

الحداثة والتواصل
في الفلسفة النقدية المعاصرة

© أفريقيا الشرق 1998

حقوق الطبع محفوظة للناسخ

للؤلف - محمد نور الدين أفاية

عنولن الكتاب

الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة

الطبعة الثانية - 1998

رقم الإبداع القانوني 63 / 98

ردمك ISBN. 9981-25-096-1

أفريقيا الشرق - المغرب

159 مكرر شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء

الهاتف 259504 - 259813 - فاكس 44080

أفريقيا الشرق - بيروت - لبنان

ص. ب. 3176 - 11

محمد نورالدين أفاية

الحداثة والتواصل

في الفلسفة النقدية المعاصرة

نموذج هابرماس

أفريقيا الشرق 

الإهداء

إلى محمد سيلا
إلى حسن الصميلي
إلى دريم

مقدمة

ليس من الممكن تناول فكر يورغن هابرماس دون الإحاطة بالأسس الفلسفية لما سمي في تاريخ الفلسفة الألمانية الحديثة بـ «النظرية النقدية»، إذ أن كثيراً من الدارسين لتاريخ الفلاس لهذا النظرية، والباحثين في الفلسفة الألمانية المعاصرة يعتبرون أن هذا المفكر - الفيلسوف يشكل امتداداً للنظرية النقدية أو يمثل الجيل الثاني في تطورها وصيرورتها.

ومهما تكن قيمة هذه الملاحظة، أي اعتبار هابرماس مكملًا للنظرية النقدية، فإن هذا الفيلسوف بقدر ما كان يتحاور مع النصوص الفلسفية ويناقش مقوماتها النظرية ومجادل في أبعادها التاريخية والأيدولوجية، بقدر ما كان ينصت لتفاصيل التحولات التي طرأت على التاريخ الألماني المعاصر، وبوأكب عملية البناء الكلي الذي اضطرت ألمانيا إلى القيام به بعدما تركته المفاسرة النازية من دمار ونحطيم للمجتمع وللذات الألمانية. إن هابرماس نصيح فكره بعد إنهاء الحالة النازية. فمختلف الآمال والأوهام التي واكبت عملية تأسيس مجتمع ألماني جديد، ومجال عمومي جديد، استندعت من المفكر هابرماس الانخراط الوجودي والنظري في التفكير التأملي حول الحداثة، سواء في معناها الكانطي أو في معانيها الفبرية والماركسية. فالحداثة بدلائها الكانطية تقترض تأسيس دولة القانون مسنودة إلى ديمقراطية تستلزم من الذات المنتemie إليها نصيحاً فكرياً وسياسياً ضرورياً. أما الحداثة كما نظر إليها ماكس فيبر وكارل ماركس، فهي تلك التي تغدو أداة في إرادة وظيفية ذات طبيعة أدائية.

ولأننا سنتناول مختلف هذه الدلالات التي تتخذها الحداثة في بحثنا، فانه تقتضي الإشارة إلى أن فكر هابرماس تميز بكونه أخضع كل الاجتهادات الفلسفية بخصوص الحداثة للسؤال والمراجعة والنقد. إذ أنه في مرحلة البناء حيث الخطاب الثقافي والسياسي يطرد السؤال ويدجنه، اختار هابرماس الاستمرار في تقليد ألماني يتخذ من السلب أو النقد

مبدأه الموجه، ومن الفلسفة مجالاً لتفكيك معتقدات الرأي العام ومحاكمة الفكر الوضعي. وهابرماس، كما سنرى في سياق البحث، يعبر عن اعتراض مبدئي وكلّي ضد الاتجاه الوضعي.

إن معاشية هابرماس لمجهودات التحديث في ألمانيا ولاعادة بناء مجال عمومي يسترشد بالعقلانية، دفعته إلى صياغة «نظرية في الحداثة»، ومن أجل ذلك اضطر إلى استنطاق النصوص الفلسفية الحاملة لمختلف دلالات الحداثة ابتداءً من كانط إلى ديريدا. ولم يكتف باستلزام عناصر الحداثة من حقل الفلسفة فقط، بل «تنقل» في أكثر من مجال علمي ولا سيما في العلوم الانسانية واللسانيات، لتشييد نظرية لما سماه بـ «العقل التواصلّي» وتحرير الفكر المعاصر من الخطاب المتمركز حول فلسفة الذات.

لقد استلهم هابرماس، وبأسلوب نقدي، مقومات «النظرية النقدية»، وحاوّر مؤسسيها في أفكارهم ونمط أسئلتهم وتقصى أسسهم الفلسفية في تنوعها واختلافها وأحياناً في تناقضها. فدراساته لفكر هوركهايمر وأدورنو وبنيامين وكارل لوفيت، وماركوز... الخ سمحت له بثلمس المجالات المعرفية والفكرية التي تحركوا فيها واستيعاب المفاهيم المختلفة التي وظفوها في عملية نظيرهم للحداثة الاجتماعية والثقافية، وللعقل والثقافة الجماهيرية، وللفن والتعبيرات الجمالية، وللعلم والعلوم الانسانية والفرد وأشكال الاستلاب... الخ.

هذا ما أدى بكثير من الدارسين إلى اعتبار هابرماس امتداداً للنظرية النقدية، وفلسفته تجسيدا متجدداً لمفاهيمها وأسئلتها وانفتاحاً على النظرية. غير أن نص هابرماس، منذ الخمسينات إلى الآن، يحفل بمراجع لا حصر لها، ويدمج في ثناياه أكثر من اهتمام فكري وعلمي، فضلاً عن أنه لم يبق سجين الإطار الفلسفي الألماني بقدر ما انفتح على الكتابات الفلسفية والعملية المعاصرة سواء في أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية. كل هذا جعل من النص الفلسفي لهابرماس نصاً تركيبياً متعدد المناهل، متنوع المراجع، لا يستقر على إسم أو كتاب أو مدرسة حتى وإن اعتبر مكملاً للنظرية النقدية التي نعتت أحياناً بـ «مدرسة فرانكفورت».

لا يتعلق الأمر هنا، بتحديد خصائص النص الفلسفي لهابرماس، لأننا سنحاول الاقتراب منها في سياق هذه الدراسة، لكننا نشير إلى بعض ملامح كتابة هذا الفيلسوف من أجل الكشف عن عناصر الاشكالية التي تحكم تفكيره والتي تنظم نشاطه النظري. فهابرماس بسبب انتقائه إلى لحظة تاريخية ألمانية تميزت بتشديد أسس مشروع حضاري

يستلهم من العقلانية مكوناته الجوهرية ويجعل من الحدائث غاية، وبحكم انسابه إلى اللغة الألمانية التي ازدهر فيها الفكر الفلسفي الذي جعل من الأنوار والعقل والتقدم والحرية والتقدم والزمن والأيدولوجيا والاستلاب . . الخ موضوعات أساسية في نشاطه، كل هذه الاعتبارات، إضافة إلى عوامل أخرى متحاول تلمسها مع تطور الحديث عن مكونات فلسفة هابرماس، جعلت هذا الفكر منوطاً في أحداث زمنه ومنصتاً لإيقاعاته المتعوجة. فالعقل الغربي أسس حضارة تمكنت من محاصرة نشاطه، لدرجة لم تعد تسمح له بخلق المسافة الضرورية للابتعاد عن عناصر إنتاجه. غير أن هابرماس أراد التمسك بهذه المسافة والانتباه المتحول للأطر المرجعية النقدية التي تعاند الاستلاب وتكشف عن عوامل التشويه وتحفظ للعقل بإمكانية مراجعة ذاته ومحكمة آلياته وتقويم عطاءاته. إن سؤال الحدائث عند هابرماس، كما سنرى، لا يقف عند حدود العقلانية، وهذه ليست مجرد أداة لتحديث المجتمع والتاريخ، كما كان يرى ماكس غير، بل إن سؤال العلاقة بين الحدائث والعقلانية في حاجة إلى إعادة صياغة ويستدعي ممارسة تأملية مختلفة تستفيد من تاريخ النظرية وتستلحق تحولات اللحظة التاريخية وتتنظر إلى نوعية التفاعل الحاصل بين الذات من جهة وبينها وبين أشياء العالم المعيش من جهة ثانية. هذه الممارسة النظرية استهدفت صياغة فلسفة «عصرية» تعطي، مجدداً، للتأمل الفلسفي شرعيته المشكوك فيها، وتكشف الأسئلة الأساسية التي سيطرحها الزمن على العقل في علاقاته المتوترة مع إنتاجاته.

وهنا يتصعب سؤال الفلسفة: هل يمكن الاستمرار في التفكير الآن؟ وهل يمكن التفكير فلسفياً في وقت اكتسب فيه العلم قوة هائلة؟ وهل يجوز الحفاظ على التقاليد الفلسفية في انشغالنا المعروف بالعقل والكائن والزمن؟ وكيف نفكر في الزمن وأهنا؟ وهل الحديث اللامتوقف عن تجاوز الفلسفة، سواء بالنهاية أو بتطبيقها، حديث يمكن الدفاع عنه؟ وإلى أي مدى يجوز التأمل الفلسفي في انفصال عن أسئلة الذات والعلاقات والزمن واللغة والتقنية، أي هل يمكن تصور تفلسف مستقل عن العلوم الإنسانية بمختلف حقولها والعلوم التجريبية بتنوع مجالاتها؟

إن هابرماس يرى، كما كان يعتبر هيغل وأصحاب النظرية النقدية، أن «الفلسفة بنت زمنها» وأن عليها أن تفكر في الواقع الفعلي، أي أن تبلغ القدرة على التفكير في ما يصعب الإحاطة به في اللحظة الحاضرة، غير أن الواقع الفعلي اتخذ طابع عقلانية عملية وتقنية، وخطابات تضيي الشرعية على سيطرتها الاستثنائية. فكيف يمكن للفلسفة أن تفكر في قوة هذه العقلانية المتجسدة في الأشياء إذا لم تستند إلى قوة أخرى أعلى منها تمثل في ما يسميه هابرماس بـ «التأمل الذاتي».

تستمد الفلسفة ، كاجراء فكري خصوصي ، بعضا من شرعيتها من قدرتها على صياغة علاقات الأشياء في كينونتها وصيرورتها ، كما أن التفلسف لا يستقيم إلا بإنتاج مفاهيم أو معارف جديدة . فإسم الفيلسوف لا يطلق على من يكتفي بإعادة صياغة نصوص الآخرين والاكتفاء بتفسيرها والتذليل عليها بقدر ما يستحق جدارته حينما ينتفض السؤال في كتابته عن العقل وما لا يستجيب لضوابطه ، وعن الواقع الفعلي والعالم المعيش ، عن اللغة ومحاولات أشكال التواصل بعلاماتها . الفلسفة إذن هي مجال فكري لإنتاج المفاهيم ، تستند إلى نمط تساؤلي يجعلها دائما تنتحيز إلى ما يعاند تكرار الشيء وإعادة إنتاج المؤلف . إن راهنية الفلسفة تتمثل في قدرتها على ممارسة التفلسف المنتج للمفاهيم ، على اعتبار أن المفهوم هو ما يحمي الفكر من أن يبقى سجين الرأي أو أن يسقط في مجرد الثثرة الكلامية ، أو حتى أن تبقى رهينة إطار مدرجات الجامعة والضبط المؤسسي . إن الفلسفة ، كما سيبين لنا ذلك مع هابرماس ، هي الانخراط في مغامرة إنتاج المعرفة اعتمادا على «التأمل الذاتي» .

ومفهوم «التأمل الذاتي» لا يعني البقاء في دائرة ما يسمى بـ «فلسفة الوعي» التي تتخذ من الذات محورها المركزي والتي سيطرت على الفلسفة الغربية ، من ديكارت إلى هايدغر ، بل وما زالت بعض تحيراتها منبثة حتى في نصوص فلاسفة الاختلاف المعاصرين كما يعتبر هابرماس . إن الأمر يتعلق عنده بفلسفة نقدية تغني نفس فلسفة الذات بخلق وإضافة منطقة جديدة تملأ الفراغ الذي ولدته العقلانية المعاصرة ، وتسج عناصر متعلق للتمدد يؤسس لنظرية نقدية جديدة تحاكم التراث الفلسفي المتمركز حول العقل باقتراح مفهوم النشاط التواصل المستند إلى فكر مغاير للحدائث يدعو إلى نظرية للمجتمع .

الانفصال عن فلسفة الذات معناه ، في تصور هابرماس ، التفكير الفعلي في الزمن الراهن ، لأن الفلسفة لا يتمثل دورها في إضاعة زمنها بالرجوع الدائم إلى الزمن القديم والانغماس في نصوص من سبق من الفلاسفة ، أو البكاء على «العصر الذهبي» للفلسفة الذي لم يتحقق بعد . الفلسفة إذن سؤال يقف يفتح على ما هو نقدي في العلوم الانسانية ولكنها تتخذ من النزعة الوضعية خصمها المطلق ومن «التداوليات الصورية» مسلكها المنهجي لصياغة نظرية في الحدائث وتأسيس عقل نواصلي .

ومن أجل هذا لم يكتف هابرماس بعطاءات النظرية النقدية أو بالقيام بقراءة نقدية لأهم النصوص المؤسسة للنظير الفلسفي الحديث والمعاصر من كانط إلى ديريدا ، وإنما استلهم بعض انفتاحات التحليل النفسي ونتائج بعض النظريات الانثروبولوجية كما هو الشأن مع «هربرت ميس» واستفاد من علم النفس التكويني عند جان بياجيه ، ومن

السومبولوجيا المعاصرة كما مارسها ونظر لها نالكوت بارمونيوز، إضافة إلى فيتجنشتاين في الفلسفة التحليلية، ولو كانت في تحليله للتشيز، و«بيرس» وتشومسكي في «التلاويات» الصورية... الخ لهذا السبب قلنا بأن نص هابرماس نص مركب وتركيب في نفس الآن، بحيث لا يطمئن إلى مرجع أو مدرسة، كما سيتبين لنا ذلك أثناء هذا البحث. ويبدو أنه بالإضافة إلى فلاسفة النظرية النقدية فإن هابرماس استلهم، وبأسلوب نقدي، بعض مقومات اجتهاداته النظرية، بشكل أساسي من كارل ماركس وماكس فيبر، وجوزيف غادامير، وكارل أرتو آبل. ومنسقف عند كل هذه المؤثرات على فكر هابرماس حينها نعرض لمشروعه الفلسفي الذي جعل من سؤال الحداثة والتواصل حاجسه المركزي ومن نظرية النشاط التواصل مسلكا للانفلات من فلسفة الذات والتحرر من عقلانية المؤسسات الحديثة التي ترهن الجسد في مجال عمومي يضفي عليه العقل شرعية مشكوكا في إنسانية قوانينها ونشرعاتها. إنه مجال عمومي يسجن الجسد داخل نسق صارم وفي عقلانية تسخ الفردية الحقيقية، ولا توفر شروط إمكان إقامة أرضية صالحة للتفاهم بين الذات.

هل الحداثة في تحطيمها للتصورات التقليدية للعالم مكنت الإنسان المعاصر من ممارسة تحقيقه الذاتي وحرية في توظيفه المستقل للعقل؟ هل يجوز للعقل الفلسفي المعاصر أن يترك العقل يستقبل من دوره في مراجعة ذاته وأن يضعف أمام كل أشكال النقد الموجه إليه؟ وهل الحداثة بوصفها نتاجا للعقل يمكن التحلي عنها لمجرد أنها تحسب للعقل تعطل على ممارسة النقد؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الحداثة في مختلف مظاهرها وبين التواصل في أشكاله الرمزية المتنوعة؟ وما هو المخرج الفكري لنقد العقل النظري والعمل الموروث من فلسفة الوعي؟ ثم كيف يصوغ هابرماس نمط سؤاله في كشفه عما هو صحي ومرضي في مشروع الحداثة؟ وما هو أسلوب القراءة الذي قام به لجلد الأنوار من أجل تخمين بعض أبعاده النقدية؟ وكيف ينظر إلى توتر العلاقة بين العقل التواصل وبين الخطاب الفلسفي للحداثة؟

هذه أسئلة سنحاول الاقتراب منها، في سياق بحثنا عن مدلولات الحداثة والتواصل في فلسفة هابرماس. ومن أجل ذلك سنحاول الوقوف عند الأسس الفلسفية للنظرية النقدية التي يعتبر هابرماس ممثلا لجيل جديد في تطورها وامتدادها حسب كثير من الباحثين، كما سنعمل في مرحلة ثانية على تحديد أهم المصطلحات التي يتكئ عليها المشروع الفلسفي لهابرماس على أن نتناول في القسم الثاني من الدراسة مسألة الحداثة في فكر هابرماس وموقعها في نظريته عن العقل التواصل.

القسم الأول

هابرماس والنظرية النقدية

الفصل الأول

الأسس الفلسفية للنظرية النقدية

كيف يمكن للمرء أن يتعامل مع نصوص مفكري ما اصطلاح على تسميته بـ «النظرية النقدية» في تنوعها واختلافها وتشتتها وتوزعها، سواء على صعيد المنهج أو الإحالات أو الاهتمامات الخاصة؟ وهل ما يسمى بالنظرية النقدية تشكل نظرية فلسفية بالفعل، أم أنها مدرسة فكرية لها ملامح وخصائص توحد المنتمين إليها أم هي تيار فكري حاول مؤسسه تشكيل نسق فلسفي له منهجه ومفاهيمه؟ أم أن الأمر يتعلق، في الأول والأخير، بحساسية فكرية تعاند كل انتهاء وتقاوم النسقية الدوغمائية؟ ثم ما موقع يورغن هابرماس في صيرورة هذه النظرية النقدية؟

أمسئلة كثيرة يمكن أن نطرحها على النظرية النقدية، لكن ما يهمنا هنا، هو الوقوف عند أهم المرتكزات الفكرية والانشغالات الفلسفية التي تميز بها فلامنفة النظرية النقدية، سواء ما تعلق بالفلسفة وبالعلوم الاجتماعية أو بالعقل والحدائثة، أو بالفرد والسيطرة... الخ ومدى تأثير هذه الانشغالات على التطور الخصوصي ليورغن هابرماس.

ذلك أن هذا الفيلسوف كما يرى بعض الدارسين، يشكل «امتداداً لمدرسة فرانكفورت»⁽¹⁾، أو هو «الممثل الحالي للنظرية النقدية»⁽²⁾. وهناك من يرى أن فلاسفة النظرية النقدية يمثلون جيلين اثنين «جيل المؤسسين» من «بولوك وهوركهايمر إلى ماركوز والجيل الثاني الذي يعتبر هابرماس أبرز ممثليه»⁽³⁾.

(1) BALANDIER (G) : Le détour, Pouvoir et modernité; Paris, Ed. Fayard P 132.

(2) Assoun (P.L), Rautet (G); Marxisme et théorie critique, Paris, Ed. Payot, 1978. P. 29.

(3) Jay (M) : L'Imagination dialectique, Histoire de l'école de Francfort (1923 - 1950); Paris, Ed. Payot, 1977.

غير أن البعض في سياق تأريخهم للنظرية النقدية لا يدمجون هابرماس في تاريخ أفكارها بقدر ما يرون أنه يحتل موقعا خاصا به لا يلتقي فيه مع رواد هذه النظرية⁽¹⁾.

ومهما يكن من شأن هذه الاعتبارات سواء منها تلك التي تدخل هابرماس في صيرورة النظرية النقدية أو تلك التي نلح على ابتعادها عنها، فإننا سنحاول الوقوف عند أهم القضايا الفلسفية التي شغلت ممثلي النظرية النقدية ومدى تأثيرها على التطور الخصوصي لهابرماس، وهل هذا الأخير انفصل عن المفاهيم والأساليب التي اتبعها رواد النظرية النقدية أم أنه نحت لنفسه مفاهيم جديدة اعتادا على منهج جديد. ولذلك فإننا نشير إلى أننا نفضل أن لا ندخل هابرماس في هذه المرحلة من الحديث عن النظرية النقدية على أن نقوم بذلك في بداية الفصل الثاني عند صياغتنا لمشروعه الفلسفي.

1 - أسئلة النظرية النقدية

سواء اعتبرنا النظرية النقدية تنويعا لتفكير مدرسة أو تيار أو أنها عبارة عن نسق ابتداء أصحابه بالنقد ليستهوا إلى نوع من الالتزام العضوي بالقضايا التي بشروا بها، فإننا نلاحظ أن أغلب الباحثين والمفكرين الذين يحسون على هذه النظرية تجمعهم «نواة نظرية» عمل أساسا كل من هوركهايمر وأدورنو من جهة، وماركوز من جهة ثانية، على تأسيسها وتكوين عناصرها. ويمكن أن نعتبر مع ميمبيل أبسور⁽²⁾ أن هذه النظرية عرفت ثلاثة أنواع من المحطات : المحطة الأولى التي شهدت حوارات بنيامين وأدورنو في أواخر 1929، المحطة الثانية في 1937 حين تم تحرير كل من «النظرية التعليلية والنظرية النقدية» لهوركهايمر، و«الفلسفة والنظرية النقدية» لماركوز، والمحطة الثالثة، هي التي تميزت باللقاء الحاسم والتعاون الفكري المتفرد الذي جمع هوركهايمر وأدورنو سواء حين وقعا كتبا بشكل ثنائي أو حرر كل واحد كتابات بتوقيعه الخاص⁽³⁾، ويظهر أن هذين المفكرين وهيرسرت ماركوز يشكلون «النواة النظرية» التي أسست لفكر النظرية النقدية، لاشك أن لمفكرين وفلاسفة أمثال كارل كورش، وجورج لوكاتش، وولتر بنيامين وإرنست بلوخ، تأثيرهم الكبير على صيرورة تشكل العناصر النظرية لهذه النواة التي أرادت أن تمثل

(1) Ladmiral (J-R) : "Jurgen Habermas, ou le changement de signe de la Théorie critique" Revue Projet N168, 1982.

(2) Abensour (M) : "La Théorie critique : une pensée de l'exil", Archives de philosophie, 45, P.1982, P 181.

قوة نقدية إزاء أوضاع ألمانيا وتحولات الفكر والسياسة في المجتمع الحديث . لهذا يقول هوركهايمر في تقديمه لكتاب مارتان جاي «المخيلة الجدلية» بأن الأمر كان يتعلق بمجموعة «من الأفراد يجمعهم اهتمام مشترك بالنظرية الاجتماعية ، ولكن اعتمادا على مؤهلات جامعية مختلفة ، وما كان يوحدتهم هو أنهم ينطلقون من وجهة نظر نقدية للمجتمع القائم» (1).

إن اتخاذ مسافة نقدية إزاء ما هو موجود هو أول ما يميز أصحاب هذه النظرية ، ولكن بأي نقد يتعلق الأمر ؟ ذلك أن الفلسفة الألمانية منذ كانط إلى نيتشه جعلت من النقد مكونا أساسيا للنظر الفلسفي . لذلك نتساءل : هل مفهوم النقد عند النظرية النقدية يشكل امتدادا لهذا التراث الفلسفي الألماني ؟ أم أن للنقد عندها حوليات دلالية مغايرة تميزها عن أنماط النقد التي نعتها الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة الألمانية الحديثة ؟

ويبدو أن النظرية النقدية تكونت انطلاقا من نقد مفكرين آخرين ونصوص فلسفية أخرى . وهذا اعتبار يمكن أن يصدق على كثير من الفلاسفة والمفكرين ، لأنه بدون استلزام للمبايعة ومحاربة للحاضر لا يمكن اتخاذ أية مسافة نقدية كفيها كانت دلالاتها ومقاصدها . غير أن ما يميز النظرية النقدية هو أسلوب النظر إلى الحداثة والبحث الدائم عن آفاق السؤال ، لذلك تحول النقد عندهم إلى أداة لمقاومة كل أشكال الاستقطاب ، وسمح لهم بالتحرك دون التورط في الانتهاء السياسي المباشر أو الاستجابة لكلمة أمر تقصر نشاطهم الفكري أو تضيق نمط أسئلتهم . من هنا أهمية التفكير العقلي الذي يأخذ مصداقته خصوصا حين يفترق بالحذر من كل أشكال التعامل الميتافيزيقي وفلسفات الحرية . فالواقع عندهم يجب أن يُحاكم اعتمادا على «البعد النقدي للعقل» ، بدون أن ينظر إلى هذا العقل وكأنه مثال متعالي يوجد خارج التاريخ . إن «ما هو جوهري بالنسبة للنظرية النقدية هو المأخذ الذي توجهه لكل أسلوب منعزل ومحدود في فهم النظرية ، أو أن يكون له مفهوما ضيقا للعقلانية ، أو أن تقوم بوظيفة مغلفة بإيديولوجيا تحرق الحرية الإنسانية . إن مفهوم النظرية النقدية لا يمكن أن يكون مقنعا إلا إذا لم يفرق بين النقد والنظرية» (2).

(1) Horkheimer (M) : in Avant-propos à Martin Jay : "L'imagination dialectique, op. cit. P.7

(2) Rübner (R) : "Qu'est ce que la Théorie Critique ? " ; Archives de Philosophie, 35, 1972, P.382.

لكن ما هي طبيعة هذا الأسلوب من النظر الذي ميز مفكري النظرية النقدية ؟
ولماذا قاوموا الانتهاء السياسي المباشر في الوقت الذي اتخذوا من النقد نوجها جوهريا في
تفكيرهم ؟

ويظهر، من جهة أخرى ، أن فلاسفة النظرية النقدية ، ولا سيما هوركهايمر ، أدورنو
وماوكوز ، حاولوا ، انطلاقا من ممارستهم للنقد ، أن يفكروا في مسألة التغيير ، ليس باعتباره
نتاج دينامية الصراع الطبقي ، كما نقول بذلك الماركسية ، ولكن من منطلق تفكير
الانسانية في نفسها واعتقادا على شكل جديد من النظرية الاجتماعية . لذلك اعتبر مفكرو
النظرية النقدية أن تداخل الاختصاصات شرط ضروري في النظر الفلسفي ، وأن على
الفلسفة أن تدمج اجتهادات الاقتصاديين والمؤرخين وعلماء النفس وغيرهم في صياغة
أسئلتها . هذا ما أدى بهم إلى تنويع اهتماماتهم ومقاربة موضوعات متعددة تفترض
اختصاصات متعددة . فنقد السلطة والعائلة ، ونقد مفهوم التحرر البورجوازي ، ونقد
الفاشية ، والكشف عن آليات السيطرة في الثقافة ، ونقد الدولة الحديثة ومؤسسات
السياسة التوتاليتارية . . الخ إضافة الى القراءة النقدية لتاريخ المثلث الفلسفي ، لا سيما
الألماني ، وتحليل مكونات الحساسية الجمالية . . الخ كل هذه الاهتمامات جعلت من
فلاسفة النظرية النقدية يسترشدون بنتائج أكثر من حقل معرفي ويستلهمون أنماطا
تأملية متنوعة . فكيف إذن تعاملوا مع الفلسفة ونصروا أهميتها في الزمن الحديث ؟ وما
هو مفهومهم للعقل وللقدر وللاشياء ؟ وكيف نظروا الى الفرد في تفاعله مع الثقافة التي
انتجتها الحداثة وفي تعامله مع الدولة المجددة للعقلانية ؟

2- الفلسفة والنقد

هل تشكل الفلسفة معرفة ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي طبيعتها ؟ وهل يمكن
القيام بتحليل دقيق لما يميزها عن المعرفة العملية ؟ وما هي نوع العلاقة بين التفكير
الفلسفي والعلوم التجريبية ؟

أسئلة كثيرة طرحت وما زالت تطرح على الفلسفة . ومنذ انفصال العلوم التجريبية
والانسانية عن التأمل الفلسفي والفلسفة تواجه كل أشكال المحاكمات سواء من طرف
العلوم الوضعية أو العلوم الانسانية أو الدين والسياسة . ذلك أن طبيعة مفاهيمها
التجريدية ونزوعها الدائم نحو إعادة النظر في الموجود والمألوف وميلها المستمر نحو
السؤال ، جعلت المعرفة كنظام مفهومي وكنسلطة رمزية تنبرم من السؤال الفلسفي وتحتاج

من الشك لا سيما في الأوقات التي نكون فيها معرفة السلطة أو سلطة المعرفة في حاجة إلى نظام وضبط وإلى هدنة أو إجماع .

إن من بين المشاكل التي تواجه الفلسفة هو أنه في الوقت الذي امتلكت فيه العلوم التجريبية والانسانية موضوعاتها بقيت الفلسفة بدون موضوع ، ذلك أن القول بأن الفلسفة هي تساؤل عن الانسان والمجتمع والطبيعة والتاريخ قول لا يصمد أمام الملاحظة ، لأن للإنسان علومه وللمجتمع علومه وللطبيعة علومها وللتاريخ مباحثه . ماذا بقي إذن للفلسفة ؟ هل صفة التساؤل وحدها كافية لتعت تفكير ما بأنه فلسفي ؟ أم أن الفلسفة تفترض إضافة إلى شرط السؤال ، مقاييس أخرى تتفرد بها ؟ ثم هل الفلسفة في الزمن المعاصر، بقيت رهينة الذات ومسألة الوعي ، أم أنها بفضل مختلف الانفتاحات المعرفية ، نوظف المفهوم Concept وأشياء العالم المعيش Monde vécu ؟

وبدون أن ندخل في هذا الحديث الإشكالي عن الفلسفة الذي لاحظ البعض ، ومنذ مدة ، أنها «فقدت كثيرا من مادتها الدلالية» (1) وأن زمن الميتافيزيقا انتهى ، وأن شجرة ديكارت أصبحت غابة من العلوم يصعب اختراقها والتحكم في طرقها باسم الفلسفة ، فإننا نريد أن نقنصر هنا ، على الإشارة إلى أن المعرفة العلمية تستهدف فهم واقع محدد وتعتمد في ذلك على نماذج مجردة تخضع شروط الصحة فيها إلى معايير واضحة ، وبالتالي فإن المقاربة العلمية تتمثل في حركة مضبوطة بمفاهيم تبني موضوعات للمعرفة من أجل الكشف عن حقيقة تجربتنا المعيشة . وهكذا تتميز المعرفة العلمية بكونها تقوم بعملية تمسيد موضوعي للمعيش مستوذة بكل العمليات الصورية والنماذج الممكن إخضاعها للمحاسبة والمراجعة الضروريتان .

أما الفلسفة فإنها بعيدة عن هذا الادعاء ، لأنها لا يمكن أن تفسر الوقائع المحددة اعتمادا على نماذج صورية ، ولكنها تستطيع تنظيم معاني هذه الوقائع داخل نظام كلي أو أن تجمع شتات الشذرات المحدودة ضمن معرفة منسجمة المفاسل والمقدمات . إنها ليست بعلم لأنها تفتقد إلى الموضوع . وما دامت الفلسفة «ابنة زمنها» كما قال هيغل ، فإنها بقدر ما تسعى إلى النقاط تفاصيل اللحظة بقدر ما ترتبط بالتبسيط بالتبسيط ، لذلك فإن ما يميز فلسفة عن أخرى هو نمط سؤالها وقدرتها على إبداع المفاهيم ، أو على الأقل على الاستعمال المبدع لها .

(1) Desanti (J-T) : "Le philosophe et les pouvoirs"; Paris, Ed. Calmann-Levy ; 1976, P. 54.

فالفلسفة ليست علما ساميا ولم تعد محكمة عليا، وليست لا مؤسسة ولا مشرعة. إذ أنه من خارجها تتشكل مضامين المعرفة، لذلك فإن التفلسف لم يعد إلا ذلك الفعل العقلي المنتقب، الناقد والتفكيكي لانغلاق النص الفلسفي. وبذلك يصبح النشاط الفلسفي يلعب دورا «تأمليا» وهذا النشاط فإن المعرفة، حتى في صيغتها الوضعية، ترجع إلى الذات التي تقوم بوظيفة التفكير على أن تفهم الذات من منطلق اعتبارها ذاتا خالصة، مؤسسة ومتعالية. وهكذا «يمكن للمعرفة أن تفكر في ذاتها، وأن تتوحد المعارف وتتخذ منهاها» (1).

إذا كانت الفلسفة تتميز بقدرتها على التساؤل عن مكونات الفكر، ومنطق التاريخ ومفاسل السلطة، وتستفيد وتتفاعل مع نتائج العلوم التجريبية والإنسانية، وإذا كان تفكيرها يفترض إنتاج أو استعمال مفاهيم في علاقتها المتوترة مع الواقع والحظوة المعيشة، وأنها من أجل هذا الانتاج أو ذلك الاستعمال تحتاج إلى نوع من الانسجام أو النسقية في برهنتها، فإن هذه الفلسفة لا يمكنها أن تنتج نصا فلسفيا كليا بدون السقوط في الانغلاق النسقي، لذلك فإن كل فلسفة تعاند النسق وتقاوم قدرته على الاستيعاب والاحتواء، تكون فلسفة متعددة المستويات تتخذ من النقد والسلب أفقا جوهريا للتفكير وتنتج نصا جمعيا متعدد الموضوعات والاحالات لا يستقر على حقيقة أو على مرجع مطلق.

يقول ماكس هوركهايمر : «إن أستاذنا في الفلسفة علمنا أنه لكي يصبح المرء فيلسوفا فإنه من الضروري أن يعرف العلوم الطبيعية وأن تكون له دراية بشيء من الفن والموسيقى والتأليف» (2) ولكن هوركهايمر يعتبر أنه لا يمكن أن نضع تعريفا للفلسفة لأن «تعريفها يكون مطابقا للعرض الواضح الذي تقدر على قوله» (3) لذلك فإن الفلسفة ليست أداة أو تصميم «مهندس بقدر ما تكشف عن سبيل التقدم الذي نرسمه الضرورات المنطقية والواقعية. ومن ثم فليس «هناك طريق نحو التعريف» (4) لأن الفلسفة عبارة عن مجهود واع لتنسيق كلية معارفنا وأفكارنا داخل بنية لغوية، يمكن في إطارها تسمية الأشياء بأسائها الحقيقية، كما يرى هوركهايمر. من هنا ضرورة نقد الميتافيزيقا لأن

(1) Brunet (R) : " Margarta philosophica " in *grepi* ; "Qui a peur de la philosophie ?" ; Paris, Ed. Plannmarion, 1977, P.134.

(2) Horkheimer (M) : "Théorie critique" ; Paris ; Ed. Payot, 1978, P.355.

(3) Horkheimer (M) : "Eclipse de la Raison", Paris ; Ed. Payot, 1974, P. 172.

(4) Ibid; P; 183.

هذه الأخيرة تدعي إدراك الوجود والتفكير في الكلية واكتشاف معنى العالم في استقلال عن الإنسان في حين أن هوركهايمر يعتبر «أن خلق سلم داخلي من خلال أي مذهب كان وكان مجرى التاريخ لا علاقة له بذلك، لا يساوي، دوماً، الا تحقيق انسجام مزيف وافخلاق للعالم»⁽¹⁾.

فالفلسفة بقدر ما يتعين عليها استلهاام العلوم الأخرى والاستفادة من التعبيرات الجمالية المختلفة، بقدر ما يلزمها نقد كل نزوع ميتافيزيقي يفصل الفكر عن سياقه ويتزعم الكائن من عالمه المعيش. ونقد الميتافيزيقا لا يقتصر على الفلسفة، لأن «العلم هو نفسه، نقد للميتافيزيقا»⁽²⁾. بل إن هربيرت ماركوز يذهب بعيداً حين يعتبر أن «النشاط الفلسفي هو النشاط الإنساني الذي فيه تتكون الفلسفة. لأن النشاط الفلسفي، بالمعنى الجددي للكلمة، هو نمط من الوجود الإنساني. باعتبار أن هذا الوجود، في كل أنماطه يوضع من زاوية سؤال معناه»⁽³⁾. لذلك فالفلسفة ليست عبارة عن تصورات خيالية أو مجرد استيهامات، وإنما تشكل «قوة تاريخية حقيقية»⁽⁴⁾ ومن ثم فإن طابعها «الايدولوجي» لا ينزع عنها أبداً معناها المتمثل في كونها عاملاً تاريخياً. إنها «تعبير عن موقف أساسي إزاء الكائن والوجود، وفيه تعبر وضعية تاريخية واجتماعية عن نفسها بكل وضوح، وبعمق أكثر، كما تتجلى في مجالات الحياة العملية المتجذدة في زيفها»⁽⁵⁾.

مناهضة الميتافيزيقا، اقتران النشاط الإنساني بالفلسف، الانخراط في الحركة التاريخية، اتخاذ موقف نقدي إزاء العالم أدى بمفكري النظرية النقدية إلى الربط بين النظر والعمل، بين الفكر والتاريخ. قد يبدو الأمر استلهااماً للماركسية بهذا الخصوص أو تبين لأطروحتها الفائلة بتحقيق الفلسفة في التاريخ بعد تحويل المجتمع الرأسمالي من علاقاته الطبقية إلى الحالة اللاطبقية. لكننا سنرى أن الأمر مختلف تماماً عند أصحاب النظرية النقدية وأنهم اعتبروا أن تحولات وناقضات المجتمع الذي أسسنه الحدائنه ومقاييس العقلانية لا تستجيب تماماً لتحليلات ماركس ولا لتنبؤاته⁽⁶⁾ فالنظرية النقدية أخذت بعض مقوماتها، لا سيما في البداية، من الماركسية لكنها قطعت مع تعاليمها في الوقت

(1) Horkheimer (M) : "Théorie critique", op.cit. P. 259.

(2) Ibid; P. 259.

(3) Marcuse (H) : "Philosophie et Révolution", Paris; Ed. Denoel, 1969 P. 121.

(4) Ibid; p.1.

(5) Ibid; P. 2.

(6) Voir, Adorno (T) : "Marx est-il dépassé ?" Et Marcuse (H) : Réexamen du concept de révolution, in, Diogenes, N 64, 1968

الذي تبين لروادها أن للماركسية نظاما توتاليتاريا يمكنه تسييج الحرية وخنق البعد النقدي للمفكر.

ثم إنهم، أي مفكري النظرية، لم ينظروا إلى الفلسفة في علاقتها بمصير طبقة اجتماعية محددة بقدر ما أكدوا على دور الفرد في ممارسة الفلسفة، لأن الفرد المعني هو الذي يعطي للفلسفة معناها ولكن دون أن تنحصر دلالة الفلسفة فيها هو «فردى» إذ أن كل فرد يمكنه أن يقوم بإعطاء معنى للفلسفة من خلال الانصهار والتجذر في وجود كل فرد على حدة.

وباعتبار أن النظرية النقدية تتخذ من النقد قاعدة جوهرية لها فإنها تنهزم من كل إرادة كلياتية ومن كل نزعة نسبية، وبوصفها تستلهم نهجا جدليا مفتوحا ذا منطلق مادي فإنها تدخل في صراع مع المثالية الألمانية سواء كانت في تعبيرها الكانطي أو في مرجعيتها الهيغلية.

صحيح أن محاولات بعض مفكري النظرية النقدية نحت منحى توفيقيا بين الفلسفة الكانطية والمادية الجدلية لا سيما في بعدهما المثالي، كما يقول ماركوز⁽¹⁾، لكن الاتجاه العام لتفكير فلاسفة النظرية النقدية تمثل في القطع مع التراث الفلسفي المثالي الألماني. هذا ما جعل بعض الباحثين يرون أن النظرية النقدية مارست نوعا من الانفصال النظري «مع بنية العلم التقليدي إبستمولوجيا ومع خلفيات ومرامي المثالية الألمانية فلسفيا. إنها تظهر - أي النظرية النقدية - وكأنها تقوم بمهمة «افتتاح» إزاء كل ما يريد أن يكون مستقلا ومكتفيا بذاته من الناحية النظرية»⁽²⁾ نفس النقد ينطبق على الاتجاه العقلاني الذي يفترض ضرورة، في نظر هوركهايمر، «علاقة دائمة ومستقلة للممارسة الإنسانية بين المفهوم والواقع»⁽³⁾ إن النظرية النقدية لا تفصل بين السوسيولوجيا والعلوم الاجتماعية عامة، والفلسفة، للدرجة اعتبروا فيها أنها نظرية للمجتمع انبثقت من الفلسفة. لذلك نجد البعض منهم يمارس الفلسفة على طريقة السوسيولوجيا، ويكتب في السوسيولوجيا بالأسلوب الفلسفي. أي أنهم في نظريتهم النقدية كسروا حدود الفلسفة - التي لا حدود لها - وحدود العلوم الإنسانية، وهذا النوع من التمرد على حدود الحقول المعرفية استفز ردود

(1) Marcuse (H) : "Philosophie et révolution", op. cit, P. 17

(2) Ferry (L), Renaut (A) ; in Présentation à Horkheimer (M); Théorie critique ; op. cit, P.20.

(3) Horkheimer (M) ; "Théorie critique" ; op.cit. P. 119.

المفكرين ذوي النزعة الوضعية، ولهذا السبب نجد كتابات كثيرة صاغها مفكرو النظرية في سياق السجال مع الوضعية. هذه النزعة التي قال عنها هوركهايمر أنه إذا كان «أفلاطون أراد أن يجعل من الفلاسفة سادة فإن التكنوقراطيين يريدون أن يجعلوا من المهندسين مجلس إدارة مديري المجتمع». إن الوضعية هي التكنوقراطية الفلسفية⁽¹⁾. والمواجهة المبدئية التي جمعت الوضعيين وأصحاب النظرية النقدية لا تقتصر فقط على مسألة حدود المجالات المعرفية أو على موقع العلم في المجتمع الحديث، وإنما هي مواجهة تعكس اختلافاً جوهرياً في النظر إلى الواقع والمجتمع والحداثة، وتفاوتاً صارخاً في فهم منطلق العلوم الاجتماعية والبحث التجريبي، وتناقضاً واضحاً في النظر إلى الفلسفة. وبدون أن ندخل في تفاصيل السجال الذي ميز علاقة الوضعيين بأصحاب النظرية النقدية نكتفي بالإشارة إلى ما أكد عليه تيودور أدورنو في تقديمه للكتاب الذي ضم مختلف تدخلات الندوة التي شارك فيها أهم الفلاسفة والعلماء والايستيمولوجيين الألمان في أواخر الستينات، ومن بينهم كارل بوبر، وهانز ألبر وهايمثان الاتجاه الوضعي في هذه الندوة، وأدورنو وهابرماس وقد عبّر عن الموقف النقدي فيها، إضافة إلى آخرين. يقول أدورنو: «إن ما هو حاسم، لا يتمثل في العلاقة المباشرة مع الممارسة، بل بالموقع الذي نعطيه للعلم في حياة الفكر وفي الواقع. إن الاختلافات حول هذه النقطة ليست مرتبطة بتصور العلم، لأن هذه الاختلافات لها مكانها في الأسئلة المنطقية والايستيمولوجية، وفي فهم الشائقي واللاتناقض، والجوهر والظاهر، في الملاحظة والتأويل. إن الجدل يتعامل في هذا الخلاف بتعنت لأنه يؤمن بضرورة الاستمرار في التفكير حيث يتوقف عنه خصومه، أي التفكير أمام سلطة صناعة العلم غير الخاضعة للسؤال»⁽²⁾.

الفلسفة عند أصحاب النظرية النقدية لا تنفصل كثيراً عن أسئلة العلوم الانسانية، لأن هذه الفلسفة يحكم كونها نقدية وتسعى إلى صياغة نظرية في المجتمع فإنها تتفاعل مع عطاءات العلوم الاجتماعية، لكن دون التسليم بكامل نتائجها. لأن النظرية النقدية تطعن في مصداقية السوسبولوجيا المسيطرة باعتبارها غير قادرة على تقديم تصور كلي لا يفرق في الشروح التجريبية أو المنطقية - الاستنتاجية.

(1) Horkheimer (M) : "Éclipse de la Raison", op. cit. P. 68.

(2) Adorno (T) : Présentation à : "De Vienne à Francfort ; La querelle allemande des sciences sociales" ; Bruxelles Ed. Complexe, 1979 ; P. 58.

