتشظي، والوصفة الخلاصية التي يقدمانها تلجأ إلى التسويات والحلول الوسطى، فتختار ديباجة تستند إلى قراءة نقدية

لمجتمع الحداثة، وتعمل على تنظيف المشروع الحداثي من التناقضات ومن الأوهام والاستحالات، وتشده أكثر نحو الواقع. وقد امتلك غلنر الجرأة للاعتراف ببراغماتية هذا الخيار بوضوح، ما يعكس بجلاء أننا بالفعل تعيش عصر القلق والحيرة.

في الخلاصة، وبغض النظر عن النقاشات الدائرة في الغرب عن الحداثة وما بعد الحداثة، مالم ننتبه له أن ما بعد الحداثة مشروع فكري واتجاهات نقدية ورؤى جديدة لعالم جديد، أكثر منها مجتمعاً قائماً بذاته، لكنها ربما تشكل بذوراً لمجتمع جديد غير واضح المعالم بعد.

لكن سوسيولوجيا الثقافة تتطلب المتابعة الدقيقة للفكر العالمي، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالقراءات النقدية ذات الطابع الجذري. ومهمة الباحث في هذا المجال أن يقرأ التيارات الفكرية وفق قاعدة الإسناد، أي العودة بهذه التيارات وربطها بالجماعة والمرجعية والبيئة التي نشأت فيها. ومن جهة ثانية تحليل الخطاب وفق ما يسمى في النقد الأدبي " التناص". وأهم ما في هذا المنهج هو الكشف عما سكت عنه الخطاب وهذا ما يفرض التتبع النقدي للفكر العالمي.