ويعتبر أدورنو أن المجتمع ككلية لا يمكن أن يفهم إلا من خلال نقيضه المطلق المتمثل في الفرد، وبالمقابل فإن الفرد يتحدد بواسطة الكلية التي تخترقه في أعماقه. ومن ثم فإن فلسفة ذات نزعة وضعية لا يمكنها أن تدرك عناصر التوتر الذي يجمع الفرد بالمجتمع في الزمن الحديث. وحدها فلسفة سلبية Negative تقدر على ذلك لأنها تولدت من تجربة فشل الثقافة الحديثة وانزلاق العقل في بربرية جديدة.

إن النظرية النقدية، في سياق صياغتها لأسئلتها وأساليب محاكمتها للموضعية ولنتائج الحداثة، لم تكف عن عاورة المتن الفلسفي الألماني، غير أن كانط وهيجل كانا أكثر الفلاسفة عرضة للنقد. صحيح أن دراساتهم لم تقتصر على هذين الفيلسوفين، لكن نسقي كانط وهيجل وقرا لأصحاب النظرية النقدية انفتاحات متعددة للتفكير والتأمل. فالقول بتجاوز الفلسفة سواء في صيغته الهيجلية أو الماركسية فقد كل قيمة لأن «لحظة تحقيقها ضاعت»⁽¹⁾ ولهذا السبب يرى أدورنو أن الفلسفة حين فشلت في الالتزام بوعدها بتغيير العالم والتوحد مع الواقع، فهي مضطرة إلى «انتقاد نفسها بدون تساهل»⁽²⁾ بل وعليها أن تسأل، في سياق تفكيرها في ذاتها، عن الكيفية التي يمكنها بها أن تبقى ممكنة بعد السقطة التي عرفتتها الفلسفة الهيجلية. نفس الأمر، تقريبا، الذي قام به كانط حين انتقد العقلانية متسائلا عن إمكانية تأسيس ميتافيزيقا. وإذا كسان المذهب الهيجلي في الجدل يمثل محاولة نادرة مع المفاهيم الفلسفة ومبرهنا عن مستوى عال في إظهار تأثيرها وتناورها، ينبغي التأكيد على العلاقة مع الجدل «الذي يجب تشييده ما دامت محاولة تأسيس هذه العلاقة قد فشلت»⁽³⁾. فحرية الفلسفة في عملية تفكيرها، في نظر أدورنو، ليست أكثر من القدرة على توفير التعبير عن لا حريتها، ذلك أن لحظة التعبير إذا تقدمت بوصفها شيئا زائدا فإنها تتحول إلى رؤية للعالم. «حين تنازل الفلسفة عن التعبير وعن واجب العرض فإنها تستوعب من طرف العلم»⁽⁴⁾ وحيث إن المفكر فيه لا يصير هادفا إلا إذا كان في شكل تعبير من خلال العرض اللغوي فإن ما يقال بشكل مهمل يكون مفكرا فيه بطريقة سيئة لأنه «بالتعبير تنتزع الدقة مما يعبر عنه»⁽⁵⁾.

(1) Adorno (T) : "Dialectique négative", Paris; Ed. Payot 1978 : P. 11.

(2) Ibid : P. 11.

(3) Ibid, P. 12.

(4) Ibid, P. 22.

(5) Ibid, P. 22.

إن فعل التفكير (أو التفكير *Le penser*) في حالته البدئية، وقبل أن يتخذ أي مضمون خاص، هو في حد ذاته سلب ومقاومة ضد كل ما يفرض عليه، لا سيما في زمن تعمل الايديولوجيا على الدفع بالفكر نحو التزام معايير الوضعية. في حين أن أشكال التفكير في نظر أدورنو، تسعى إلى تخطي عناصر الحاضر وما تتقدم إليها من معطيات.

وبالإضافة إلى التبرم المبدئي من كل نزعة وضعية، فإن فلاسفة النظرية النقدية، ولا سيما أدورنو، جعلوا الإشكالية الفلسفية تدور بين نسقي كنانط وهيغل. لقد حاوروا كل الفلاسفة الألمان، لكن كنانط وهيغل شكلا أهم متن فلسفي انطلقت منه النظرية النقدية لتجربة وممارسة نقدها. صحيح أن الماركسية برزت كموضوع أساسي للتفكير النقدي عند أصحاب النظرية النقدية، أو ما يسميه أدورنو، بنوع من الاستخفاف والتهكم، بموظفي المادية الجدلية *Les fonctionnaires du diamat* ووجه نقده أيضا إلى كل ممثلي الاتجاه الوجودي، كل ذلك من أجل إعطاء نفس جديد للتفكير الفلسفي باعتباره سلبا للمفهوم والنسق وللزمن وللعقل وللحدثة، ومن أجل تشييد فكرة جدل سلبى بوصفه نقدا ذاتيا جذريا للعقلانية.

تسكن أدورنو رغبة عارمة في تفجير النسق من الداخل لأنه انغلق قبل أن يحقق كل عناصر جدله، لذلك يتعين في تصوره، لتكسير وهم الذاتية المتكونة اعتمادا على قوة الذات⁽¹⁾. إن مجال تنفيذ الطاقة النقدية يتمثل في النسق نفسه، بين الذات المتعالية والذاتية التي تتعالى في موضوعيتها.

إن النظرية النقدية تنطلق من اعتبار أساسي يؤكد على أنه ليس هناك نظرية تدعي امتلاك الحقيقة، وهذا الاعتبار يطبقه على نفسها كذلك، ومن أجل الانفلات من أي انغلاق لابد من إعادة تنشيط النظرية الجدلية للمجتمع بدون السقوط في موقف تبجيل عقيم، حتى تتمكن الفلسفة من الدفع بالتححرر إلى مداه المأمول. فالنظرية النقدية تنظر إلى الفلسفة، باعتبارها تقوم بالدرجة الأولى بوظيفة التححرر، ولهذا السبب حاول فلاسفتها القيام بممارسة مخيرة للفلسفة من منطلق إبعادها وانتزاعها من مؤسستين تعملان دوما على استعبادها وهما: الدولة والحزب. هاجس الاستقلالية هذا يذكر المرء بكل من شوبنهاور ونيتشة، وهم في هذا الصدد يتشبهون بنفس مسارهما، لأن فلاسفة كبار من هذا القرن، مثل لوكاتش وهابيدغر، استسلموا لأرادة الدولة، لذلك قرر فلاسفة النظرية النقدية تأسيس «معهد للدراسات الاجتماعية» اعتمادا على تمويل خاص لإدراك وفهم ما

(1) Ibid, P. 8.

هو موجود في استقلال عن كل إرادة كلياوية . سواء كانت الدولة أو الحزب ، باعتبار أن هذا الأخير عمل على تجميد النظرية في مؤسسات بيروقراطية تهجم السؤال وتبذ كل حس نقدي . وسبب هذا التبرع يكمن ، عند أصحاب النظرية النقدية ، في كونهم يعتبرون أن قبول كل شكل سياسي سلطوي لا يمكن أن يترتب عنه إلا فكر ذو شكل سلطوي .

لا شك أن كل فيلسوف ، من الذين ينساقون النظرية النقدية متطلقاتها ، مارس الفلسفة بأسلوبه الخاص واستنادا إلى مصادره الفكرية والفلسفية المميزة ، ولكنهم يلتقون كلهم في اعتبار الفلسفة حفلا للتفكير بالسلب وممارسة لاسلطوية تنصهر وتتداخل في صيرورتها الرغبة في المعرفة والرغبة في الحرية .

والحرية في الفلسفة الهيغلية تنهاى مع الدولة ، وما دام فلاسفة النظرية النقدية يعاندون كل استيعاب تقوم به الدولة للفكر ، وما دام هيغل ذهب بالسؤال الفلسفي إلى مداه الأقصى حين التهمت الفلسفة بالدولة ، فإن فلاسفة النظرية النقدية اعتبروا أنه من « فشل » الفلسفة الهيغلية يستمد النشاط الفلسفي شرعيته ، بمعنى أن هذه النظرية « تدن الجدل الهيغلي والجدل الماركسي باعتبارهما شكلين مكتملين للجدل الإيجابي ، ونحاول أن نقوم ، بالقياس إلى التقليد الفلسفي ، بعملية تحويل حقيقي يمتنع فيها الجدل عن إنتاج الإيجاب ويرتبط بما هو غير مطابق ، لكي لا تخلق حركة السلب تأكيدا جديدا ، ووضعية جديدة » (1) .

إن الفلسفة عند أصحاب النظرية النقدية لا تنفى اكتساح تفاصيل الهوية ، من هنا ابتعادها عن فلسفة الذات والوعي ولا تستهدف تشييد نسق ، لذلك عملوا على تفجير نسق كائنا وهيغل من داخلها ، ولا تسعى إلى الاحتواء بسلطة ، لأن السلطة تنزع عن الفكر حرته وتحايل على النقد لكي نقصه ، ولا تريد التصالح مع الواقع لأن الشزعة الوضعية المحتمية بكل أشكال السلط تتخذ من الواقع منطلقها ومرماها . إن الفلسفة تفكير بالسلب تستمد شرعيتها من راهنية السؤال ومن فشل الجدل في شكله الهيغلي والماركسي تستفيد من أكثر من علم اجتماعي لصياغة نص متعدد وجمعي ، يسعى إلى التحرر في كل أبعاده الجسدية والسياسية والاجتماعية والفكرية يقوم به الفرد اعتيادا على عقل لا يكف عن مراجعة مكوناته وعن نقد عقلانيته وأشكال حدائته . .

(1) Abensour (M) : "La Théorie critique : une pensée de l'exil?" Op. cit, P. 188.

3- جدل العقلانية ، نقد العقل الأنوارى

«إن الأمر يتعلق عندنا بنقد للفلسفة ، ولأنه نقد لها فإننا لا نريد أن نضحى بها»⁽¹⁾ هذا ما يعلنه أصحاب النظرية النقدية . ونقد الفلسفة ينصب ، من بين ما ينصب عليه ، على التبرم من كل إرادة كلياتية وكل منحنى نسفي يتخذ من العقل دعامة له ، وأيضاً نقد الاتجاهات الوضعية التي تكتفي بالمعطيات الواقعية ، تنطلق منها وترجع إليها . إن هوركهايمر وأدورنو وماركوز وآخرون ، كل واحد على حدة ، وفي دراساتهم المتعددة جعلوا من الفلسفة الهيغلية محور نقدهم لكل فلسفة . صحيح أنهم من خلال نقدهم لم يخلو يرجعون إلى كائنا ما يتحفظون على ما آلت إليه الماركسية ، ولكن قوة نقدهم على هذا الصعيد ، تمثلت في دحض القول الهيغلي الذي يؤكد على اعتبار كل معرفة هي معرفة بالذات للذات اللامتناهية ، أو على اعتبار أن هناك هوية بين الذات والموضوع مؤسسة على أولوية الذات المطلقة ، في حين أنهم يرون أن ليس هناك «تفكير» هكذا بشكل إطلافي ، بل هو تفكير خصوصي لبشر عنيين متجذرين في الزمان والمكان ويتحركون ضمن شروط اجتماعية واقتصادية متحولة على الدوام كما أنه ليس هناك «الكائن» بشكل مطلق ، بل ما يوجد هو «الموجود المتعدد» . .

وقد اعتبر بعض الباحثين أن موقفهم من هيغل يذكر المرء بالنقد الذي وجهه اليسار الهيغلي لأستاذهم لا سيما حين ألحوا على الجمع بين الفلسفة والتحليل الاجتماعي وأكدوا على النظرة الجدلية في مقارنة الأشياء والفكر والزمن وتصوروا أن إمكانيات تغيير النظام الاجتماعي لا تتوفر إلا بالممارسة⁽²⁾.

لذلك فالعقل عند أصحاب هذه النظرية هو «الحجة النقدية» التي تؤسس تصورهم . إذ أن لا عقلانية المجتمع الراهن كانت دائماً موضع سؤال بفضل الإمكانية السلبية لمجتمع مغاير عقلائي بالفعل .

غير أنه بالرغم من هذا الالتزام المبدئي بالعقل فإنهم لا يسلمون بكل إنتاجاته ، ومن ثم جعلوا من نقد العقل الذي أقرز مؤسسات الحداثة في الاقتصاد والسياسة والاجتماع والثقافة ، منطلقاً جوهرياً في نظرتهم للفلسفة الحديثة وتجليات العقلانية ومظاهر الحداثة ؛ يقول هوركهايمر :

(1) Horkheimer (M) Adorno (T) : "La dialectique de la Raison" ; Paris ; Ed. Gallimard, 1971, P 10.

(2) Jay (M) : "L'Imagination dialectique", op. cit, P. 61.

لأننا كنا نقول بأنه بالأنوار وبالتقدم الثقافي نريد تحرير الإنسان من الاعتقاد الخرافي في قوى شريرة، وفي شياطين وحكايات خارقة، وفي القدر الأعمى، أي بإيجاز تحريره من كل خوف، فإن ذلك يقضي إدانة ما تم الإجماع على تسميته بالعقل. وهذه أكبر خدمة يمكن للعقل أن يقدمها»⁽¹⁾

تحرير الإنسان من السحر، نقد العقل بواسطة العقل. لا شك أن الأمر يتعلق بمطلب أنواري. ذلك أن فلسفة الأنوار جعلت من العقل أداة جوهرية لممارسة النقد من أجل الخروج بالإنسان الأوروبي من حالته السلبية والدفع به لكي يمارس حريته ويعبر عن إرادته في المعرفة وعلى اتخاذ المبادرة.

إن القرن الثامن عشر الأوروبي عرف بـ «قرن النقد»⁽²⁾ وهذا النقد ارتبط بحركة دينية وفلسفية شاملة ابتدأت في إنجلترا وفرنسا بتكسير الشكل السافط للمعرفة الفلسفية، أي شكل النسق الميتافيزيقي»⁽³⁾ وكذلك يرفع شعار محاربة اللاهوت والخرافات التي تكبل تفكير الإنسان الأوروبي وتفيد عقله، وزادت هذه الفلسفة بإعطاء الحرية للعقل، وبإلقيام بنقد شامل لكل الأشياء والظواهر والمؤسسات والمفاهيم وبإخضاع كل هذه الموضوعات لحك العقل، وبالتالي الخروج بأوروبا من ظلام الجمود والظلم والأساطير إلى أنوار العقل والحرية والتقدم.

غير أن فلسفة الأنوار لم تكن باللايان بقدرية العقل على اختراق الحدود التي فرضتها عليه الميتافيزيقا والمؤسسة الكنسية، ولم تعز مهمة النقد لهذا العقل. بصورة عشوائية، بل «إن الحركة العميقة والمجهود الرئيسي لفلسفة الأنوار لا يقتصر على مواكبة الحياة وتأملها في مرآة التفكير فحسب، بل إنها تعتقد، على العكس من ذلك؛ في التلقائية الأصلية للفكر. ويعيد عن تحديد مهمة الفكر على التعليق والتفسير. فإنها تعترف له بقدرته ودوره في تنظيم الحياة»⁽⁴⁾

ومن المعروف في تاريخ الأفكار الفلسفية أن فلسفة الأنوار الفرنسية أثرت، بشكل كبير، على التوجيه النظري لبعض كبار الفلاسفة الألمان، وعلى وجه الخصوص. ذلك أن كانت بني مشروعه الفلسفي والنظري على مفهوم النقد، سواء في فلسفته الترسندنتالية أو

(1) Horkheimer (M) : "Eclipse de la raison", op. cit, P. 193.

(2) Cassirer (E) : La philosophie des lumières", Paris, Ed. Fayard, 1932, P.275.

(3) Ibid, P.P.33

(4) Ibid, P. 34.

في فلسفته للتاريخ، أما هيغل فإن النقد عنده يبدو في شكل سلب جلي يتجاوز الموجود باستمرار. فكانط يرى أنه «يتعين على كل شيء أن يخضع لمحك النقد»⁽¹⁾، والخاصية الأولى التي نسبها كانط للنقد هو اعتباره له «محكمة» تضبط شروط المعرفة وتقرر حدودها من خلال وضع مقاييس تختكم إليها العمليات المعرفية، ومن ثم يتحوّله إلى «سلطة تشريعية» تمثل إنتاجات العقل أمام محكمته الخاصة حيث يعترف له بحقوقه أو تدان ادعاءاته المثالية.

إن كانط قد أحدث تغييراً أساسياً في طرق التفكير حين أدمج مفهوم النقد وقام بـ «ثورة كوبرنيكية» في حفل الفلسفة. غير أن هيغل استطاع أن يجمع في نسق فلسفي واحد كل الجوانب الإيجابية في الفلسفات السابقة عليه. إذ ورث عن كانط نقديته ومبدأ المعرفة باعتبارها نشاطاً إبداعياً، وأخذ عن «فخته» بنية جدله وأهمية السلب في عملية تحريك المعرفة، واستمد من «شيلنغ» الموضوعية التاريخية للمعرفة وميله لما هو ملموس ورفضه «للشيء في ذاته».

إن العقل عند هيغل هو الفكر الجلي، أي «المحو المطلق لعالم الرأي المشترك»، والمهمة الأساسية للتاريخ تتمثل في البحث عن العقل وفيه، لأن الدولة تحول سام للعقل الانساني وتحسّد له. بل إن هيغل يؤكد على أنه «يتعين على العقل أن يحكم العالم لأنه «مبدأ العالم» كما قال «أناكساغوراس» ومفكرو الأنوار من بعده. وفي هذا السياق ربط بين تصوره هذا للعقل بين الثورة الفرنسية التي رأى فيها انتقالاً ثم في حياة الإنسان الفكرية والعملية، وذلك بتحوّله من الخضوع غير النقدي للمواقع السائدة إلى الاعتماد على العقل. إن الثورة الفرنسية، في نظره، جسدت أول نشاط للعقل العملي المبني على مقاييس العقل والحرية، كما أنها أنتجت قيماً سلبية ذات مضامين نقدية أدت بشعب بأكمله إلى اكتشاف الحقيقة. إن الدولة عند هيغل هي التحقق الفعلي للحرية وللعقل، أو هي «محقق» للفلسفة أو إذا أردنا، هي الروح بالفعل⁽²⁾ لأنه ليست هناك أية طريقة تعمل معها المصلحة والعقلانية، أما الدولة فهي تمثل الضبط الواعي والعقلي للتناقضات الاجتماعية وتحتل مكاناً يتعالى على حرب المصالح الخاصة.

(1) Kant (E) : "Critique de la Raison pure, Paris, Ed. PUF, 1944, P. 6.

(2) Chatelet (F) : "L'Histoire de la philosophie", T 5; Paris; Ed. Hachette, 1973, P. 212.

كيف يمكن لفكر يدعوا إلى التحرر من خلال النقد أن يقبل نتائج الفلسفة الهيغلية؟ وهل فلسفة القرن الثامن عشر، بوصفها فلسفة تنوير وعقلانية ساهمت في تحرير الإنسان الغربي أم خلقت وسائل جديدة لاستعباده؟

إننا لاحظنا أن أصحاب النظرية النقدية لا يريدون النصحية بالفلسفة أمام هجوم النزعة الوضعية، بل انطلقوا من ضرورة نقدها وحاسبة مفاهيمها. ولم يقبلوا التخلي عن السؤال أمام أنساق الأجوبة الجاهزة، لهذا انتقدوا الوضعية وعملوا على تفكيك مكونات النسق الفلسفي، ولا سيما الهيغلي.

إن فلسفة النظرية النقدية يتبدون تفكيرهم في مسألة العقل والعقلانية من ملاحظة أساسية وهي: أن الأنوار التي كان هدفها تتمثل في تحرير الإنسان انقلبت إلى ضد ذلك تماما. إذ كرست العبودية القديمة للإنسان، وإذا كان تابعا للطبيعة في السابق، فإنه تابع اليوم، للمجتمع، واستمرت بالتالي علاقات القوى المبنية على الخضوع والتفاوت وإقصاء الحرية.

إن نتائج الأنوار في الزمن الحديث أدت إلى ما أسماه هوركهايمر بـ «اختفاء العقل» (وهو أحد عناوين كتبه) أو انسحابه من التفكير السلبي، لأن الأنوار حتى وإن ادعت تحرير الإنسان من عبودية الخوف والأساطير وأدخلت العقل كأداة حاسمة في التعامل مع الأشياء والعلاقات والطبيعة والتاريخ، فإنها، في نهاية المطاف، استسلمت لأساطير من نوع جديد. ذلك أن العقل الأكبر لحركة الأنوار لا يتجلى في عجزها عن خلق الشروط الاجتماعية التي تسعف الأشياء والكلمات على التوحد والتطابق بقدر ما يتمثل في الإقصاء المنهجي للسلب من داخل اللغة والعقل. وإذا وصل الفكر إلى مستوى العجز عن التعبير عن السلب والنقد فإنه لا يمكن ترجمة إرادة تحرير المستضعفين أو تحرير الناس من مختلف أشكال عبوديتهم. فبدل أن تكشف عن الدلالات وتفجر عناصر السلب أصبحت اللغة مجرد أداة في يد قوى السيطرة؛ إن «العقل يتعامل مع الأشياء كما يتعامل الذكائنات مع الناس: إنه يعرفهم حين يكون بمستطاعه التلاعب بهم»⁽¹⁾ هذه الملاحظة أدت بفلسفة النظرية النقدية إلى القيام بتاريخ نقدي جليلي للعقل الأنواري⁽²⁾ ذلك أن كل انتاجات

(1) Horkheimer (M), Adorno (T) ; "La dialectique de la Raison", op. cit. P. 27.

(2) إن الأنوار عند الملامحة النظرية النقدية لا تطلق أو تقتصر على فلاسفة القرن الثامن عشر، لأن نعت الأينكلارينغ Aufklärung عندهم يفيد كل فكر تقدمي أو «فكر متقدم» أو يسعى إلى تحرير وتقديم المؤسسات والعلاقات.

العقل لها تاريخ، سواء تعلق الأمر بها هو نظري أو فلسفي أو علمي. ثم إن للعقل نفسه تاريخه الخصوصي حين ينقسم ويزدوج على ذاته، إلى «عقل موضوعي» يعمل على رصد نظام العالم داخل نسق له غائية محددة بالتالي ينطوي على حقيقة يحملها للعالم والناس والعلاقات، وإلى «عقل ذاتي» يخدم تطلعات الذات منذ عصر النهضة، باعتبار أن الفرد يسعى إلى الاحتفاظ بذاته، والعقل يوفر له شروط هذه المحافظة وإمكانات تحقيق أهدافه الخاصة. وهكذا يسود منطق المنفعة وما هو قابل للاستعمال وتتعري المفاهيم من كثافتها الوجودية وتتحول إلى مجرد عناصر داخل سلسلة من العمليات الرمزية. ينتج عن كل هذا أن العقل يفقد دوره كوسيلة للمعرفة ليصير مجرد أداة للتغيير خاضعة لما تقتضيه ظروف التوازن والنظام. بذلك يخطر العقل في سيرة الإنتاج ويصبح الفكر خاضعاً لمعايير الصناعة، أي أن الفهم يخضع للفعالية، وتتحول اللغة إلى شعار: «وكل فكر ينظر إليه باعتباره فعلاً، وكل تفكير أطروحة، وكل أطروحة تغدو كلمة أمر»⁽¹⁾ إن هذه الحالة يسميها فلاسفة النظرية النقدية بـ «عقلانية اللاعقلانية» التي نستهدف، بشكل أساسي، في نظريتهم، فرض سيطرة الإنسان على الطبيعة وتأسيس نظام اجتماعي وسياسي يخضع الإنسان إلى سيطرته. وهكذا فالمعرفة تغدو سلطة لا نعرف حدودها لا في العبودية التي تفرض على الكائن ولا في بحاملة مالكي وسائل السيطرة. والمعرفة هنا ذات جوهر تقني بحيث لا تتنهي خلق مفاهيم وصور، أو توفير متعة السعادة في المعرفة بقدر ما تروم استغلال عمل الآخرين وتنشيط الرأسمال.

إن العقلانية التقنية هي عقلانية السيطرة ذاتها. لأنه «بقدر ما تنمو المعرفة التقنية، بقدر ما يرى الإنسان أن آفاق تفكيره تنقلص وينقص نشاطه واستقلاله الذاتي بوصفه فرداً، وقدرته على مقاومة تقنيات التلاعب الجهاهرية الكاسحة، وقدرته على التخيل والحكم المستقل. إن إتقان الوسائل التقنية لنشر الأنوار تتسابق مع عملية نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان. ذلك أن التقدم يهدد بإعدام الهدف الذي يتوجه إليه مبدئياً ألا وهو فكرة الإنسان»⁽²⁾ إن العقل مع الأنوار يصبح «عقلاً توتاليتارياً»⁽³⁾، والعقلنة المتطورة دوماً كما تفهم وتمارس في الحضارة الغربية تنزع نحو جوهر العقل نفسه.

(1) Horkheimer (M) : "Eclipse de la Raison", op. cit. P. 32.

(2) Ibid ; P. 10.

(3) Horkheimer (M), Adorno (T) : "La dialectique de la Raison" op. cit, P. 24.

وهذه هي مفارقة العقلانية الحديثة . العقل الأنواري يستهدف إخراج الإنسان « من الحجر الذي فرضه على نفسه » كما يقول كانط ، أي تحريره من الأساطير والمسيقات الغيبية والخرافية ، وإدخاله إلى مجال المبادرة والفعل الحر لإبعاده وخلق ما يمكن من الشروط التي تساعد على تفجير طاقاته وتحفيز رغباته . في هذه الصيرورة يتحول العقل إلى أداة لاستعباد الإنسان وضبط تحركه والتحكم في جسده سياسيا واجتماعيا . ويتحول عقلانية العقل إلى « عقلانيته » لأنه يفرز بربرية جديدة أساسها المعرفة التقنية التي تصير « عقلانية سياسية » (1) نمد من فردانية الفرد وتضبط سلوكه ورغباته .

إن السلطة ، في زمن الحداثة والعقلانية ، في حاجة دائما إلى نظام لضبط مفاصل المجتمع وخلق التوازن الضروري فيه . والمعرفة هي التي تزودها - أي السلطة - بما يحتاجه النظام من عناصر للتحكم في الأشياء والأجساد . ولهذا السبب فإن العقل العلمي أو السياسي يصبح « عقلا أداتيا » *Raison instrumentale* وكل فكر غير غائي يغدو فكرا بدون أهمية ولا معنى . والعقل الأدائي لا يقبل أن يخرج فكر ما عن النشاط العيني الذي يمكن أن يتكفل به . والخروج عن هذا الإطار معناه الخروج عن الواقع . في حين أن الواقع له الكلمة الأخيرة حين تكتسي المعرفة بتكراره . إن التفكير يختزل إلى توتولوجيا . بقدر ما تخضع الآلة الثقافية لما هو موجود ، بقدر ما تكتفي بإعادة إنتاجه بطريقة عمياء . هكذا يلتقي العقل بالميتولوجيا التي لم يعرف أبدا كيف يتحرر منها (2)

ينحالف العقل والسلطة والنظام والواقع بشكل عضوي لمحاصرة الفرد والجماعة . وهذا التحالف تمت ترجمته في نسقين مختلفان في الأسلوب وليكنهما يلتقيان في الهدف . وهما الوضعية والهيغلية . وكلاهما يعبران عن شكل « بليد » ومشوه للعقل ، الأول في ما سمي بـ « العقل الأدائي » للعلم والتقنية ، والثاني بـ « العقل الموضوعي » للعقلانية .

لذلك يتبرم فلاسفة النظرية النقدية من الوضعية والهيغلية . فتوتالينية العقل الملتصق بسلطة الدولة الحديثة ، والارتباط الساذج بالمعطى ، حتى ولو رفع شعار العلم ، لا يساعدان ، تماما على تحرير الفرد ولا على تخليصه من الاستلاب الذي رمنه فيه الثقافة الجماهيرية الحديثة . أي أن المجتمع الصناعي أقرز مظهرها من مظاهره ينعت ماركوز بـ « الطابع العقلاني للعقلانية » (3)

(1) Marcuse (H) : "L'Homme unidimensionnel", Paris, Ed de Minuit, 1968, P. 22.

(2) Horkheimer (M), Adorno (T) : "La dialectique de la Raison" op. cit. P.43.

(3) Marcuse (H) : "L'Homme unidimensionnel", op.cit. P. 34.

إن نتيجة هذا التحليل هو أن الإنسان الغربي، بسبب التطور الأعمى للعقل الأنواري، فقد هويته وأصبحت اللغة قادرة فقط على أن تلعب دور الأداة لتكريس الأمر الواقع بدل فعلها الثاني. الأمر الذي أدى إلى فقدان ذلك البعد «الداخلي» للفكر الذي يسعف على الاعتراض. وضباع هذا البعد الذي من خلاله كان الفكر النقدي يعثر على قوته النقدية للعقل، يشكل، في حقيقة الأمر، المقابل الأيديولوجي للعملية المادية التي بواسطتها يقوم المجتمع الصناعي، بإسكات وتجهيم الاعتراضات والاختلافات. لأن التقدم التقني يعمل على إخضاع العقل إلى وقائع الحياة والاكتفاء بإعادة إنتاجها.

وبالرغم من هذا النقد الجذري لعقلانية الأنوار ولما أفرزته من مظاهر الخدانة في الزمن والمجتمع، وبالرغم من الاعتراض المنهجي والفلسفي على كل من الوضعية والبيخلية والماركسية في تعبيرها الأورتودوكسي المؤسسياتي، فإن فلاسفة النظرية النقدية يقولون بعقلانية متتحة تستفيد من إيجابيات عقلانية الأنوار وترفض سلبياتها. إن العقل الذي تدعو إليه النظرية النقدية لا يتخزل فيها هو أداتي، بل هو عقل خصوصي لأنه يريد أن يعطي للتنظيم الاجتماعي حقيقته العقلانية بالفعل وذلك بأنسته، وتوفير شروط المتعة والعدل والحرية. فالعقل، في هذه الحالة، ليس شكليا أو محايدا لأنه ينطوي على مضامين وعلى مهام، إضافة إلى أنه يدين، بإسمه الخاص بعض الممارسات ويحاكمها.

إن الأمر يتعلق، في العمق، باستنساخ التفكير في مشروع العقلانية، دون السقوط في المثالية أو استبعاد عطاءات العلوم شريطة أن تكون عقلانية نسبية تعاند كل النزلاق نحو الدوغمائية أو الكليانية وذلك لأن العقل «أكثر كليانية من أي نسق كان»⁽¹⁾.

فلاسفة النظرية النقدية عملوا على الكشف عن فظاعات العقلنة في النظام الاجتماعي ولكن منطلقين من أرضية العمل العقلاني لأنهم يسمون بأن العقلنة أصبحت «محاينة لتطور البشرية»، غير أنها استعبادية أكثر مما هي تحررية بسبب كونها أفرزت عالما صارما في ضبطه الإداري يلغي الاختلافات ويستبعد ما هو خاص وينزع عن الفرد كل دلالة.

إن نقد العقل الأنواري وكشف المظاهر البربرية للعقلانية وإدانة سيطرة الدولة الحديثة في أشكائها القهرية، فعل ضروري لإعادة تنشيط السلب في الفكر وتجديد القوة

(1) Honkheimer (M), Adorno (T) : "La dialectique de la raison", op.cit, P.42.

النقدية للفلسفة . وهذا الفعل ، في نظر أصحاب النظرية النقدية لا يمكن أن يقوم به إلا الفرد المناقد الذي يحتزن تراث الفكر السلبي ويقدر على الاحتياط من هيمنة فلسفة الذات .

4- الفرد بين وهم العزلة واستلاب الثقافة

هل استنفذ العقل الأنواري كل طاقاته الإبداعية بتأسيس عقلانية أدائية تقنية نستعيد الإنسان ونقعد من تحركات جسده ونضبط تعبيرات رغباته ؟ وهل النقد الموجه لهذا العقل هو نقد من النوع الكائنطي ، الذي يجزئ مستويات النقد ويقر بالإنجابي والسلبي في انتاجات العقل ، أم أنه نقد محايث لحمل العقل لا يكف عن تنبيهه وتبيان عثراته ونعراته وتجاوزاته ؟ ثم ألا يتعلق الأمر ، عند أصحاب النظرية النقدية بتجديد للعقل الأنواري وإدخال مقومات السلب في نشاطه حتى يستأنف زخمه النقدي وقدرته على تحرير الفرد من ذاته المكبلة بمختلف أنواع الأساطير التي أنتجتها الحضارة ؟

إن فلاسفة النظرية النقدية في عملية نقدهم للمجتمع الحديث وللعقلانية التي أسسته ، يتفقون ، كلهم ، على أن أزمة العقل تتجلى ، بشكل صارخ ، في أزمة الفرد . وأمام هذه الأزمة المزروعة تفضح أوهام الفلسفة التقليدية بخصوص الذات وحرية الفرد ، ذلك أن هذه الفلسفة ، منذ ديكارت ، كانت تنظر إلى العقل باعتباره أداة في متناول الآنا . أما الآن فإن هذا «التأليه للذات» كما يقول هوركهايمر ، لم يعد ممكناً لأنه في الوقت الذي يريد فيه العقل الوصول إلى الاكتمال يصير لاعتقائنا ، بل و«امتدادنا» .

فمشكلة الزمن الحديث هي المحافظة عن الذات في الوقت الذي لم تبق هناك ذات للمحافظة عليها . واعتباراً لهذا الواقع يتعين التساؤل عن موقع الفرد في المجتمع الحديث واستقصاء طبيعة انشطاره الوجودي الذي ولدته مقعولات الحداثة والعقلانية .

إن النظرية النقدية بقدر ما انصب اهتمامها على نقد العقل الأنواري وعلى كل نزوع كلباني وعلى الاتجاه الوضعي والنسق الهيغلي (والماركسي أيضاً) بقدر ما كان سؤال الفرد يشغل أغلب فلاسفتها ، ذلك أن الفكر الفلسفي الذي أنتجه مفكرو هذه النظرية تعبّر أزمة الفرد من كل جانب بكل ما يستتبع ذلك من قيم ثقافية جديدة أفرزتها الحداثة ووفرتها مغامرات النظام الليبرالي .

وليس غريبا أن يهتم المؤسسون الأوائل للنظرية النقدية من خلال «معهد البحوث الاجتماعية» منذ 1924 بموضوع العائلة وسلطة الأب وموقع الفرد في المجتمع الحديث . فقد لاحظوا أن تراجع دور الأب وتفكك العائلة كان من نتائج انهيار مؤسسة العائلة التي وإن كانت تقعع الفرد فإنها ، مع ذلك ، كانت تحافظ وتكرس أهم ما كان يوفر شروط «الشخص» Individuation لأن الفرد ، عند أصحاب النظرية النقدية ، لا يقصده وجود عنصر بشري متموضع في المكان والزمان بل «إنه الوعي بخصوصية فردانية باعتباره كائنا بشريا ومتعرفا على هويته الخاصة»⁽¹⁾ فالفرد لا يعني وجود كائن منعزل عن إيقاع الزمن وعن تفاعلات الجماعة لأن «الفردانية تضعف في الوقت الذي يقر فيه الإنسان أن يتصرف لوحده»⁽²⁾ فالفرد المنعزل ، بشكل تام ، ليس إلا وهما ، لأن القيم الشخصية الأكثر اعتبارا مثل الاستقلال وإرادة الفعل الحر والعدل . . الخ كلها فضائل اجتماعية وفردية في نفس الوقت . لذلك «فإن الفرد التام التطور هو التجسيد المكتمل للمجتمع التام التطور»⁽³⁾.

ويبدو أن أهم الأساسي الذي سيطر على أصحاب النظرية النقدية أثناء تحليلاتهم لمسألة الفرد يتمثل في إنقاذ الخصوصية الفردية ، أي الطبيعة «الداخلية» للفرد ، من السيطرة المجردة للمفهوم «والتجريدات الأسطورية مثل الكلية الهيغلية ، وماهية هوسرل ووجودية هايدغر ، بدون المساهمة في تدوير الفردانية في الصوفية اللاعقلانية ، المستفلة من طرف الفاشية»⁽⁴⁾.

فكل فكر يتجاهل خصوصية واختلاف الفرد لن يتمكن من اكتشاف التوتر الإنساني فيه وإهمال هذا البعد في الفرد أدى بفلاسفة النظرية النقدية ، إلى الجمع بين ما هو خاص وما هو كوني في الفرد ، ومن ثم إلى الاحتجاج على كل الفلسفات التي ضحكت بما هو خاص في الفرد لحساب كلية النسق كما هو الشأن عند هيغل أو من أجل علم «موضوعي» كما يقول الوضعيون ، أو خضوعا للسيروية التاريخية كما هو الأمر عند الماركسية .

ولأن النظرية النقدية ترى أن إرادة النسق مكون من مكونات النظرية التقليدية ولأنها تروم التخلص من نوازليثارية العقل ومن إنتاجات الحداثة ذات التجليات المربعة ، فإن النظرية النقدية تستهدف تفكيك ادعاءات كل الانساق ، والمتمثلة أساسا في الاكتتال والانغلاق وادعاء الامتلاك التام للحقيقة المطلقة . لذلك أكدت على تجاوز العقلانية

(1) Horkheimer (M) : "Eclipse de la Raison", op.cit. p. 137.

(2) et (3) Ibid : P. 144.

(4) Zima (P) : "L'École de Frausfort", Paris, Ed. Universitaires, 1974, P. 27.

الثالثة ، كما رأينا سابقا ، واستثمار القيمة التمهيدية للعقل بدل الانخراط فيها يضيق من حرية الفرد ويقيد تحرره . فالكلية وهم وكذب . والحقيقة لا تكمن في الممارسة الجماعية ، سواء في فهمها الهيجلي أو الماركسي ، وإنما في تناقضات وتغيرات النسق التي لا يقوم بالكشف عنها الا «الفرد الناقد» الذي يفجر أسئلته من جراء المعاناة التي يفرضها عليه النظام الكلياني . فأدورنو يعتبر انه يخلق المسافة الضرورية إزاء الممارسة يتمكن الفرد من القيام بفعل التفكير الذي يحتاجه الفكر التغييري . لأنه من داخل المعاناة ومن داخل الوعي بخطور الاتسحاق تثبثق شرارة النقد ، وليس من داخل النسق الذي يكتفي بتقديم أجوبة جاهزة .

إن الانسان ، من أجل ضمان شروط عيشه واستمرار وجوده ، يبحث عن السيطرة على الطبيعة . وهذه السيطرة تتم اعتمادا على قوانين يفرضها على نفسه وعلى الآخرين . ومع ذلك يفرضه هذه القوانين فإن الانسان يتوهم أنه سيد الطبيعة ولكنه يصير عبدا لها ، في حقيقة الأمر ، وقد عمل فلاسفة النظرية النقدية ولا سيما هوركهaimer وأدورنو في كتابها المشترك «جدل العقل» على القيام بتاريخ لاصول هذا الانسان بوصفه ميذا لاعتقلايا على الطبيعة . فالتصالح بين الذات وبين الواقع الموضوعي ، كما هو الشأن عند هيجل ، هو التوهم الأسمى للمثالية في حين أن الجدول هو ، في العمق ، الوعي المصارم باللاهوية .

وما دام فلاسفة النظرية النقدية يربطون ، بصورة ، بين أزمة العقل وأزمة الفرد في المجتمع الحديث فإنهم ، أيضا يؤكدون على التلازم العضوي بين انحطاط العقل وانحطاط الفرد . ذلك أن تصفية الفرد ، أولا من طرف الفاشية ، ثم من طرف الرأسمالية المتقدمة أدت ، من منطلق معاناة خصوصية^(D) ، بفلاسفة مدرسة فرانكفورت إلى القول بأن الدولة الكليانية هي نتاج التنظيم اللاعقلاني للمجتمع الرأسمالي وبأن الشر الاجتماعي يتماها مع السيطرة .

كيف يدوب اختلاف الفرد داخل آليات العقلانية التقنية وضمن العلاقات العامة التي نسجتها مقاييس الحداثة ؟ كيف تتم ترجمة ميدتي الرغبة والواقع في المجتمع الصناعي المتقدم ؟

(D) إن الوعي بالهجومية لدى النخبة اليهودية الألمانية بسبب انتصار النازية واندماج العمال في النظام الرأسمالي وتراجع القيمة الموجودة للمقدرة اليهودية إلى تأسيس معهد لتحليل تحولات المجتمع الحديث . ويلاحظ هيجل زيبا في كتابه الأتق المذكور ، أن فلاسفة النظرية النقدية كانوا معنيين بهذه الظواهر «باعتبارهم أفراد يهوديين ويوصفهم هيجل» (ص 21) .

إن هوركهايمر، ولا سيما ماركوز (وكذلك إيريك فروم وإرنست بلوخ في مستويات أخرى) قدموا تحليلاً متعدد المنطلقات للمجتمع الصناعي المتقدم ولأساسه الأيديولوجي، بهدف الكشف عن الآليات الواعية واللاواعية التي تتحكم في الفرد وفي الجماعة، أو ما يسميه ماركوز بالإنسان ذي البعد الواحد «المتحرك» داخل «المجتمع المغلق».

ويلاحظ ماركوز أنه حصل دمج لكل القوى والمصالح الاعراضية داخل النظام والتي كانت لا تكف عن احتجاجها في الفترات السابقة للرأسمالية. كما أن هذا النظام عمل على تنظيم ونعشة الغرائز والرغبات الانسانية بشكل منهجي، الأمر الذي جعل من العناصر التوجيهية والاجتماعية لسلوعي قابلة للتوجيه والاستعمال. كل هذا أدى إلى التحكم في قوة السلب لدى الفرد الذي صار عامل انسجام ووافق وتأكيد. بل إن إعادة إنتاج «القمع من طرف الافراد والطبقات» في نظر ماركوز، أصبحت تتم بدون أدنى مقاومة، وعملية الدمج تحصل بدون ضغط وأصبح «الديمقراطية تكرر السيطرة، بقوة، أكثر من الحكم المطلق»⁽¹⁾.

ومن هذا المنطلق يعتبر فلاسفة النظرية النقدية أن الفكر السلبي بقدر ما تستدعيه محاولات الحداد ووضع الفرد في المجتمع المعقلن، بقدر ما يواجه مشاكل نظرية وسياسية عديدة. فالمجتمع الصناعي «الديمقراطي» يحرم النقد من قاعدته الحقيقية، في نظر ماركوز، لأن «التقدم التقني يقوي نظاماً بأكمله من السيطرة والتنسيق، الذي، بدوره، يدير التقدم ويخلق أشكالاً من الحياة (ومن السلطة) تبدو وكأنها تتوافق مع القوى المعارضة. ومن ثم يتيح الانطباع أن كل احتجاج يغدو بدون جدوى»⁽²⁾. وبالتالي ففي كل مرة تغيب عوامل التغيير الاجتماعي، يرمي النقد في التجريد، بل أكثر من ذلك فإنه في «المجتمع الصناعي الذي يمارس سياسة دمجية متنامية تصير مقولات النقد عبارة عن صيغ وصفية، محيية للأمال وإجرائية»⁽³⁾.

إن المجتمع الصناعي المتقدم خلق أشكالاً جديدة من المراقبة والضبط وأصبح بالتالي مجتمعا «ذا بعد واحد» في تصور ماركوز، غالفاهية، والفعالية والعقل ونقص الحرية داخل إطار ديمقراطي، هذا ما يميز الحضارة الصناعية المتقدمة ويشهد على التقدم التقني «ليس هناك أكثر عقلانية من إلغاء الفردانية وذلك بمكنة الأعمال الضرورية اجتماعياً ولكنها أكثر قسوة»⁽⁴⁾.

(1) Marcuse (H) : "L'Homme unidimensionnel", op.cit, P. 7.

(2) et (3) Ibid ; P. 20.

(4) Ibid ; P. 27.

إذا كانت فلسفة الأنوار تجمع بين الحرية والعقلانية والعدالة وتعتبر أن النظام الديمقراطي كل متجانس، فإن ماركوز يرى أن العقلانية، في المجتمع الصناعي، تهمش الحرية وتقرّم الفرد، ومن ثم فالحرية، بمعناها الليبرالي، باعتبارها تجلّيا لإرادة ومبادرة الفرد لم تعد مع النظام السياسي الذي شيدته العقلانية التقنية حرية فعلية ما دام النظام مؤمسا على الضبط والمراقبة، وبالتالي فإن ما يسمى بـ «استقلالية الفرد» أصبحت من قبيل الوهم والخيال.

فالنمط الحضاري للمجتمع الصناعي أنتج ثقافة خاصة تتخذ أشكالا ديمقراطية، وتعبّر عن رموزها في قوالب وصيغ «جماهيرية» ولكنها في نظر ماركوز لا تستجيب في عمقها، للتزوع الديمقراطي للفرد ولا للمضمعون الجماعي للثقافة «أن نكون لنا حرية فردية يجب أن يعني ذلك تجديد ما للفكر الفردي العارف، حاليا، في التواصل الجماهيري»⁽¹⁾.

إن فلسفة النظرية النقدية بعدما شاهده من انحطاط للقيم الفردية داخل المجتمع الصناعي المتقدم، ومن انسحاب لحق الفرد في الاختلاف داخل النظام الفاشستي أولا؛ وفي تراتبيات النظام السياسي «المغلق» للمجتمع الصناعي ثانيا؛ حاولوا إعمال العقل لإعادة الاعتبار للفرد ولتنشيط الفكر النقدي. وانطلاقا من هذا الاهتمام عملوا على إعادة قراءة النص الغرويدي على ضوء تحولات المجتمع الصناعي متسائلين عن دلالات الرغبة والتصعيد اللاشعوري وموقع الجنس في آليات الاغراء الحديثة وعلاقتها بالعملية الانتاجية وعن المعاني الجديدة التي يتخذها الحب.

ويعتبر ماركوز في مقدمة كتابه «إيروس والحضارة» أنه بسبب الأوضاع الجديدة التي يعيش فيها الإنسان الحديث فإن استعمال المقولات النفسية أصبح ضروريا لأنها صارت «مقولات سياسية» وبالتالي فإن الحدود التقليدية بين علم النفس والفلسفة الاجتماعية والسياسة أصبحت لاغية⁽²⁾. فالعمليات النفسية التي كانت، في الماضي خاصة ومستقلة ثم امتصاصها من خلال دور الفرد في الدولة وبسبب وجوده العمومي. لذلك إذا كان الفرد يفتقد إلى الوسائل والامكانيات التي توفر له شروط الوجود الذاتي فإن مصطلحات علم النفس تصبح مصطلحات تلك القوى الاجتماعية التي تحدد أبعاد النفس. ومن ثمّ تبين تطوير المضامين السوسولوجية، والسياسية للمقولات النفسية.

(1) Ibid, P.30.

(2) Marcuse (H) : "Eros et civilisation", Paris, Ed de Minuit ; 1986, P. 9.

تشوير المفاهيم النفسية من أجل فهم الانسان داخل المجتمع الحديث للاسهام فيها اسماء ماركوز بـ «فلسفة التحليل النفسي» وليس «التحليل النفسي»، لأن فرويد طور «نظرية» للانسان مكنته من احتلال موقع محترم في التراث الفلسفي. تشوير مفاهيم التحليل النفسي إذن، عملية ضرورية لاسناد النظرية النقدية، نظرياً، من أجل الكشف عن الآليات المختلفة التي تتحكم في جسد وحرية الفرد في الزمن الحديث.

فجهداً الواقع مدد سلطته على مبدأ الرغبة. والعقل تنازل أمام الإرادة اللاعقلانية. وما دام الأمر كذلك فإن مصير الفرد لا ينفصل إطلاقاً عن مصير العقل. وحينها تنهض السلطة مع المعرفة وتغدو هذه الأخيرة أداة للسيطرة فإن الفرد، بدوره، يصبح مجرد وسيلة لاستمرار توازن النظام وضمان مردودية العمل.

وأبرز مثال على غياب العقل وانسحاب الفرد وتلازم السلطة والمعرفة يتجلى بيا يسمى بـ «الثقافة الجماهيرية» وتحليل آليات هذه الثقافة يقضي إلى الملاحظة بأن كل شيء قابل للتلاعب به وتوجيهه حسب مخططات «فرق الانتاج» التي تهيج من رغبات الناس مادة أولية في يد رجال الاشهار. فالحياة الجنسية، مثلاً، التي تبدو منحرفة ظاهرياً، هي، في واقع الأمر، منظمة من طرف المصالح الكبرى ومستغلة وموزعة في سوق التبادل العام. وهذا التنظيم للجنس في المجتمع الصناعي المتقدم يحول الآلة الوجودية للجنس ويغير من المعنى الانساني للرغبة الشبقية. ففي الوقت الذي يرفع فيه الطابع الجنسي، وتقتصر الموانع التي تحول دون تحقيق الرغبة فإن الحب يفقد أساسه الحقيقي.

يتعلق الأمر عند أصحاب النظرية النقدية بعملية دمج للرغبة في آليات التبادل الجسدي والرمزي داخل المجتمع الصناعي الحديث. والرغبة هنا لا تمس ما هو جنسي فعسب، لأن الايروس بوصفه عشقاً لما هو جميل وجباً للفكر، يشكل المصدر الأساسي للنفد وللحلم المتطلع إلى الاختلاف. وهذا ما يتناقض مع واقع الحال.

ويظهر أن الحداثة التقنية لم تكتف بانتزاع المقومات الوجودية للفرد سواء تعلق الأمر بعقله وبحريته أو برغبته وبميوالات جسده، بل إنها توظف تعبيرات هذه العناصر لكي يتسلخ أكثر عن ذاته ويرغمي كلبه في الاقتصاد الثقافي ذي الامتداد الجماهيري. ذلك أنه «داخل الصناعة الثقافية لا يكون الفرد مجرد وهم بسبب تقنين وسائل الانتاج وإنما لا يسمح له بالوجود إلا إذا تماهى كلية مع العام»⁽¹⁾.

(1) Horkheimer (M), Adorno (T) : "La dialectique de la Raison", op. cit, P. 163.

من هنا ضرورة نزع الطابع الأسطوري عن التقدم العلمي وعن الحداثة . فالتقنية أصبحت تقوم بدور ايدولوجي بالغ التأثير والقوة . ويقدر ما تمثل إنتاجية تتحكم في أشياء الطبيعة ، بقدر ما تقوم بوظيفة إيديولوجية تكمرس الانفصال الوجودي بين الفرد وذاته والتواصل المشوه بين الأفراد . هذا ما أدى بفلاسفة النظرية النقدية إلى القول بأن التلازم العضوي بين العقل والعلم ينتج أدوات تعمل على تسبيح حرية الفرد وممارسة السيطرة عليه أكثر مما تساهم في تحرره .

كل شيء في المجتمع الصناعي المتقدم يرتد إلى «شكله السوقي» ، لأن وسائل الاتصال الجماهيرية تختلط ، وبشكل «منسجم» كما يقول ماركوز ، بين الفن والسياسة والدين والفلسفة والتجارة ، ولا شيء يحسب له الأقيم التبادل . فحتى الحقيقة لا قيمة لها . ذلك «أن عقلانية الأمر الواقع تتمركز في قيمة التبادل ، وكل عقلانية أخرى يجب أن تتنازل لها عن ذلك»⁽¹⁾ بل إن ما يسمى «بالثقافة العليا» أي ثقافة النخبة لم تتحول فقط إلى ثقافة جماهيرية ، لأن الواقع الجديد الذي أنتجته الحداثة التقنية أصبح يطعن حتى في مصداقية هذه الثقافة . فالواقع يتجاوز الثقافة وهذا الواقع يفرز عناصر وعي شقي جديد أساسه نوع من «التصعيد القمعي» للنزوع الوجودي الفردي .

إن الحداثة التقنية بحكم انتشارها لميولات الفرد العميقة في عملية إنتاجها لقيمة التبادل سواء على صعيد التجارة أو الثقافة . ويسبب اختراق وسائل التواصل للمجال الخاص واحتواء تعبيراته ، ولدت - أي هذه الحداثة التقنية - ما يسميه ماركوز بـ «الوعي السعيد» الذي يؤمن بأن الواقعي عقلي وبأن النظام يلبي حاجات الإنسان ، الشيء الذي يقضي إلى بروز «امتتالية جديدة» nouveau conformisme تعبر عن نفسها من خلال «السلوك الاجتماعي المتأثر بالعقلانية التكنولوجية»⁽²⁾

إن هذا المجال الحضاري والرمزي الذي أنتجت الحداثة التقنية ، في نظر فلاسفة النظرية النقدية ، لا يساعد إطلاقاً على تحرر الفرد لأنه يوهمه بالحرية والديمقراطية في الوقت الذي بدجه في آليات لا تنتج إلا الشيء . فلغة المجال التواصل المهيمن تسعى إلى التوحيد وتوليد الفكر الإيجابي . لذلك تنبرم من كل المفاهيم النقدية ومن كل ما يسمح بإمكانية التعالي . إن هذه اللغة تعبر عن نوع من «الخطاب المغلق» ومن الفكر «ذي البعد

(1) Marcuse (H) : "L'Homme unidimensionnel", op. cit, P. 82.

(2) Ibid ; P. 109.

الواحد الذي حول العقلانية إلى تقييدها والحجربة إلى استبداد جديد . يقول ماركوز : « هناك ظاهرتان من القطاعات الأكثر تقدما في المجتمع الصناعي : من جهة تعبر العقلانية عن نفسها داخل اتجاها يتحو الاكتمال التقني ، ومن جهة ثانية ، تقوم بكل المجهودات الممكنة لضبط هذا الاتجاه داخل مؤسسات قائمة . وهنا يوجد التناقض الداخلي لهذه الحضارة ، أي في ذلك العنصر اللاعقلاني لعقلانيتها»⁽¹⁾ . وحينما يتم الوصول إلى هذه الدرجة فإن السيطرة تكتسح كل مجالات الوجود الخاص والعام ، وتدمج كل عناصر الاعتراض الفعلية وتحتوي كل مقومات التفكير السلبي الساقط . فالعقلانية التكنولوجية لا تفصح عن طابعها السياسي في نفس الوقت الذي تصير فيه وسيلة للسيطرة ، وذلك مجال كلياني حقيقي يكون فيه المجتمع والطبيعة ، الروح والعقل في حالة تعبئة دائمة للدفاع عن هذا المجال»⁽²⁾ .

ماذا تبني للنظرية النقدية أمام هذا الانسداد؟ وكيف يمكن للتفكير السلبي أن يتحرك داخل نسق يجعل من وظائفه دمج كل اعتراض ومراقبة قنوات النقد؟

5- بين الدمج والأفق الجمالي

يبدو ، من خلال ما تقدم ، أن فلاسفة النظرية النقدية في سياق ممارستهم للفلسفة ومحاكمتهم للعقلانية الأنوارية وللتعبيرات الثقافية للحدثة ، وفي إطار اهتمامهم المركزي بمسألة الفرد وعلاقته بذاته وبالأخر اضطروا - أي هؤلاء الفلاسفة - كل حسب اهتماماته وتجربته الخاصة ، إلى الاستناد إلى أهم العناصر النقدية في التراث الفلسفي الألماني ، ابتداء من كانط إلى هايدغر . وبالرغم من أن هوركهايمر يعترف بأن «أهم فيلسوفين أثرا ، بشكل حاسم ، على بدايات النظرية النقدية كانا شوبنهاور وماركس»⁽³⁾ فإن مختلف نصوص فلاسفة هذه النظرية تظهر التأثير العميق الذي مارسه نصوص فلاسفة ومفكرين آخرين على مسار هذه النظرية . ذلك أن النقد الترنسندنتالي الكانطي بقي حاضرا في نصوص النظرية النقدية بالرغم من إدماج النقد الماركسي في تناسيها . الأمر الذي أدى ببعض الباحثين إلى القول بأن النظرية النقدية ، في حقيقة أمرها ، نظرية توفيقية تجمع بين كل من كانط وماركس⁽⁴⁾ .

(1) Ibid ; PP. 41-42.

(2) Ibid ; P. 43.

(3) Horkheimer (M) : "Théorie critique", op. cit, P. 353.

(4) Assoun (P-L), Raulot (G) : "Marxisme et théorie critique", op. cit. PP. 7-8.

ومهما يكن من أمر هجرة فلاسفة النظرية النقدية بين مختلف نصوص التراث الفلسفي النقدي الألماني، فإنهم عملوا، في النهاية، على تشييط كل ما يمكن أن يعضد النقد في عملية احتجابه على الانهيارات المختلفة للعقل والفرد في المجتمع الصناعي المتقدم. فحتى مفهوم العقل الجدلي عند هيغل بالرغم من النزعة النسقية التي تسكن الفلسفة الهيغلية، حاول أدورنو تخريبه في شكله النقدي الأصلي باعتباره أن هيغل أكد على أن العقل يمكن أن يفكر ضد ذاته دون أن يضيع مكوناته الضابطة لعملياته.

ويدون أن تدخل في استجلاء طبيعة حضور التراث الفلسفي النقدي الألماني في الفلسفة السلبية للنظرية النقدية، سواء تعلق الأمر بكانط، بشوبنهاور، بهاركنس والهيغلين الشباب بياكس فير أو بنيشته، وكورش أو بهيدغر، نلاحظ أن النظرية النقدية في عملية تقدمها للعقلانية التقنية ولواقع الفرد في ثقافة المجتمع الصناعي استلهمت بعض مفاهيم التحليل النفسي للكشف عن الآليات الواعية واللاواعية في الحضارة الحديثة وفي البناء النفسي والفكري للإنسان المعاصر، وعمل فلاسفتها، لا سيما ماركوز وإيريك فروم، على إدماج الفهم الفرويدي للذات وللحضارة في سياق تقديمهم للأسس القمعية للثقافة الحديثة، إلى جانب المفاهيم الفلسفية للماركسية.

فجدل الحضارة هو عبارة عن تبادل متوتر بين السيطرة والتحرر. والحضارة التكنولوجية لا تساعد على تفنح الفرد وتحرره بقدر ما تعمل على استلابه، بدفعه باستمرار، إلى تصعيد أو قمع رغباته. والفرد الناقد أمام اختيار واضح، إما أن ينخرط في آليات الثقافة السائدة وينازل عن ما يشكل إنسانيته، وإما أن ينشد حضارة لا قمعية تسمح له بتحقيق حريته واستثمار اقتصاده الأيروتيكي. لدرجة أن المرء هنا، في حقيقة الأمر، لا يختار بين نمطين من القيم وإنما بين القيمة وانعدامها، أي بين الأيروس التحرري، واللوغوس المسيطر.

لا شك أن تحليل ماركوز مثلاً للأيروس وتأكيدَه على مبدأ الرغبة يجعله مرهون لفهم قبلي ولتحديد خالص للرغبة وللأيروس، لأن ما يسميه بالحضارة اللاقمعية ليست إلا مفهوماً يمكننا لم يعمل على تأسيسه لأنه عبارة عن مشروع للتغير الاجتماعي.

إن الأمر يتعلق ببوتوبيا جديدة. ذلك أن تطرف العلاقة الموجودة بين حضارة القمع والحضارة اللاقمعية وانسداد آفاق النقد، يحكم أن الطبقة التي كان من الممكن أن تحققه ذابت في إجراءات النظام، والفرد الذي كان من الجائز أن يضمن استمرارية ممارسته

انمحي في كلية الثقافة الجياهيرية . أمام هذا الواقع اذن لم يبق أمام النظرية النقدية إلا الارغاء في مجالات التخيل والتعويل على مردودية اليوتوبيا .

وهكذا ، بين الدمج وأفاق اليوتوبيا ، اختار فلاسفة النظرية النقدية ان يسلبوا العالم على صعيد التخيل ، لأن الرغص لم يعد له من سبيل إلا اليوتوبيا . على اعتبار أن اليوتوبيا حلم لا يشبه الاحلام العادية . وإنما هو حلم يكسر الحواجز والحدود ، يغدو فيه الانسان سيد تاريخه لأنه قادر على خلقه ، ولأنه ، بالأساس قادر على التخيل . فاليوتوبيا ، هنا ، تعبر عن المخييلة ، وشكل من أشكال الحرية والفكر ، لأن الانسان داخلها يقدر على معادلة التاريخ الذي تفرضه عليه الخداتة التقنية ، ومن ثم فالانسان الذي يحلم هو الشخص الذي يتصر على جاذبية العالم ، وباليوتوبيا يتصر على الضرورة المقاسية للتاريخ كما صنعه العقل الأنواري . يقول ماركوز : «إن تسيير وتنظيم المجتمع الطبقي ، اذ شكل حساسية الانسان وعقله ، قد حدد وضيق حرية الخيال أيضا . وقد انحصرت قوة الخيال بين مقتضيات العقل الأدائي من ناحية ، وبين التجربة الحسية التي شوهتها انجازات هذا العقل نفسه ، من ناحية أخرى ، فتعرضت للقمع : لم يسمح لها بان تصبح شيئا عمليا . أي تحول الواقع تحويلا فعالا — إلا في داخل سياتي عام من القمع » .⁽¹⁾ ثم يضيف : «إننا اليوم عندما نصف شيئا بأنه «يوتوبي» فلم نعد نعني انه يقع في «اللامكان» ولا يمكن ان يكون له مكان ، بل أصبحنا نعني أنه ذلك الذي يحول دون ظهوره السلطة السائدة في المجتمعات القائمة »⁽²⁾ .

فاليوتوبيا ، إذن ، حلم يتيح فتح بعد جديد في الواقع . يوجه ممارسة أخرى لأنه يعطيها معناها المناسب . إنه حلم سيادة إيروس برىء داخل عالم بدون حواجز ، يحقق الحاجات والرغبات بدون منع ولا تضيق . هذا أهم مظهر للمجتمع اللاقمعي . إنه يسمح بسيادة إيروس في استقلال عن امبريالية العقل التقني .

(1) هوربت ماركوز ، «نحو التحرر» ، فيها حوار الانسان ذي البعد الواحد» ترجمة لؤاي الحارث بيروت منشورات دار الآداب 1972 ص 40 .

(2) نفس المرجع ، ص 10

ونحن الإشارة إلى ان دار الآداب نشرت كذلك ترجمات لكتيب ماركوز التالية :

— الانسان ذو البعد الواحد : ترجمة جورج طرابيشي

— الحب والحضارة : ترجمة مطاع صفدي

— فلسفة النفي : ترجمة مجاهد حيد المتعم مجاهد .

إن حلم النظرية النقدية يعبر، بقوة، عن انسداد كل مجالات النقد أمامها، ذلك أن اختيار الأفق اليوتوبي برهان على الضعف الحقيقي الذي يسكن النقد عندهم في عجزه عن الفعل في التاريخ. ولهذا أمام فشل الثقافة بمفهومها التحرري، ومأزق الفرد الناقذ وعجزه عن التفكير، حسب مقولات أخلاقية لتغيير الممارسة السياسية، لم يبق للنظرية النقدية إلا الانغماس في أحضان المجال الجمالي، ومن ثم يتحول النقد عندهم من إجراء لتأسيس نظرية نقدية للمجتمع إلى احتجاج من النوع الاستيطاني. إنه رفض الفن لابتدال الثقافة وانحطاط الفرد. أو بالأحرى الرفض الجذري ذو الأبعاد الجمالية. إن هذا الرفض أو «هذا الحلم بعالم يصبح فيه الإنسان باديًا لذاته ومتصالحا معها ومع العالم، ليس إلا رمزا للحرية وللتنوير، إنه لا يعني، واقعيًا، الشرط الإنساني لأنه ليس إلا التحقق الرمزي للحرية»⁽¹⁾.

وبالرغم من أن فلاسفة النظرية النقدية يعتبرون بأن العقل «يشعر بإرهاب أسطوري اتجاه الأسطورة»⁽²⁾ فإنهم مع ذلك التجأوا إلى الفن باعتباره عالما رمزيا يسعف على التحرر من سلطة العقل. فالفن يتضمن عقلانية السلب، والمخيلة ترفض الالتزام بحدود ما يفرضه مبدأ الواقع. وهذا ما يعطي للرفض الجمالي بعده النقدي. وإذا كان من الضروري أن تقوم الفلسفة بوظيفة نقدية فإن الفن كذلك ممارسة نقدية واحتجاج عما هو موجود وتعال عن هيمنة العقل. فالفلسفة تتوحد مع الفن حينما تعبر عن قوة الشغف في اللغة وتحوله، من خلالها، إلى مجال التجربة والذاكرة»⁽³⁾.

إن الالتجاء إلى الأفق الجمالي بوصفه لحظة سلبية للحداثة التقنية، يعني تسليم بتنازل النقد عن مهمة التغيير الاجتماعي. وبالرغم من أن فلاسفة النظرية النقدية حاولوا تأسيس «نظرية تأملية»، تعتمد في عملياتها على نتائج العلوم الإنسانية وتعاود كل نزوع نسقي، وبالرغم من أنهم أرادوا لها أن تكون نظرية نقدية للمجتمع، تنشأ التحرر، وأنها تستند إلى نقد مادي للعقل يؤسس لعلاقة جديدة مع اليوتوبيا، فإنها تبقى مجالا، غير محدد الضوابط، للنساؤل وللمشك أفرزت عناصر «فكر للنفي»⁽⁴⁾ يعادي المعاناة وكل

(1) Chirpaz (F) : "Aliénation et utopie", Revue Esprit, Janvier 1969.

(2) Horkheimer (M) , Adorno (T) : "La dialectique de la Raison", Op. cit, P. 45.

(3) Horkheimer (M) : "Eclipse de la Raison", op. cit ; P. 185.

(4) Abensour (M) : "La Théorie Critique : une pensée de l'exil", op. cit, P. 198.

المصادر التي تنتجها . لذلك فبالجمال يعبر الفرد عن اختلافه وباليوتوبيا يتحرر من طغيان العقل . ولكن هل زمن الحداثة يسمح بالاختلاف الجذري وباليوتوبيا الحاملة ؟ وهل استنفذ العقل الأنواري كل طاقاته على مساعدة الانسان في تحرره أم أن نمط التساؤل الذي صاغه فلاسفة النظرية النقدية بقي ميتعدا عن ابقاع تحولات الحداثة في أبعادها الايجابية ؟ ثم ما موقع بورغون هابرماس في مسار تطور هذه النظرية ؟ هل يشكل بالفعل امتدادا لها ، أو مكملًا لمجهوداتها النظرية ، أم أنه ميؤوس لنفسه نمط سؤال خاص به وسينتج مسارا جديدا لم يساهم فلاسفة النظرية النقدية في تدشينه ؟

أمسلة عديدة سنحاول أن نقرب منها في الفصل الثاني من خلال تناولنا للمشروع الفلسفي لهابرماس وللمفاصل المكونة لتفكيره وذلك من أجل تلمس صيرورة العلاقة بين الحداثة والتواصل كمقوم جوهري لنظرية المجتمع التي يقترحها النقد الهابرماسي .

الفصل الثاني

المشروع الفلسفي لهابرماس

لقد انتهى فلاسفة النظرية النقدية إلى نتيجة تفضي إلى الانسحاب من الدعوة إلى إنقاذ الفرد من انحطاطه، من خلال مشروع اجتماعي تغييري، لأن سلطة الحداثة التقنية أصبحت محايثة لكل تغيير ولكل تطور. وما دامت معاناة الفرد آتية من الثقافة العامة التي أنتجتها هذه الحداثة فإن هذا الفرد، حتى ولو نشب بكل ما يملك من قوى، بحسه النقدي، يذوب في الكتلة ويزداد بذلك شقاء ومعاناة.

لم يبق للنظرية النقدية إلا الأفق الطوباوي، وهو الرفض العظيم «داعية الإنسان الغربي الحديث إلى الخروج من شرقيقته المحاطة بكل عناصر الاستلاب التي تفرزها ثقافة «الخطاب المغلق» والمجتمع «ذي البعد الواحد»، إلى الارتقاء في هامية تتخذ من الفن ألقها الوحيد لممارسة النقد، ومن الجمال وسيلة للإعتراض عن قيم الثقافة السائدة.

ويعني آخر أنه أمام السيطرة الكاسحة للهوية الواحدة والمطلقة اضطر فلاسفة النظرية النقدية إلى القول بالآخر وبالمغايرة لخلق نوع من التفاوت مع الواقع وتوفير بعض الحرية، على هامشيتها، للفرد الواعي.

لقد التجأوا في النهاية، إلى نوع من نقد العقل في ذاته وبالتالي إلى نزعة تشاؤمية إزاء كل ممارسة تدعي عقلنة الواقع. لقد آمنوا، في بداية نشاطهم الفكري، أن النقد يمكن أن يتطور من خلال ذات جماعية. وحين تبين لهم فشل هذا الاتجاه راهنوا على الفرد، كعنصر ناقد، غير أن آليات الحداثة التقنية لا تسمح للفرد بالنقد إلا من منطلق احتوائه، ولا بالاختلاف إلا من زاوية تحركه داخل دائرة الحرية.

هل معنى ذلك أن النظرية النقدية استنفذت كل طاقاتها؟ أم أن نمط سؤالها في حاجة إلى عادة تنشيط، وأن نزوعها السلبي يستلزم إعادة نظر؟

لقد دأب مؤرخوا الفلسفة الألمانية في القرن العشرين على تقسيم مراحل تطور النظرية النقدية إلى مرحلتين أساسيتين : المرحلة الأولى هي التي تأسست فيها النظرية النقدية على يد كل من «بولوك» وهوركهايمر ووجدت امتداداتها مع أدورنو وماركوز، والمرحلة الثانية يمثلها يورغن هابرماس بشكل أساسي . بدون أن يعني ذلك أن تحليل هابرماس لهذه المرحلة يجعل منه مجرد امتداد للنظرية النقدية الأولى .

وبدون أن ندخل في تفاصيل ما يجمع وما يفرق بين النظرية النقدية الأولى وبين فلسفة هابرماس ، نشير إلى أن هذا الأخير لم يجعل من الفرد الليبرالي اهتمامه المركزي ، وإنما النظام الاقتصادي - الاجتماعي الذي يضمن توازنه اعتمادا على آليات الضبط الذاتي . وبالتالي فإن التساؤل عن هامشية الفرد وعن إمكانية إنقاذه لم يعد تساؤلا أساسيا ، مثلما هو الشأن عند فلاسفة النظرية النقدية الأوائل ، لأن همه المركزي أصبح ينصب على إمكانيات إخضاع ما يشكل لا عقلانية النظام لقوانين العقل الانساني . وذلك من خلال فهم جديد للحدائق وممارسة جديدة للعقلنة يصبان في نظرية ينحتها هابرماس بـ «نظرية الفاعلية التواصلية» . *Théorie de l'agir communicationnel* .

وقبل أن نتناول الأساس الفلسفي للنظرية التواصلية عند هابرماس نريد أن نستعرض أهم المحاور النظرية التي انشغل بها والتي أدت به إلى صياغة عناصر النشاط التواصلية .

1 - من الفلسفة إلى النقد

يلحظ يورغن هابرماس في مقدمة الطبعة الفرنسية لكتاب «نظرية الفاعلية التواصلية» أن ما كان مركزيا بالنسبة «لنظرية النقدية القديمة» ولا سيما عند بنطامين وهوركهايمر وأدورنو «هو العلاقة مع نقد جذري للعقل» ⁽¹⁾ متخلذين هيجل ونييتشه ركيبتين أساسيتين لهم . ويضيف أنه بتأثير كل من ميشال فوكو وجاك ديريدا ، ما زال هذا النقاش مستمرا في الساحة الفلسفية . ويرى أنه منذ الجيل الأول لتلامذة هيجل ، والفلسفة تحاول أن تلمس «وساطة» الفكر ما بعد الميتافيزيقي . لذلك فالحمل الذي قدمته منذ ما يقرب من قرن ونصف أدى بنا إلى الاحتكاك مباشرة بمقدمات الفكر ما بعد الميتافيزيقي بدون أن نكون مضطرين إلى اتخاذ موقف دفاعي يائس إزاء التراث الساحق للافلاطونية كما فعل نييتشه .

(1) Habermas (J) : "Théorie de l'agir communicationnel", Paris, Ed. Fayard, 1987, P.10.

ويعلن هابرماس أنه بالرغم من أن كتاباته المختلفة تشغل على موضوعات تنتمي للفكر الفلسفي، فإن نظرية الفاعلية التوافقية تشكل، في حقيقة الأمر، نواة لنظرية في المجتمع وأن الأمر يتعلق عنده بانتقال جذري مما يسميه بنظرية الوعي إلى نظرية للتواصل.

كيف وصل هابرماس إلى تأسيس نواة هذه النظرية التوافقية؟ ما هو المسار الفلسفي الذي قطعته للوصول إلى هذا التركيب؟ وكيف ينظر إلى الفلسفة في خضم التحولات الأستمولوجية والسياسية في الزمن المعاصر؟

لقد لاحظنا أن فلاسفة النظرية النقدية الأوائل كان يسكنهم هاجس أساسي يتمثل أولاً في جعل النقد أسلوباً رئيسياً في النظر إلى الأشياء والأفكار والأحداث، وثانياً في التبرم من كل نزعة نقيية تستهدف الدمج والاحتواء، وثالثاً في الابتعاد عن كل استقطاب مؤسسي لا سيما مؤسستي الدول والحزب. هذا من جهة، ومن جهة ثانية لم يفصلوا بين الممارسة الفلسفية وبين مختلف العلوم الاجتماعية باعتبارها علوماً نقدية لا تصالح الواقع كما تريد المزرعة الوضعية.

ويبدو أن هابرماس لا يختلف كثيراً عن هذا المسار. فبرنامجاً يدخل، منذ كتاباته الأولى، ضمن ما يسميه بـ «عقلانية نقدية» وبالتالي عقلانية تحررية. ومن أجل تعزيز الفاعلية النقدية لهذه العقلانية فإنه جمع في نصوصه بين الفيلسوف وعالم الاجتماع وذلك من منطلق استتار البعد الفلسفي الكامن في العلوم الاجتماعية وتدعيم النظر الفلسفي النقدي بنتائج هذه العلوم.

يلاحظ «جروج سيمل» أن هناك ثلاثة أصناف من الفلاسفة: الصنف الأول ينصت إلى دقات «قلب الأشياء»، والصنف الثاني ينصت فقط إلى دقات «قلب الإنسان» أما الثالث فإنه ينصت إلى «قلب المفاهيم»، في حين أن هناك صنف رابع هو صنف أساتذة الفلسفة الذين لا يستمعون إلا إلى «قلب النصوص»⁽¹⁾.

ويظهر أن هابرماس بالرغم من أنه ارتبط منذ البداية بالمؤسسة الجامعية الألمانية بعد الحرب وأنه أستاذ فلسفة وباحث فلان، مع ذلك، نعثر في نصوصه على مظاهر كل هذه الأصناف من الفلاسفة. لقد انخرط منذ بدايات اهتمامه بالكتابة وبالفلسفة في معترك الصراع الثقافي والسياسي الألماني. من خلال مقالاته الصحفية ومواقفه النقدية للممارسة

(1) Simmel (G) : "Philosophie de la modernité", Paris, Ed. Payot, 1989.

الفنية الألمانية وتغطياته المختلفة لأكثر من حدث ثقافي وسياسي⁽¹⁾. كل هذا يسمح بالقول بأنه كان له إنصاف خاص لتفاصيل تحولات المراحل التاريخية لألمانيا ما بعد الحرب. ثم إن النص الهابرماسي ومنذ كتابه «جوانب فلسفية ومياسية» وهو يحاور الأفكار الفلسفية وينتق ويناقد دلالات المفاهيم سواء المرتبطة منها بالفلسفة والعلوم الاجتماعية أو باللسانيات أو بالسياسة. . الخ. ومن منطلق اعتباره فيلسوفا فإن مسألة المفهوم كانت بالنسبة له مسألة حاسمة في سياق تشكيله للنظرية التي سينتهي بتأسيسها وهي التي نعتها بنظرية «العقل التواصلي» Raison communicationnelle أما بخصوص احتكاك هابرماس بالنصوص، فإن هذا الفيلسوف تميز بها أسماء أحد الباحثين بـ «شراة متعددة الاختصاصات» ذلك أنه بالإضافة إلى دراساته لمختلف النصوص الفلسفية الكلامية والحديثة من كانط إلى هايدغر ودوريندا فإنه «أعاد النظر في كل الأدبيات المعاصرة للعلوم الإنسانية، ويبدو أنه لا يترك شي» خارج إدراكه وذلك بـ «هضم» مقاربات مختلفة من قبيل التحليل النفسي الفرويدي وعلم نفس المعرفة والابستمولوجيا التكوينية لمدرسة بياجي في مختلف امتداداتها، واللسانيات الشومسكية. . ولسانيات التلطف وسوسولوجية الممارسة من منظور تالكوت بارسنز والوظيفية السوسولوجية ونظرية التواصل وعلم النفس الاجتماعي لجورج هيربرت ميد ونظرية غوفمان التي تنعت بـ «الانتميتودولوجية» وبعض عطاءات العلوم التي تبحث في أشكال الحياة في العصور الجيولوجية السالفة Paléontologie والانتروبولوجية الفيزيائية. .»⁽²⁾.

قد يبدو الأمر مبالغ فيه، لكن حين نحتك المرء بنصوص هذا الفيلسوف، منذ كتابه «المعرفة والمصلحة»، مروراً بكل الكتب التي أصدرها بعد ذلك ولا سيما «نظرية الفاعلية التواصلية» و«الأخلاق والتواصل» والخطاب الفلسفي للحدثة» قد يتعرض لنوع من التيه أو يصيبه النفور من كثرة الإحالات والمراجع والمصادر والأسماء التي لا يتوقف

(1) يتعرض جان روي لافيرول بتعميل لمختلف الأنشطة التي قام بها هابرماس سواء صحفياً أو نقاداً أو سياسياً، وذلك في كتاب:

- Denis Huisman : "Dictionnaire des philosophes", Paris, PUF.

كما أشار الأستاذ علاء طاهر إلى تفاصيل كثيرة من حياة هابرماس في كتابه،

- «مدرسة فرانكفورت» من هيركهايمر إلى هابرماس، بيروت، منشورات مركز الإنماء القومي، بدون تاريخ.

ونجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب تظن عليه نزعة مدرسية واضحة وأحياناً يجد الباحث صعوبة في تقديم بعض مفاهيم هذه المدرسة، فضلاً عن ارتباطه بفصول الكتاب

(2) Ladmiral (J-R) : "Jurgen habermas ; ou le changement de signe de la théorie critique", op. cit., P. 998.

النص الهابرماسي عن استدعائها من أجل بناء نظريته التواصلية التي جعلته يحتل مكانة بين أهم فلاسفة القرن العشرين.

إن الأمر لا يتعلق بقارئ عادي أو بشخص يقوم بمراجعات كتب، بتلخيصها وتقديمها للقارئ. في شكل مقالات وكتب، بل إن هابرماس لا يترك انفتاحاً نظرياً ما إلا والتقطه وأدجه داخل سياق بنائه النظري بعد غرقلته وتفكيكه ومناقشة مكوناته وخلفياته، وذلك كله سعياً وراء تأسيس «أنثروبولوجيا» متعددة الاختصاصات تعيد تنشيط الفكر الفلسفي وتقوم بعملية تركيبية لأهم الخلاصات النظرية التي أنتجتها الحداثة الفكرية.

ومنذ كتابه «جوانب فلسفية وسياسية» افتتح مقالاته بسؤال مشير هو «ما الفائدة من الفلسفة؟» إلى كتابه «الأخلاق والتواصل» الذي دشنته بمقال تحت عنوان : «إعادة تعريف دور الفلسفة»، وهابرماس منشغل بالهم الفلسفي. ذلك أنه اعتبر، منذ البداية، أنه لابد من التساؤل في الزمن الحديث لاهل الروح الفلسفية لم تتخذ شكلاً مختلفاً. لأن ما كنا نسميه، في الماضي، بالفلسفة «الكبرى» أصبحت من قبيل الماضي، ويبدو، اليوم أن الفلاسفة الكبار يحكمون عليكم بنفس المصير»⁽¹⁾.

وفي سياق تقويمه للوضع الفلسفي الألماني يسجل هابرماس الملاحظات التالية :

أولاً : إن هناك استمراراً مدهشاً للمداوس والإشكاليات الأساسية. فالمعطيات النظرية المؤسسة التي سيطرت على المناقشات الفلسفية في الخمسينات والستينات في البلدان الناطقة بالألمانية، ترجع إلى سنوات العشرين. وفي هذه المرحلة برزت خمس تيارات فلسفية لمواجهة هيمنة الكانطية الجديدة. التيار الأول مثله كل من هوسرل وهابيدغر وذلك في شكل فينومينولوجيا ذات توجه ترنسندنتالي أو أنطولوجي، والثاني عبر عنه ياسبرز، أساساً، في صبغة فلسفة للحياة تستمد بعض عناصرها من ثراث ديلثاي Delthey وتتميز بوجودية جزئية ذات طابع هيغلي جديد. أما التيار الثالث فقد كان عبارة عن أنثروبولوجيا فلسفية مثلها كل من شيلر Scheler وإرنست كاسيرر E. Cassirer إلى حد ما. في حين أن لوكانش ويلوخ وبنيامين وكارل كوروش وهوركهايمر فقد اتفوا كلهم، وبدرجات متفاوتة حسب تطور كل واحد منهم، حول فلسفة اجتماعية ذات أبعاد نقدية تستقي مقوماتها من ماركس وهيغل. أما التيار السادس فيتمثل في الوضعية المنطقية، وكان أبرز ممثليها

(1) Habermas (J) : "Profilas philosophiques et politiques", Paris, Ed. Gallimard, 1974, P. 21.

فينجنشتاين، كارناب وكارل بوبر. ولكن كل هذه الشخصيات التي طبعت الشاهد الفلسفي الألماني طوال عقدين من الزمن يمكن بسهولة، وضعهم في إطار تراث العشرينات⁽¹⁾.

ثانيا : ان الفكر الفلسفي استمر في البروز في أشكال مشخصة *Personnalisées* لدرجة ان الملحظة الفلسفية يمكن تحديدها، بسهولة، من خلال أسماء بعينها.

ثالثا : ان الفلاسفة أو الفلاسفات التي أتينا على الإشارة إليها ظهرت ضمن ما يمكن تسميته بـ «ما قبل التاريخ الثقافي للنازية»⁽²⁾ لذلك لم يكن من السهل على فلاسفة هذه المرحلة أن يكون لا مباليين إزاء ما سيحدث فيما بعد.

وأخيرا فإن التفكير الفلسفي في ألمانيا يتميز بكونه يتحدد من خلال النقد تجاه لحظة الزمنية، الشيء الذي يجعله دوما في تعارض مع النزعة الأكاديمية. فليس هناك ولو «فلسفة واحدة» من تلك التي تعرضنا لها، كشفت في نواياها العميقة، عن توافق معين مع النظام السياسي والاجتماعي القائم. لدرجة أن ما ينطبق على الاتجاهات اللاعقلانية لهايدغر أو «لجيهلين»، ينطبق أيضا على النقد الجسلي لبلوخ أو لأدورنو⁽³⁾.

ويلاحظ هابرماس أن هذه التيارات الفلسفية، في نوعها وتفاوت أساليبها، تنتمي كلها إلى سياق من التطور يتميز بما يسميه بـ «التأخر التاريخي» أو «التفاوت التاريخي»⁽⁴⁾ سواء كان تأخرا يتوصل إليه من خلال «نظرية التطور البطيء» للرأسمالية» كما قال بذلك جورج لوكاتش، أو اعتمادا على «نظرية الأمة المتأخرة» كما صاغها بليسنر Plessner أو بواسطة «نظرية الحداثة المؤجلة» كما نظر لها «دارندورف» Dahrendorf.

غير أن التطور السريع والمفاجيء للمجتمع الألماني بعد الحرب العالمية الثانية ونجاوزه للتأخر التاريخي بوضع القواعد الضرورية لبناء رأسمالية مراقبة بشكل إداري مضبوط، جعل من الجمهورية الفيدرالية بلدا معاصرا لأوروبا الغربية.

أمام هذا الواقع الجديد، إذن، «ما الفائدة من الفلسفة؟» وهل يمكن لها أن تبقى ممكنة وضرورية بالرغم من انهيار الفلسفة النسقية؟ ولماذا لا تندمج الفلسفة، كما هو الشأن بالنسبة للفن وللمدين، في السيرة التاريخية والكونية للعقلنة كما وصفها ماكس فيبر بلغة التاريخ، وكما فهمها كل من هوركهايمر وأدورنو من زاوية الجدال^٢

(1) Ibid ; P. 24

(2) Ibid ; P. 25

(3) et (4) Ibid ; P. 29

إن الفلسفة في هذه المرحلة من تطور هايرساس، لا يمكنها أن تحل محل الأسطورة في وظائفها التي تسعف على استقرار الممارسة المعيشة، لأن الفلسفة «يجب على العكس من ذلك، أن تضمن بطريقة غير مباشرة، علاقتها الخاصة مع الممارسة من خلال حياة مكرسة للنظرية»⁽¹⁾ وانطلاقاً من هذا الاعتبار ينبغي الوعي بالتحولات البنوية التي دخلت على الفكر الفلسفي عندما تمت القطيعة مع التراث والتي يجسدها موت هيغل. فالفلسفة قبل هيغل ليس هي نفسها بعده، وهذه الملاحظة الجوهرية أدت بهيرساس إلى اقتراح الافتراضات التالية :

أولاً : إن وحدة الفلسفة والعلم لم تكن، جوهرية، محط سؤال ونظير إلى حدود هيغل، إذ أن هذه الوحدة لم يتم الطعن فيها إلا بظهور العلوم الطبيعية الحديثة. وحتى بعد تأسيس هذه العلوم لم تتراجع الفلسفة نحو ميدان العلوم الصورية أو نحو قطاعات مكتملة مثل الأخلاق أو علم الجمال أو علم النفس وذلك لسبب أساسي هو أنها بقيت تدعي قدرتها على توفير الأسس الأولى لكل معرفة نظرية، وهو ادعاء لا يتفصل عن الميتافيزيقا، فحتى منتصف القرن التاسع عشر بقيت الفلسفة هي العلم الأساسي⁽²⁾.

ثانياً : إن وحدة الدرس الفلسفي والتراث لم تكن موضع نظر وشك حتى مرحلة هيغل. فالفلسفة نوع من الفكر الذي لا يظهر إلا في شروط الحضارات المتطورة، أي داخل أنظمة اجتماعية تمتلك الدولة فيها القدرة على السيطرة ففي المجتمع البورجوازي في القرن السابع عشر حل القانون الطبيعي العقلاني محل الدور الذي كانت تقوم به الكنيسة لتبرير السيطرة السياسية.

ثالثاً : إن الفلسفة والدين، وحتى ظهور هيغل كانا يعتبران أنها يقومان بوظائف مختلفة تماماً. قد يضطر الفكر الفلسفي لاتخاذ موقف من الحقيقة الدينية ولكن لم تدع الفلسفة أنها تسعى إلى أن تحل محل الدين.

رابعاً : إن الفلسفة كانت دائماً مسألة هم النخبة الثقافية ولم تندمج في يوم من الأيام مع الجماهير. صحيح أن فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر خرجوا، ولفترة محددة، عن هذه القاعدة، ولكنهم بالرغم من ذلك «لم يكن لبرنامجهم أية قاعدة حقيقية نظراً لغياب نظام تربوي عام»⁽³⁾.

(1) Ibid : P. 35.

(2) Ibid : P. 36.

(3) Ibid : P. 38

* التريث بمعنى الإرث الذي يضفي على السيطرة طابعاً شرعياً

وبعد التحولات الجوهرية التي شهدتها القرن التاسع عشر واكتشاف أكثر من فارة معرفية سواء على صعيد العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية دخلت الفلسفة، بدورها، إلى فارة جديدة، لأنها انفصلت عن ارتباطاتها التقليدية، سواء مع العلم أو مع التراث وأصبحت تفهم، في نظر هابرماس، على أنها حقل متميز لممارسة النقد «نقد إزاء الفلسفة السالفة وراء الأصول، بتنازها عن ادعاء تقديم الأسس الأولى، وعن تأويل الموجود في شموليته». وكذلك «نقد للأسلوب الذي به كانت تتحدد، تقليديا، العلاقة بين النظرية والممارسة، بل إنها تحدد نفسها بكونها الأداة التأميلية للنشاط الاجتماعي»⁽¹⁾، ونقد إزاء كل ادعاء كلياني سواء تم التعبير عنه من خلال المعرفة الميتافيزيقية أو بواسطة التأويل الديني للعالم، بل إنها توفر، في نقدها الجذري للسدين، قواعد استقبال لليوتوبيا التي يحتزنها التراث الديني والمصلحة التحررية التي توجه المعرفة. كما أن الفلسفة تشكل في الأخير «نقلا للتصور التخبيوي الذي كونه التراث الفلسفي حول نفسه. إنها أصبحت تؤكد على ضرورة نقد عقلاني»⁽²⁾. هذا ما فهمه هوركهايمر وأدورنو حين وصفه بـ «جدل العقل» الذي امتد في شكل «جدل سلبي» هند أدورنو.

إن الفلسفة لم تعد مجرد تمرين للتفكير حول ذاتها، لأنها أصبحت عاجزة عن تأسيس فكر نسقي. وأمام «هذه المظاهر الغامضة لدمار هويات الجماعات والهويات الشخصية التي تكونت داخل حضارات كبرى، فإن فكرا فلسفيا ذا تأثير وفي تواصل مع العلم لا يمكنه أن يعي» إلا تلك الوحدة الضعيفة للعقل، أي وحدة الهوية واللاهوية التي تسمح بحدوث المناقشة العقلانية»⁽³⁾.

وحينما تحدث هابرماس عن الفلسفة في هذه المرحلة من تطوره الفلسفي كانت تشغله موضوعات ثلاث كتب أسامية، وهي «جدل العقل» لكل من هوركهايمر وأدورنو و«الجدل السلبي» لأدورنو، و«الإنسان ذو البعد الواحد» لهربرت ماركوز. وكلهم حاولوا نقد نتائج العقل اعتمادا على العقل وإعادة النظر في سؤال الهوية في ضوء التحولات الجوهرية التي صنعتها الحداثة التقنية، ووفروا، بالتالي، إمكانية ممارسة نقدية للفكر. يقول: «إن نقد الفكر الأداتي يمكن أن يستخدم، بالفعل، كمفتاح لنقد الإيديولوجيا

(1) et (2) Ibid ; P. 43.

(3) Ibid ; P. 50.

ولتفسير الأعراف المؤهلة لمواجهة أية عملية تشخيص موضوعي Objectivation لوجودنا الفاسد⁽¹⁾.

ويدون أن ندخل في تفاصيل المضمون المناهض للنزعة الوضعية للفلسفة التقنية عند هابرماس ، لأننا ستقوم بذلك فيما بعد ، نشير إلى أن هذا الفيلسوف ، في هذه المرحلة من ممارسته الفلسفية لاحظ أنه «إذا كان من الممكن أن توجد فلسفة يمكنها أن توقف استمرار طرح سؤال «ما الفائدة من الفلسفة؟» فلا يمكن أن تكون الآن ، وحسب ما أتينا على ذكره ، إلا فلسفة لا علموية للعلم⁽²⁾ . هكذا ستوقف الفلسفة عن اعتبارها مجرد مذاهب وفلسفات فردية ، بل ويمكنها أن تقوم بمهمة سياسية فعلية على أساس أن تواجه اللاعقلانية المزدوجة المتمثلة في النزعة الوضعية في فهمها للعلم ، وفي ذلك النموذج الإداري الذي تحد نزعة البيروقراطية من تشكيل إرادة مؤهلة للاندخراط في النقاش العمومي .

ويشبه هابرماس إلى القول بأن «مستقبل الفكر الفلسفي مسألة تخص الممارسة السياسية»⁽³⁾.

ويتبين لنا من كل ما تقدم أن الفلسفة عند هابرماس في إجراءاتها التقنية يجب أن ندمج العلوم الاجتماعية والافق السياسي للنقد . من هنا يظهر الاهتمام الأساسي لهابرماس بإشكالية المعرفة والمصلحة ، في سياق تستدعي فيه الحداثة التقنية نوعاً من التناهي بين المعرفة والسلطة ، بين الفكر ويختلف المصالح التي تعبر المجتمع الحديث ، بل في زمن أصبحت فيه «التقنية والعلم . . . ليس فقط القوة المنتجة الأولى التي توفر شروط وجود سالم ومطمئن ولكنها غدت شكلاً جديداً من الأيديولوجيا تضيي الشرعية على العنف الإداري»⁽⁴⁾.

وأمام واقع فقدان العلم والتقنية لـ «براءتها الأيديولوجية»⁽⁵⁾ فإن على الفلسفة أن تقوم بفهم محددة منها :

(1) Ibid : P. 256.

ويضيف هابرماس بأن مساعدة لاجورنو في هذا السياق ، كانت ضرورية ، وقد حرمنا منها مع موته لأنه لا أحد يمكنه أن يقوم بما قام به هذا الفيلسوف الفاند .

(2) et (3) Ibid : P. 48.

(4) Ibid : P. 226.

* الواقع أن هابرماس ، هنا ، متأثر بتحليلات ماركس في «الإنسان ذو البعد الواحد» .

(5) Habermas (J) : "Après Marx", Paris, Ed. Fayard, 1985, P. 302.

أولاً : أن تناضل داخل العلوم لتشجيع الاستراتيجيات النظرية الأكثر قوة، كلما كانت المناسبة ملائمة، وذلك لمواجهة التجزئية التجريبية*.

ثانياً : على الفلسفة أن تقوم بعملية كشف ما هو كوني في الفكر الذي يتكون بواسطة العلوم، والذي يستهدف معرفة موضوعية، كما هو الشأن بالنسبة لكونية المبادئ الموجهة للممارسة العقلانية للحياة والمؤهلة لكي تكون مبررة ولايست مشروعة فقط⁽¹⁾.

ويلاحظ هابرماس أن مبادئ الفكر الموضوعي والممارسة العقلانية قد تم بالفعل، اكتشافها داخل التراث الغربي، أي في إطار المجتمع البورجوازي، وفيه شهدت تطورا ملموسا، ولكن هذا الاكتشاف الغربي ليس سببا كافيا لاعتبار هذه المبادئ، التي هي سميزات خاصة بثقافة محددة، قابلة لفرضها على كافة مناطق المعمور : «إن هذا التأويل للذات وهذا الدفاع عن الذات اللذان يتكرس لهما العقل، هما قضية الفلسفة»⁽²⁾.

لذلك فإن المهمة الثالثة للفلسفة، والأكثر نبلا، تتمثل في استدعاء قوة التفكير النقدي الجذري لكل شكل من أشكال النزعة الموضوعية Objectivisme، أي أن تناضل ضد «الاستقلالية الأيديولوجية، وبالتالي الوهمية، التي ترجعها النظريات والمؤسسات تجاه الشروط العملية التي تنبثق منها أو تطبق فيها»⁽³⁾ ويخلص هابرماس إلى القول بأنه بدون فلسفة لا يرى «كيف يمكن أن نكون قادرين على تشكيل وضمان هوية على أرضية هشة مثل أرضية العقل»⁽⁴⁾ ذلك العقل الذي لا يعيش وينمو إلا من خلال «الشجاعة على التعقل»⁽⁵⁾. فلا يكفي أن يملك المرء معرفة عقلانية بل إنه في حاجة، كذلك، إلى فضيلة أساسية مرتبطة بفعل التعقل، وهي فضيلة الشجاعة. ومن ثم فالتنقد ليس في متناول أي كان، لأنه فعل ذو أبعاد استراتيجية يتداخل فيها المعرفي بالأيديولوجي بالسياسي بالأخلاقي.

وبحكم أن هابرماس كان يسعى إلى نظرية فلسفية للحدثة منذ كتاباته الأولى إلى «الخطاب الفلسفي للحدثة» فإنه رجع إلى الفلسفة اللدنية يعتبر أنهم سمحوا بالانفتاحات النظرية الأولى التي تسعف على صياغة نظرية للزمن الحديث. ويعتبر

* ونغذر الملاحظة، هنا أن هابرماس، بالرغم من أنه يسعى في كتاب «ما بعد ماوكس» إلى تصنيف الخطاب مع المركسية فإنه مع ذلك بقي متأثرا ببعض الأفكار قاموسها.

(1) Ibid ; P. 308

(2) et (3) Ibid ; P. 309

(4) Ibid ; P. 310.

(5) Habermas (J) : "Théorie et pratique", Paris, Ed. Payot, 1975, Tome 2, P. 91.

هابرماس في بحثه عن «إعادة تعريف دور الفلسفة» ان كانط، في تاريخ الأفكار الفلسفية، أدخل نمطا جديدا للتأسيس في الفلسفة. لاسيما حين رأى أن التقدم الذي أحرزته المعرفة في مجال الفيزياء يجب أن يهتم الفلسفة، ليس لأن الأمر يتعلق بشيء حدث في التاريخ بل لأن هذا التقدم يثبت القدرات الانسانية على إبداع المعرفة. ولهذا السبب حاول كانط تأسيس «نظرية ترنسندنتالية للمعرفة» وبناء ميتافيزيقا على غرار النموذج الفيزيائي.

لكن كانط بتحليله لمبادئ المعرفة اعتمادا على ما أسماه بـ «نقد العقل الخالص» عمل، كذلك، على نقد الاستعمال الخاطئ «للقدرية على المعرفة» ومن ثم اضطر كانط إلى «التفريق» فاعليا، في المعرفة النظرية، بين القدرة على العقل العملي والقدرة على الحكم. وذلك لتوفير الأسس الخاصة بكل قدرة على حدة. وبالتالي فإنه يمنع للفلسفة دور القاضي الأعلى، باعتبار أن هذا الدور يمتد إلى الثقافة في مجملها⁽¹⁾ هناك إذن، ارتباط وثيق بين نظرية جوهرية وأصيلة للمعرفة تعطي للفلسفة دور المحدد والموجه لما يجب أن تحتله العلوم من موقع، من جهة، وبين نظام مفهومي لا تاريخي بضبط الثقافة في مجملها، وبذلك لا تلعب الفلسفة دور المشرع والحاكم الذي يضع التشريعات لكل من العلم والأخلاق والمقن من جهة أخرى.

ويستنتج هابرماس أن المفهوم الكانطي للعقل الصوري المتغير في ذاته يتضمن عناصر لنظرية للحداثة، تتمثل في تحلي كانط عن «العقلانية الجوهرية» التي ترجع إلى التأويلات الميتافيزيقية والدينية للعالم، في ثقته في «العقلانية الاجرائية» التي تعطي لتصوراتنا مقومات الصلاحية la validité سواء تعلق الأمر بالمعرفة ذات المقاصد الموضوعية أو بمجال العقل العملي الأخلاقي أو بالحكم الجمالي.

وبعد مناقشة هذا المفهوم الكانطي من زاوية النقد الهيغلي الذي أدخل نمطا تأسيسيا جديدا على الفكر الفلسفي يستند إلى المنطق الجدلي، يقترح هابرماس الأطروحة التالية وهي أنه «حتى ولو تخلت الفلسفة عن الأدوار الاشكالية المتمثلة في الحكم على الثقافة في مجملها فإنه يمكنها بل ويتعين عليها، مع ذلك المحافظة على الضرورة العقلانية باستثمار الوظائف الأكثر تواضعا التي تسمح بتعيين وصيانة المواقع التي تحتلها النظريات الطموحة والتي تزول ما يقال»⁽²⁾.

(1) Habermas (J) : "Moral et communication", Paris, Ed. du Cerf, 1986, P. 24.

(2) Ibid : P. 26.

كيف ستكون نظرية الحداثة وعملية الدخول في كلية الثقافة التي عمل كل من كانط وهيجل على الدفاع عنها، الأول من خلال مفهوم للعقل ذي توجه «جوهري»⁽¹⁾، والثاني اعتمادا على مفهوم للعقل ذي نزعة اطلاقية؟ وإذا قبلت الفلسفة التخلي عن «دور القاضي» بخصوص الثقافة والعلم كذلك، ألا تتخل، في نفس الوقت عن إحالتها إلى الكلية *la totalité* التي يجب أن تساعدنا على أن تكون «حارسة العقلانية»؟ وبنفس الحدة والأهمية إذا كان من المشروع أن تتخرط الفلسفة في العلوم الانسانية في إطار تقسيم غير إطلاقي للعمل، ألا تعرض هويتها الفكرية للخطر؟

للاقتراب من هذه الاستلة، يتعرض هابرماس لمختلف الأشكال الفلسفية التي دعت إلى الابتعاد عن الفلسفة أو دعت إلى توديعها تماما. الشكل الأول يسميه هابرماس بـ «الشكل العلاجي» *Thérapeutique* الذي يمثله «فيتجنشتاين» حيث أدخل مفهومها للفلسفة توجه فيه ضد نفسها في محاولتها للعلاج من «مرضها»، لأن الفلاسفة أساءوا استخدام اللغة. فالفلسفة تستمد مقومات نقدها من أشكال الحياة التي تتكون في سياق الممارسة اليومية. الشكل الثاني هو الذي يعبّر به «الشكل الملحمي» أو البطولي *Héroïque* وحسب هذا التصور، الذي يمثله في نظر هابرماس كل من باطاي وهايدغر، فإن العادات السيئة في الفكر وفي الحياة يتم تكتيها داخل الأشكال الناضجة للفلسفة. ومع ذلك، فإن انحرافات الميتافيزيقا والفكر المنظم التي يتعين تعكيكها، لا بممارسة نوع من الانتفاص من الفكر الفلسفي، لأن هذا الفكر فقد قيمته، وإنما يستلزم تعويضه بوساطة أخرى تسمح بانكفاء غير خطائي داخل مجال السيادة *Souveraineté* كما هو الشأن عند باطاي أو الكينونة *L'Être* كما عند هايدغر. أما في شكلها المنقذ *Salvatrice* فإن نهاية الفلسفة يعبر عنها بنوع من الدراية والكتيان. ذلك أنه بإسم الدفاع والمحافظة على الفلسفة يتم تركها. وهنا تكمن المفارقة. ففي الوقت الذي يعلن فيه عن الرغبة في انقاذ الفلسفة من كل المحاولات التي تستهدف، قصدا أو عن غير قصد، تهميشها أو انقضاءها، فإن الفلسفة تمنع من «تطلعاتها نحو المساهمة في بناء نسق ما»⁽²⁾.

ويعتبر هابرماس، في سياق بحثه عن موضوعات للفلسفة، أنه في الممارسة التواصلية اليومية، والتأويلات المعرفية والتوقعات ذات الطبيعة الاخلاقية، فإن مختلف التعبيرات وأشكال التقسيم يجب أن تتداخل فيما بينها. لذلك فإن عمليات التضاهم بين

(1) Ibid : P. 34.

الذوات للعالم المعيش تغترض تراثا ثقافيا بالغ الانساع والغنى لا يمكن للعلم أو للتقنية وحدها أن تزودها به . وفي هذا الاتجاه «فإن الفلسفة ، وفي إطار دورها التأويلي ، يمكنها أن توجه نحو العالم المعيش وأن تحيين Actualiser علاقتها مع الكلية وهذا سيجعلها تساهم في تحريك . الآلية الثابتة المرتبطة بالأداتية المعرفية ، والممارسة الأخلاقية والتعبيرية الجملية» .⁽¹⁾ هكذا يمكن للفلسفة أن تتخلى عن دورها المتمثل في «القاضي - المفتش الثقافي» والانخراط في دور «المؤول - الوسيط» Interprète - médiateur .

ويخلص هابرماس إلى القول بأن الفلسفة التداولية Pragmatique والتأويلية Herméneutique يقتربان من هذه المسألة المتعلقة بدور التأويل الذي تقوم به الفلسفة . وذلك لأن الممارسة التواصلية اليومية تسمح بخلق تفاهم بين الذوات موجه من طرف متطلبات الصلاحية Exigences de validité التي تشكل ، في الواقع الحل الوحيد لتعويض الخصومات المتنوعة التي عرفتها وتعرفها المعرفة الفلسفية . فليست هناك تجربة موضوعية بدون تواصل بين الذوات ، كما أنه ليس هناك تواصل بين الذوات بدون تكوين عالم موضوعي . ولكن تصور هابرماس لهذه العلاقة يدخل ضمن فهم نقدي للفلسفة باعتبار أنها تسهم ، بالفعل ، في تحرير الإنسان والذات . بل وينظر إلى الماركسية والتحليل النفسي كاهتيامين يمكنهما ، بدورهما ، أن يحتلا موقعا نظريا نقديا يستندان الفعل الفلسفي في وظيفته التحريرية émancipatoire وتغاديا لكل انزلاق نحو المفاهيم المرتبطة بـ «فلسفة الأصول» عمل هابرماس ، في كل كتاباته تقريبا على إيقاع كل ما يظهر الميل التحريري للفلسفة . وذلك بإعادة صياغة إشكالية تكوين نداخل الذوات من خلال عملية التواصل . ومن ثم تعود للفكر الفلسفي حيويته كفكر نقدي يتأسس داخل مشروع أسماء هابرماس بـ «التداوليات الكلية» Pragmatique universelle مستلها بعضا من عناصره من العطاءات النظرية لكارل أوتو أبيل K.O. Apel . ويتعلق الأمر في هذا المشروع بدراسة البعد التداولي للخطاب بدل الاقتصار على المقاربة المعجمية أو الدلالية ، كما يفعل بعض المفكرين اللسانيين ، وهذا البعد التداولي يحيل إلى وجود متكلم Locuteur وبالتالي إلى وضعية تواصلية ، يتدخل فيها لتحديد قيمة الحقيقة . وفي هذا السياق سيدرس هابرماس البنيات المنطقية لتواصل يشغل بشكل تام وعلى الوجه الأكمل وذلك بالكشف عن «وضعية للكلام المثالي» تستند على نظرية للحقيقة يتم التوصل إليها اعتمادا على إجماع Consensus يحصل بفضل المناقشة Discussion .

(1) Ibid ; P. 39.

يتعلق الأمر عند هابرماس إذن بإضفاء طابع عقلائي على فعل التحرير الذي تقوم به الفلسفة وهذا يتطلب منه الرجوع إلى «بنية اللغة» ذاتها لصياغة نظرية فلسفية تستمد مقوماتها من عقل عملي منتج لتواصلية Communicationnalité خطائية. وانطلاقاً من هذا العقل يقوم هابرماس باستنتاج ترنسدنتالي للبنيات المعيارية كالقانون والأخلاق بهدف التفكير في إمكانية «هوية جماعية» كونية تواجهها، حالياً، المجتمعات المعاصرة. ومساءلة هذه الهوية هي ما يفترضه كل حوار داخل ما يسمى بـ «الرأي العام». فجدل العقلنة والتقدم، عند هابرماس، يظهر أن المرحلة الحديثة لم تحقق مشروع الحداثة، كما سنرى فيما بعد، فال تقدم يتطلب ثمناً يصعب تحديده قيمته، وفي نفس الآن نشهد على نوع من «استعمار» Colonisation للعالم المعيش بمتطلبات النظام الاقتصادي - الاجتماعي المدعوم بنوع من العقلانية «الضيقة».

إن الموضوع الأساسي للفلسفة هو «العقل»⁽¹⁾ في نظر هابرماس، لأن الفلسفة، منذ بداياتها، تحاول أن تفسر العالم في شموليته، وتعدد الظواهر في وحدتها. ومن أجل ذلك فهي تستعين بالمبادئ التي يتعين اكتشافها في العقل نفسه. ولذلك «إذا كان هناك شيء مشترك فيه المذاهب الفلسفية، فهو التفكير في الكائن أو في وحدة العالم من خلال تفسير للتجارب التي يقوم بها العقل»⁽²⁾.

واليوم لا يمكن للفلسفة أن تقدم نفسها في اتجاهات معرفية شمولية ذات نزوع كلي لجعل العالم والطبيعة والتاريخ والمجتمع، وذلك ليس بسبب تقدم العلوم التجريبية، ولكن «لأن الوعي التأملي الذي يواكب هذا التقدم والبقايا النظرية لمختلف التصورات التي تكونت عن العالم، ثم الانتقاص من قيمتها»⁽³⁾ لذلك فإن التفكير الفلسفي وعياً منه بهذه الموضعية يحاول القيام برجوع نقدي نحو ذاته سواء تعلق الأمر بالمنطق أو بنظرية العلوم، بنظرية اللغة وبالدلالة وبالأخلاق أو بنظرية الممارسة، وحتى بعلم الجمال «فالفلسفة اهتمت دائماً بالشروط الضرورية لعقلنة الفعل المعرفي، وبالتفاهم Intercompréhension والفاعلية: وهذه الشروط يمكن البحث عنها سواء في الحياة اليومية أو على مستوى التنظيم المنهجي للتجارب أو أيضاً بـالتقريب المنهجي للمناقشات»⁽⁴⁾.

(1) Habermas (J) : "Théorie de l'agir communicationnel", op. cit. t.1, P. 17

(2) et (3) Ibid P. 17.

(4) Ibid ; P. 18.

يبدو أن هابرماس يريد أن يدخل السؤال الفلسفي في نظرية عامة للتواصل وللبهنة وللحقيقة أساسها نظرية للمجتمع تتخذ من النقد أسلوباً وأداة، وذلك من خلال تصفية الحساب مع التراث الفلسفي الميتافيزيقي والنزعة الوضعية ومساءلة كل الاجتهادات الفلسفية لما بعد الميتافيزيقا، كل ذلك بهدف صياغة نظرية فلسفية للحدثة وللعقلانية.

2. البرنامج الإيديولوجي لهابرماس أو تحافت الفلسفة الوضعية

إذا كان هابرماس قد حاول إعطاء نفس جديد للفكر الفلسفي كفكر نقدي ومناهض للنزعة الكليانية المستندة إلى تصورات ميتافيزيقية، فإن النص الهابرماسي، منذ كتاباته الأولى إلى «نظرية الفاعلية التواصلية» يسكنه هاجس نقدي حاسم، يتمثل في الكشف عن الآليات المتعددة التي تتحكم في الفلسفة الوضعية وفي العلموية Scientisme، سواء كانت هذه الآليات ارتباطاً بالسلطة الرمزية والسياسية والعلمية أو لها علاقة بما يسميه هابرماس بـ «مصلحة المعرفة» *Intérêt de connaissance*.*

ليس هناك «نقاء علمي». والعلم، في سياق العقلانية التقنية، ملتصق بحسابات السياسة وبالتالي فإنه يتضمن إرادة للقوة بتحسين القيام بحفرياتنا والبحث عن الأساس النظري الذي يعطيها شرعيتها «العلمية». هذه العملية استدعت من هابرماس أن يوجه نقده للوضعية Positivisme وللنزعة التقنية Technicisme وللعلموية أو النزعة العلمية باعتبارها كلها تعبيرات مختلفة للإيديولوجيا المكونة للحدثة التقنية.

إن الوضعية، في نظر هابرماس، تعبر عن أسلوب لتحصيل العلم لدرجة يغدو فيها إيماننا مقتنعا بقدرته المخارقة على تقديم أجوبة على كل الأسئلة ووضع الحلول لكل المشاكل. أما النزعة التقنية فإنها تعمل على توظيف المعرفة العلمية والتقنية بوصفها إيديولوجيا. ويرى هابرماس أن الكشف عن مكونات هذا الخطاب الوضعي معناه نقد الحدثة في تعبيرها «الإيديولوجي»، وفي نقده هذا ينطلق هابرماس من العمل التديني الذي قام به كل من هوركهايمر وأدورنو في «جدل العقل» حينما أخضعوا نتائج العقل ونجليات الحدثة التقنية للنقد، وكذلك من المجهود التأسيبي الذي بذله ماركوز في

* يفضل ترجمة كلمة *Intérêt* بمصلحة نظراً لشياب مصطلح عربي آخر يفيد ما يعنيه هابرماس بهذه الكلمة.

«الإنسان ذو البعد الواحد» فجعل العقل، عند ماركوز، يتخذ شكلا أكثر نسقية بصياغته لتركيب نظري يعتبر فيه أن «العلم والتقنية أصبحا بدورهما إيديولوجيين»⁽¹⁾.

ولعل التحالف العضوي الذي جمع، في الزمن الحديث، بين العلم والتقنية والصناعة والجيش والإدارة جعل من العلم والتقنية أول «قوة منتجة»، مما أدى بهابرماس إلى القول بضرورة مراجعة المفهوم الماركسي لقيمة العمل، فالعمل الذهني والفكري البالغ التطور أصبح، في المجتمع الصناعي المتقدم، القاعدة الفعلية للاقتصاد. وما دام الأمر كذلك فإن الدول تتدخل في كل القطاعات لتوجيه الاستثمارات بواسطة أجهزة إدارية وأطر تعرف كيف توظف العلم في عملية صنع القرار. الأمر الذي أدى إلى تسييس العلم والتقنية، وإلى علمنة Scientifise السياسة. ومنذ أن أصبح التقدم العلمي والتقني هو المحرك الحقيقي لتوسع القوى المنتجة، فرضت التصورات العلمية بقوة أكبر - وأنا هنا أفكر في انتصار النزعة الوضعية مثلا⁽²⁾ - وأسمى العلمية «الايان بالعلم في ذاته، بمعنى، الاقتناع بأنه لا يمكن أن نحتر العلم باعتباره شكلا من الأشكال الممكنة للمعرفة، بل على العكس من ذلك يتعين المطابقة بين العلم والمعرفة»⁽³⁾ وبالتالي فإن العلمية هي المحاولة التي تجعل العلوم وحدها تحتكر المعرفة، والارادة التي تفرض على العلوم نفسها هذا المفهوم الحصري الخاص.

ويلاحظ هابرماس أن العلمية كان من الممكن أن تبقى مشكلة ذات ارتباط بالخلافات النظرية داخل الجامعة، لكن منذ أن أصبح العلم قوة منتجة ذات وظائف اجتماعية فإن التعامل مع هذه النزعة أصبح مختلفا. ففي «الأنظمة الصناعية المتطورة يكون النمو الاقتصادي ودينامية التطور الماكرو - سوسيولوجي تابعا، من الآن وبشكل واسع، للتقدم العلمي والتقني. فحينها يصبح العلم أكثر القوى المنتجة أهمية وحينها يعود إلى الأنظمة الفرعية في التعليم والبحث في أمر الأولوية الوظيفية في تنظيم تطور المجتمع، فإن المفاهيم توجه المعرفة النظرية والمنهج العلمي وتقدم العلوم تجد نفسها قد اتخذت دلالة سياسية مباشرة»⁽⁴⁾ لذلك فإن التأويل العلموي للعلم والنقد الذي يمكن أن نوجهه له غير بعيد عن الاعتبارات السياسية. إن العلم يلعب دورا أساسيا في إعطاء

(1) Habermas (J) : La technique et la science comme idéologie", Paris. Ed. Gallimard, 1973, P. 62.

(2) Habermas (J) : "Après Marx", op. cit, P. 303.

(3) Habermas (J) : "Profils philosophiques et politiques", op. cit, P. 44.

(4) Ibid, P. 45.

المشروعية *Legitimité* للنظام الاجتماعي والسياسي الحديث . وبالتالي فالنزعة العلمية لها أبعاد لا تتمثل فقط في جعل المؤسسات العلمية أكثر إنتاجية وإنما أيضا في إضفاء الشرعية على النظام السياسي والاجتماعي المؤسس على العقلانية التقنية . وبمعنى آخر أنه إذا كان الدين أو الميتافيزيقا ، في وقت من الأوقات ، يلعبان دور المانع الرمزي للمشروعية فإن العلم ، في الزمن الحديث ، حل محلها . بل إن العلموية أصبحت تعتبر رؤية للعالم تجعل من العلم النشاط الإنساني الوحيد الحامل للمعنى .

إن هابرماس يذهب بعيدا بخصوص مسألة المشروعية في المجتمع الصناعي المتطور، حينما يعتبر أن «أزمة المشروعية هي ، بطريقة مباشرة ، أزمة هوية»⁽¹⁾ وما دامت التصورات التقليدية عن العالم ، سواء كانت سحرية ، دينية أو ميتافيزيقية ، لم يعد لها دور حاسم في خلق التوازن داخل المجتمع ، وأصبحت هامشية في بعض الأحيان ، فإن العلم باعتباره قوة متوجة وإيديولوجيا أصبح هو البديل الوحيد الممكن في المجتمع الصناعي المتطور . ليس هناك أي اختيار بالنسبة للفهم العلمي ، وبالتالي يتعين على المرء أن يكون «واقعا» بل «وفعالا» في مبادراته داخل البنية التي تسبغت خيوطها فلسفة العلم الوضعية .

غير أن هابرماس يريد ، بالضبط ، إزاحة الفتناع عن هذا الوهم العلمي الذي يسعى إلى جعل النموذج التكنوقراطي هو النموذج الأمسي في العلاقة بين القرار السياسي والمعرفة العلمية . فالنظرية النقدية ليست نظرية تأملية ، لذلك فإن دورها يتمثل في القيام بمحاكمة نقدية لأساسيات الفلسفة العلمية وينفذ لالايدولوجيا . ومن ثم ففي أفق نقد «الوهم الموضوعاتي Objectiviste» للمعلوم⁽²⁾ ، والكشف عن «وهم النظرية الخالصة» يبحث هابرماس على نوع من التجذير الانثروبولوجي للممارسة النظرية العلمية ، وعلى إبراز مختلف المصالح التي توجه هذه المعرفة بشكل خاص .

إن نقد هابرماس للوضعية ينصب على تجويرها الفلسفي كما على دورها الأيديولوجي . ذلك أن العلمي والايديولوجي متلازمان في الوضعية المعاصرة ، ثم إن الوضعية والنزعة التقنية شكلا وجهين لنفس الوهم الايديولوجي . بل إن الوضعية تسجل ، ما يسميه هابرماس بـ «نهاية نظرية المعرفة»⁽³⁾ . وحجر الزاوية التي تنكس عليه

(1) Habermas (J) : "Raison et légitimité, problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé", Paris, Ed. Payot, 1978 P. 71.

(2) Habermas (J) : "La technique et la science comme idéologie", op. cit, P. 141.

(3) Habermas (J) : "Connaissance et intérêt", Paris, Ed. Gallimard, 1976, P. 101.

الوضعية هو مبدأ العلموية الذي يفترض ، كما قلنا ، أن معنى المعرفة يتحدد بها تحققه العلوم ويمكن ، بالتالي أن يفسر بواسطة التحليل المنهجي للأساليب العلمية .

ويتصور هابرماس أنه إذا كانت الوضعية قد جاءت على أنقاض التصورات التقليدية للعالم ولا سيما الميتافيزيقية منها ، وإذا كان المفهوم الوضعي للواقعة يسلم بأن وجود المعطى المباشر بوصفه معطى جوهريا ، فإن الوضعية تؤسس ، شاءت أو أبوت ، فلسفة في التاريخ . ولذلك فكل نقد لهذه النزعة يجب أن يراعي ضرورة إعادة الاعتبار للتفكير الذي تم نفيه أي بتنشيط المعرفة العلمية الحقة من خلال القيام بـ «إعادة بناء ما قبل - تاريخ الوضعية الجديدة»⁽¹⁾ ، واستئناف النظر في «التأمل الذاتي» *Autoreflexion* كحركة فكرية وكفعل فلسفي يعطي للعلوم التجريبية قيمتها الاجرائية الحقيقية وللعلوم الاجتماعية مكانتها الفعلية في التقسيم للعمل النظري .

وهابرماس يعلن عن هذه النية منذ المقدمة التي استهل بها كتاب «المعرفة والمصلحة» حين أكد على أنه يحاول القيام بـ «إعادة بناء ما قبل تاريخ الوضعية الحديثة من منطلق الفصد المنهجي في تحليل ارتباط المعرفة والمصلحة . فأني واحد يتبع عملية تفكك نظرية المعرفة والتي حلت محلها نظرية للعلم ، يمر عبر درجات مختلفة من إهمال للتفكير . ان الوضعية هي نفي التفكير»⁽²⁾.

إن تحليل هذا الارتباط العضوي الموجود بين المعرفة والمصلحة من خلال الفلسفة الوضعية ، في تعبيراتها التقليدية والحديثة ، يجب أن يعتمد على أطروحة مفادها أن نقدا جذريا للمعرفة لا يمكن أن يتم إلا في شكل نظرية للمجتمع من جهة ، وبالقيام بتفكير حول العلم في ذاته من جهة ثانية .

غير أن بعض الباحثين يعتبرون أن هابرماس يسقط في خلط كبير ، في عملية نقده للوضعية ، بين الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية والعقلانية النقدية لكارل بوبر *Karl Popper* وجمعه هذه الاتجاهات في جبهة واحدة لمواجهة . يعني أنهم «لا يقبلون إلا وجها واحدا للعقلانية ، معطى من خلال الضبط الذاتي للعلوم الرياضية والفيزيائية . إنهم يرفضون كل قيمة للمعرفة ، وأحيانا لا يعترفون بأية دلالة من دلالاتها ، ليس فقط للتأمل الذاتي الذي تطالب به الفلسفة باعتباره منهجا الخاص ، ولكن أيضا

(1) Ibid ; P. 335.

(2) Ibid ; P. 31.

للفهم *Compréhension* الذي يؤسس الاهتمامات التأويلية، كما أنهم، في الأخير، يستبعدون من مجال العقلانية كل أحكام القبة من النوع الأخلاقي مثلاً⁽¹⁾.

فهايرماس، في نقده للوضعية، في مختلف تعبيراتها، كان همه إبراز أن مسألة الفهم لا يمكن استبعادها من طرف الوضعية بإسم العلوم التجريبية لأن تكوين هذه العلوم نفسه ينضم بالضرورة، لحظة تفهم حتى ولو كان مغلفاً. ثم في مرحلة ثانية عندما تتأكد شرعية الفهم باعتبارها مؤسسة للعقلانية، موسعة لمجمل الاستعمولوجيا ضد التضيق الوضعي لما هو عقلائي، بتعريف مواجهة ادعاء علوم التأويل *Sciences herménéutiques* في كونها تشكل البديل الوحيد للوضعية، وبالتالي الخطاب الوحيد الذي يمكن إقامته خارج العلوم الفيزيائية والرياضية. بل إن هايرماس ومن أجل دحض الادعاءات الكونية للتأويلية حاول أن يثبت بأن الهرمينوتيقا، نفسها، غير ممكنة إلا إذا توفرت لحظة التأمل الذاتي الذي يشكل المنهج الخاص لمجموعة ثالثة من الاختصاصات العقلانية المتمثلة في العلوم النقدية (الماركسية، التحليل النفسي والفلسفة بوصفها نظرية نقدية).

وهكذا فإن الصراع مع فهم غادامير للعلوم التأويلية* لا يقل أهمية عن السجال مع الاتجاهات الوضعية لأن كل هرمينوتيقا لا تستند إلى الاهتمامات النقدية لا يمكن أن تقوم إلا بدور إيديولوجي وتعزز وظيفة المانع للمشروعية التي تؤدّيها الوضعية.

إن هايرماس واصل، بشكل من الأشكال، السجال المنهجي والفلسفي والأيديولوجي الذي جمع بين كارل بوبر وتيودور أدورنو في الستينات، غير أنه ركز نقده على نصوص هانس ألبر *Hans Albert* ودمج في اتجاه الوضعية أكثر من شخصية فكرية وعلمية حتى ولو كانت تختلف فيما بينها، كل ذلك من أجل إبراز أهمية التأمل الذاتي** كمنهج وكروية. وهذا المنهج يتمثل في تطبيق التأمل الذاتي على العلوم وعلى الوضعية، ما

(1) Rivelaygue (J) : "Habermas et le maintien de la philosophie", *Archives de philosophie*, N45, 1982, P. 265.

* يستعرض بعض مظاهر الخلاف المنهجي والفلسفي بين هايرماس وغادامير فيما بعد.

** يفهم من التأمل الذاتي ما يلي : هو العملية التي من خلالها يتأمل الوعي المنعزل في شروط تفكيره. ويعتبر هايرماس أن هذا المنهج طوره فخته وصاغه، بشكل مختلف، كل من هيجل، شلنغ وفرويد. وبالرغم من ذلك فإن هايرماس يعترف بقصور مصطلح التأمل الذاتي لأنه ليسكن أن يكون هو التفكير في شروط إمكان الذات العارفة، المتكلمة والمفاهمة عامة، ومن جهة ثالثة التفكير في الحدود الموضوعة بشكل لا واع والتي تلخص لها عملية تكوين ذات بعينها.

"Connaissance et intérêt", PP. 364-365-366.

دام الأمر يتعلق بالتفكير في الشروط التي ساعدت هذه العلوم على التكون وعلى التفكير، كذلك، في الشروط التاريخية التي سمحت للعلمية باحتلال الساحة العلمية وبالقيام بدورها الأيديولوجي.

غير أن العلوم الفيزيائية والرياضية والنزعة الوضعية لا يعترفان بمنهج التأمل الذاتي ولا يقران له بأية قيمة، ويعتبران أن تشكيل موضوعي خصوصي يتمثل في التشخيص الموضوعي Objectivation هو الانتاج الممكن للمعرفة. وبالتالي فإن تطبيق منهج تحليلي على تشكيلة نظرية تنفذ هذا المنهج لا يؤدي إلى إنتاج عمل نقدي بقدر ما يفضي إلى مواجهة نوعين من الوثوقية Dogmatisme كل واحد منهما يلغي الآخر. بل إن هانز ألبير يذهب بعيدا حين يعتبر أن النظرية النقدية تحول دون كل مناقشة وكل نقد لأنه لا يمكن أن نخضع للنقد إلا ما يمكن الحكم عليه.

وهكذا فإن «العقلانية النقدية» لكارل بوبر، والذي يواجه بشكل حازم الأطروحات المركزية للوضعية، تسقط تحت ضربات نقد مدرسة فرانكفورت التي تخلط بين النزعات، في حين أن تأويل علوم الطبيعة المعروف عند هذه المدرسة هو أقرب للوضعية مما هي عليه فلسفة بوبر⁽¹⁾ وهانس ألبير بدوره، يجمع في نقده كل من غادامير وأبل وهابرماس وينعتهم بكونهم بقوا سجناء النظرة الميتافيزيقية. فامتلتهاهم لفلسفة فخته أو شيلير Scheler دليل على ارتباطهم بالتراث الفلسفي الميتافيزيقي : «إن نقد الأيديولوجيات المؤسس على فلسفة معنية للتاريخ يحل، بطريقة متميزة، محل فكر الخلاص والانفاد عند شيلير»⁽²⁾.

لذلك ومن منطلق الدفاع عن العقلانية النقدية كما أسسها ودافع عنها بوبر، عمل هانس ألبير على مواجهة أطروحات هابرماس، ومن يعتبرهم قريين منه، مؤكدا أن عقلانيتهم، في الحقيقة، لا تستجيب لشروط العقلانية. ويأن نقدهم يقتقد إلى أخلافة النقاش والحوار. ولأن «العقلانية»، والحرية والنزعة الإصلاحية ترتبط كلها فيما بينها بشكل وثيق. أما «العقل الكلي» لفلسفة التاريخ، على العكس من ذلك، فهو في الواقع وفي النهاية لا عقلاني وقمعي : إنه لا عقل محض⁽³⁾.

(1) Albert (H) : "La sociologie critique en question", Paris, Ed. PUF, 1987, P. 40.

(2) Ibid ; PP. 119-120.

(3) Ibid ; P. 202.

إن الخلاف الجوهرى بين هابرماس وبين النزعات الوضعية يتمثل في الموقف من العلوم التجريبية أولاً، ومن الدور الأيديولوجي الذي تؤديه هذه النزعات داخل المجتمع الصناعى المتقدم، ومنها أكد الوضعيون على الوظيفة المحايدة للعمل في المجتمع الديمقراطي، وعلى الموضوعية التامة لعملياته ونتائجه، فإن هابرماس يعتبر أن موضوعية التجربة العلمية نفسها تنجذر داخل لحظة تتداخل فيها الذوات وتتفاعل من خلالها اللغة المشتركة. وهذا وحده كاف لفرض مشروعية المنهج التأويلي على الوضعية، ما دامت كل مقارنة عقلانية، بما فيها مقارنة العلوم التجريبية - التحليلية، تجد نفسها، كذلك موضوعية في الأفق القليل للنفهم داخل اللغة المشتركة.

إن العلمية تعمل دوماً على إخفاء هذه اللحظة التي تسمح للذوات بالتفاهم وبالتفاعل.

في حين أن هابرماس يرى أن التفهم داخل اللغة المشتركة يتجذر حتى داخل الجماعة التواصلية *Communauté communicationnelle* للباحثين أنفسهم المنخرطين في عملية تأملية معينة. إن اللغة، كما يقول، تشكل «بنية تساعد، داخل علاقة حوارية، على التعبير عن الفردي من خلال المقولات العامة». إن التفهم التأويلي يجب أن يخدم هذه البنية نفسها، والتي تقوم بوظيفة التنظيم المنهجي للتجربة التواصلية اليومية للنفهم مع الذات ومع الآخرين⁽¹⁾.

ليست هناك نظرية خالصة، وإذا وجد من يدعي ذلك فإنه، في حقيقة الأمر يستهلك وهما يتعين امتنطاق خلفياته. كما أنه يصعب الاتفاق مع الادعاء الوضعي الذي يتمثل في تعميم نموذج العلوم الدقيقة على العلوم الاجتماعية بدون مراعاة الشروط الأستعمارية لهذه العلوم. وبالتالي فإنه من مهام الأستيمولوجيا النقدية وضع تصنيف للعلوم يحدد خصوصية كل علم على حدة ويرسم الحدود المنهجية والفاهيمية والإجرائية لكل حقل علمي.

فالعلوم التجريبية التحليلية لا يمكن فرض مفاهيمها ومناهجها على العلم التاريخي مثلاً، كما أن الخطاب التاريخي لا يخضع لشروط الصياغة الصورية للغة المنطقية - الرياضية. ذلك لأن الخطاب التاريخي في حاجة، دوماً، إلى إعادة تشكيل موضوعه، والتأريخ يقوم بدور «المؤول» واللاهت وراء فهم لحظات الماضي، وتأسيس نوع من التواصل بين عالمين: عالم الحاضر وعالم التراث.

(1) Albert (H) : "La sociologie critique en question", Paris, Ed. PUF, 1987, p. 40.

إن هابرماس حاول ممارسة نقده على جبهتين : جبهة السجالات العلمي مع من يسميهم بالوضعيين على اختلاف نزعاتهم ومنطلقاتهم، وجبهة الصراع الأيديولوجي . فليس هناك حياد في الممارسة العلمية . وكل نمط معرفي يخضع لتوجيه مصلحة خاصة . ومن أجل الكشف عن المصالح الثاوية وراء كل نشاط معرفي يتعين ممارسة التأمل الذاتي في بعده الاستكشافي النقدي ، وليس بالمعنى الذي تعطيه له فلسفة الوعي . ويعتبر هابرماس أنه «يمكن توضيح ارتباط المعرفة بالمصلحة الذي تم اكتشافه بطريقة منهجية وحمايته من أخطاء التأويل بالدخول إلى مفهوم مصلحة العقل الذي طوره كانط وخصوصاً فخته . ولكنه لا يكفي العودة إلى فلسفة التأمل في دورها التاريخي لإعادة الاعتبار، هكذا، لإبعاد التأمل الذاتي . لذلك فإن مثال التحليل النفسي سيسعفنا في إثبات أن هذه الأبعاد تفتح ، من جديد، على أرضية الوضعية نفسها : «إن فرويد طور إطاراً للتأويل من أجل عمليات تكوين مشوشة ومنحرفة والتي يمكن أن توجه نحو مسالك عادية بواسطة تأمل ذاتي ذي توجه علاجي» (1) .

إن دور فرويد ، بالنسبة لهابرماس ، لا يقل أهمية من انفتاحات نيتشه ، وذلك كله من أجل إبراز مختلف المصالح التي تتحكم في عمليات المعرفة .

فالبحث التجريبي - التحليلي يشكل استمراراً منهجياً لعملية تعلم تراكمية حيث تتحقق على المستوى ما قبل - العلمي ، في المجال الذي يمارس فيه النشاط الآدائي . أما البحث التأويلي فإنه يعطي شكلاً منهجياً لعمليات التفاهم بين الأفراد (وتفهم الذات كذلك) حيث ، على المستوى ما قبل - العلمي ، يستقر في جملة من التقاليد وأشكال التراث التي تكون التفاعلات التي يتم توسيطها من خلال الرموز . إن الأمر يتعلق «في الحالة الأولى بإنتاج معرفة قابلة للاستغلال تقنياً ، وفي الحالة الثانية بعملية توضيح لمعرفة ناجعة عملياً» (2) .

وتجدر الإشارة إلى أن هابرماس يميز بين ثلاثة أنواع من المصالح ، كل نوع يضبط مجال بحثي معين وبالتالي يشير إلى مجموعة محددة من العلوم :

هناك أولاً ، ما يسميه بالمصلحة التقنية *Intérêt technique* أو الآدائية التي تنظم «العلوم التجريبية ، التحليلية» وهذه العلوم تتحدد في كون دلالة مخطوطاتها الممكنة ذات

(1) Habermas (J) : "Connaissance et intérêt", op. cit, P. 223.

(2) Ibid ; P. 225.

الطابع التجريبي تكمن في قابليتها للاستغلال التقني . وبالتالي فإن الامكان الأكثر اقترابا من الإبيولوجيا يتمثل في هذا الارتباط بين المعرفة التجريبية والمصلحة التقنية .

المجال الثاني للمصلحة له طابع عملي Pratique وهو مجال التواصل الذي يحصل بين البشر ويقابله حفل «العلوم التاريخية – التأويلية» . ويعتبر هابرماس أن الافتراضات التي نقرحها هذه العلوم لا تنطلق من تنبؤ ممكن لقابلية استغلالها التقني ، وإنما من «فهم المعنى Compréhension de sens» وهذا الفهم يتم عبر قلة تأويل الخطابات المتبادلة داخل اللغة العادية ، ومن خلال تأويل النصوص التي حملها التراث ، وكذلك بفضل استبطان المعايير التي تؤسس الأدوار الاجتماعية .

أما النوع الثالث من المصالح فهو ما يسميه بـ «المصلحة من أجل التحرر» Intérêt pour l'émancipation أي تلك المصلحة المرتبطة بحفل «العلوم الاجتماعية النقدية» وهذه العلوم هي نقدية ، عند هابرماس ، منذ تكوينها . ويتعلق الأمر عنده بالمركسية والتحليل النفسي وفلسفة التأمل الذاتي . وهذا ما يميزها ، ليس فقط ، عن العلوم التجريبية – التحليلية ، ولكن أيضا عن العلوم التاريخية التأويلية . إن المصلحة من أجل التحرر هي التي تنظم التناول النقدي . وهذه المصلحة يسميها هابرماس أيضا بـ «التأمل الذاتي» . إنها توفر الإطار المرجعي للافتراضات النقدية باعتبار أن التأمل الذاتي يمرر الذات من تبعيتها للقوى الراكدة والجمادة .

يقول هابرماس : «إننا نتحدث عن المصلحة التقنية أو العلمية للمعرفة في نطاق – أنه بواسطة منطقي البحث – أن الأساطير الحية للنشاط الأداتي وللتفاعلات المصنوعة من خلال الرموز، تكون ، بشكل مسبق ، معنى صحة الملفوظات الممكنة ، لدرجة أن هذه الملفوظات المثلة لمعارف ، ليست لها من وظيفة إلا داخل هذه الأساطير : إنها مستغلة تقنيا ، أو لها فعالية عملية»⁽¹⁾ ويضيف إن «المصالح التي توجه المعرفة تتحدد فقط بالقياس إلى مشاكل المحافظة على الحياة التي تطرح موضوعيا» لأن «المصالح هي التوجهات الأساسية المرتبطة بشروط رئيسية معينة لإعادة الانتاج والتكوين الذاتي للممكنين للنوع البشري ، أي المرتبطة بالعمل والتفاعل»⁽²⁾.

إن هابرماس سعى إلى تأسيس إبستمولوجيا نقدية لتحديد مجالات كل نوع من العلوم على حدة واكتناه المصالح التي تحرك مختلف المعارف التي تنتهجها هذه العلوم ،

(1) Habermas (J) : "Connaissance et Interet", op. cit, P. 223.

(2) Ibid ; P. 230.

سواء كانت مصالح تقنية أو عملية، ذات طبيعة أدائية أو تواصلية، المهم أن لا يحصل خلط بين المستويات وأن لا يفرض نموذج واحد على جميع المجالات المعرفية الأخرى كما تفعل النزعة الوضعية. ولا شك أن هابرماس يميل نحو المصلحة التحررية التي تخولها العلوم الاجتماعية النقدية. فهذه المصلحة لا تكون نشطة إلا داخل الفعل النقدي الذي يعري المصالح المحركة للأنشطة التي تسمح بها الضغوط المؤسسية وتوجه اكتشاف أشكال هذه الضغوط نحو التحرر.

فالمصلحة التقنية هي التي تميز بعد العمل، والمصلحة العملية يوصف بها بعد التفاعل (أي الوعي الذي يوصل الغايات المستهدفة من خلال الممارسة وانعكاس ذلك على الجسم الاجتماعي) وأخيرا المصلحة التحررية المؤسسية، كما رأينا، على التأمل الذاتي للعلوم النقدية باعتبار أن هذه المصلحة تتجاوز المصلحة العملية وتتضمنها في نفس الآن.

ويلاحظ كثير من الباحثين في فكر هابرماس أن توظيفه لمفهوم «مصلحة العقل» والمصلحة العملية يقربه كثيرا من كانط لذلك فإنه علينا «أن نفهم مصطلح «عملي» بالمعنى الكانطي»⁽¹⁾.

ويدون أن ندخل في تفاصيل الحديث عن مدى تأثير كانط في فلسفة هابرماس أو حضور كل من فخته وهيغل وماركس وآخرين، تجذر الملاحظة أن ما كان يشغل هابرماس هو تطوير النظرية النقدية والارتقاء بها إلى نظرية للمجتمع، وبالتالي تأسيس نظرية تواصلية في الحداثة. وهذا المشروع لم يكن بالامكان صياغة عناصره دون الاتعاض النقدي عن الأنساق الفلسفية التي تلغي السؤال والنقد حتى ولو كانت تدعيه في مرحلة من المراحل، ودون الكشف عن عمق الفلسفة الوضعية وخلطها الكبير بين العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية ونظرتها الأحادية للعقلانية، ودورها الأيديولوجي الواضح في المجتمع الصناعي المتقدم.

وبالرغم من أن هابرماس يجمع في نقده للوضعية كلا من العلومية والنزعة التقنية والعقلانية النقدية لكارل بوبر وتلميذه هانس ألبر فانه، مع ذلك، يحاول إيجاد القواسم المشتركة التي تلتقي حولها هذه النزعات بالرغم من الاختلافات الظاهرة بينهم ولا سيما بخصوص مفهوم العلم والتقدم والعقلانية والعلوم الاجتماعية والأيديولوجيا.

(1) Raulot (G) : Préface à l'édition française de : "Théorie et pratique", tome 1 ; Paris, Ed. Payot, 1975, P. 21.

وبملاحظة هابرماس أن الوضعية لا تفكر في الشروط الخاصة التي سمحت لها بالبروز لذلك التجأ إلى القيام بأركيولوجيا للترتعة الوضعية مبيها أن الوضعية لم تكن من الممكن أن تظهر لولا إقصاء مفهوم نظرية المعرفة. هذا أولا. ثم إن الوضعية، ثانياً؛ لا تفكر في أحكام القيمة التي تقوم بها حين تدافع عن مفهوم معياري للعلم. ثالثاً؛ إن الوضعية حين تطرح العلم باعتبارها النشاط الوحيد المنتج للمعنى، فإنها، بذلك، تلغي التفكير في عقلانية القرارات الأخلاقية والسياسية. صحيح أن الوضعية تسلم بنجاعة الموقف التكنوقراطي، ولكن هذا التسليم يسمح بالقول بأن الوضعية تتحالف مع شكل السيطرة الذي لا ينظر إلى الممارسة إلا باعتبارها وسيلة للتلاعب والتوجيه. كل هذا معناه أن الوضعية حين تقبل للقرار التقني بهذه السلطة تحت تبرير الاعتراف بـ «الضغوط الموضوعية» فإنها تخفي المصالح الاجتماعية الأنية والدائمة التي تكمن وراء كل قرار.

لذلك فإن الوضعية، رابعاً؛ تمتنع عن التفكير في الدور الذي تقوم به داخل السياق الاجتماعي الحديث، والمتمثل في منح المشروعية للسيطرة التقنية وللمصالح القائمة.

وفي الأخير، يرى هابرماس، أن العلموية تنطق بحكم قيمة ضمني حين تؤكد على كون العلم هو النشاط الوحيد الحامل للمعنى، وعلى اعتبار البحث العلمي وكأنه الإطار الوحيد الذي يسمح بسلوك أخلاق عقلانية. يقول هابرماس: «إن نقدي يتوجه، بشكل استثنائي، ضد التأويل الوضعي لأساليب البحث، لأن الوعي المغلوط بممارسة سليمة وصحيحة يؤثر بطريقة عكسية على هذه الأساليب. إنني لا أختلف مع الرأي القائل بأن النظرية التحليلية ساهمت في توضيح القرارات المنهجية لممارسة البحث، ولكن مضمرات الوضعية لها مفعول مقيد حين تحقق التفكير الذي كان من الضروري أن يفرض على حدود العلوم التجريبية والتحليلية (والصورية). أن الوظيفة المعيارية المضمرة للوعي المغلوط، هي التي أوجه إليها نقدي»⁽¹⁾.

إن هابرماس في سياق كشفه عن تهاافت الفلسفة الوضعية أو التعبيرات الفلسفية والأيديولوجية للوضعية، وفي إطار انخراطه في النقاش النظري والأيديولوجي الذي دار بين بوبر وأدورنو وبين آليير وهابرماس نفسه، يعترف أن كارل بوبر ليس فيلسوفاً وضعياً عادياً، إنه عقل جسر، بل إن «عمل بوبر ينتمي، لربما، لسلسلة النظريات الفلسفية الكبرى،

(1) Habermas (J) : "De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales", op. cit., PP. 167-168.

بالضبط ، لأنه حافظ على نوع من التبادل الذكي مع التقاليد التي لا تعرف أكثرية أتباعه منها إلا الاسم⁽¹⁾.

ولعل نقد هابرماس للنزعات الوضعية يدخل ضمن برنامجه العام من أجل تأسيس إستعمولوجيا نقدية غارس العلم دون إغفال مضمراته الإيديولوجية ، وتفرق بين مستوياته والمصالح المختلفة التي تحكم في حقوله ، كل ذلك من منطلق نقد كلي للإيديولوجيات . إنه يسعى إلى إرث ما بشكل الجوانب النقدية في تاريخ الفلسفة بدمجها في سياق تفكيره ، وبالإبتعاد عنها كلما تبين أنها لا تخدم المصلحة التحررية . لذلك فنقد هابرماس للمعرفة وللوضعية لا يكتمل إلا بتأسيس نظرية اجتماعية سيعاود اقتراح أهم عناصرها في كتابه الأساس «نظرية الفاعلية التواصلية» .

3- اللغة والمعنى

هل ما زال من الممكن الشعور على تحديدات واضحة لمسألتي المعنى والحقيقة ؟ وكيف يمكن ضبط تعريفها داخل سياق من التطور الهائل للعلوم اللسانية والاجتماعية والتجريبية ؟ وإلى أي حد يجوز إدعاء تحديد المعنى والحقيقة دون السقوط في فلسفة الأصل والذات والوعي ؟

لا شك أن هابرماس لم يعثن دائماً ، وبشكل مباشر ، بسؤال المعنى والحقيقة ، ولكنها حاضرت في أكثر من نص ومن كتاب ، ليس لأنها يشكلان موضوعين من موضوعات الفلسفة ، بل لأن اهتمامه باللغة وبالتواصل وبالتفكير جعله يواجه سؤال المعنى في كل تحليل أو سجال أو برهنة ، ويصطدم بهاجس الحقيقة ، لا سيما وأنه يدمج النقد الإيديولوجي في سياق تفكيره ويوظف التحليل النفسي للنظر إلى التفكير والتأمل اللغوي والتفهم والوهم . الخ بشكل يجعل من نظريته في التواصل والحدثة نتقدم في المناقشة النظرية والإيديولوجية بمسائل أكثر نجاعة وفاعلية .

وبالرغم من حضور هاتين المسألتين في كتابات هابرماس ، فإنه لم يخصص لها كتاباً كما فعل مع قضايا النظرية والتطبيق ، ونقد الوضعية أو منطلق العلوم الاجتماعية أو المجال العمومي . الخ وما دام هذا الفيلسوف قد جعل من مسألة التواصل أهم هاجس نظري وفلسفي ، ومن الحدثة العقلانية هدفاً ومشروع حياة ، فإنه اضطر إلى الحديث عن

(1) Ibid ; P . 189.

قضية التفاهم والتفاعل والمناقشة والتداولية Intersubjectivité مع العلم أن هذه المستويات من التواصل قد يحصل فيها التبادل والتفاهم كما قد يحصل فيها عكس ذلك تماما. بمعنى آخر أن ممارسة اللغة تفتح آفاقا يصعب تكهن حدوثها أحيانا، وبالتالي فإنها تحتوي في ذاتها - أي ممارسة اللغة - على إمكانية المعنى كما على احتمال التشويش عليه. وهذه القضية أدت بهابرماس إلى الانخراط في عملية تفكير عميقة حول الطبيعة الأنطولوجية للغة مما استوجب عليه القيام بتحليل دقيق للنواقص التي تعاني منها الفلسفة التحليلية بخصوص موضوع اللغة، والدخول في سجال غير متوقف مع غادامير. وامتحان بعض مفاهيم فرويد لتعميق سؤال المعنى والاقتراب من دلالات الحقيقة.

إن كتابات هابرماس، أو أغلبها على الأقل، تدخل في سياق تأسيس نظرية جديدة للعقلانية تسند نظرية للمجتمع، تقترح نعطا تبادليا رمزيا يعتمد بالدرجة الأولى على مسألة التواصل. والعقلانية في المشروع الهابرماسي هي، بالذات «العقل التواصلية» كما نظر له في كتابه «نظرية الفاعلية التواصلية» أي عقلانية الفعل Action. والنظم Compréhension في النصوص المرتبطة بمناهج العلوم الاجتماعية والميرمينوتيقا، وعقلانية التواصل والبرهنة.

لذلك فإن اهتمام هابرماس بالمعنى والحقيقة لا يخرج عن نزوعه نحو تحديد جديد لمفهوم العقل يتخلل عن إدعاءات الفكر الميتافيزيقي والفلسفة الترنسندنتالية، ويبرز أهمية الجانب التكملي Allocutoire للخطاب الجدلي البرهاني. فالعقل يمتلك قدرة هائلة على التبرير وعلى مراجعة أساسياته وأحكامه. من هنا إنشغال هابرماس باللغة وبالقضايا اللسانية لأنه «يهضم التأويل والتحليل اللساني، اقتنعت بأن النظرية النقدية للمجتمع يجب أن تقطع مع فلسفة الوعي التي ترجع مفاهيمها الأساسية إلى تراث كل من كانت وهيجل»⁽¹⁾.

ويعلن هابرماس أن ضرورة خلق القطيعة مع التراث الفلسفي الميتافيزيقي تفرض على النظرية النقدية تأكيد قدرتها على تأسيس ميتودولوجيا جديدة تنير الممارسة النظرية للبرنامج الإستمولوجي النقدي*.

(1) Habermas (J) : Logique des sciences sociales, et autres essais", Paris, Ed. PUF, 1987 ; P. 3.

* سرى فيما بعد أن هابرماس سيعتمد من هذه القضايا الميتودولوجية ومن المسجلات الإستمولوجية حينما يتخبط في عملية صياغة نظرية الفاعلية التواصلية.

ومع ذلك فهذه القدرة غير كافية، لأنها لا تشكل إلا مرحلة مؤقتة في سياق عملية البناء لنظرية النشاط الخالق للتفاهم. لذلك فإنه يؤكد على «أن ما أشك فيه هو فقط المقدمة الضمنية التي تتحلل في اعتبار الميتودولوجيا والأبستمولوجيا هما الطريقتان الملكتان لتحليل أسس النظرية الاجتماعية»⁽¹⁾.

وهكذا فإن هابرماس، ومن أجل تشييد نظرية تواصلية صفي حسابها مع التراث الفلسفي الميتافيزيقي المستند إلى فلسفة الوعي، واستلهم بعض أدواته من مناهج العلوم الاجتماعية ومن عطاءات الأبستمولوجيا المعاصرة لينتقل بعد ذلك إلى التفكير في اللغة وفي قدرة العقل البرهانية لبناء نظرية عقلانية تواصلية تتخذ من النقد والمحكمة قاعدتها المركزية.

إن مسألة المعنى، في مشروع هابرماس، تكونت من جراء النقاش الفلسفي الذي دار بينه وبين «هانس جورج غادامير H.G.Gadamer» هو فيلسوف معاصر له، حاول، باستمرار وفي كل مؤلفاته، حل مشكل أساس علوم الفكر Sciences de l'esprit سواء في الرومانسية الألمانية أو عند ديكتاي Dilthey اعتمادا على انفتاحات الأنطولوجيا الهابيدغية، ويرى «بول ريكور» أن غادامير حين اتخذ من التفكير في الوعي التاريخي وفي سؤال شروط إمكان علوم الفكر محورا له فإنه «وجه الفلسفة التأويلية بصورة لا يمكن تجنبها، نحو إعادة الاعتبار للمسبق Préjugé وللدفاع عن التراث والسلطة، ووضع هذه الفلسفة التأويلية في موضع صراحي مع كل نقد للإيديولوجيات»⁽²⁾.

والنقاش الذي كان يدور بين هابرماس وغادامير كان يشترط من الأول الرجوع إلى النصوص التراثية المؤسسة للفلسفة التأويلية وعلوم الفكر كما أن نقد الفهم التأويلي أدرجه ضمن النقد الكلي للوضعية من جهة وعلوم الفكر التي لم تستطع التخلص من فلسفة الوعي من جهة ثانية.

ويعتبر هابرماس أن «الفهم التأويلي يستهدف سياق دلاليًا منقولًا من خلال التراث. وهو يتميز عن الفهم العلمي للمعنى الذي تشترطه الافتراضات النظرية. ويجب أن تسمي نظرية كل القضايا التي يمكن التعبير عنها في لغة مصاغة بشكل صوري ومحولة إلى ملفوظات هذه اللغة سواء تعلق الأمر بقضايا محصيل الحاصل Tautologiques أو

(1) Ibid ; P. 5.

(2) Ricoeur (P) : "Du texte à l'action, Essais d'herméneutique", tome 2, Paris, Ed. du seuil, 1986, P. 337.

بالفضايا التي تقترح مضمونا تجريبيا⁽¹⁾ ويرى هابرماس أن القضايا النظرية هي عناصر اللغة «الخالصة» كالحساب مثلا، أما الملفوظات المصاغة بشكل صوري فإنها «تتظهر» من كل العناصر التي لا ترجع إلى العلاقات الرمزية.

إن اللغات «الخالصة» تشترط فصلا مبدئيا بين تفهم التعميدات المنطقية وبين ملاحظة حالات الأشياء التجريبية. ويعتبر هابرماس أن «تفهم المعنى يصبح إشكاليا من الناحية المنهجية حينما يتعلق الأمر بامتلاك المضامين الدلالية التي يوصي بها التراث كما هو الشأن بالنسبة للعلوم الأخلاقية «والمعنى» التي يتعين تفسيره هنا، له بالرغم من تعبيره الرمزي، مكانة الواقعة والمعطى التجريبي⁽²⁾ وبالتالي فإن الهيرمينوتيقا هي شكل للتجربة وتحليل نحوي.

غير أن هابرماس، في سياق سجلاته مع غادامير، ومن أجل تعميق فهمه للغة ولإبعادها التواصلية ولإبرهان المعنى، التجأ إلى مقارنة اللغة اليومية العادية التي تسمح، كما يقول، بخلق علاقة حوارية بين الناس والتعبير عن الفردي والخاص اعتمادا على مقولات عامة. ومن ثم فإن التفهم التأويلي، يجب أن يستعمل هذه البنية التي تقوم بتطويع التجربة التواصلية اليومية والتفاهم بين الذات وبين الآخرين. لئلا يمكن أن نجعل من التأويل طريقة في التناول الواضح إلا إذا تمكنا من تفسير بنية اللغة العادية فيما تسمح به أو بمعنى، بالضبط، تركيب Syntax اللغة الخالصة، أي جعل ما هو غير قابل للوصف على المستوى الفردي قابلا لتوصيله⁽³⁾ وتحقيقا لهذا الهدف اضطر هابرماس إلى الاتجاه إلى التصنيف الذي قام به ديلنباي له «الأشكال الأولية للتفهم» حين اعتبر أن التفهم التأويلي يستهدف ثلاث مستويات: التعبيرات الشفوية Expressions verbales الأفعال Actions وتعبيرات التجربة المعيشة Expressions de l'expérience vécue ولا يمكن فهم بنية اللغة العادية التي يقابلها التحقق الخاص للتفهم التأويلي إلا إذا تم الأخذ بعين الاعتبار إدماج هذه المستويات الثلاث في الممارسة اليومية المعيشة. لأنه في إطار العوالم الاجتماعية المعيشة لا ينفصل التواصل بواسطة اللغة العادية عن التضاعلات المعتادة وتعبيرات التجربة المعيشة سواء الدائمة منها أو المتقطعة. إن التفاهم بين الأفراد بواسطة الرموز اللسانية يخضع لرقابة متواصلة من خلال الاتفاق الفعلي للأفعال المنتظرة داخل سياق معطى، كما أن الأفعال

(1) Habermas (J) : "Connaissance et intérêt", op. cit, P. 196.

(2) Ibid ; PP. 196-197.

(3) Ibid ; P. 198.

من جهتها، يمكنها أن تقوم اعتماداً على التواصل اللغوي لا سيما حين يتعرض الإجماع Consensus للاضطراب. ومن ثم فدلالات الرموز اللسانية يمكنها أن تفسر بواسطة مشاركتنا في التفاعلات المعتادة باعتبار أن اللغة العادية لا تخضع لتراكيب لغة خالصة يقدر ما تكتمل حينها ترتبط، بشكل عضوي، التفاعلات مع مختلف التعبيرات الجسدية. ومعلوم أن اللغة «الخالصة» تتميز بكونها لا يمكن أن تتحدد، بصورة شمولية، إلا اعتماداً على قواعد ذات طبيعة ما بعد لسانية Métalinguistiques، بمعنى أنها لا تتحدد إلا بوسائل رمزية. في حين أن اللغة المادية تتحدى الضبط الصوري الدقيق لأنها يمكن أن تكون قابلة للتأويل استناداً إلى عوامل غير لسانية. إن «الطابع التخصصي للغة العادية يكمن في هذه القدرة التأملية Réflexivité؛ ومن وجهة نظر اللغة الصورية يمكننا القول أيضاً بأن اللغة العادية تمثل مبتداً لغتها الخاصة. وتكتسب هذه الوظيفة الفريدة بقدرتها على إدماج التجليات الحيوية غير الشفوية، في بعدها الخاص، والتي من خلالها تتأول هذه اللغة ذاتها»⁽¹⁾ وهكذا يمكننا، في نظر هابرماس، أن نتحدث عن الأفعال والممارسات ووصفها ويمكننا تسمية التعبيرات المختلفة بل وجعل اللغة بمثابة إطار لتعبيرات التجربة المعيشة. مع العلم أن كل لغة عادية تساعد على الإيماءات التأملية لأشياء غير معبر عنها. بل إن بعض الإيماءات تصبح اتفاقيات Conventions سواء في الأنساق الفرعية مثل النكت أو الشعر أو في الأشكال المصاغة بشكل أسلوب للغة كالمسخرية أو المحاكاة، أو في الأشعار التقليدية مثل ما هو موجود في البلاغة والخطابة أو أشكال التلميح. الخ.

كل هذه الإيماءات والصيغ والاتفاقيات تنبثق، في نظر هابرماس، أن اللغة العادية قادرة على تأويل نفسها بنفسها ومهمة التأويل هي تفكيك رموز هذا التأويل الذاتي⁽²⁾ الذي تقوم به اللغة.

ويظهر أن أهم النصوص التي كتبها هابرماس حول المعنى والفهم التأويل للغة وللنرات نشرت في كتاب «منطق العلوم الاجتماعية»، ذلك أن سجله المبدئي والمفهومي مع غادامير وفيتجنشتاين حول اللغة والعلامة والمفهوم والتفسير والتأويل والإيديولوجيا... الخ تتحدد مفاصله في فصول هذا الكتاب.

فتفهم المعنى، من الناحية المنهجية، يطرح أكثر من مشكل كلما تعلق الأمر باستيعاب المضامين الدلالية التي يتمثلها التراث بيننا «تفهم البنيات الرمزية التي نتجها

(1) Ibid ; P. 203.

(2) Ibid ; P. 204.

نحن لا يطرح أي مشكل⁽¹⁾ لكن هابرماس من أجل تفسير هذه الإشكالية لم يكتفِ بالتحليل التأويلي الذي أكد عليه كثيرا في كتاب «المعرفة والمصلحة»، بل أدمج أيضا كلا من المقاربة الفينومينولوجية والمقاربة اللسانية، ويقول «إن التراث ينقل إلينا ثلاث مقاربات... المقاربة الفينومينولوجية التي تؤدي إلى دراسة نشأة الحياة اليومية. والمقاربة اللسانية تركز حول ألعاب اللغة *Joux de langage* التي هي، في نفس الوقت، تحديات متعالية لأشكال الحياة. وأخيرا المقاربة التأويلية التي تساعد، انطلاقا من السياق الموضوعي لأشكال التراث النشيطة، على فهم القواعد التي يعطيها النظام المتعالي للغة للنشاط التواصل⁽²⁾». وهابرماس حين يتعرض لهذه المقاربات الثلاثة في تناولها للتراث واللغة والمعنى والحياة فإنه ينطلق من اعتبار أساسي، سوف يتناوله بشكل أكثر عمقا في كتابه «نظرية الفاعلية التواصلية» يتمثل في كون إشكالية اللغة حلت محل الوعي في أكثر من حقل معرفي وحياتي. لذلك فإن «القواعد المتعالية التي تبني العوالم المعيشة يمكن الإمساك بها من خلال تحليل اللغة وداخل القواعد التي تنظم عمليات التواصل»⁽³⁾.

غير أن هابرماس يرى أنه في إطار العلاقة التي تحدد اللغة بالحياة وبالواقع فإن ما هو أساسي فيها ليست عملية الشرح والتفسير وإنما عملية التفهم التي تساعد على الإمساك بالوقائع ما دام الموضوع يمتلك في ذاته معنى يتعين إعادة اكتشافه انطلاقا من تعبيره المشخص في شكل موضوعي. لكن إمساك معنى بواسطة علامات موضوعية يحصل بتأويل عناصر الدلالة، وانطلاقا من المعنى الشمولي المتوقع... وتكوين هذا المعنى الشمولي يتم انطلاقا من تفصل هذه العناصر نفسها. هذا هو الأسلوب التأويلي الذي اعتبر هابرماس أن من مهمته القيام بتأويل ذاتي للغة أي القيام بنوع من الانعكاسية حيث تغلب فيها اللغة العادية هي ميتالغتها الخاصة وبالتالي أن تجمع بين كونها ممارسة ونظاما رمزيا، في نفس الآن.

صحيح أن غادامير، مثلا، اهتم، بشكل كبير، بمسألة التفهم وعلاقتها بنظرية المعرفة وبالتأمل الأونطولوجي للغة كما مارسه مارتان هايدغر، لكن غادامير ربط التفهم بقضية ما يسميه بـ «سوابق الأحكام» *Préjugés* حيث يرى أن اللغة «لا تتضمن معايير أو منطلقات تساعد على التحرر من المسبقات أو تغيير العالم لتحقيق ما يجب أن يكون»⁽⁴⁾.

(1) Habermas (J) : "Logique des sciences sociales", op. cit, P. 118.

(2) Ibid : P. 126.

(3) Ibid : P. 154.

(4) Gadamer (H-G) : "L'art de comprendre", tome I, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1982, P. 21.

بل إن المسبق هو شرط التفهم ذلك لأنه «إذا أردنا أن نكون عادلين بخصوص الطابع التاريخي المنته للكائن الانساني، يتعين إعادة الاعتبار لفهوم المسبق، بصورة أساسية، والاعتراف بأنه توجد مسبقات مشروعة. وبالنسبة للتأويل التاريخي فإن السؤال المركزي، والسؤال الأساسي من منظور نظرية المعرفة، يمكن أن يصاغ كالتالي : على أية قاعدة يجب أن تتأسس مشروعية المسبقات ؟ ماذا يميز المسبقات المشروعة عما هي ليست كذلك، وهي كثيرة، والتي يتعين على العقل النقدي تذليلها؟»⁽¹⁾.

إن غادامير حينما يطرح هذه الأسئلة، فإنه يقوم بذلك في سياق تصفية الحساب مع العقل الأنواري الذي حاول خلخلة سلطة التراث في التاريخ الثقافي للغرب، وزعزعة تراث السلطة بتأسيس مفاهيم سياسية وقانونية جديدة، كما أن غادامير يفعل ذلك للرد على الفلسفة النقدية ولا سيما على هابرماس. ففي الوقت الذي يقول فيه هابرماس بالجمع العضوي بين المصلحة والمعرفة حسب اختلاف حقول المعرفة وطبيعة المصالح المتحركة في ألياتها، يقول غادامير بالربط الضروري بين التفهم والمسبق.

وبدون أن نتوقف كثيرا عند القضايا التي اتفق حولها هابرماس وغادامير وتلك التي اختلفا حولها تقتصر على الإشارة إلى التلخيص المهم الذي قام به بول ريكور* لنقط الخلاف بين هذين الفيلسوفين ذلك أنه : أولا، في الوقت الذي يقتبس فيه غادامير مفهوم المسبق من الرومانسية الفلسفية كما أعاد تأويله (أي المسبق) اعتمادا على المفهوم الهايديغري سابق الفهم *Précompréhension* فإن هابرماس طور مفهوم المصلحة المستند من الماركسية والمعاد تأويله من طرف لوكاتش ومدرسة فرانكفورت. ثانيا، في الوقت الذي يعتمد فيه غادامير على علوم الفكر منظورا إليها بوصفها إعادة تأويل للتراث الثقافي في الحاضر التاريخي، فإن هابرماس انتجاً إلى العلوم الاجتماعية النقدية الموجهة، بشكل مباشر ضد أنواع التشيؤ المؤسسي. ثالثاً، في الوقت الذي يدخل غادامير «سوء التفهم» *Mécompréhension* باعتباره حاجزا داخليا للتفهم، فإن هابرماس طور نظرية للإيديولوجيات بوصفها انحرافا منهجيا للتواصل من طرف المؤثرات الخفية للمعنف. ورابعاً، في الوقت الذي أسس فيه غادامير مهمة التأويل على أنطولوجية الحوار، فإن هابرماس يستند إلى أمثال الأعلى المنظم للتواصل بدون حدود ولا ضغوط⁽²⁾.

(1) Gadamer (H-G) : "Vérité et méthode", Paris, Ed du seuil 1976, P.P. 115-116.

* إن بول ريكور في مبادئ تأسيسه، هو كذلك، نظرية للمسبقية في التأويل، لعب دورا كبيرا في ترجمة وتقسيم أعمال الفلاسفة إلا أن في هذا المجال وعلى رأسهم هانس جورج غادامير.

(2) Ricoeur (P) : "Du texte à l'action", op. cit, P. 352.

وبإيجاز يمكن القول بأن غمادامير يدخل الميرمينوتيقا ضمن تصور استراتيجي لثلاثة مستويات من التأمل الفلسفي، يمثل الأول في العلاقة بين علم الجمال والآثار الأدبية؛ والثاني في العلاقة بين التاريخ وتراث الماضي؛ والثالث في العلاقة اللغوية بنظام العلاقات. لكن هذا التأمل الثلاثي التوجه، الواضح أكثر في كتابه «الحقبة والمنهج»، يدخله ضمن النقاش العام حول العلوم الإنسانية بهدف صياغة تأويل فلسفي. في حين أن هابرماس يطرح سؤال المعنى واللغة في سياق تشييده لنظرية للعقل التواصل لا يكف عن محاكمة أساسياته وعن اكتناه ما تحفيه المعارف من مصالغ وميولات واعدة تارة وغير واعدة تارة أخرى.

ولتعميق مفهوم المعنى عمل هابرماس على استلهاهم بعض أدوات التحليل النفسي الذي أدخله ضمن العلوم الاجتماعية النقدية الحافزة على التحرر. واعتبر أن التحليل النفسي ليس إلا تأملا ذاتيا معبرا عنه من خلال وساطة وموجه بطريقة منهجية.

إن الأمر يتعلق بتفهم ذاتي من خلال التفكير في الآليات اللاواعية التي اعتادا عليها تعبر الذات عن أعراضها الغريبة منها والمنفلتة من فهمها. إن الوضعية البدئية هي تلك التي تفقد فيها الذات تواصلها مع ذاتها، معبرة عن ذلك بلغة خاصة بالأعراض، ومخفية في عملية إمساكها بهويتها، أما الوضعية النهائية فهي التي تمثل حالة ذات تقود تأملها الذاتي، بواسطة المحلل أو التحويل، إلى أن تعيد اكتشاف تفهمها الذاتي بالاعتراف على أن اضطراب المعنى (وهو في هذه الحالة عرض عصبي) يشكل جزءا من المعنى نفسه.

إن التحليل النفسي يقترح منهجا بالغ الأهمية لمقاربة مسألة المعنى، فهو يخرج عن الأساليب الفيلولوجية المعروفة بل ويغير نظرة الإنسان إلى ذاته وإلى تاريخه وإلى علاقته مع الآخر. فتواصل الذات مع ذاتها قد افتقد لأن الرموز التي من خلالها تعبر الرغبة أو الحاجة عن نفسها تمت تنحيتهما من التواصل العمومي، وبالتالي فإن الكبت يغدو بمثابة الثمن الذي يتعين على المرء أن يدفعه من أجل الحفاظ على التواصل مع الآخر في حدوده الدنيا، داخل مجتمع تنظمه بنيات للسيطرة والقمع، «إن الاستيهامات *Fantasmes* الجماعية للرغبة التي تعوض التنازلات المفروضة من طرف الحضارة ليست من طبيعة خاصة ولكنها تؤدي بالتواصل العمومي نفسه إلى مستوى من الوجود المنزحل... إن هذه الاستيهامات تتوسع بفضل تأويلات العالم وتستعمل بوصفها عقلنة للسيطرة»⁽¹⁾.

(1) Habermas (J) : "Connaissance et intérêt", op. cit, P. 310.

ويلاحظ هابرماس أن فرويد استطاع تفسير مسألة مهمة في سياق تفهم الإدراك المغلوط للعالم والأشياء، وتمثل فيما يسميه بـ «الوهم» Illusion. فهذه الآلية لها وظيفة تشابهك مع سيطرة الايديولوجيا لحق تواصل مشوه. غير أن «الآوهم ليست فقط عبارة عن وعي مغلوط، كما هو الشأن بالنسبة للايديولوجيا عند ماركس، لأنها تحتوي كذلك على البوتوبيا»⁽¹⁾.

ومع ذلك لا يجب أن نفهم من التحليل النفسي أنه يرجع كل التعبيرات الرمزية، أو كل تجليات الابداع الثقافي، إلى حالات مرضية. فالوهم يمكن أن يتخذ شكلا موضوعيا على صعيد التراث الثقافي، كما حصل مثلا للديانة اليهودية-المسيحية، التي يصعب علينا اعتبارها مجرد فكرة هذيانية.

إن فرويد لم يكتف بتأسيس نظرية التحليل النفسي، بل حاول إدماج السوسيولوجيا كذلك في دراسته لتاريخ الحضارة، وتعامل مع العلم الاجتماعي كانه علم نفس تطبيقي، كما يرى هابرماس، لذلك فإن أسئلة التحليل النفسي أدت به إلى وضع نظرية للمجتمع، ومن ثم فالتحليل النفسي ليس، فقط، عبارة عن ثورة داخل علم النفس بقدر ما يفتح منطقة جديدة للمعنى، وبالتالي فإن الأمر يتعلق بتأويل مغاير على أساس أن «التحليل النفسي لا يظهر أولا الا كشكل خاص للتأويل»⁽²⁾ لأنه يسمح بفهم معاني الرموز سواء في تعبيراتها المباشرة أو غير المباشرة، الظاهرة أو الضمنية.

وبحكم أن اللغة عند هابرماس لا تقتصر على اللغة، «الخالصة» وإنما تشمل اللغة العادية بما تتضمنه من إشارات وحركات جسدية، وبسبب أن اللغة، كنسق رمزي، تلعب دورا كبيرا في تكريس السيطرة وتعميم الآوهم وتدعيم النظام الاجتماعي، أي تلعب «دورا ايديولوجيا»⁽³⁾، فإن التحليل النفسي، في سياق فهمه للمعنى وتحليله للغة «يظهر لنا بوصفه دراسة تأويلية للسلوك المحفز بشكل لا واع. وبالتالي له علاقة بالتفسير النقدي للنصوص أكثر مما يرتبط بالعلم التجريبي»⁽⁴⁾.

ويدون أن تدخل في تفصيل موقف هابرماس من عطاءات التحليل النفسي والطابع الوضعي أو الميتافيزيقي الذي يظهر، أحيانا، في بعض تحليلات فرويد، نلاحظ

(1) Habermas (J) : "connaissance et intérêt", op. cit, P. 311.

(2) Ibid, P. 248.

(3) Habermas (J) : "Logique des sciences sociales", op. cit, P. 218.

(4) Ibid ; P. 229.

على أن هابرماس يعتبر في إطار تفكيره في مسألة التفسير والتأويل أن كل لغة قابلة لأن تترجم إلى لغة أخرى، وأن التأويل هو توليد لا نهائي للمعنى ضمن سياق تواصل معين، لذلك فالتأويل له «علاقة بالقدرة التي نكتسبها في الوقت الذي نتعلم فيه «التحكم» في لغة طبيعية، ولها فعليا، علاقة بفهم المعنى الثقيل بأن يكون قابلا للتوصيل، وبإبلاغ هذا المعنى حينما يتعرض التواصل للتشويش. فتفهم المعنى يستهدف المضامين الدلالية للمخاطب ولكن، أيضا، الدلالات المثبتة بواسطة الكتابة أو المتضمنة في الأنساق الرمزية غير اللسانية، إذا كان من الممكن، مبدئيا، إعادة ترجمتها في صيغ خطائية» (1).

إن التحديد الذي يضعه هابرماس للمعنى في تشابكه مع مستويات اللغة العادية لا يفصله، في واقع الأمر، عن مسألة الحقيقة باعتبار أن «حقيقة قضية ما لا يمكن أن تكون مدققة ومؤسدة أو مستبعدة إلا في إطار الخطاب، أو بالأحرى في إطار خطاب نظري» (2)، وهذا الخطاب يدخل ضمن دهران البحث عن صيغة جديدة للعقل الذي لا يكف عن عقلنة العالم المعيش في الزمن الحديث، الذي خلق منطقاً تواصلياً متميزاً يتعين اكتناه آلياته وفهم أساليب تحركه وأشكال التعبير عن حقيقته.

4. الحقيقة والإجماع

يبدو أن هابرماس يقدر ما اهتم بإشكالية المعنى داخل تصوره العام لمسألة اللغة والتواصل، بقدر ما حاول الإقتراب من سؤال الحقيقة وذلك في إطار اهتمامه الأساسي بمسألة الكلام واللغة العادية والمناقشة وإدعاءات الصلاحية.

ومن أجل الكشف عن مستويات الحقيقة وتقييم مختلف النظريات التي حاولت معالجتها وتحديدها، انطلق هابرماس من أعمال بعض اللسانيين وفلاسفة اللغة ولا سيما أوستين J-L. Austin و«سورل» J-R. Searle و«تارسكي» Tarski. وقد حاول طرح مجموعة من الأسئلة التي عمل على اقتراح بعض عناصر الجواب عنها من خلال مناقشة النظريات التي قاربت مسألة الحقيقة.

وأول سؤال طرحه يمكن صياغته كالتالي: ماذا يمكن أن نقول حين نتساءل: هل هذا صادق أم كاذب؟ وللإجابة عن هذا السؤال تأتي اللغة لاقتراح مجموعة كبيرة من

(1) Ibid ; P. 239.

(2) Habermas (J) : "Connaissance et intérêt", op. cit, P. 352.

الصيغ سواء ما تعلق منها بالقضايا Propositions ، بالتلفظات énonciations أو بالمفوضات énoncés . الخ ذلك أن قضايا مختلفة لنفس اللغة يمكن أن تترجم نفس حالات الأشياء ، كما أن نفس هذه القضايا مصوغة في سياقات مختلفة للخطاب يمكنها ، كذلك ، أن تترجم حالات مختلفة من الأشياء . لذلك يلاحظ هابرماس أنه أمام هذه المسألة اقترح «أوستين» أن الموضوع الذي يمكن أن نسميه بشكل مشروع ، بأنه حقيقي أو كاذب لا يتعلق بالقضايا ، ولكن بنوع معين من التلفظات وهي الإثباتات Assertions لأن القضية تكون فقط مكونة من كلمات بينها باستعمال هذه الكلمات والقضايا التي تكونها ندعم إثباتا معينا⁽¹⁾ . لأن نفس القضية يمكن استعمالها داخل إثباتات مختلفة كما أنه يمكن القيام بنفس الإثبات بواسطة قضايا مختلفة . ويعتبر هابرماس أنه تبرز هنا صعوبة جديدة تتمثل في كون الإثباتات تكون عبارة عن تلفظات محددة في زمن معين أو تشكل استطرادات لغوية ، بينها الحقيقة تطالب ، بشكل جلي ، بوضع ثابت Invariant ولها طابع غير عرضي . لذلك فإننا نسمي حقيقيا أو ما ليس حقيقيا تلك المفوضات المترجمة أو المعبر عنها لحالات معينة من الأشياء⁽²⁾ ومع ذلك لا يجب حرمان المفوضات من قوتها الإثباتية Assertorique لأنه أمام كل ملفوظ يمكن إسناد حالة معينة من الأشياء ، ولكن «ملفوظا ما لا يكون حقيقيا إلا إذا ترجم حالة من الأشياء الواقعية ، أو ترجم واقعا . صحيح أن المفوضات الحافظة لها هي أيضا ، إذا صح القول ، مضمون فضوي ، غير أنه حين أتلفظ بملفوظ ما فإنني أثبت وجود حالة من الأشياء ، أي أثبت وجود واقع ما⁽³⁾ وبالتالي فإن الحقيقة هي «إدعاء للصلاحيّة Prétention à la validité تربطها بملفوظات نبتتها»⁽⁴⁾ ذلك أنه بإثبات شيء ما ، فإنني أعلن عن ادعاء يؤكد أن ما أثبتته حقيقي ، وأن ما أدعيه يمكن أن يكون خطأ أو صوابا . لأن الإثباتات لا تكون حقيقة أو كاذبة ، وإنما مبررة أو غير مبررة . ومن ثم فإن «الحقيقة ، هنا تشير إلى الاستعمال الذي نقوم به للمفوضات داخل إثباتات . لهذا السبب يمكن لمعنى الحقيقة أن يتوضع بواسطة تناولية نوع معين من مقولات أفعال الكلام»⁽⁵⁾ وهكذا فإنه حين نتمكن من استنتاج دليل مقنع من «الشيء نفسه» يمكن أن نعترف بإدعاء معين للصلاحيّة معبرين أن اعترافنا به جائز لأنه مبرر . ثم إن ادعاء معين يكون مبررا حين يكون قادرا على الثبات

(1) et (2) Habermas (J) : "Logique des sciences sociales", op. cit, P. 276.

(3) Ibid ; PP. 267-277.

(4) Ibid ; P. 277.

(5) Ibid, P. 227.

والاستمرار. لأن الصلاحية المبررة لادعاء المبررة لادعاء ما تضمن تحقيق انتظارات يحدتها ادعاء معين.

أما السؤال الثاني الذي اقترب منه هابرماس فهو متعلق بما يسمى بنظرية الحقيقة التكرار *Vérité - redondance* ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن كل القضايا من نوع «ب» صادقة، فإن تعبير «هي صادقة» غير ضروري من الناحية المنطقية، وبالتالي فإن كل النظريات المتعلقة بالحقيقة ليست ضرورية. ومع ذلك، يلاحظ هابرماس، أن نظرية الحقيقة - التكرار يمكن أن تعتمد على ملاحظة صحيحة وهي أنه حين نقول بأن «ب» صادقة، فإن ذلك لا يضيف أي شيء إلى الإثبات «ب»، لأنه يثبت «ب» فإثني أعبر عن ادعاء على صدق «ب» وهنا يتجلى المعنى التداولي للإثباتات.

إن الفارق الأساسي الذي تهمله نظرية الحقيقة - التكرار لا يظهر إلا في الحالة التي يكون فيها ادعاء الصلاحية للإثباتات معبراً عنه بطريقة ساذجة أو في محل شك⁽¹⁾.

إن معنى هذه العلاقة الخاصة بين ادعاء الصلاحية والإثبات الساذج أو المشكوك فيه يمكن إظهار معناه من خلال العلاقة التي توجد بين المناقشات *Discussions* والأفعال *Actions*. ذلك أن هابرماس في إطار ما يسميه بـ «النشاط» *Activité* يدخل «مجال التواصل الذي فيه نفترض ونعترف، ضمناً، بادعاءات الصلاحية المتضمنة في الملفوظات (وفي الإثباتات) بهدف تبادل المعلومات (أي التجارب المرتبطة بالفعل). فتحت لفظة «مناقشة» أدخل شكل التواصل المتميز بالبرهنة، بحيث إن ادعاءات الصلاحية التي تصبح إشكالية تكون مشخصة في موضوع ومعالجة من نظر إمكانية تبريرها⁽²⁾ ذلك أنه من أجل تسير مناقشة معينة بتعين الخروج من سياقات الفعل والتجربة لأنه، في هذه الحالة، لا تبادل معلومات ولكن تبادل حججاً لتبرير أو استبعاد ادعاءات الصلاحية ذات طبيعة إشكالية، «فالمناقشات تتطلب، أولاً، تحليل الضغوط العملية بهدف إبطال كل الدوافع التي لا تؤهل للدخول في تفهم تعاوني بين الذات... وتطلب، ثانياً، صياغة افتراضية لادعاءات الصلاحية وذلك للتمكن من التعبير على التحفظ عن وجود الأشياء التجريبية (أشياء، أحداث، أشخاص، تلفظات) والتمكن من اعتبار الوقائع والمعايير من وجهة نظر وجودها أو مشروعيتها الممكنة (بمعنى القدرة على معالجة الأشياء بطريقة افتراضية)»⁽³⁾.

(2) Ibid, P. 278.

(3) Ibid, P. 279.

(4) Ibid, P. 279.

إن شكل التواصل المتحرر من ضغوط الفعل ومن ضغط التجربة يمكن، داخل شروط تفاعلية مضطربة، من إقامة اتفاق Accord حول ادعاءات الصلاحية ذات الطبيعة الإشكالية. وهذا ما يسمح بالإجابة على السؤال المتعلق بالحقيقة - التكرار. ذلك أن هابرماس يرى أنه -حينما نكون أمام أفعال تواصلية، فإن تفسيراً لادعاء الصلاحية معبرة عنها من خلال إثباتات يكون تكراراً، لكنها بالمقابل ضرورية في المناقشات، لأن هذه الأخيرة تصوغ تبرير ادعاءات الصلاحية في شكل موضوعات⁽¹⁾.

أما السؤال الثالث المرتبط بصلب الهاجس الذي يحرك تفكير هابرماس بخصوص الحقيقة، فإنه يتعلق بالفرضية الأساسية لنظرية «الحقيقة - التطابق» وهو يصوغ سؤاله بالطريقة التالية: «ما هي العلاقة الموجودة بين الوقائع التي نثبت وموضوعات تجربتنا؟» ويقول هابرماس إن «ما يحق لنا إثباته، نسميه واقعاً. والواقع هو ما يشكل حقيقة ملفوظ ما، لذلك نقول بأن الملفوظات تترجم، وتصف وتعبّر عن وقائع⁽²⁾ وبالمقابل فإن الأشياء والأحداث والأشخاص وتلفظاتها، وبالتالي موضوعات التجربة، هي التي على أساسها نقوم بإثباتات، وفي شأنها نلتفظ بشيء ما. وإذا كان الإثبات مبرراً، فإن ما نؤكد به بخصوص الموضوعات هو ما يشكل الواقع. وبالتالي فإن الوقائع لها وضع آخر غير ذلك الذي يكون للموضوعات. فالموضوعات تتحرك في تجارب معينة، أما الوقائع فأنني أقوم بإثباتها، ولذلك فإنه من المستحيل أن أقوم بتجربة الوقائع كما لا يمكنني إثبات الموضوعات. «ويثبت الوقائع يمكن أن أعتمد على تجارب والرجوع إلى موضوعات. والحال أنه إذا كانت موضوعات تجربتنا هي عبارة عن شيء ما يوجد في العالم، فإنه لا يمكننا أن نقول بطريقة ماثلة، فيما يخص الوقائع، بأنها «شيء ما يوجد في العالم» في حين أن هذا الإثبات أو أي إثبات معادل هو ما يجب أن تقوم به نظرية الحقيقة - التطابق: فهي تؤكد بأن الملفوظات الحقة «تطابق» الوقائع⁽³⁾. وبعد مناقشة لأساس هذه النظرية سواء من الناحية اللسانية أو من المنظور الفلسفي خلص هابرماس إلى القول بأن الوقائع تستنبط من حالات الأشياء. وهذه الحالات من الأشياء يحددها في كونها تشكل «المضمون القضوي» للإثباتات التي منها بصاغ مضمون الحقيقة بطريقة إشكالية، ففي الوقت الذي نقول فيه بأن الوقائع هي حالات أشياء موجودة، لا نفكر في وجود موضوعات ولكن في حقيقة قضايا، مع التسليم بوجود الموضوعات القابلة لتعيين هويتها والتي نمنحها

(1) Ibid, PP. 279-280.

(2) Ibid, P. 280.

(3) Ibid, P. 281.

للمحمولات *Prédicats*. فمعنى تعبيرات مثل «واقع» أو «حالات الأشياء» لا يمكنها أن تتضح بدون الرجوع إلى المناقشات التي تعالج فيها ادعاءات الصلاحية الملزمة للأقوال *Affirmations* والادعاءات المتعلقة بشكل «سبق» ومن ثم فالأفكار المتعلقة بموضوعات التجربة ليست هي التجارب أو إدراكات الموضوعات.

ويعتبر هابرماس أنه في سياق البرهنة يمكن أن نعتد على التجربة. ولكن لكي نعتد، منهجياً، على التجربة، في حالة التجريب *Expérimentation* مثلاً، فإننا نضطر للرجوع إلى تأويلات لا يمكن أن تتضح صحتها إلا داخل المناقشة. وبالتالي فإن التجارب تصلح كتقواعد إسناد لإدعاء الحقيقة التي تعبر عنها التأكيدات. وطالما لا نواجه تجارب غير مطابقة، فإننا نتمسك، عموماً، بهذا الإدعاء للحقيقة. غير أن هابرماس يرى أن كل ذلك لا يكتسب مصداقيته إلا بواسطة براهين. لأن ادعاء مؤسساً على التجربة ليس ادعاءً مبرراً بشكل مباشر.

إن هذه النظريات الثلاث المتعلقة بالحقيقة، والتي تستند إلى اللسانيات والمنطق، يبدو أن هابرماس عرضها وناقشها من أجل صياغة ما يسميه بأطروحات حول الحقيقة، يلخصها في ثلاثة :

الأطروحة الأولى : «نسمي حقيقة ادعاء الصلاحية الذي نربطه بأفعال الكلام المثبتة. ويكون ملفوظاً ما حقيقياً عندما يكون ادعاء الصلاحية مبرراً ومعبراً عنه بواسطة أفعال الكلام التي من خلالها نتلفظ هذا التأكيد بواسطة قضائية»⁽¹⁾.

الأطروحة الثانية : «إن الأسئلة المتعلقة بالحقيقة لا تبرز إلا في الملحظة التي تكون فيها ادعاءات الصلاحية، المقبولة بشكل ساذج مطروحة بطريقة إشكالية. لهذا السبب فإن التلغظات المتعلقة بحقيقة الملفوظات ليست زائدة أو عبارة عن حشو داخل المناقشات التي تعالج فيها الإدعاءات الافتراضية للصلاحية».

الأطروحة الثالثة : «في السياقات العملية تقدم التأكيدات معلومات عن موضوعات التجربة، وفي المناقشات نبحث الملفوظات المتعلقة بالوقائع. لذلك فإن الأسئلة المتعلقة تبرز، ليس في علاقتها بالروابط الاجتماعية للمعرفة ذات الصلة بالفعل، ولكن في الوقائع المرتبطة بالمناقشات المتحررة من التجربة والمتفرغة من الالتزامات العملية. أن توجد حالة معنية من الأشياء أولاً توجد لا يتقرر ذلك بواسطة البداعة الناجمة عن

(1) Ibid, P. 283.

التجربة ، ولكن من خلال لعبة الحجج والبراهين . وبالتالي فإن فكرة الحقيقة لا يمكن أن تعرض إلا في علاقتها بالمناقشات التي تكون فيها ادعاءات الصلاحية مبررة⁽¹⁾.

لقد اقترح هابرماس هذه الأطروحات الثلاثة بهدف تأسيس نظرية إجماعية للحقيقة *Théorie consensuelle de la vérité* وهو يضع هذا المجهود النظري ضمن المشروع الفلسفي الذي يسعى إلى بناء قاعدة معيارية لنظرية في المجتمع ، وكذا المشاكل المتعلقة بتأسيس الأخلاق على أساس العقل . والحقيقة ، في نظره ، وكما يظهر من خلال الأطروحات الثلاثة ، ليست صفة ترجع إلى المعلومات وإنما ترجع إلى الملفوظات . ومن ثم «نسمي حقيقيا تلك الملفوظات التي نستطيع تبريرها . ومعنى الحقيقة ، كما هو متضمن في نداوليات الاثباتات ، لا يمكن أن يتضح بطريقة مقنعة إلا إذا استطعنا تبيان دلالة الواقع وتقدير ادعاءات الصلاحية المؤسسة على التجربة من خلال المناقشة . هنا بالضبط يتمثل هدف النظرية الإجماعية للحقيقة»⁽²⁾.

وبناء على هذا التصور فإن لي الحق أن أمنح محمولا للموضوع ما (بواسطة قضايا محمولة) وفي الحالة التي يتمكن فيها شخص آخر على الدخول معي في محادثة ، فإنه يعطي نفس المحمول لنفس الموضوع . ومن أجل التمييز بين ملفوظات حقيقية وملفوظات ليست كذلك فإنني أرجع إلى حكم أشخاص آخرين ، وبالضبط إلى كل الأشخاص الذين يمكنني أن أدخل معهم في محادثة *Conversation* . فشرط حقيقة الملفوظات يتمثل في الاتفاق الفرضي لكل الآخرين . إذ أن كل شخص يجب أن يكون في مستوى الاقتناع بأن لي الحق في إعطاء ذلك المحمول للموضوع وبالتالي أن أكون قادرا على البرهنة على ذلك . «إن حقيقة قضية ما تعني الوعد بالوصول إلى إجماع عقلائي حول ما قيل»⁽³⁾.

ويعترف هابرماس أن مفهوم الحقيقة في التراث الفلسفي كان دائما يأخذ بعدا أكثر تجريدا واتساعا مما يسميه بـ «حقيقة الملفوظ» . وكثيرا ما اتخذت الحقيقة معنى «العقلانية» ، غير أن هابرماس يحدد ما هو عقلائي ليس فقط بالاثباتات ، ولكن أيضا بنماذج أخرى من أفعال الكلام مثل المعايير *Normes* الأفعال *Actions* والأشخاص *Personnes* . ويعتبر هابرماس أن هناك على الأقل أربع أنواع من ادعاءات الصلاحية

(1) Ibid, PP. 283-284.

(2) Ibid, P. 284.

(3) Ibid, PP. 284-285.

وهي «المعقولة Intelligibilité الحقيقة Vérité الدقة Justesse الصدق Sincérité»⁽¹⁾. وهذه الادعاءات تشكل كلاً يمكن تسميته بـ «المعقولة» Rationalité.

ولهذا السبب يرى هابرماس أن «نظرية إجماعية للحقيقة» يجب أن لا تقتصر على حقيقة الملفوظات لأن المسألة ندخل فيها اعتبارات الدقة والصدق والمعقولة. ثم إن الإجماع يكمن، بالضبط، في كون هذه الادعاءات الأربعة يجب أن يكون معترفاً بها من طرف المتكلمين المشاركين في المحادثة أو المناقشة. وهكذا يمكن أن «ندعي معقولة التلفظ، وحقيقة تكوينه القضوي، ودقة تركيبه التلفظي وصدق النية المعبر عنها من طرف المتكلم»⁽²⁾ ومن ثم فإن تواملاً غير استراتيجي، أي ذلك الذي يحصل فيه تفاهم سيجري بدون اصطدام إلا في الحالة الوحيدة الذي تكون فيها الذوات المتكلمة والفاعلة :

أ- تدخل المعقولة على المعنى التداولي للعلاقة التي يحصل فيها تداخل بين الأشخاص (معبر عنها في شكل قضية ملفوظية) وكذلك معنى المضمون القضوي الملازم لتلفظاتهم؛

ب- أن تعترف بحقيقة الملفوظ الناتج عن أفعال كلامهم (أو افتراضات وجود مضمون قضوي مستحضر في هذا الملفوظ)؛

ج- أن تعترف بدقة المعيار الذي يمكن أن نعتبره كل مرة، أنه تمت الاستجابة له بواسطة فعل الكلام الذي حصل؛

د- لا نضع صدق الذوات المعنية موضع شك.

إن ادعاءات الصلاحية الأربعة يضطر المرء إلى تحليلها حينما تضطرب لعبة اللغة ويتأثر الإجماع. هكذا تبرز أسئلة محددة حسب طبيعة كل ادعاء، وهذه الأسئلة تشكل، في نظر هابرماس، جزءاً مكوناً وعادياً للممارسة التواصلية. فحينما تكون معقولة تلفظ ما إشكالية فإننا نطرح أسئلة من النوع التالي : ماذا تريد أن تقول ؟ كيف يجب أن أفهمك ؟ ماذا يعني ذلك ؟ ونسمى تأويلات Interpretations الأجوبة المعطاة لهذه الأسئلة. وحينما تكون حقيقة المضمون القضوي لتلفظ ما إشكالية، فإننا نطرح أسئلة من النوع التالي : هل الأشياء هي كما نقول ؟ ولماذا الأمور في هذه الحالة وليست في حالة مختلفة ؟ إننا نجيء عن هذه الأسئلة بالإثباتات والشروح Assertions et des explications. وحين تكون دقة

(1) Ibid, P. 285.

(2) Ibid, P. 286.

المعيار الذي يضم فعل الكلام إشكالية، فلماذا نطرح أسئلة من النوع التالي : لماذا فعلت هذا ؟ ولماذا لم تتصرف بطريقة مغايرة ؟ وهل لك الحق أن تقوم بذلك ؟ ألم يكن من الواجب عليك أن تتصرف بطريقة أخرى ؟ إننا نجيب عن هذه الأسئلة بتبريرات Justifications. وأخيرا، في الوقت الذي نشك في مدى مواجهة معينة، داخل سياق تفاعلي، فلماذا نطرح أسئلة من النوع التالي : هل يجدهني ؟ هل يخادع نفسه ؟ صحيح أن هذه الأسئلة، لا توجهها لشخص يبدو لنا مؤهلا لكي يستحق ثقتنا، وإنما إلى طرف ثالث. وكيفما كان الحال فإن المتكلم الذي نشك في كونه غير صادق يمكن أن «نستجوبه» أو أن ندعوه إلى التفكير «داخل حوار تحليلي» (1).

وبلاحظ هابرماس أن هذه الادعاءات الأربعة للصلاحيات ليست كلها قابلة لأن تبرر بواسطة المناقشة، إذ أنه لا يمكن أن نعتبر «الاستنتاجات» أو الحوارات التحليلية بين المريض والمحلل النفسي مناقشات في اتجاه البحث التعاوني عن الحقيقة. لذلك فإن هابرماس يميز «الصدق» بوصفه ادعاء للصلاحيات غير خطابي Non-discursif عن ادعاءات الصلاحيات الخطابية التي هي «الحقيقة» و«الدقة». غير أن الأمر لا ينطبق على ادعاء المعقولة. «فعندما تكون القواعد للغة المستخدمة من طرف أحد الأطراف غير واضحة بما فيه الكفاية ولا يفهم القضايا الملفوظة (على المستوى الدلالي، النحوي بل وحتى الصوري) فإن كلا الطرفين يمكنهما أن يتوصلا إلى اتفاق حول اللغة التي يستعملانها. بهذا المعنى، فإن المعقولة يمكن أن تحسب مع ادعاءات الصلاحيات الخطابية» (2).

ومع ذلك فهناك اختلافات بين مستويات ادعاءات الصلاحيات الخطابية. ففي الخطاب اليومي وفي إطار من التفاعل، فإن ادعاءات الحقيقة والدقة تستغل باعتبارها ادعاءات Prétentions تكون مقبولة أخلايا بعين الاعتبار إمكانية تبريرها بواسطة المناقشة عند الاقتضاء، أما المعقولة فهي ضرورة ما دام التواصل يتم بدون صدام وبالتالي فإنها ليست مجرد وعد. لذلك يحسب «هابرماس» المعقولة من بين شروط التواصل وليس من بين ادعاءات الصلاحيات المعبر عنها داخل التواصل سواء كانت خطابية أو غير خطابية (3).

ويبدو، في نظر هابرماس، أنه بخلاف المعقولة فإن حقيقة الملفوظات والدقة ليس لهما أي أساس تجريبي مباشر. ومن أجل تدقيق الوضعية الخاصة لادعاءات الصلاحيات

(1) Ibid, PP. 286-287.

(2) Ibid, P. 287.

(3) Ibid, P. 288.

الممكن تبريرها بالمناقشة والتي نهم، بشكل مباشر، النظرية الاجتماعية للحقيقة، فإن هابرماس يرى أنه من الضروري ضبط الروابط الموجودة بين ادعاءات الصلاحية من جهة والنوايا وتجارب اليقين المقابلة لها من جهة ثانية. لأنه حينما أفهم أو أعرف شيئاً ما، أو عندما أعترف بصلاحية هذا الشيء أو حين أصدق شخصاً ما، فلأنني أكنسب، في كل مرة، أشكالاً مختلفة من اليقين، وهي مختلفة، لأن ادعاءات الصلاحية تتميز عن اليقين بطابعها الذي تكون فيه الذوات متفاعلة ومتداخلة.

ومع ذلك فإن هابرماس يرى أنه حين أعبر عن ادعاء الصلاحية فلأنني أكون متيقناً من ذلك، أي أنني أحوز يقيناً من تعبري عن هذا الإدعاء. . . .

بدون أن ندخل في منطق المناقشة الذي يريد هابرماس تأسيه بما يفترض ذلك من حديث عن مسألة التفهم وصلافة ذلك باليقين الحسي أو الوهم أو التجربة المعيشة، وما يشترط ذلك، أيضاً من تمييز بين الطبيعة والثقافة التي يحددها هابرماس في كونها مجال الواقع المبنية بواسطة اللغة⁽¹⁾ على اعتبار أنه إزاء هذا المجال يمكن أن نتخذ موقف المشارك والملاحظ في نفس الآن، وبدون أن ندخل في تفاصيل هذا المنطق، كما قلنا، يعتبر هابرماس أن كل فعل كلام يمكن أن يكون تعبيراً عن معيار ما ولكن هناك نوعاً محدداً لأفعال تُعبر عن العلاقات العامة، والتي يمكن أن تستخدم على قاعدة المعايير من طرف ذوات فاعلة ومتكلمة. ولتبرير ذلك يستشهد هابرماس بالأفعال التالية: «إقادة، دعاء، رجاء، وعظ، أكّد، أيد، ضمن، اعتذر، منح، قبل. . . الخ». يمكننا تمييز هذه الأفعال من الكلام المنظمة Régulateurs من جهة عن أفعال الكلام التقريرية من نوع: «أثبت ووصف، نقل، حكى، عرض، شرح، توقع. . . الخ» ومن جهة أخرى بالنسبة لأفعال الكلام التمثيلية Représentatifs المتعلقة بتلفظات النوايا والمواقف وتعبيرات المتكلم ويمكن الاستشهاد بالأمثلة التالية: «سفر، أخفى، كتم، نفس. . . الخ». وبالتالي فإن ادعاء الصلاحية المرتبط بأفعال الكلام التقريرية هو الحقيقة، وذلك المرتبط بأفعال الكلام التمثيلية هو الصدق، في حين أنه لا يمكننا، بطريقة مماثلة، ربط أفعال الكلام المنظمة بالصدق لأن هذه المحاولة تكشف عن أن ادعاء الصلاحية المرتبط بأفعال الكلام المنظمة مأخوذ من صلاحية واقع معيار معين يتم إقتراضه في كل مرة⁽²⁾.

(1) Ibid, P. 293.

(2) Ibid, P. 295.

إن هذا الفهم يؤدي إلى ضرورة التمييز بين مستويات إدعاءات الصلاحية ولكنه أيضا يفترض التمييز بين الموضوعية والحقيقة، باعتبار أن تحارب ندعي الموضوعية، في حين أن الموضوعية ليست مطابقة لحقيقة ملفوظ مقابل. فالبنية المقولية لموضوعات تجربة ممكنة تؤسس إمكانية موضوعية التجربة، وموضوعية تجربة محددة تصان بالنجاح القابل للمرافعة من طرف الممارسات المؤسسة على التجربة. أما الحقيقة أي مشروعية ادعاء الصلاحية المعبر عنه، بشكل ضمني، في الالتماسات، لا تظهر - أي هذه الحقيقة - في الممارسات الخاضعة لمراقبة النجاح ولكن في عملية البرهنة التي تمت بنجاح والتي من خلالها يمكن لادعاء الصلاحية هذا أن يكون مبررا خطائيا.

ولذلك فإن هابرماس يخلص إلى أن الحقيقة تتحدد بالبرهنة، مقرا أن البرهنة لا يمكن أن تدعي الوصول إلى مستوى القوة الإجماعية إلا إذا ثبت أنها لا تكتفي بالاعتماد على علاقة ما بين نسق لغوي والواقع، أي على علاقة المطابقة والملاءمة: «إن السؤال المتعلق بمعرفة هل لغة ما مطابقة لحقل ما من الموضوعات وهل الظاهرة التي تستدعي الشرح يجب أن تكون منسوبة لحقل من الموضوعات التي تتطابق معها اللغة المختارة، يجب أن تكون - أي اللغة - نفسها خاضعة لأن تكون موضوع برهنة؟ إن هذا السؤال لا يمكن أن يحسم فيه إلا من خلال حركة مستمرة بين المفهوم والشيء»⁽¹⁾.

إن الأمر عند هابرماس لا يتعلق بالالتجاء إلى نظرية الحقيقة - التطابق، وإنما يعتبر أن تقدم المعرفة لا يمكن أن يكون إلا في شكل نقد أساسي للغة. بل إنه يذهب بعيدا في سياق التأكيد على النظرية الإجماعية للحقيقة ملاحظا أنه لا يمكن اعتبار إجماع ناتج عن البرهنة كأنه مقياس للحقيقة، إلا إذا كان من الممكن مساءلة وتغيير وتعويض اللغة التبريرية التي يتم، اعتمادا عليها، تأويل التجارب. فالإجماع هو نتاج مواقف وممارسات متفاوض عليها، وبالتالي فالحقيقة ليست تسوية لتأمل منعزل كما هو الحال في التراث الفلسفي الميتافيزيقي، كما أنه ليست هناك حقيقة واحدة أو مطلقة، لأن الحقيقة المثالية ليست إلا كذبا أو ادعاء زائفا يخفي وراءه مصالح محددة. لذلك فالحقيقة عند هابرماس لا تنفصل عن رهانات الكلام واللغة المتداولة، بل إنها تنبعث من داخل المحادثات وصيغ التبادل، الهادي تارة والساخن تارة أخرى، الذي يحصل بين الذات المنتجة للتواصل، ومن هذا المنطلق فإن هابرماس يساهم بتطويرة الإجماعية للحقيقة في «جساسة» الحقيقة

(1) Ibid, P. 317.

المتعالية وفي الوهم الدائم بامتلاك الحقيقة الواحدة . ولا سيما في زمن خلقت فيه الحداثة صيغا متعددة للحوار والصراع وبجلا عموميا له آليات تكشف عن مختلف الحقائق في سياقات وشجالات للقول متحركة دوما .

5. المجال العمومي وأسئلة السياسة

إن مفهوم الحقيقة، عند هابرماس، يبدو بعيدا، تماما، عن الفهم الميتافيزيقي الذي تعود العقل الغربي على إنتاجه بخصوص مسألة الحقيقة، ذلك أنه يورط الباحث عنها في رهانات لغوية ودلالية وسياقات فكرية وإيديولوجية تفرض على كل من ينخرط في عملية البحث هذه، ضرورة الإقرار بأن القول بالحقيقة في الزمن الحديث يستلزم الخروج عن الأطر التقليدية والإنصات إلى معاني وخطابات القوى المختلفة التي تتحكم أو تريد أن تتحكم في اللعبة الحوارية المتداولة داخل المجتمعات الصناعية المتقدمة .

فالقادرة على البرهنة وعلى خوض الصراع بلغة تدرك منطق التواصل وفهم خلفيات الكلام وموازن التبادل، هذه القدرة لها راهنية متميزة في المجتمع الحديث . إذ أن البراهين القوية والحجج الجوهرية تساعد على قبول أو نقد كل أشكال ادعاءات الصلاحية سواء كانت هذه الادعاءات متعلقة بالحقيقة ويصيح التأكيدات أو بادعاءات الدقة المرتبطة بمعايير التقويم والفعل . إن على هذه البراهين والحجج أن تكون لها القدرة على إقناع من يشارك في مناقشة أي ادعاء للصلاحية وبالتالي تحفيزه عقليا، على الاعتراف بادعاءات الصلاحية المختلفة الأخرى .

إن الأمر يتعلق، عند هابرماس، بمناطق للمناقشة أما كان مستواها، سواء أكان نظريا أو عمليا، المهم أن الغرض منها يتمثل في اتخاذ قرار عقلائي يتعلق بالاعتراف أو برفض ادعاءات الصلاحية المؤهلة للمشاركة في المناقشة .

وبالرغم من تأكيد هابرماس على النظرية الاجتماعية للحقيقة فإنه، على ما يبدو من خلال جل مؤلفاته، لم يتخل عن النقد، كمفهوم وكإجراء . ذلك أن المشروع العام لهابرماس يحركه هم نظري استراتيجي حاسم، هو صياغة نظرية للمعرفة وللعلوم تكون بمثابة نظرية للمجتمع . ولأنه فيلسوف وعالم اجتماع ويستلهم أكثر من علم في تأسيس نظريته، ولأنه عمل، منذ كتاباته الأولى، على نحت مفاهيم فلسفية جديدة فإن تفكير هابرماس انصب على الموجود والواقع بقدر ما انصب على اللغة والنص . فهو لا يدعي

اعطاء أسس مطلقة للنظرية لأنه يتجه لتحولات اللحظة التاريخية والسياسية والمعرفية، أي أنه كان دوماً منفتحاً على العالم، وبسبب ذلك فإن انفتاحه لا يمكنه إلا أن يكون نقدياً لهذا العالم الذي لا يكف عن إنتاج الأشكال المختلفة للسيطرة.

إن العلوم في نظر هابرماس، وكما رأينا سابقاً، تصبغ تجارب الذات Experiences des sujets في علاقتها بالطبيعة على أساس العمل، وفي علاقتها مع بعضها (أي الذات) على أساس التفاعل. فالعمل يربط الإنسان بالطبيعة والتفاعل يربط الذات مع الآخرين. والعمل والتفاعل يشكلان إطارين للمعرفة التاريخية التأويلية. ومن زاوية نظرية المعرفة فإن الأطر المفوضية للعمل والتفاعل تعبر عن بنيات منطقية للنشاط: المنطق الأدائي Instrumental بالنسبة للعمل الذي ينتج خطاباً آلياً للعلوم، والمنطق التواصل Communicationnel بالنسبة للتفاعل تتم صياغته بواسطة الرموز، ويعطي للعالم المعيش دلالاته المختلفة داخل لعبة اللغة.

غير أنه بموازاة هذين المنطقيين، أو بالأحرى في صلبها هناك تحديدًا عملية - ذا طبيعة قبلية - للمعرفة تتمثل في المصلحة. ولذلك فكل نمط معرفي تتحكم فيه مصالح خصوصية. تقنية بالنسبة للعلوم التجريبية - التحليلية، وعملية بالنسبة للعلوم الانسانية. وهذه المصالح هي الشرط الذي يضبط العلاقة بين الانتاجات العملية والهدف المزدوج الأبعاد للتطور الاجتماعي: التحكم تقنياً في الأشياء، والتحكم رمزياً في المعيش. إلا أن هذه الانتاجات «العملية» للوعي البشري في حاجة إلى نمط آخر من النظر، وبالتالي إلى مصلحة أخرى وهي التي يسميها هابرماس المصلحة التحررية. فهذه المصلحة مقترنة بنشاط التأمل الذاتي وهي التي تسعف على الانتقال إلى الوعي الفلسفي، أي إلى ذلك المنحى الذي يتخذه الوعي لأن يكون مفكراً فيه وفي نفس الآن متسائلاً عن شروطه ومقوماته. لذلك فالتفقد بوصفه تأملاً ذاتياً، يمتلك وضعاً خاصاً.

إن النقد يتدرج ضمن مشروع تحوري عند هابرماس، ومن ثم فالتفكير في العلوم هو، في العمق، تفكير في «الوهم» الذي تنتجه هذه العلوم. غير أن الوهم الخاص بالعلوم لا يفصل عن الاستلاب على الصعيد السياسي. وهذه العلاقة يمكن الكشف عنها، اليوم، بسبب كون العلوم أصبحت قوى منتجة، وبالتالي فإن إعطاء وضع مؤسسي لهذه القوى لصالح سلطان الدمج الذي يمتلكه النظام الاجتماعي يجعل من الوهم «العلمي» مصدراً من مصادر المشروعية التقنية للدولة الحديثة.

ومهما يكن فإن أيديولوجيا العلوم ، باعتبارها «مهما نظرياً»⁽¹⁾ أي بوصفها ومما يحس مسألة الحقيقة ، ويتجذر داخل مصلحة للعقل ، فإنه يكشف ، في نظر هابرماس ، عن أساس كل أيديولوجيا لذلك يعتبر أحد الباحثين «أن الرهان النظري للنقد الاستمولوجي والرهان العملي للنقد السياسي يشكلان قضية واحدة»⁽²⁾.

إن هابرماس في إلحاحه الحاسم على النقد وفي طعنه في الأسس الأيديولوجية للنزعة الوضعية والعلموية ، وفي عداوته للعقلانية التقنية وتبرمه من الكليانية النسقية ، وفي تأكيد على مسألة المصلحة في الممارسة العلمية وقوله بالتحري . . بل وفي صياغته لنظريته للمجتمع ، كل هذه الاعتبارات تجعل مشروع الفيلسفي يمتلك أبعاداً سياسية واضحة . كيف لا وهو يريد استئناف التفكير في العقل الأنواري والابتعاد عن قسائية مؤسسي النظرية النقدية وتأسيس نظرية للحدائق⁽³⁾ والقول بعالم تواصلي بدون ضغط ، بل الحديث عن الإجماع «والأخلاق التوافقية» و «الأخلاق الكونية السياسية» و «المجال العمومي» . . و «السيادة الشعبية» . . الخ .

وبدون أن نفصل في مختلف هذه المفاهيم نشير بأن الفكر السياسي لهابرماس يوجد مشتتاً بين ثنايا نصوصه . قد نجد أبحاثاً نسقية مثل كتابي «المجال العمومي» و «العقل والمشروعية» ، ولكن أغلب المفاهيم السياسية الأساسية ، بحكم ارتباطها العضوي بالمشروع الفلسفي العام ، توجد مشتتة في أغلب النصوص الأخرى ، سواء كان موضوعها وضعية الجامعة الألمانية أو نقد النزعة الوضعية والعقلانية التقنية أو السجالات مع الفلسفة التأويلية عند غادامير أو عند تصفية الحساب مع الوعي النظري لتراث النظرية النقدية أو حتى في نظريته عن الفاعلية التوافقية .

ويمكن أن نعثر على ثلاثة أبعاد للفكر السياسي لهابرماس ، تتفاوت من حيث قوة موضوعها أو أهميتها النظرية أو عمق التفكير لهابرماس فيها . أول هذه الأبعاد مرتبط بالتاريخ الألماني المعاصر وتدخلات هابرماس بخصوص النقل الرمزي الذي قشله المرحلة النازية على الذاكرة الألمانية التي يمتزجها «رضة» Traumatisme في صيرورة الهوية الألمانية . وقد ظهر هذا الاهتمام منذ كتابه الأول عن «الجوانب الفلسفية والسياسية» حيث تعرض

(1) Habermas (J) : "Connaissance et intérêt", op. cit, P. 310.

(2) Ferry (J-M) : "Habermas, critique de Hannah Arendt", Revue. Esprit, N6, 1980, P. 113.

(3) Ferry (J-M) : "Habermas ; l'éthique de la communication", Paris, Ed. PUF, 1987.

لمواقف مجموعة من الفلاسفة الألمان الذين واكبوا المرحلة النازية سواء منهم الذين اختاروا البقاء في ألمانيا والانخراط في الوضع النازي العام - ولو مؤقتا - كما حصل هايدغر أو الذين قرروا الابتعاد عن الميسنريا النازية مكانيا واختاروا حالة المنفى، إما لأنهم ينتمون للنخبة اليهودية مثل نيودور أدريس، وماكس هوركهايمر - الخ أو لأنهم اضطروا إلى الهجرة عن ألمانيا بسبب «الصدمة الحضارية» التي أحدثتها في وعيهم التجربة النازية، ونظروا لما سموه بـ «الذنب الألماني» كما هو الشأن بالنسبة لكارل ياسبرز.

وقد عمل هابرماس، من خلال مقارنته لأفكار هؤلاء الفلاسفة، ليس فقط على الاقتراب مما حصل للذات الألمانية من جراء الحالة النازية ولكن أيضا على معالجة ما أسماه بـ «الفارق التاريخي» والسياسي الذي يميز وضعية التأخر الحضاري الألماني بالقياس إلى مجارب الدول الأوروبية المجاورة.

غير أن اهتمام هابرماس بهذه الاشكالية ظهر، بشكل جلي، في السنوات القليلة الأخيرة، عندما انخرط في سجال يتعلق، بالضغط، بالموقف من الفترة النازية في سيرة التاريخ الألماني متسائلا عن «الكيفية التي تعالج بها المرحلة النازية - الاشتراكية وتضم تاريخيا من خلال الوعي العمومي»⁽¹⁾ معتبرا أن إعادة بناء الوعي التاريخي المؤسس للهوية الوطنية يجب أن لا تسقط في نسيان لحظة من التاريخ الألماني بالرغم من البعد التراجيدي الذي يميزها. لذلك فأمام هذه «الكارثة الأخلاقية»⁽²⁾ فإن وطنية الهوية يجب أن تستمد منها ما هو كوني بحيث تتجسد فيها مبادئ «الوطنية الدستورية» على اعتبار أن البعد الكوني يسمح باتخاذ أي موقف نقدي إزاء هذه الوطنية.

أما البعد الثاني في فكره السياسي فيتمثل في تدخلاته ومواقفه في نهاية الستينات مع تصاعد الاحتجاج الطلابي، إذ أنه عبر عن آراء متعاطفة مع حركة الشبيبة* وساهم، مع أساتذة آخرين في تحرير دراسة سوسيولوجية عن الوعي السياسي عند الطلبة الألمان في تلك الفترة، إضافة إلى أنه دافع عن أطروحة حول «المجال العمومي» البورجوازي، حيث حاول فيها الكشف عن أليات التلاعب التي تنهجها البورجوازية الحديثة في عملية تحكمها في المجتمع.

(1) Habermas (J° : "De l'usage public de l'histoire", Revue. Document, N.2, 1987, P. 102.

(2) Ibid, P. 103.

* وقد لعبت كتابات ماركوز كذلك دورا كبيرا في تشوُّط هذه الحركات الطلابية ودعمها نظريا وإيديولوجيا.

غير أن تعاطفه مع هذه الحركة لا يعني التنبؤ الكلي لشعاراتها. إذ كان يعتبر أن انتفاضة الشباب أدخلت بعدا سياسيا جديدا في مجال عمومي «مغل» من طرف التكنولوجيا، وخلخلت، بشكل من الأشكال، تراث العقلانية الغربية. فهايرماس كان يتنبه إلى ضرورة التمييز بين الوسائل والغايات في هذه الحركة لأسباب فيما يتعلق بالموقف من العنف. ذلك أنه كان يرى أن «الاستفزاز لا يجب أن يستخدم إلا من أجل فرض فتح مجالات للنقاش في الأماكن التي كانت فيها معطلة أو ممنوعة - وعند هذا الشرط وحده فإن التقنيات المضادة للقواعد المشبعة من طرف دولة القانون يمكن أن تكون مشروعة - ولكن ما دامت الوضعية لم تكن ناضجة ثوريا (وفي نظر هايرماس ونظر كثيرين غيره، لم تكن بالفعل كذلك) فإن المجال العمومي السياسي يجب أن يبقى مجال البرهنة، والحل الرمزي للصراعات، وليس بأي حال من الأحوال مجال للعنف» (1).

وبالبعد الثالث، والأكثر أهمية، في الفكر السياسي لهايرماس والذي يتميز بعمق فلسفي لا يمكن مقارنته مع الآراء التي عبر عنها بخصوص الوعي التراجيدي الألماني بتاريخه المعاصر وحركة الشبيبة، بل والبعد الذي يحدد المشروع الفلسفي لهايرماس برمته هو الذي يتعلق بإعادة بناء أطروحة ماكس فيبر المتعلقة بالفروق الموجودة بين مجالات القيم، وبالعملية السوسيولوجية التي كانت وراء بروز الحداثة التي يرجع مصدرها، في التصور الفيري، إلى الانحسار التدريجي للتصورات التقليدية للعالم سواء الأسطورية منها أو الدينية وظهور مجالات قيمة أخرى تتمايز فيما بينها داخل المجتمع الغربي، ومستقلة عن التصورات الشمولية التقليدية. بل إن هذه المجالات الجديدة هي التي أصبحت تؤسس مشروعية العالم الغربي. وهي تنوزع إلى ثلاث مجالات: المجال المعرفي (العلوم) المجال الجمالي (الفن) والمجال القانوني - الأخلاقي (المعايير)، وهذا التقسيم «المجالي» للقيم، إذا صح التعبير، هو الذي يطبع العقلانية الغربية بحيث إن كل مجال يمتلك منطقها الخاص ويستجيب لمقاييس عقلانية خصوصية*.

فاستقلال المعايير الأخلاقية عن معايير القانون يؤدي إلى نحت مجال خاص لكل فرد، في حين أن المعايير القانونية في حاجة، دوما إلى تبرير للمبادئ التي تستند إليها.

(1) Hunyadi (M): "La souveraineté de la procédure, à propos de la pensée politique de Jürgen Habermas", Revue, Lignes N.7, Septembre, 1989, P. 13.

* وبمكتم أننا سنتناول مسألة الحداثة السياسية في القسم التالي من هذا البحث فلنا فضل عدم الدخول في تفاصيل العلاقة بين تراث ماكس فيبر والمجهره النظري الذي يثله هايرماس من أجل إعادة بنائه.

ومن ثم فإن الفكر المابعد-ميتافيزيقي لا يستمد مشروعيته إلا من قيمة البراهين التي يقدر على إنتاجها⁽¹⁾ على الطريق المؤدية من الأسطورة إلى الدين، ومن الدين إلى الفلسفة وإلى الأيديولوجيا، فإن مطلب الاعتراف الخطابى لأدعاءات الصلاحية المعيارية يفرض نفسه بقوة⁽²⁾. لذلك فالمعايير لا يمكن تبريرها، في نظر هابرماس، إلا اعتمادا على مبادئ خطائية. وكل محاولة للتفكير في مشاكل المشروعية في استقلال عن صيرورة التمايز المؤسسة للحدثة تمثل، في ذاتها، محاولة من أجل إعادة تنشيط نظام موحد مفقود.

ويلاحظ هابرماس أن مفهوم المجال العمومي *Espace public* يحتل موقعا مركزيا في الفكر السياسي المعاصر باعتباره محالا للمناقشة وإطارا لمختلف القدرات الفكرية على البرهنة والاقناع. ففي داخله تتكون الإرادة السياسية التي نفترض استقلالها معينا في تشكيل الرأي. فما هي دلالة المجال العمومي عند هابرماس؟ وما علاقة ذلك بمسألة المشروعية؟ وكيف تصوغ العقلانية الحديثة عناصر العلاقة بين المجال العمومي والمشروعية⁽³⁾.

إن هابرماس في دراسته عن «المجال العمومي»⁽⁴⁾ يعلن منذ البداية أنه سيقصر على تحليل نموذج «المجال العمومي البورجوازي» وأن معالجة مفهوم الرأي العام *Opinion publique* يفترض ملامسة القضايا التي تم مختلف أصعدة ما ينعى بـ «السياسة». غير أن هذا الاختيار يصطدم بمشاكل منهجية عديدة، ذلك أن هابرماس في سباق بحثه عن «أركيولوجيا» العمومية *Publicité* استرشد ببعض مقاييس العلوم الاجتماعية ولا سيما علم الاجتماع⁽⁵⁾، إلا أنه وجد نفسه مضطرا لإدخال معطيات منهجية تنتمي لحقول الاقتصاد والقانون العام وعلم السياسة والتاريخ الاجتماعي وتاريخ الأفكار. وبالرغم من اعتراف هابرماس بصعوبة التمكن من كل هذه الاهتمامات والتخصصات فإنه أقر بأن «خصوصية منهجه تأتي من ضرورة اتباع مقاربة سوسيولوجية وتاريخية في نفس الآن»⁽⁶⁾.

فالمجال العمومي البورجوازي، عنده، يشكل مقولة تميز مرحلة تاريخية معينة، وبالتالي فإن مفهوم «الرأي العام» هو، بدوره، «مقولة تاريخية» ومن أجل مقاربتها يتعين التسلح بأدوات السوسيولوجيا.

(1) Habermas (J) : "Raison et légitimité", op. cit, P. 25.

(2) Habermas (J) : "L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise", Paris, Ed. Payot, 1978.

^{*} ونجد الإشارة إلى أن هذا البحث قسمه لنيل شهادة الدكتوراة في علم الاجتماع.

(3) Ibid, P. 9.

وبالإضافة إلى هذين العلمين (التاريخ والسياسولوجيا) فإن هابرماس اعتبر أن بحثه ينص على «معالجة بنية ووظيفة النموذج الليبرالي للمجال العمومي البورجوازي»⁽¹⁾ ومن أجل ذلك يهتم البحث عن شروط ظهوره والاشكال التي اتخذها في تطوره . فهو يركز على الخصائص التي اتخذها مفهوم المجال العمومي في تحديد التاريخي البورجوازي بدون أن يهتم بها سواه «المجال العمومي» «العامي» Plébéienne الذي بقي مقصورا طوال التاريخ الغربي . وفي هذا السياق يشير هابرماس ، إلى أن الثورة الفرنسية ، ولا سيما على يد «روبسبير» Robespierre أدخلت ، في لحظة من لحظاتها ، مجالا عموميا غير معتمد على «الفتيات المثقفة» ، وهذه اللحظة تختلف تماما عن الشكل الاستثنائي Plébiscitaire المعمول به في المجتمعات الصناعية المتقدمة .

والفرق الأساسي بين الشكل العامي والشكل الاستثنائي ، هو أن هذا الأخير يحيل إلى جمهور مكون من أناس خصوصيين يلتجئون إلى العقل في مناقشتهم ، في حين أن الرأي العام العامي يتميز بكونه أميا . «فالمجال العمومي البورجوازي يمكن أن يفهم ، أولا وقبل كل شيء ، باعتباره مجالا لمجموعة من الناس الخاصين مجتمعين في شكل جمهور . وهؤلاء الناس يطالبون بهذا المجال المقتن والمنظم من طرف السلطة ، ولكنهم يطالبون به ، مباشرة ، ضد السلطة نفسها ، لكي يتمكنوا من مناقشتها حول القواعد العامة للتبادل ، وحول ميدان تبادل البضائع والعمل الاجتماعي . وهو ميدان يبقى خاصا ، بشكل أساسي ، ولكن أهميته أصبحت ذات طبيعة عمومية»⁽²⁾ . أما الوساطة التي بها يتم التعبير عن هذه المعارضة بين المجال العمومي والسلطة فهي وساطة أصيلة ولا سابقة لها في التاريخ وتتمثل في «الاستعمال العمومي للبرهنة» . المجال العمومي يظهر أحيانا كأنه ذلك المجال الذي يعبر فيه الرأي العام عن معارضته ، مباشرة ، للسلطة . غير أنه قد يحصل التباس في استعمال مفهوم العمومي Le public لأنه كثيرا ما نسمع أن الدولة لها مؤسسات عمومية ، بمعنى أن الناس لهم الحق في الاتصال بها والدخول إليها ، وأنها مؤسسات وجدت لخدمة الناس وبالتالي فالدولة هي سلطة «العموم» أي أنها تهتم بـ «المصلحة العامة» لكل المواطنين ، غير أن «موضوع المجال العمومي هو الجمهور باعتباره ركيزة لرأي عام ذي وظيفة نقدية»⁽³⁾ .

(1) Ibid, P. 10.

(2) Ibid, P. 38.

(3) Ibid, P. 14.

ويظهر أن هابرماس يفرق بين العمومية كإطار لممارسة النقد من طرف الرأي العام وبين الإشهار publicité كما توظف وسائل الإعلام .

وبعد استعراض لمكونات التقليد السياسي في المدينة اليونانية والعلاقة التي كانت موجودة بين الحياة الخاصة والحياة العامة ، وبعد إشارته لخصوصية هذه العلاقة في المرحلة الرومانية وفي العهد الكلاسيكي ، يلاحظ هايرماس أن مفهوم الرأي العام والمجال العمومي هما مقولتان لم يجدا إمكانية تطبيقهما الفعلي في ممارسة الحق إلا مع ظهور الدولة الحديثة وبروز المجال الذي يواجهها ، المتمثل في المجتمع المدني⁽¹⁾ ومنذ بدايات المجتمع البورجوازي ومسألة المجال العمومي تشكل مبدأ ينظم النسق السياسي للمجتمع الغربي . وإذا تمكنا من الإحاطة ببيئة ووظيفة هذا المجال ، كما يرى هايرماس ، فإنه بالإضافة إلى تسليط الضوء الذي يمكن أن نقوم به على هذا المفهوم ، فإننا ستمكن من الفهم النسقي لأحدى أهم المقولات المركزية في المجتمع الغربي الحديث والمعاصر .

وبسبب ذلك فإنه لا يمكن البحث في أركيولوجية مفهوم «المجال العمومي» دون الحديث عن مساهمة فكر الأنوار ، وموقف الفلاسفة الذين تأثروا به ، ولا سيما كانط . ذلك أن هذا الفيلسوف نظر لمسألة العمومية Publicité قبل أن يدخل مصطلح «الرأي العام» إلى اللغة الألمانية ، كما يلاحظ هايرماس . وإذا كان كانط قد دشن مفهوم النقد في الفلسفة الحديثة ، وإذا كان مفهوم الرأي العام أيضا يعتمد في مكوناته على النقد ، فإن كانط ضيق بعض الشيء من دلالة الممارسة النقدية . إذ أن «الرأي العام يكون موجها بإرادة عقلنة السياسة باسم الأخلاق»⁽²⁾ وبالتالي فإن مهمة الاستمعاء للعمومي للعقل متوقفة ، عند كانط كما عند فلاسفة التنوير ، على «العلماء» ولا سيما على من يعتمد في تفكيره على مبادئ العقل الخالص ، أي الفلاسفة . فالأنواريون يعتبرون الجمهور قاصرا «وغير مؤهل للممارسة العقل ، وفي نفس الوقت فإن هذا الجمهور لم يكن من الممكن أن يكون جمهورا إلا بفضل أعضائه الأكثر نضجا والذين هم في مستوى نشر الأنوار .

وبدون أن ندخل في تفاصيل تطور الموقف الفلسفي والسياسي من المجال العمومي في تاريخ الأفكار الفلسفية الحديثة ، نشير إلى أن هيغل حتى وإن أكد ، في نظريته للدولة ، على الانفصال بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني فإن وظيفة المجال العمومي عنده ، تتمثل في «عقلنة السيطرة»⁽³⁾ غير أن ماركس في نقده للفلسفة السياسية الهيغلية وللمجتمع البورجوازي ، اعتبر أن العمومية التي أنتجها هذا المجتمع ستتحول إلى مجال

(1) Ibid, P. 16.

(2) Ibid, P. 112.

(3) Ibid, P. 126.

تحترقه عناصر غير بورجوازية تمارس من خلاله النقد لدرجة يغدو فيها المجتمع المدني قادرا على تبني موقف سياسي مضاد.

ومهما يكن من أمر، فالمجال العمومي البورجوازي «ظهر في نفس السياق التاريخي الذي انفصل فيها المجتمع المدني عن الدولة : إن الميدان الاجتماعي» كان من الممكن أن يتكون في شكل مجال خاص حيث تتخذ إعادة إنتاج الوجود الاجتماعي طابعا خاصيا، وحيث إن هذا الوجود ممثلا للميدان الخاص في مجمله، يصبح، من جهة ثانية، قضية ذات أهمية عمومية⁽¹⁾.

غير أن النظام البورجوازي أسس وجوده على بنيات دمجية أساسية. ففي كل مرة يتعرض نمط اقتصاده إلى هزة بنيوية، فإنه يسرع إلى تغيير نمط تراكمه والاستفادة من عناصر الاعتراض على حركته وذلك بدمجها في آلياته. وما ينطبق على الصعيد الاقتصادي يمس المجال السياسي والثقافي. فهوامش النقد والاحتجاج داخل المجتمع الديمقراطي هوامش يحرص على وجودها واستمرارها، ولكن هذا النقد يتم من خلال القنوات التي يعمل، هو، على خلفها والتحكم فيها. لذلك فما يسمى بـ «الثقافة الجماهيرية» تخضع لمنطق نواصلي يخدم، في النهاية، آليات إعادة إنتاج المجال العمومي الذي تسيطر عليه البورجوازية. فالجامعات والأطر الحزبية، والجمعيات الثقافية ومخططات الراديو والتلفزيون ودور النشر، كل هذه القنوات تنشط المناقشات «العمومية» من خلال «منابر» وطبيعة هذه المنابر تغيرت مع تغير الزمن الحديث بحيث أصبحت هي بدورها مواد للاستهلاك وللتداول. بل إن «المتاجرة بالانتاجات الثقافية كانت، شرطا ضروريا للاستعمال العمومي للعقل النقدي». ويمكن القول، بشكل عام، أنه يجب دفع الثمن من أجل القراءة، والذهاب إلى المسرح، والحفل الموسيقي، والمتحف، ولكن لا يتعين الدفع للحديث عما قرأناه وسمعناه. - إن المناقشة اليوم، باعتبارها كذلك تجد نفسها خاضعة لإدارة حقيقية⁽²⁾.

إن نموذج المجال العمومي البورجوازي كان يفترض تمييزا دقيقا بين الميدان الخاص والميدان العام، أي تمييزا يؤدي إلى انتهاء الميدان الخاص، إلى المجال العمومي نفسه المكون من أناس خصوصيين يهتمون في شكل جمهور ليلعب دور الوساطة، بين حاجات المجتمع والدولة. ولكن في الوقت الذي تدخل فيه كل من الميدان الخاص والعام فإن هذا

(1) Ibid, P. 135.

(2) Ibid, P. 172.

النموذج لم يعد قابلاً للتطبيق حيث ظهر مجال ثالث ، يصعب تصنيفه في الميدانين الخاصين والعام ، تتداخل فيه الميادين والمستويات المدونة *étatées* للمجتمع ، وتلك التي اتخذت طابعاً «اجتماعياً» للدولة . وذلك بدون وساطة الأشخاص الذين يستعملون عقلهم سياسياً «فتشابه» الميدانين العام والخاص كانت له نتيجة منطقية تمثلت في اضطراب تنظيم المجال العمومي الذي كان يلعب ، في السابق ، دور الوسيط بين الدولة والمجتمع»⁽¹⁾.

إن الوظيفة التي كان من المفروض أن يقوم بها الجمهور أصبحت مؤسسات أخرى تقوم بها ، سواء انطلقت هذه المؤسسات من مجال خاص مثل الجمعيات أو النقابات ، أو من المجال العمومي مثل الأحزاب السياسية التي تقوم ، بتنسيق مع أجهزة الدولة وحسب قنوات إدارية داخلية ، بالعمل على ضبط توازن السلطة . لذلك فإنها توظف وسائل إعلامها المالية لها لاكتساب جمهور خضوع ، أو على الأقل جمهور يسمح بممارستها وقراراتها . إن «العمومية» *Publicité* في الأصل ، كانت تضمن العلاقة التي كان الاستعمال العمومي للعقل يربطها بالأسس التشريعية للسيطرة والمراقبة النقدية لممارستها . ومنذ ذلك الوقت ، فهي ، أي العمومية ، تشكل مبدأ سيطرة تمارس من خلال التحكم في رأي غير عام ، الأمر الذي يؤدي إلى هذا الالتباس المتفرد ، أن «العمومية» تساعد على استخدام الجمهور* في نفس الوقت الذي تمثل فيه الوسيلة التي نستعملها لتبرير الذات تجاهه . وهكذا انتصرت عمومية الاستخدام على العمومية النقدية»⁽²⁾.

إن مبدأ العمومية لم يعد يقتصر على ضبط العلاقات بين أجهزة الدولة ولكن كل المؤسسات التي ، اعتماداً على العمومية ، تلعب دوراً نشطاً داخل المجال العمومي . لأن عملية تغيير قوى اجتماعية إلى قوة سياسية تتطلب النقد كما تستدعي مراقبة التطبيق المشروع للسلطة السياسية على مجموع المجتمع .

قد يبدو هابرماس في تحليله لآليات المجال العمومي ولأساليب الاستخدام المتبعة داخل المجتمع البورجوازي الاستهلاكي ، متأثراً بموقف هيرت ماركوز من الإنسان والثقافة داخل المجتمع ذي البعد الواحد . لكن نظريته للمجال العمومي في علاقته بالتقنية وبالإستخدام وبالسيطرة تختلف تماماً عن نظرة ماركوز . فهذا الأخير يرى أن السيطرة

(1) Ibid, P. 185.

* نلجأ تعريب لفظة manipulation بكلمة استغلال بدل تلاعب التي يفيد في كثير من الأحيان معنى استغلالاً .

(2) Ibid, P. 186.

ملازمة للتقنية، في حين أن هابرماس يعتبر أن العقل التقني ليس، في ذاته، مشروعاً سياسياً للاستخدام، لأنه على صعيد العلاقة بين العقل والسيطرة ليس الجانب المنطقي، المتعلق بالبرهنة هو المشكوك في براءته بل الطابع الأيديولوجي لهذه العلاقة. ومن ثم فهو يرى أن هناك صراعاً بين عمومية نقدية *Publicité critique* وعمومية موظفة لخدمة استراتيجية الاستخدام *Manipulation*.

إن الرأي العام، في نظر هابرماس، أصبح تخيلاً *Fiction* بالنسبة للقانون الدستوري، لأن هناك قوى تتصارع وتتفاعل داخل المجال العمومي، بعضها خاضع لإغراء الاستخدام وآليات السيطرة، وبعضها الآخر يتحرك ضمن مافة نقدية إزاء إرادات الدمج. لذلك فإن «مفهوم الرأي العام حينها لا يتحدد إلا في علاقته بمؤسسات ممارسة السلطة السياسية، لا يكون في مستوى التعبير عن البعد الذي تتجلى فيه العمليات الرفضية لتمثيل الأشكال المتعارف عليها في التواصل»⁽¹⁾ لذلك فهابرماس يلاحظ أن هناك ميدانين للتواصل يصعب إقصاء الطابع السياسي عنهما، وهما ميدانان في حالة صراع: هناك الآراء الرفضية لما هو متعارف عليه، الشخصية، غير العمومية، وفي المقابل توجد الآراء المعترف بها من طرف المؤسسات. الأولى تسعى إلى التحرر والثانية تعمل على الدمج من خلال الاستخدام وأصاليب الإغراء.

وفي سياق ما يسميه هابرماس بـ «نظرية سوسيولوجية للرأي العام»⁽²⁾ يلاحظ أنه من أجل استيعاب مستويات التواصل داخل مجتمع ديمقراطي منظم من طرف الدولة الاجتماعية *Etat-social* لا بد من مواكبة تحولات الرأسمال الرمزي الذي من خلاله يتشكل الرأي العام. لأن «تعريف الرأي العام له طابع مقارن ولأن الصفة العمومية للرأي ما تنكشف حين نجيب عن الاستلة التالية: إلى أي حد تشكل هذا الرأي انطلاقاً من العمومية الداخلية للتنظيمات الجامعة لجمهور أعضائها؟ ما هو مدى التواصل بين عمومية داخلية لتنظيم معين والعمومية الخارجية التي تتكون داخل العلاقة والتي لها صفة «صحفية» متحكم فيها من طرف وسائط الاتصال بين التنظيمات الاجتماعية ومؤسسات الدولة»⁽³⁾.

في إطار الديمقراطية الجهايرية لا يمكن أن يتكون مناخ تواصلي خاص بجمهور معين إلا إذا لعبت العمومية النقدية التي أنتجتها العمومية الداخلية للتنظيمات، دور

(1) Ibid, P. 253.

(2) Ibid, P. 260.

(3) Ibid, P. 260.

الوسيط بين القنوات، المحايدة ظاهرياً، للرأي، وبين المبدان الرافض للمألوف المرتبط بالأراء غير العمومية.

فالرأي يجب، في نظر هابرماس، أن يتكون من خلال المناقشة التي يفرضها التبادل الرمزي والسياسي داخل مجتمع تتنازع قوى الصراع وقوى الإجماع. ويحكم أن النظام السياسي الذي انتجته الدولة الحديثة في حاجة، دوماً، إلى ولاء الجماهير فهو يبحث بالضرورة عن أساليب متعددة لإضفاء المشروعية على مؤسساته. وهذه المشروعية يتم تداول عناصرها داخل قنوات المجال العمومي بكل ما ينضج منه من تعبيرات متصارعة، ولكن أهم شيء، بالنسبة لهابرماس، هو الاعتراف بالجميع داخل مجال عمومي ذي طبيعة سجالية. فهذه المجال حل محل المجتمع المدني في المجتمع الصناعي المتقدم، وأصبح الجمهور بتعدد مصالحه واتجاهاته وباستعماله العمومي للعقل، هو المصدر الشرعي للقوانين. وبالرغم من كل التناقضات التي تعبر المجتمع الحديث، وبالرغم من تحكم البورجوازية في آليات المجال العمومي لمعان الرأي العام في وجوده الواقعي والمنتخيل، أصبح يشكل بعداً رئيسياً للمشاركة الجماعية في اتخاذ القرارات. صحيح أنه يتعين إدخال بعض النسبية على هذه الملاحظة، لكن السيطرة، سواء في تعبيراتها العقلانية أو اللاعقلانية، والتي بها يتزعزع المجتمع الحديث مشروعيته أصبحت، في تصور هابرماس، خطراً جماعياً، يجب التخفيف منه بتكوين إرادة سياسية مرتبطة بمبدأ مناقشة عامة ومتحررة من أي سيطرة أو ضغط، وبالتالي فإن تواصلًا عمومياً ومنحرواً من السيطرة هو الذي يشكل «قوة أفضل برهان»⁽¹⁾.

لا شك أن الأمر يتعلق بمثال تاريخي يصعب احترام تطبيقه داخل مجتمع جعل من الاستخدام السياسي مبدأ مكوناً للحياة السياسية المعاصرة، وهو مثال فكر فيه هابرماس في بداية نشاطه الفلسفي والتطوري بحيث إنه سيعمل، فيما بعد، على إدماج فلسفته السياسية ضمن نظرية للمجتمع محاولاً إعادة بناء مفهومي الحدأة والتواصل منطلقاً في ذلك، من تقويم نقدي للعقلانية الغربية ومن تحولات الملحظة المعرفية وتغيرات السياسة.

(1) Habermas (J) : "Raison et légitimité", op. cit, P. 64.

* مستطرق في القسم الثاني لفهم السياسة ضمن التصور العام لهابرماس للحدأة.

القسم الثاني

جدل الحداثة والتواصل

الفصل الأول

الحدائثة والعقلانية

لقد تبين لنا، مما سبق، أن هابرماس يريد أن يقدم مشروعاً فلسفياً للزمن الحديث. مشروع لا يستجيب، ضرورة، لقتضيات النسق، لأنه يتخذ من النقد قاعدة أساسية في النظر إلى الأشياء والموضوعات والزمن واللغة والنصوص. وهذا التبريم من النسقية هاجس ورثه هابرماس عن فلاسفة النظرية النقدية الذين أخضعوا كل نزوع نسقي لمقاييس العقل النقدي، حتى ولو كان هذا النسق من إنتاج العقل.

وبالإضافة إلى ذلك ورث هابرماس من فلاسفة النظرية النقدية إلحاحهم المستمر على تعدد الاختصاصات وعدم الاكتفاء بالتأمل الفلسفي الذي لن يؤدي إلا إلى الانغلاق الميتافيزيقي. إن استلهم الاهتمامات العلمية المتعددة سواء منها التجريبية - التحليلية أو الإنسانية التاريخية يفتح آفاقاً لا حصر لها للممارسة النظرية وتعطي للمسؤال الفلسفي شرعيته التي تعمل النزعات الوضعية والتقنية والعلمية على نكرانها عليه.

ثم إن هابرماس، بالرغم من أنه استمد أكثر مقوماته الفلسفية والفكرية من داخل السياق الألماني، فإن فكره لا يمكن إرجاعه إلى «الفلسفة الألمانية» فقط، ذلك أنه انفتح على أغلب الاتجاهات الفكرية والفلسفية التي أنتجت الحدائثة الغربية سواء في أمريكا أو أوروبا. الأمر الذي أعطى نصوصها باللغة الغنى والتعدد، سواء على مستوى الدلالات أو الإحالات أو على صعيد الموضوعات والمقاريبات. إن هابرماس يبرهن في كل مرة على أنه «قارئ» محترف ذلك أن له قدرة هائلة على تفكيك النصوص وتحليل النظريات من أجل امتلاكها نقدياً وإعادة بناء الموضوعات والمفاهيم ضمن تصور فلسفي يتغنى تأسيس نظرية في الحدائثة. ونصوصه تعلن في كل مرة، ابتعادها عن فلسفة الذات والوعي، بل وتقوم بذلك بطريقة تبدو أكثر جذرية من الفلسفات التي جعلت من الاختلاف وسيلتها

وهدفها . إنه بدل الانسحاب إلى مجالات التخيل وتعبيرات الملاحقة العقلانية ، قرر الاستمرار في ممارسة النقد وتحسين مفاهيم العقل التي تستطيع خلق المسافة الضرورية مع إنتاجاته . إن هابرماس بتوظيفه لأكثر من مرجع علمي أدخل حساسية جديدة لمجال التفكير الفلسفي وجعله أكثر إنصافاً للظواهر المرضية ، وغير المرضية ، التي أنتجها الزمن الحديث . وبمعنى آخر أنه إذا كان يتعين على الفكر الفلسفي أن يفكر في زمنه وينتج مفاهيم جديدة حسب جودة اللحظة والسباق والنظام الرمزي ، فإن هذا الفيلسوف الألماني يفرض نفسه على الساحة الفلسفية العالمية بقوة . أولاً لأنه حاول إعادة تحديد دور الفلسفة في ضوء متغيرات الحداثة ، وثانياً لأن نضجه يكشف عن تفلسف بالفعل ، وثالثاً لأنه لا يدعي أنه بفلسفته يؤسس بشكل نهائي ، لكل فلسفة ، وأنه معها وبعدها ينتهي كل تفلسف ، كما فعل عدد من الفلاسفة قبله .

ويمكن القول ، انطلاقاً مما سبق أن تعرضنا له بخصوص المشروع الفلسفي هابرماس ، أن هذا الفيلسوف ، ومنذ الخمسينات إلى الآن وهو يبحث عن أسلوب لإعادة بناء نظرية في الحداثة والعقلانية إلى أن أنجزها في سِفَرِيه : «نظرية الفاعلية التواصلية» و«الخطاب الفلسفي للحداثة» ، الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن كتابات هابرماس تنقسم إلى مرحلتين : مرحلة الشباب ، ومرحلة النضج ، ذلك أنه من الصعب أن لا يلاحظ المرء الفرق الموجود بين كتاب هابرماس الأول : «جوانب فلسفية وسياسية» وكتابه الأخير عن «الخطاب الفلسفي للحداثة» ، سواء كان هذا الفرق يهم الاشكالية أو المفاهيم أو القاموس أو نمط التساؤل . صحيح أنه يمكن أن نعثر على بعض المصطلحات الثابتة عند هابرماس ، منذ كتاب «التقنية والعلم كإيديولوجيا» أو «النظرية والتطبيق» إلى آخر كتاب له ، لكن «نظرية الفاعلية التواصلية» و«الأخلاق والتواصل» و«الخطاب الفلسفي للحداثة» تشكل ، بالفعل ، كتب التأسيس للنظرية الهابرماسية .

لا تسجل هذه الملاحظة لاضفاء الشرعية على أي ادعاء يتعلق بالقطيعة داخل فكر هابرماس ، بل ما نود الإشارة إليه هو أن الإشكالية المركزية عنده تبلورت ، بشكل أساسي في كتبه الأخيرة ، وأن الحداثة والتواصل وجدت صياغتهما النظرية في هذه المرحلة اعتماداً على إيقاع ثلاثي متداخل الأبعاد والأفكار ، أولاً بالتفكير في النظرية الاجتماعية لإعادة بنائها ، ثانياً بالتفكير في اللغة والتواصل وتعميقها من خلال «تداوليات كلية» ، وثالثاً ، بالتفكير في الوضعية السياسية ، الاقتصادية والثقافية للمجتمعات الحديثة . وبمعنى آخر أن هابرماس مضي إلى استئناف التفكير في العقلانية ، وفي تطبيقاتها الملتبسة في المجتمعات الغربية من طرف ذوات قادرة على أخذ الكلمة وتبرير ادعاءاتها والبرهنة على ممارساتها .

إن الأمر يتعلق عتقنا، في هذا القسم من البحث، بالعمل على تلمس دلالات تركيب فلسفي جعل من الحداثة والعقلانية والنواصل انفتاحات لإعادة بناء مفهوم العقل . فكيف نظر هابرماس إلى مسألة الحداثة ؟ وما هو موقع ودور العقلانية في صيرورة الزمن الحديث ؟ وكيف صاغ تصوره لـ المتفصل الذي يحصل بين الحداثة والتواصل ؟ وما هو موقع هذا الأسلوب من النظر الفلسفي من بعض الاجتهادات الفلسفية المعاصرة ؟

1. أبعاد الحداثة

لم يتوقف الفكر الغربي منذ عصر النهضة إلى الآن عن مساءلة مقوماته وأساليب اشتغاله ، الأمر الذي جعل من النقد مكونا من مكونات النظر إلى الذات والأشياء والزمن . لدرجة أن عصر الأنوار كرّس هذا الاجراء الفكري وأعطاه بعده العقلي . ومنذ بدايات ما يسمى بالحداثة الفكرية وهذه الحداثة لا تكف عن محاسبة نتائجها بأساليب تسترشد بمقاييس العقل والعلم . لأن الفكر الفلسفي الغربي ، منذ ديكارت إلى الستينيات من هذا القرن ، استبعد كل الملكات الإنسانية الأخرى من أهواء وخيال واعتبرها مصدرا للخطأ وعنصرا مشوشا على المعرفة الحقة .

ويبدو أن طرح سؤال الحداثة تم ، بالأساس ، داخل تاريخ الأفكار الغربية ، بل إن كثيرا من الناس يجعلون الحداثة مرادفة لفكر الغرب وتعبيرا عن قيمه وتصوراتهم وعن موقفه من الزمن والمكان والانسان . ولكن هل صحيح أن الحداثة، كسؤال فكري وكمشروع حضاري ، تلازم التحرك التاريخي للغرب منذ تشكيله الحديث إلى الآن ولم تمس الثقافات الأخرى إلا من خلال هذا الغرب نفسه ؟ وهل من الممكن وضع تعريف لمفهوم الحداثة أو إعطاء جواب عن سؤالها ؟ وكيف تعاملت الحداثة ، وعقل الحداثة ، مع الطبيعة والزمن والانسان ؟ وما هي علاقة الحداثة بالسلطة ؟

وقبل أن ندخل في الاقتراب من الملامح العامة التي تميز مشروع الحداثة ، لابد من الإشارة إلى التمييز الذي يوضع بين الحداثة Modernité والتحديث Modernisation . والحداثة في نظر «جورج بلاندي» تستعمل «لوصف الخصائص المشتركة للبلدان الأكثر تقدما على صعيد التنمية التكنولوجية ، السياسية ، الاقتصادية والاجتماعية» أما التحديث فإنه يستخدم «لوصف العمليات التي بواسطتها تكتسب هذه المستويات من التنمية»⁽¹⁾ ،

(1) Balandier (G) : "Anthropo-Logiques" Paris, Ed. Librairie Générale Française, 1985, P. 283

من تم يقدو التحديث هي تلك المحاولات والتطلعات التي تستهدف تحقيق النماذج الغربية، أو هي تلك الإمكانية التي من خلالها تتصور البنيات المؤسسية القادرة على استيعاب التحولات المختلفة التي تطرأ على الزمن والمجتمع.

هذا الفهم للحدث يبقى، في مجمله، مرتبطاً، بالسياق الثقافي للغرب، وبطابق، بالتالي، بين الحدث والغرب، بحيث لا ينظر إلى تجارب الآخرين إلا بوصفها تكراراً لنماذج الغرب واستنساخاً لطرائقه وأساليبه في العمل والتنظيم والتبادل. مما يجعل الحدث عبارة عن «نموذج كوني» لا يعمل الآخرون إلا على إعادة إنتاج عناصره، الأمر الذي يفضي إلى القول بأن الغرب يحكم كونه يشكل «النموذج الكوني للحدث» يصبح «المرجع الكوني» لأنه يوجد دائماً في وضعية تقدم تسمح له بتجاوز الآخرين وتفرض عليهم، بطريقة أو بأخرى، ضرورة الرجوع إليه والاقتراس من إنجازاته وتجاربه.

والغرب الحديث، منذ بداياته إلى الآن، كان دائماً مدفوعاً إلى الأمام من طرف قوتين أساسيتين: إرادة المعرفة وإرادة السيطرة. بل إن الرغبة العارمة في المعرفة تعزز وتقوي الرغبة في التخير، ومن ثم الميل نحو التوسع والتحكم في فضاءات متعددة.

ولكن إذا ما سلطنا بعلاقة التطابق الموجود بين الغرب والحدث فما هي المعاني التي تتخذها هذه الأخيرة، ذلك أن القول بإعطاء معنى واحد ووحيد للحدث يصطدم بالمبدأ المكون أصلاً لهذه الحدث نفسها، وهي أن تحولات اللحظة التاريخية والمعرفية تعني، باستمرار، المعنى الذي يُعطى للحدث. كذلك فإن «ما هو حديث بالفعل، هو الموضوع أو الفرد الذي ثبت بأنه في توافق مع عصره» (1) غير أن العصور تتوالى والطرائق والحالات تتبدل، لدرجة أن ما نعتبره، الآن، حديثاً يعطي الانطباع بأنه سيصبح قديماً بالنسبة للأجيال الآتية، ولهذا تظهر السعة الأولى للحدث والمتمثلة في كونها توجد في حالة تعارض دائم مع القديم. وبالتالي فإن ما هو حديث يتعارض من حيث المبدأ مع ما هو قديم أو ما يتمي لتراث مضي. كل هذا يسمح بالقول بأن الحدث تمثل «أخلافاً شرعية للتخير، متخلفة عن القديم منادية على الجديد، يدفعها مبدؤها دوماً إلى ما هو أبعد، وإلى أن تستهلك أكثر وإلى أن تصبح إيديولوجيا التغيير من أجل التغيير» (2).

وإذا كانت لفظة «حديث» ظهرت في القرن الرابع عشر الميلادي للتعبير عن الاعتراض على ما هو قديم والذي كان يميز العصور اليونانية والرومانية القديمة، فإن هذه

(1) Domenach (J-M) : "Approches de la modernité", Paris, Ed. Ecole Polytechnique, 1986, P. 13.

(2) Ibid, P. 14.

اللفظة لم تتخذ شحنتها العاطفية، كما يرى «جان ماري دومينيك» إلا فيما بعد، أي في الوقت الذي برز فيه مفهوم الحداثة الذي بدأ بالتداول حوالي 1850 على يد كل من جيراردي نيرفال G. Denerval وشارل بودلير C. Beaudelaire حيث نظرا للحداثة باعتبارها تكتيفا لمجموعة من الدلالات العائمة، سواء كانت فلسفية وجمالية أو سياسية، وأصبحت تعني تلك الإرادة «الاستغرافية» المتمثلة في حب العصر والاحتفال به»⁽¹⁾.

ويرى هنري لوفيفر أن الحداثة «لا تواصل مسيرتها بدون أزمات. إن التناقضات تعيث فيها من كل جانب، وتعمل عملها الذي لو تحقق... سيحول الحياة، بل أكثر من ذلك إن الأزمات تتعدد في قلب هذه الحداثة، وتتقارب من بعضها البعض الآخر، وتعم. إنها تعدل بعضها البعض. ولا بد لكل قطاع وكل ميدان أن يدخل بدوره في أزمة من هذه الأزمات أو أن يخرج من إحداها. وإذا تعددت هذه الأزمات، المتنوعة الأشكال، بالرغم من الاحتجاجات المطروحة، فإنها تبدو كعناصر مؤسدة للحداثة. إنها تدمج عضويا بوعي هذه الحداثة، بصورتها، وبما نطرحه عن نفسها من عناصر تبريرية. وهي غالبا ما يتم اعتبارها أزمات خصبة، حتى حينما يتم شجبها»⁽²⁾.

فالحداثة بقدر ما توجد في حالة تعارض مع ما هو قديم بقدر ما تختزن في عملياتها احتمالات الأزمة. فتحريك القديم يشكل خلخلة للموجود وللمألوف. ويعتبر أحد الباحثين أن هناك ثلاث أزمات ميزت مسيرة الحداثة طيلة القرنين الماضيين. الأزمة الأولى برزت في أواخر القرن الثامن عشر مع الثورة الفرنسية التي جسدت المثل الحديثة في مجال السياسة. أما الأزمة الثانية فإنها ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر حيث تم الإعلان عن بداية انهيار مثل التقدم، والعقلانية والليبرالية. الخ أمام نصاعة حركة الجماهير والأهواء الجماعية مثل اللاعقلانية ومناهضة السامية والفاشية والاشتراكية... الخ ورد الاعتبار للمقوى المكيوثة والتعبيرات المتنوعة التي عملت حركة الحداثة على تهميشها مثل رموز اللاوعي وتحليلات العلامات التي لا تستجيب لمقاييس العقلانية... الخ. في حين أن الأزمة الثالثة فقد تفجرت في أواخر الستينات من هذا القرن، وما زالت لم تنته علاماتها وتعبيراتها بعد، حيث تتميز «بسقوط كثير من الإيديولوجيات الجماهيرية، وابتصار الخاص على العام وبالنقد الجذري للنزعة الانسانية»⁽³⁾.

(1) هنري لوفيفر، «ما الحداثة» : ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد للطباعة والنشر 1983.

وهو عبارة عن فصل مترجم من كتاب «مدخل إلى الحداثة» نشره هنري لوفيفر سنة 1962.

(2) Ibid, PP. 13-14.

(3) Ibid, P. 15.

ومعها تكن مصداقية هذا التحقيق التاريخي للأزمات التي ميزت حركة الحداثة منذ القرن الثامن عشر إلى الآن، لأن كل عملية تحقيق تعبر عن رؤية خاصة للتاريخ وبالتالي عن اختيار فكري. ذلك أن حديث هنري لوفيفر عن الأزمة كحالة ملازمة لحركة الحداثة يختلف تماماً عن تصور «جان ماري دومينيك» للأزمة والمختلف الظواهر الفكرية والسياسية التي أفرزتها الحداثة. كما أن الحداثة، في مفهومها الجليالي عند كل من بودلير ورايمو مثلاً، تمثل، أساساً، عملية تدمير للأشكال الثابتة التي تعول دون تطور الفن والمشاعر والأفكار والمعادن. - الخ. وبالتالي فهي تسمح بذلك التبرم المبدئي إزاء ما هو موجود وما يعتبر نفسه مالكا لشرعية مطلقة. والحداثة، بغض النظر عن كونها تنطلق من تصور جمالي أو غيره، فإنها لا تسلم بقدسية أي شيء، ومن ثم فإن كل الموضوعات والأشياء والخطابات خاضعة للبحث والمحاكمة، وموضع استقصاء سواء من طرف العلم أو الفن، الفلسفة أو التقنية. ولهذا السبب فإن الحداثة بقدر ما تتجراً على إعطاء تعريفات للأشياء والكلمات وتعطي التسميات للظواهر والعلامات بقدر ما تعاند، هي، كل إرادة للتسمية وبالتالي فهي «ترفض كل تعريف، أي كل تحديد»⁽¹⁾، إنها لا تمتلك أي خطاب مؤسس لأنها تضع لنفسها، في كل مرة، أساسها المناسب، وهو أساس يتزاح دوماً عن توافقه لأنه لا يكف عن التوسع والتنقل وعن إدماج كل ما هو جديد من أشكال وعلامات وأساليب. إن الحداثة انفتاح كل الفضاءات الفردية والاجتماعية على ما هو جديد وعلى ما يتحقق من خلال التقدم السريع للعلوم والتقنيات، وعلى اللغات اللازمة لكل المعارف والمعرفة العملية الأكثر حداثة. ولأنها مرتبطة بكل ما هو مستحدث (وبالمجهول) فإن زمنها قورن بزمن الاستكشافات والفتوحات الرائدة»⁽²⁾.

ولذلك فالحداثة «لا يمكن اختزالها في مفهوم سوسيولوجي أو سياسي أو حتى تاريخي»⁽³⁾، فالرغم من أنها تكون دوماً، في تعارض مع ما هو قديم، وتبرم، بالتالي، من كل ما يدعو إلى التقليد والاهتداء بمبادئ التراث، وبالرغم من أنها تتضمن في عملياتها احتمالات الأزمة وأنها تعاند كل تعريف وكل إرادة لتجديدها وإعطائها تسمية معينة، إنها تُجبل إلى حضارة تعمل على إلغاء الآخر ونفي ثقافته وبسطها فجها وأساليب تدخلها في الفضاء والزمن وأشكال تنظيمها للسياسة والعلاقات الاجتماعية. لذلك فبقدر ما تريد أن

(1) Balandier (G) : "Le détournement, Pouvoir et modernité", Paris, Ed. Fayard, 1986. P. 14.

(2) Beaudrillard (J) : "La modernité", Encyclopédia Universalis, volume 11.

(3) Ibid.

تفعل في الواقع ونقيضه بقدر ما تنسج حولها أساطير لدرجة يتداخل في مظاهرها ما هو واقعي وما هو أسطوري .

وهنا تبدو إحدى مفارقاتها . ففي الوقت الذي تتجاوز فيه التصورات التقليدية للعالم ، سواء كانت دينية أو سحرية ، فإنها مع ذلك ، وفي سياق تدخلاتها وإنجازاتها . تنتج حالات شعورية وسلوكيات لا تمت إلى المقاييس التي تريد تثبيتها وتأسيسها . إنها تفرز أساطيرها الخاصة سواء على صعيد التصور أو التنظيم أو العلاقات .

وبالرغم من هذا التداخل بين الواقعي والأسطوري ، فإن الحداثة تتميز في كل المجالات المتعلقة بالدولة الحديثة والتقنية الحديثة والموسيقى والرسم الحديثين . العادات والأفكار الحديثة . إنها نوع من المقولة العامة والضرورة الثقافية ، وبحكم أنها تبحث عن بعض الثوابت العميقة في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي ، فإنها تتجلى أيضا على صعيد العادات ونمط الحياة وما هو يومي⁽¹⁾ . والحداثة بالرغم من تأثيرها على كل مجالات الحياة ، فإنها تتميز بكونها متموجة في أشكالها وفي مضامينها ، متغيرة في مواجهة ثوابت التقليد ، فإنها تصبح تعبيرا عن «تقليد للمجديد» وبحكم أنها انبثقت من سياق أزمة عامة فإنها تشكل ، كذلك الشخصيات العرضية للأزمات . بل إنها «تجعل من الأزمة» قيمة وأخلاقا متناقضة . وهكذا ، وما دامت حضارة بأكملها تحدد نفسها فيها ، فإنها - أي الحداثة - تضطلع بوظيفة الضبط الثقافي . وهنا تلتحق ، خلسة ، بالتقليد⁽²⁾ .

وإذا كان من الصعب المقارنة بين وظيفة التقليد ووظيفة الحداثة بخصوص القدرة على خلق التوازن داخل المجتمع وضبط مقاصله ، لأن لكل إطار مرجعي - هذا إذا سلمنا أن للحداثة أطارا مرجعي الخاص - آلياته ومعايير الضابطة فإن الحداثة بحكم كونها تعاند كل إرادة لتسميتها وتعريفها ، فإنها كذلك ليست مفهوما إجرائيا يمكن الاستعانة به أثناء التحليل «لأنه ليست هناك قوانين للحداثة ، بل كل ما هنالك هو معالم للحداثة ، كما أنه ليست نظرية وإنما منطقا إيديولوجيا للحداثة»⁽³⁾ .

ومن ثم فالحداثة لا تعبر ، فقط ، عن واقع التغيرات التقنية ، العلمية والسياسية التي وقعت في التاريخ الغربي ، وإنما تدخل ، كذلك ، ضمن لعبة العلامات والعادات والثقافات التي تكتنف التحولات البنيوية على صعيد الطقوس والسلوكيات الاجتماعية .

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

فمنذ القرنين السابع عشر والثامن عشر تم وضع الأسس الفلسفية والسياسية للحدادة والتي تمثلت في الفكر الفردي والعقلاني الذي كان ديكارت وفلاسفة التنوير أهم من دعى إليه ويشربه ، كما ظهرت في الدولة المركزية المعتمدة على التقنيات الادارية الحديثة بدل الاساليب العتيقة للنظام الفيودالي ، إضافة إلى بدايات وضع القواعد الأولية للعلوم الفيزيائية والطبيعية التي أدت إلى النتائج الأولى للتكنولوجيا التطبيقية . أما على الصعيد الثقافي فإن هذين القرنين تميزا بفصل ما هو ديني عما هو دنيوي ، وبالتالي باستبعاد تدخل الكنيسة في شؤون الابداع الفني والعلمي . وبالرغم من ذلك فإن الحدادة لم تكن تعبيراً عن نمط حياة بقدر ما كانت تُعبر عن بدايات تنفيذ المشروع الحضاري البورجوازي الليبرالي الذي لم يكف ، منذ ذلك الوقت إلى الآن ، عن التحول والتطور في أشكال أكثر حداثة دوماً ، ولكنها كذلك تنصهر داخل نسق إيديولوجي يجد لكل الظواهر تبريراتها ولكل حالات الاعتراض أسلوباً لدمجها وترويضها .

لذلك لا يمكن استبعاد الخلفية الايديولوجية عن كل تصور للحدادة . فالتقدم التقني المستمر في العلوم والتقنيات والتقسيم العام للعمل أدخلنا إلى الحياة الاجتماعية أبعاداً دائمة للتغيير وتحل محل العادات والثقافات التقليدية ، وبالموازاة تمتعت توترات سياسية وصراعات اجتماعية مما فرض على الدولة الحديثة وعلى أجهزتها المختلفة التي تعتمد عليها ضرورة الحدادة في سياق الصراع الايديولوجي من أجل ضبط مفاسل المجتمع والتحكم في مختلف تعبيراته الاعترافية .

إن الصراعات المختلفة التي ولدتها الحدادة بالإضافة إلى مظاهر النمو الديمغرافي والتمركز الحضري والتطور الحارق لوسائل التواصل والاعلام ، كل هذا جعل « من الحدادة ممارسة اجتماعية ونمط حياة متمفصل مع التغير والتجديد ، ولكن مع القلق أيضاً واللااستقرار والتعبئة المستمرة والذاتية المتسوجة والتوتر والأزمة . كما جعل منها تصوراً مثالياً أو أسطورة . ولهذا الاعتبار فإن تاريخ ظهور كلمة «حدادة» نفسها (على يد تيوفيل غوتييه وبودلير حوالي 1850) له دلالة خاصة ، إذ أنه يمثل اللحظة التي بدأ فيها المجتمع الحديث يفكر في ذاته ويتأمل نفسه بلغة الحدادة . ومن ثم أصبحت هذه الأخيرة عبارة عن قيمة متعالية وعن نموذج ثقافي ، عن أخلاق وعن أسطورة مرجعية حاضرة في كل مكان ، مُعلَّقة ، جزئياً ، البنيات والتناقضات التاريخية التي كانت وراء نشأتها»⁽¹⁾.

(1) Ibid.

وإذا كان «جان بودريار» يعتبر، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، أن الحداثة ليست نظرية بقدر ما تحوز منطقاً ومعالماً تميزها عن باقي التصورات التقليدية، فإنه يرى أن للحداثة مجموعة من الخصائص والأبعاد منها أولاً، البعد التقني - العلمي، ذلك أن الازدهار الخارق، لا سيما منذ بداية القرن العشرين، للعلوم وللتقنيات وللنمو العقلائي والمنهجي لوسائل الإنتاج ولأساليب تسيرها وتنظيمها تطبع الحداثة وكأنها عصر الانتاجية *La productivité* المتمثلة في تقوية العمل الانساني وتشديد السيطرة على الطبيعة لدرجة أصبح فيها الإنسان والطبيعة مجرد قوى إنتاجية مرتبطة بخطط الفعالية والمردودية القصوى. «هذا ما يميز كل الأمم الحديثة». إنها (أي الانتاجية) تؤسس، اليوم، تحولاً عميقاً داخل الحداثة بتجلى في الانتقال من حضارة العلم والتقدم إلى حضارة الاستهلاك والترفيه⁽¹⁾.

أما البعد الثاني فيتمثل في المفهوم السياسي للحداثة. ذلك أن الدولة تجسد، بشكل من الأشكال، نوع من التعالي المجرد، في صيغة دستور والوضع الصوري للفرد وتحت عنوان الملكية الخاصة. وهذه الصيغة والوضع والملكية تشكل «البنية السياسية للحداثة» إضافة إلى العقلانية البيروقراطية والمصلحة المرتبطة بالوعي الفردي الخاص. إن هذه الحالة تمثل نهاية كل الأنظمة السابقة، حيث كانت الحياة السياسية تتحدد في شكل تراتبية متدرجة داخل علاقات شخصية. إن هيمنة الدولة البيروقراطية لم تزد إلا نمواً مع تقدم الحداثة. ولأنها مرتبطة بتوسع مجال الاقتصاد السياسي وأنساق التنظيم، فإن الحداثة تتركز في كل قطاعات الحياة، بتعبئتها لصالحها وبمقلتها على صورتها الخاصة⁽²⁾.

البعد الثالث للحداثة يتمثل في اعتبارها «مفهومًا سيكولوجيًا» ذلك أنه في مواجهة مبدأ الإجماع ذي المضامين السحرية أو الدينية للمجتمع التقليدي، فإن العصر الحديث يتميز ببروز الفرد بوصفه كائناً يحوز وعياً مستقلاً ومع ذلك «بنفسه وصراعاته الشخصية، ومصالحه الخاصة بل وبلا وعيه يجد نفسه محاصراً بنسيج وسائط التواصل والتقليبات والمؤسسات واستلابه الحديث ونجربته، وفقدان هويته داخل العمل والترفيه والاتواصل». الخ فإنه يبحث عن تعويض نسق بأكمله للشخصية من خلال الأشياء والعلامات⁽³⁾.

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

وهكذا وبالرغم من أن الحداثة تعاند كل تعريف فإنه مع ذلك ، وحسب «بودريار» يمكن تحديد بعض الأبعاد والمفاهيم المميزة للحداثة ؛ أولا باعتبارها تجسداً لمثل وأساليب جديدة ، وثانياً لأنها تختلف في نظرتها وحركتها عن التصورات التقليدية للعالم . وكل هذا يؤدي بنا إلى الملاحظة بأن الحداثة خلقت إيقاعها الزمني الخاص ، سواء من زاوية مظهره الحسابي المرتبط بضغوط الإنتاجية أو البيروقراطية أو من منطلق اعتباره زمناً خطياً «لا يستجيب للمنطق الدائري لأنه يتطور حسب إيقاع ثلاثي يتصرف إلى ماضي وحاضر ومستقبل . ومن ثم إذا كان التقليد يستند دوماً إلى الماضي فإن الحداثة تجعل من المستقبل بعداً مكوناً لتحركاتها . وهذا ما يعطي للحداثة مظهراً تاريخياً ، بوصفها صيرورة واقعية للمجتمع أولاً ، ومرجعاً متعالياً يجعلها تهندس وتستشف اكتشافاتها النهائي ثانياً لذلك «الحداثة تفكر في ذاتها تاريخياً وليس أسطورياً» (1).

وداخل هذا الإيقاع الزمني اللامتحدد للحداثة ، وبالرغم من أنها تدخل المستقبل في كل مشاريعها وتحركاتها فإنها تسعى دوماً ، كما يقول «بودريار» إلى أن تبقى «معاصرة» Contemporaine .

غير أنه في الوقت الذي يؤكد فيه الجميع على أن الحداثة تتمثل في الثورة التقنية والعلمية وفي بنية الدولة الحديثة وفي أساليب التنظيم والتسيير للمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية وفي التجديد المستمر للقيم الثقافية ، فإن هذا لا يعني أن هذه المظاهر والأبعاد هي التي تشكل الحداثة ، بقدر ما تتحدد في كونها نقياً لهذه التغييرات وإعادة تأويل لها في شكل أسلوب ثقافي ونمط حياتي وإيقاع يومي² . إن الحداثة ليست هي الثورة التكنولوجية والعلمية ، إنها لعبة وتضمن هذه الثورة في مشهد الحياة الخاصة والاجتماعية ، وفي البعد اليومي لوسائط التواصل ، وفي الرقابة البيتي أو في غزو الفضاء . إن العلم والتقنية ليسا حديثين في ذاتهما ، بل إن حدائتهما تتمثل في مفعولائهما . كما أن الحداثة ليست هي العفلاتية أو الاستغلال الذاتي للوعي الفردي الذي يؤسسها مع ذلك ، بل إنها ذلك التجديد المستمر لهذه الذاتية الضائعة داخل نسق لـ «الشخصنة» Personnalisation وفي تأثيرات الموضوعات وفي التطلعات الموجهة (2).

وإذا كان للحداثة مظهر تاريخي فإنها ، بالرغم من ذلك ، ليست لها علاقة جدلية بالتاريخ ، لأنها حديثة أكثر وخاصعة لما هو راسخ ، ومن ثم فإنها ليست تحويلاً لكل القيم

(1) Ibid.

(2) Ibid.

بقدر ما تشكل تدميراً للقيم القديمة بدون تجاوزها «إنها ازدواجية كل القيم في شكل تركيب توفيقى مُعَمَّم» (1).

إن الحداثة أنتجت نوعاً من «ثقافة اليومي» *Culture de la quotidienneté* لدرجة أن «اليومي» *Le quotidien* أصبح مكوناً لمظاهر الحداثة. وإذا كان التقليد يعيش على الاستمرارية وعلى النعالي فإن الحداثة حين دشت القطيعة مع القديم والتقليد وأقامت اللااستمرارية فإنها انغلقت حول دائرة جديدة وفقدت تلك الاندفاع المائلة للعقل وللتقدم وأصبحت تختلط، كما يلاحظ بودريار، مع اللعبة الصورية للتغيير لبل إنه حتى أساطير ترند ضدها (والأسطورة التقنية التي كانت متصرفة سابقاً، تختزن في ذاتها كل أشكال التهديد)، والمثل والقيم الإنسانية التي راهنت عليها تنفلت منها: إنها تتميز، أكثر فأكثر، بالنعالي المجرد لكل السلطات. معها أصبحت الحرية صورية، والشعب صار كتلة جماهيرية، والثقافة غدت موضوعة (2).

ويدون أن تدخل في تفاصيل المناقشة الراهنة حول العلاقة المتشعبة بين الحداثة والتقليد، سواء في الغرب أو في دول العالم الثالث، فإنه يبدو، أن التعارض الذي يميز هذه العلاقة كما يلاحظ البعض ليس، في واقع الأمر، تعارض مطلق، بل يبدو سطحي ما دامت الثورة «تتأسس» هي بدورها، كتقليد (3) حيثما نبني مؤسساتها وأساليب تسييرها وضبط توازنها.

ويبدو أنه بالإضافة إلى اعتبار الحداثة متعارضة مع القديم وتختزن في عملياتها إمكانيات الأزمة وإمكانيات تجاوزها في نفس الآن، وبحكم أنها تنفلت من كل تحديد مفهومي نهائي، فإن الحداثة، كظاهرة حضارية ومشروع عَمَلٍ الغرب على تأسيس مقوماته منذ ما ينيف على القرنين، ارتبطت بظواهر وموضوعات أساسية أهمها: المرأة والمدينة والفردانية «فجورج سيمل» *G.Simmel* يرى أن الإنسان الحديث يوجد في حالة قلق دائم، وأن ما يربط المدينة الكبيرة بالحداثة هو الفردانية المعاصرة. وإذا كانت النهضة قد اكتشفت قيمة الفرد، يرفض النظام القديم، فإن القرن الثامن عشر، وبعده حركة الرومانسية، هما اللذان شرعاً، بشكل من الأشكال، للفردانية الحديثة. على اعتبار أن هذه الفردانية عبارة عن مطالبة بالحرية الشخصية التي أصبحت قيمة عليا وليس فقط مجرد وسيلة. فالفردية *L'individualité* لا تعني دائماً علاقة بالعالم، كبيراً أو صغيراً، علاقة

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Domenech (J-M) : "Révolution et modernité", Revue, Esprit, N.6, 1988.

يمكن أن تكون أفعالا أو أفكارا، للرفض أو للاحتواء، للسيطرة أو للاستعباد للإمبالاة أو للمصلحة القوية، من جهة، وتعني أيضا أن هذا الكائن هو عالم لذاته متمركز حول نفسه. ومكتف بذاته إلى حد ما ومتعلق عليها من جهة ثانية⁽¹⁾.

وبالرغم من التأكيد الواضح على الأهمية القصوى للفرد داخل صيرورة الحداثة وعلى احترام علته الداخلي والشخصي، فإن الحداثة نسجت مجالا عموميا، تختلف أطرها وقنواته ونمط تواصله باختلاف المرحلة التاريخية، يسمح بإبراز كل الظواهر والتعبيرات. وهو عمومي بمعنى أن ما يظهر يمكن أن يكون مسموعا ومنظورا إليه من طرف الجميع سواء كان ما يظهر أهواء أو رغبات أو أفكار أو معان. الخ ويقدر ما يعمل هذا المجال العمومي على جمع الناس بقدر ما يفرفهم، أي أن الحداثة نسجت جدلا خاصا للعلاقة بين الذاتية والاختلاف، بين الآن والآخر. إلى درجة أن فهم الناس للواقع «يتوقف كليا» على بروز أو بالأحرى على وجود ميدان عمومي حيث الأشياء يمكنها أن تظهر بالانفلات من ظلمات الحياة المخفية⁽²⁾ لذلك فإن الإنسان يتعود على التساؤل دوما عن علاقته بالعمل وبالمال، بالآخر وبالزمن، بالموت وبالجسد داخل السياق الدلالي والرمزي الذي تنسجه الحداثة. واستناد الحداثة على الحرية والفردية والمساواة لا يعني نغما أنها خلقت في مبادئ تطورها، ما يناقض ذلك. فالفرد كقيمة، في علاقاته الإشكالية مع الآخرين، بقدر ما ينكفيء إلى ذاته ويتطوي عليها بقدر ما يفرض عليه نظام الحداثة الخضوع إلى إيقاعه وآلياته. الأمر الذي أدى بالكل إلى تحميل مؤسسات الدولة الحديثة مسؤولية قلقهم وعزلتهم وصراعاتهم النفسية واستلابهم. الخ. فالحداثة «لا تضخع نشاط الناس للضرورات التقنية لآلات فقط، بل إنها تعيد تنظيم هذا النشاط بالقياس إلى المنطق الاقتصادي العام»⁽³⁾.

كل شيء خاضع للمبرجة والتخطيط، حتى الرغبات العميقة والحميمة للجسد. وما هو مبرمج هو ما يمكن تقويمه كميا. حتى الزمن يوظف في إطار المردودية والحساب الاقتصادي العام الذي أدى بأحد الباحثين إلى القول بأن الحداثة عبارة عن «بنية عامة للمجتمع المعاصر، ونظام يتحدد ربما من خلال التنسيق العام بين نسقين اثنين، الأول هو الذي أداته سارتر والثاني هو الذي حلّم به سان - سيمون. من جهة «سلسلة»

(1) Simmel (G) : "Philosophie de la modernité; la femme, la ville, l'individualité", Paris, Ed. payot, 1989, P. 282.

(2) Arendt (H) "Condition de l'homme moderne", Paris, Ed. Calmann-Lévy, 1983, P. 91.

(3) Cheuseau (J) : "De la modernité", Paris, Ed. la Découverte/maaspéro, 1983, P. 98.

الكائنات والشروط والموضوعات والأليات مثل العقل الإلكتروني واختزال كل شيء في نموذج وحيد للحياة المبتدلة، ومن الجهة الأخرى تبدو الكرة الأرضية في حالة تدخل كوني للاقصادات وقنوات التواصل والبنى السياسية - والاجتماعية وطفان السوق الدولية⁽¹⁾.

ومهما يكن من أمر، فإن الحديث عن مظاهر الحداثة كما أنتجت الحضارة الغربية لا يمكن أن يقتصر على إطار جغرافي بعينه، لأن الحداثة، منذ بداياتها الأولى، برزت في شكل إرادات للقوة تسعى إلى الهيمنة والتوسع والانتشار. وبحكم أن أغلب مناطق ما يسمى بالعالم الثالث خضعت لسيطرة الدولة الاستعمارية، وبسبب كون هذه البلدان تتميز بمثل هائل للتقليد على أنماط السلوك وطرق التفكير، فإن الحداثة مثلت صدمة حضارية خلخلت كيان الإنسان في هذه البلدان وفيها عبرت - أي الحداثة - عن أكثر مظاهرها عنفا وشراسة. وذلك من منطلق اعتبار أن الاستعمار كان قوة تحديثية ونموذجاً لـ «حديث» أكثر البلدان تحلقاً وانحطاطاً.

غير أنه في غياب تطور سياسي وصناعي يغير العقلية التقليدية الموجهة لسلوك إنسان العالم الثالث، فإن ما برز في الحداثة هو مظاهرها التقنية الأكثر قابلية للتسويق وليس عملية العقلنة الطويلة الأمد التي يفترضها المشروع العام للحداثة. هذا إذا سلمنا بأن بلدان العالم الثالث كانت مستعدة لادماج قسم الحداثة في صيرورة تطورها بعد الاستقلالات. لذلك فإن تحاليل الانتروبولوجيا السياسية بعد الحرب العالمية الثانية أظهرت أن الأمر ليس بهذه السهولة وأن «النظام التقليدي (القبلي، والعشائري والنسبي) واجه التغيير بمقاومة قوية حيث ربطت البنى الحديثة (الإدارية الأخلاقية والدينية) مع التقليد تسويات غريبة من نوعها. بل إن الحداثة تظهر، دوماً، وكأنها انبعثت من التقليد»⁽²⁾.

لذلك بينت الانتروبولوجيا أن حقيقة الحداثة لا تتمثل دائماً في كونها تغييراً جذرياً ولكنها تدخل أحياناً في مساومات ثقافية وسياسية مع البنى التقليدية، وبالتالي فالقطيعة التي تريد الحداثة، دوماً إحداثها تتنازل، في كثير من تجارب العالم الثالث، لنوع من «دينامية الخلط» بين ما هو تقليدي وما هو حديث، بل أحياناً بوظف الحديث

(1) Ibid, P. 6.

(2) Beaudrillard (J) : "La modernité", op. cit.

لتكريس التقليد ليستخدم التقليد لتبرير استعمال الحديث . وذلك كله للابقاء على حالة التخلف والحفاظ على استمرارية البنى المعرقة للانطلاق والتحرر.

إن هذه الملاحظات ، كما يرى «جان بودريار» تسمح بتحديد مفارقة الحداثة . فهي تدمير وتغيير ولكنها أيضا ازدواجية ومساومة وخلط : إن الحداثة ظاهرة التناقض وليست جدلية . وإذا كانت الأيديولوجيا مفهوما حديثا . بشكل نموذجي وإذا كانت الأيديولوجيات هي تعبير عن الحداثة ، فهذه الحداثة أيضا وبدون شك ، ليست إلا عملية إيديولوجية هائلة⁽¹⁾ ولذلك يعتبر «جورج بلاندي» أن التساؤل عن الحداثة هو ، في عمقه تساؤل عن السلطة ، سواء كانت سلطة علمية أو سلطة سياسية . ومن ثم فالممكنون منها يمنحون لأنفسهم مهمة تحمل مسؤولية الحداثة على عاتقهم ، أما المحتجون عليها فإنهم يطعنون فيها باعتبارها خادعة ومضيفة لشخصية الإنسان ومصدرا للاستعباد⁽²⁾.

وبالرغم مما أنتجته الحداثة من نماذج وأنماط وأساليب على صعيد التاريخ الخاص للغرب ، أو ما قدمته ، بطريقة غير بريئة ، للتجارب المختلفة لبلدان العالم الثالث ، فإنها تبقى مع ذلك صعبة التحديد لأنها تجسد الحركة في كل تعبيراتها وتنفلت من كل إرادة لضبطها مفهوما . إن الحداثة تهدم وبناء ، فوضى وضبط . إنها تخلخل علاقتنا مع الأشياء والخطابات ونزعزع تصوراتنا للعالم وللقسم ، لذلك ينبغي إدراك أن الحداثة بحركتها ذاتها ويتردداتها وبالمشاكل التي تترتب عنها تؤدي إلى تساؤل أكثر نفعا (أو أكثر شكا) لما هو سياسي⁽³⁾.

وما دامت الحداثة تشكل صدمة للموروث والتقليد وللثابت ، فإنها تُدخِلُ الاضطراب في الرؤى المعتمدة إلى استقرارها ، ونعيد النظر في الفهم المشترك لدرجة أنه أمام تدخلاتها لا يكف . أي الفهم المشترك . عن الاعلان عن عدم فهمه لما يجري حوله . إن الحداثة تقلق وتغري ولكن من أجل الاقتراب من علاماتها ونمط تحركها لا بد من القيام بنوع من الانعطاف *Le détour* الذي يسمح للباحث الأنثروبولوجي الغربي ، كما يعتبر «جورج بلاندي» بامتلاك نظرة مزدوجة لظواهر الحداثة ، لأن ذلك يساعد ، على تحقيق تفهم ، في نفس الآن ، من الداخل (حيث يتهاوى الأنثروبولوجي مع ذاته من أجل المعرفة) ومن خلال الخارج (اذ ينظر الأنثروبولوجي إلى الأمور بالقياس إلى تجربة أجنبية)⁽⁴⁾.

(1) Ibid.

(2) Blaudier (G) : "Le détour, Pouvoir et modernité" op. cit, P. 13.

(3) Ibid, P. 14.

(4) Ibid, P. 16.

معنى ذلك أن الأنثروبولوجيا تسمح بخلق المسافة الضرورية للنظر في عمليات الحداثة سواء كما تجري في الغرب أو كما تطبق بعض إنتاجاتها في العالم الثالث . وإذا كانت الأنثروبولوجيا نفسها من إنتاج الحداثة ، على اعتبار أن العلوم الاجتماعية والانسانية نشأت بشكل متساوٍ ، تقريبا ، مع إنجازات الحداثة ، فإن هذا العلم يوفر إمكانية القول بأن الموقف الجذري الذي تتخذه الحداثة من القديم ومن التقليد لا يحقق دائما غاياته لأنها لا تستطيع إلغاء ما هو كامن في الذاكرة وساكن في اللاشعور الجمعي . لذلك فالتقليد ما زال حاضرا بالرغم من اجتياح مظاهر الحداثة .

ولهذا السبب ، برز في تاريخ الأفكار الغربية ، لا سيما ابتداء من الستينات ، تيارات فلسفية وعملية تدعو إلى نقد الحداثة وتفكيك عقلانياتها وإعادة النظر في قدرة العقل ومعاني الكلمات والأشياء . وقد نعنت هذه التيارات بأنها تمثل «ما بعد الحداثة» Postmodernité . وقد لخص أحد دعاة تصورها المركزي في اعتبار أن «المعرفة تغير موقعها في نفس الوقت الذي تدخل فيه المجتمعات إلى العصر لما بعد الصناعي والثقافات إلى مرحلة ما بعد الحداثة . وهذا الانتقال قد بدأ ، على الأقل منذ نهاية الخمسينات»⁽¹⁾ ومن هنا أصبح كل شيء قابلا للتأويل والنقد والتفكيك وأصبحت المعرفة العلمية ، نفسها ، عبارة عن خطاب يتعين استنطاق مكوناته وطبيعته وعلاقاته مع السلطة وتفكيك الأطر المرجعية التي تمنح للسلطة مشروعيتها وتوفر لها شروط خلق التوازن وضبط النظام .

هكذا تتورط الحداثة في لعبة السلطة وتغدو ، هي بدورها عنصرا تنظيميا تحتاجه آليات المجتمع الحديث الذي يبدو أنه ، مع صيرورة التحولات ، فقد كثرت من خزان الرمزي وخلق رأسا لا رمزيا من نوع آخر لا يستجيب ضرورة لأفق انتظار الإنسان الحديث ، لا سيما فيما يتعلق بالتعبيرات الثقافية التصميمية التي تنتجها الجماعات والأفراد . إن الحداثة بالرغم من أنها استبعدت التصورات التقليدية من ساحة الفعل السياسي والثقافي فإن «مشروعها لم يكتمل بعد» لذلك يرى بول ريكور «أن الحداثة نفسها يمكن أخذها بوصفها مشروعاً غير مكتمل» بالرغم من انهيار تعبيراتها الخاصة ، ومن جهة ثانية ، فإن هذا المشروع نفسه يلتمس برهنة مانحة للمشروعية تتعلق بنمط الحقيقة التي تطالب بها الممارسة بصفة عامة والسياسة بصفة خاصة»⁽²⁾ .

(1) Lyotard (J-F) : "La condition postmoderne; rapport sur le savoir", Paris, Ed. de Minuit, 1979, P.20.

(2) Ricœur (P) : "Le temps raconté : Temps et récit", Paris, Ed. du seuil, 1985, P. 311.

إلى أي حد يجوز اعتبار الحداثة مشروعاً غير مكتمل ؟ وهل استنفذ العقل الأنواري ، بالفعل ، كل طاقاته على الخلق والتجاوز ؟

2. مسألة الحداثة عند هابرماس

لقد تبين لنا أن الحداثة ظاهرة حضارية متعددة الأشكال وصياقا فكريا متعدد المعاني ، تنقلت من كل إرادة للتجديد لأنها منحولة على الدوام . تلهت وراء الجديد وتتطلع إلى اكتشاف فضاءات جديدة وعوالم مغايرة . تتخذ من القديم نقضيهما لأنها تعبر عن فضول غير متوقف وعن حساسية تختلف عن المقاييس السائدة ، لأنها أداة لأحداث قطاع . إنها تشكل انطلاقا مما يتم إنجازه بالفعل وما يؤثر في الإيفاع العميق للأجساد والعلاقات والمجتمعات والثقافات . ولذلك فظاهرة الحداثة لا تتوقف عن خلق الأزمان ، لأنها تتضمن كثيرا من عناصرها ، بل وتؤدي في كثير من الأحيان إلى توترات وانفجارات قد تساهم في حلها وإخمادها إذا ما تم تبني منطقتها ، وقد تبقى مصدرا دائما للضغط للإذكاء كل توتر وتسريع كل تحول .

ومع ذلك فللحداثة مفارقاتها . وبالرغم من أنها تتناوب مع القديم ومع التقليد ، وأنها تمكنت ، في المشروع الحضاري الغربي منذ قرنين من الزمن ، من استبعاد التصورات التقليدية ، نسبيا ، من المؤسسات الرسمية للدولة الحديثة ، فإن هذه التصورات بقيت موجودة في ثنايا المجتمعات والثقافات ، تناسل رموزها وتزايدت علاماتها إلى أن تُعبر عن وجودها بشتى الأشكال والوسائل . أي أن الحداثة التفتية ولو أنها فرضت زمنيها على العالم الحديث فإنها ، مع ذلك ، لم تلغ زمنية الثقافات الأخرى ، كما أنها يارادة القوة التي عبرت عنها لبسط هويتها لم تتمكن من احتواء الاختلافات الأخرى . لذلك أنتجت تيارات تنتقد منطقتها ونتائجها ونطمعن في لا إنسانية بعض إنجازاتها وتؤاخذها على إهمالها للمناطق الأخرى في الجسد البشري والتي جعلت منها عقلانياتها الصارمة عناصر نشوئ على دقة معرفتها ووضوح فكرها .

ومن ثم فإن كل شيء أصبح قابلا للتأويل وخاضعا لاجتهاداته ، ذلك أنه أمام المعرفة الوضعية التي تخدم أليات الانتاج الضرورية لتوازن النظام ، برزت معرفة نقدية نامية ونأويطة تتساءل عن الأهداف القريبة والبعيدة والقيم المختلفة ، الأخلاقية والجمالية ، التي تحاول الحداثة استخدامها في عملية احتوائها لكل نقد أو اختلاف .

معنى هذا أن فكر الحداثة لا ينفصل كثيرا عن حداثة التفكير لذلك اهتم الفلاسفة بهذه المسألة ، والنقاش حول الحداثة لم يتوقف ، فلسفيا ، منذ أواخر القرن الثامن عشر إلى الآن ، إذ أن فلاسفة كبار أمثال كانط ، فichte ، هيغل ، ماركس ، فيبر ، نيتشه ، هايدغر وسارتر . الخ برزوا لأن سياق التحديث الذي عاشه كل واحد منهم ولد أسئلة تمكن هؤلاء الفلاسفة الكبار من صياغتها أو الاقتراب من وضع الاجوبة عنها . وبالرغم من النقد الذي وجهه أغلبهم إلى الحداثة فإن فكرهم لا يمكن فصله عن التاريخ الفكري العام الذي أنتجته هذه الحداثة نفسها . ثم إن بعضهم ولو أنه سعى إلى بناء أنساق فكرية بأكملها فإنه مع ذلك ، وفي كثير من الأحيان ، لا يتناول إلا مظهرا واحدا من الحداثة . كأن يُعتبر رد فعل أو مناهضة التقليد ، كما هو الشأن عند فلاسفة الأنوار وكانط ، أو أنها شكل جديد للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي كما عند ماركس وفيبر ، أو أنها توفر الشروط الضرورية لتقدم التقنية كما يرى ذلك هايدغر ، أو أنها فكرة للتقدم أو نسق لاضفاء المشروعية . الخ . وكل هذه المواقف تساهم ، بشكل من الأشكال ، في القضاء الفناء على ظواهر ومظاهر الحداثة ، ولكن لا يمكن العثور على جواب كلي أو تحليل شامل لها .

ويبدو أن يورغن هابرماس ، في سياق بحثه عن مقومات تصوره للحداثة درس وحلل أكثر النصوص الفلسفية التي أدرجت في صيرورتها أسئلة الحداثة ، من فلاسفة الأنوار وكانط إلى ديريدا وكاستورياديس ، بل إنه لم يغب أي مرجع اقتررب من هذا الموضوع ، سواء كان مرجعا متبنيا لفكر الحداثة أو منتقدا له . ومن هذا المنطلق اختلف مع فلاسفة ما بعد الحداثة معتبرا أنهم يمثلون تيارا مناهضا للحداثة . وحينها بنعت فلاسفة ما بعد الحداثة بهذا الوصف ، فإن هابرماس لا يبتعد ، بشكل نهائي عن بعض ملامح ما بعد الحداثة . ذلك أنه « في الوقت الذي تنقطع فيه العلاقات الداخلية بين مفهوم الحداثة والطريقة التي تفهم بها هذه الحداثة نفسها في أفق العقل الغربي ، فإنه من الممكن إدخال بعض النسبية على عمليات التحديث التي تتواصل بطريقة أوتوماتيكية تقريبا ، واعتماد نظرة متباعدة للملاحظ ما بعد حديث » (1) .

ويلاحظ هابرماس أن لفظة « حديث » تجر وراءها تاريخا طويلا . ذلك أن كلمة Modernus اللاتينية استعملت لأول مرة في نهاية القرن الخامس الميلادي لتمييز الحاضر المسيحي لتلك الفترة عن الماضي الروماني والوثني . وبالرغم من المضامين المختلفة التي

(1) Habermas (J) : "Le discours philosophique de la modernité", Paris, op. cit, P. 3.

اتخذتها لفظة «حديث» إلا أنها تعبر «عن وعي مرحلة تتحدد بالقياس إلى ماضٍ لكي يقدم نفسه (أي الوعي) وكأنه نتيجة انتقال من القديم إلى الجديد» (1).

غير أن هناك من الباحثين، كما يرى هابرماس، من يحصر مفهوم «الحداثة» بمصر النهضة، لكن هذا الحصر لا يدخل في اعتباره أن بعض الناس كانوا يعتبرون أنفسهم محدثين في زمن «شارلمان» أو في القرن الثاني عشر. وبمعنى آخر أن لفظة «حديث» تظهر وتعاود الظهور في الفترات التي كان يبرز في أوروبا الوعي بمرحلة تتكون انطلاقاً من إعادة تعريف للعلاقة مع القدماء» (2).

وكانت فلسفة الأنوار قد شكلت نقطة تحول أساسية في مسار الحداثة، حيث أصبح العقل والنقد والتقدم اعتبارات ضرورية في كل معرفة وفي كل تنظيم مؤسسي، وبذلك يكون قد تشكل وعي حللني يؤكد على التغيير والتحول المستمر. في حين أن الحركة التحديدية الرومانسية التي أعلنت عن توجهاتها، بالأساس، ابتداء من القرن التاسع عشر، فقد أنتجت «وعياً متطرفاً بالحداثة» يدعو إلى الانفصال عن كل ارتباط تاريخي، باعتبار أنها تؤكد على التعارض التام بين التقليد والحاضر. ويرى هابرماس «أننا، ما زلنا بشكل من الأشكال معاصرين لهذا التنوع من الحداثة الجمالية التي رأت النور في أواسط القرن التاسع عشر» (3) وأكبر خاصية تميزت بها هذه الحداثة الجمالية تمثلت في المعنى الجديد الذي أعطته للمزمن، حيث أدخلت المستقبل كبعد جوهري في كل ممارسة فكرية وإبداعية، وجعلت من الجديد هدفاً أساسياً. لذلك عبرت عن إدراك خاص لما هو مؤقت زائل ووهي. وقد حاولت هذه الحداثة الجمالية بهذا الفهم أن تفجر استمرارية التاريخ وأن تدخل نوعاً من الشغب والاختلاف على حركته. بل إنها «تتمرد ضد الوظائف التوحيدية الضابطة للتقليد، وتتغدى من تجربة التمرد على كل ما يتخذ صبغة معيارية» (4). وغرد هذا الانجاء هو وسيلة لتحييد أو إبطال القوانين الأخلاقية والمقاييس الذرائعية المنفعية في نفس الآن بل إن هذا الوعي الجمالي موجه ضد نوع من «المعيارية المغلوطة للتاريخ» (5).

إن هذه الحداثة الجمالية، في نظر هابرماس، والتي أنتجت ثقافة بأكملها، تسرت إلى القيم اليومية إلى جزئيات الحياة لدرجة أن قوى الحداثة أدت إلى سيطرة مبدأ تحقيق

(1) Habermas (J) : "Le moderne et le post-moderne", Revue Lettre internationale, N. 14, 1987, P. 39.

(2) Ibid, P. 39.

(3) Ibid, P. 39.

(4) Ibid, P. 41.

(5) Ibid, P. 41.

الذات بلا حدود وإبراز ذاتية فردية ذات حساسية مفرطة . بل «إن ثقافة الحداثة تعادي كل الأعراف وفضائل اليومي الذي تُعقَلن تحت ثقل الضغوط الاقتصادية والإدارية»⁽¹⁾.

وبالرغم من أن هذه الحداثة الجمالية ما زالت تعبر عن بعض رموزها وعلاماتها، وبالرغم من أننا معاصرون، بشكل من الأشكال لثقافتها فإنها، مع ذلك، استغذت كثيرا من طاقاتها، مما يدفعنا إلى القول، كما يعتبر هابرماس إلى ضرورة إعادة النظر في مشروعها. ذلك أن الحداثة الجمالية ليست، في الحمن، إلا عنصرا من الحداثة الثقافية بصفة عامة. باعتبار أن مشروع الحداثة المعبر عنه من طرف فلاسفة الأنوار يتحدد من خلال العمل على تطوير علم موضوعي، وأخلاقي وحقوق ذات طبيعة كونية، وفن مستقل عن أية خلفية ثقافية مرتبطة بالتصورات التقليدية. وكل هذه المجالات أي العلم، الأخلاق والفن، لها منطق يميز كل مجال عن الآخر. وقد كان هدف فلاسفة الأنوار يتشثل «في تنظيم أكثر عقلانية للحياة الاجتماعية اليومية»⁽²⁾ ولكن هل يتعين علينا الاستمرار في الالتزام بتصورات فلاسفة الأنوار كيفما كانت درجة ضعف آمالهم وتطلعاتهم ونعتبر أن الحداثة أصبحت قضية خاسرة؟

إن هذا السؤال يعتبر مركزيا في تفكير هابرماس حول الحداثة لأنه يعتبر أن الفكر الغربي منذ أواخر القرن الثامن عشر جعل من الحداثة موضوعا فلسفيا، وتذبذب نفسه للقيام «بإعادة بناء الخطاب الفلسفي حول الحداثة»⁽³⁾ ولأن الأمر كذلك فإن هذا الخطاب يلتقي ويخاطع، في كثير من الأحيان، مع الخطاب الجمالي. وبالرغم من هذا اللقاء وهذا التقاطع فإن هابرماس، في سياق بحثه عن وضع سلامح محددة للحداثة، قرر استبعاد الاعتبار الجمالي في فهم الحداثة.

والملاحظ أن أغلب نصوص هابرماس التي نتعرض، بطريقة أو بأخرى لمسألة العقلانية والحداثة، تمحيل دائما إلى ماكس فيبر، لدرجة تسمح لنا بالقول بأن ما سنأتي على ذكره بخصوص الحداثة عند هابرماس يشكل فيه فيبر مرجعا أساسيا. ذلك لأن فيبر يميز بين مجالات قيمة محددة ويؤكد على استقلالية وخصوصية منطق كل مجال بعينه، سواء تعلّق الأمر بالعلم أو بالأخلاق، والقانون أو بالفن. ويلاحظ هابرماس أن «ما وصفه ماكس فيبر من وجهة نظر العقلنة ليس فقط علمنة الثقافة الغربية، ولكن تطور

(1) Ibid, P. 41.

(2) Ibid, P. 42.

(3) Habermas (J) : "Le discours philosophique de la modernité", op. cit, P. IX.

المجتمعات الحديثة أولا وقبل كل شيء⁽¹⁾ فالبنيات الاجتماعية الجديدة، في زمن الحداثة، تتميز باختلاف نسقين تملورا حول مركزين لهما قدرة كبيرة على التنظيم هما : المبادرة الرأسمالية والجهاز البيروقراطي . وهما يتداخلان ويتكاملان من الناحية الوظيفية . وهذه العملية ينظر إليها فيبر من زاوية اعتبارها عملية تأسيسية لنماذج الأنشطة العقلانية بالقياس إلى غاياتها المتمثلة في النشاط الاقتصادي والنشاط الإداري .

وفي الوقت الذي نحتاج فيه عملية العقلنة الثقافية والاجتماعية الحياة اليومية، فإن أشكال الحياة التقليدية تتفكك وتنهك . غير أن تحديث العالم المعيش لا يخضع فقط لبنيات العقلنة الغائبة لأن العوالم المعيشة العقلنة تتميز، في نفس الآن، بعلاقة انعكاسية مع التقاليد التي فقدت عفويتها الطبيعية، وتعميم معايير الفعل والقيم المحررة للنشاط التواصل للأطر المحدودة، فضلا عن أن هذه العوالم المعيشة تتميز بفرز نماذج للتنشئة تستهدف تشكيل هويات شخصية وتلغ بالافراد إلى الوعي بفردانيتهم .

ويرى هابرماس أنه يجب إعادة النظر في إشكالية فيبر وإعادة تركيبها من جديد في ضوء التحولات الأساسية التي شهدتها المجتمعات الحديثة، التي لا تتوقف عن عمليات التحديث . ذلك التحديث الذي يعني «مجموع العمليات التراكمية التي تقوى من بعضها البعض، كما يعني رسملة Capitalisation وتعبئة الموارد وتطوير القوى المنتجة وزيادة إنتاجية العمل، ويعني أيضا وضع سلطات سياسية مركزية وتكوين هويات وطنية . ويعني كذلك تعميم الحقوق في المشاركة السياسية وأشكال الحياة الحضرية والتعليم العمومي، ويعني أخيرا علمنة القيم والمعايير»⁽²⁾ . ويلاحظ هابرماس أن نظرية التحديث Modernisation تفصل الحداثة عن أصولها، أي عن أوروبا والأزمة الحديثة، وتقديمها باعتبارها نموذجا عالميا لعمليات التطور الاجتماعي مستقلة عن الاطار المكاني والزمني الذي تطبق فيه . فضلا عن أنها تقطع مع العلاقة الداخلية الموجودة بين الحداثة والاستمرارية التاريخية للعقلانية الغربية، لدرجة يغدو فيها من غير الممكن تفهم عمليات التحديث بوصفها عقلنة، أي بوصفها تشخيصا موضوعيا تاريخيا لبنيات عقلانية .

غير أن هناك بعض الاتجاهات التي تنتقد مسار الحداثة سواء كانت تعبر عن موقف محافظ من نوع جديد أو عن موقف فوضوي، باعتبار أن الاتجاه المحافظ يرى أن التحديث الاجتماعي ولد قوى محركة لحداثة ثقافية استغذت طاقاتها الإبداعية على صعيد

(1) Ibid, P. 2.

(2) Ibid, PP. 2-3.

القيم الثقافية لذلك ينحصر دور الحداثة في مجالات وظيفية مثل الاقتصاد وشؤون الدولة والتقنية... الخ بينما الموقف القوضوي فانه يستهدف الحداثة في كليتها باعتبارها تترجم إرادة التحكم الذاتي في الأشياء والخطابات.

ومهما يكن الاختلاف الموجود بين الموقفين فإن هابرماس يعتبر أن كليهما «يقطع مع الأفق المفهومي الذي تشكلت ضمنه الفكرة التي كونتها الحداثة الغربية عن نفسها». وكلا النظريتين لما بعد- الحداثة تدعيان أنها خرجا من هذا الأفق وتحلّيا عنه بوصفه أفقا لمرحلة وُلّت⁽¹⁾.

إن إعادة النظر في مسألة الحداثة سواء من طرف التيار المحافظ أو الاتجاه القوضوي، تقتضي من الباحث عن مقدمات الخطاب الفلسفي للحداثة، في نظر هابرماس، الرجوع إلى هيجل وذلك لفهم الدلالة التي كانت تمتلكها العلاقة الداخلية بين الحداثة والعقلنة، تلك الدلالة التي أصبحت بديهة حتى يجيء ماكس فيبر والتي أضحت موضع شك وتساؤل اليوم. ويررر هابرماس الرجوع إلى هيجل بكونه «أول فيلسوف طور بكل وضوح مفهوما محددا للحداثة»⁽²⁾.

فهيجل يستعمل مفهوم الحداثة داخل سياقات تاريخية للإشارة إلى فترات بعينها كأن يقول مثلا «الأزمة الجديدة» أو «الأزمة الحديثة». ويلاحظ هابرماس أن هذه الصيغ تتوافق مع الألفاظ المستعملة، في ذلك الوقت، في إنجلترا وفرنسا. ذلك أن اكتشاف «العالم الجديد»، والنهضة والإصلاح - وكل هذه الأحداث التي حصلت في القرن الخامس عشر - تشكل «العبء التاريخي» بين العصر الوسيط والأزمة الحديثة. ويقول هيجل في هذا السياق، أنه «ليس من الصعب ملاحظة أن زمننا هو زمن الولادة والانتقال إلى مرحلة جديدة». فالروح انفصلت عما كان يسمى بالعالم لحد الآن أي وجوده وتمثله. إنها على وشك أن تبطل كل هذه الأشياء في الماضي وهي في سياق الاشتغال حول مفهومها. إن اللامبالاة والضجر اللذان يسيطران على ما هو مستمر من ذلك الماضي والحديث الغامض بمجهول آت. كل هذا يشكل علامات مُبشرة بأن شيئا ما مختلفا هو في طور التهييء. إن هذا التفتت توقف بطلوع الشمس التي باشرت، بسرعة، ببناء عالم جديد⁽³⁾.

(1) Ibid, P. 5.

(2) Ibid, P. 5.

(3) Hegel, cité in, Habermas : "Le discours philosophique de la modernité", op. cit, P. 7.

إن العالم الجديد يتميز عن العالم القديم بالانفتاح على المستقبل وعلى بداية مرحلة تاريخية جديدة حيث يعاد إنتاج الحاضر الذي يولد المستقبل في كل لحظة . لهذا السبب يتضمن الوعي التاريخي بالحدثة تحديدًا بين الأزمنة الجديدة «الزمن الراهن» باعتباره تاريخًا للزمن الحاضر. إن «لزمنا» بالنسبة لهيغل، هو «الزمن الراهن» والمرحلة التي كانت معاصرة له في نظره تبشديـ بالأنوار والثورة الفرنسية، أي بما تم تحقيقه في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر⁽¹⁾ وهكذا فإن حاضرا يفهم على أنه راهنية للزمن الحاضر انطلاقًا من أفق الأزمنة الجديدة مرغم على إعادة إنتاج القطيعة بين الأزمنة الجديدة والماضي وذلك في شكل تجديد غير متوقف .

ويلاحظ هابرماس أنه إذا أضفنا مفاهيم مثل الثورة والتقدم والتحرر والتطور والأزمنة وروح العصر، إلى «الأزمنة الجديدة» و«الزمن الحاضر» فإن ذلك يقربنا من الشكل الأساسي الذي طرحه الوعي التاريخي بالحدثة والذي يتمثل في كون الزمن الحديث المرتبط بالثقافة الغربية بثبت أن «الحدثة لا تقدر ولا تريد أن تستعير المعايير التي على أساسها تتوجه من مرحلة تاريخية أخرى . إنها مضطرة لأن تستمد معياريتها من ذاتها . وبدون استعانة ممكنة فإن الحدثة لا ترجع إلا إلى ذاتها»⁽²⁾.

واضح أن الحدثة ترتبط بروحي تاريخي خصوصي يجعل من الحاضر المؤلد دوما للمستقبل إطارها . ومن ثم فهي إذا لم تخلق زمنها فإنها لا تحتاج إلى أزمنة أخرى أو إلى الرجوع إلى مراحل سابقة . لذلك يستنتج هابرماس أن هيغل أول فيلسوف جعل الحدثة قضية فلسفية وأكد على أن الحدثة في حركتها تقطع مع كل إحالة معيارية إلى الماضي . ويلاحظ هابرماس أنه في سياق نقد التقليد الذي يدمج تجارب الإصلاح والنهضة ويتم ببدايات العلم الحديث فإن الفلسفة الحديثة ، حتى عند كانط ، عبرت عن فترة معينة للحدثة ولكن «ليس إلا في نهاية القرن الثامن عشر حيث تمكنت الحدثة من طرح مشكل إيجاد ضماناتها الخاصة في ذاتها» . إن هذا السؤال اتخذ صيغته الحادة لدرجة أن هيغل تمكن من إدراكه باعتباره مشكلًا فلسفيًا بل وجعله المشكل الأساسي لفلسفته⁽³⁾ ففي غياب نماذج معينة تضطر الحدثة لإيجاد توازنها انطلاقًا من القطائع التي تحدث حيث نولد نوعًا من القلق يصفه هيغل وكأنه «منبع الحاجة إلى الفلسفة» ومن ثم ففي الوقت الذي نهض فيه الحدثة في شكل وعي بالذات ، نرى كيف تنفجر الحاجة إلى إيجاد ضمانات خصوصية

(1) Ibid, P. 8.

(2) Ibid, P. 8.

(3) Ibid, P. 19.

في ذاتها. وهذه الحالة بالنسبة لهيغل، تستدعي الفلسفة لأن هذه الأخيرة «توكل لنفسها مهمة ترجمة زمنها الخاص بها إلى أفكار أي ترجمة الأزمنة الحديثة»⁽¹⁾ بل يلاحظ هابرماس أن هيغل كان مقتنعا أنه من غير الممكن أن تصل الفلسفة إلى المفهوم الذي من خلاله تتمكن من ذاتها، خارج مفهوم الحداثة.

إن أول مبدأ يؤسس للأزمة الحديثة عند هيغل يتمثل في مبدأ الذاتية Subjectivité وانطلاقاً منه يحاول تفسير تقسوق العالم الحديث، وفي نفس الآن، هشاشته أمام الأزمنة. ذلك أن هذا العالم ينظر إليه بوصفه عالماً للتقدم وفي نفس الوقت، عالماً للمروج المستكبة. «لهذا السبب فإن أول محاولة لصياغة الحداثة مفهوماً هي، وبصفة أصلية، نقد للحداثة»⁽²⁾ وهيغل يقرن مفهومه لمبدأ الذاتية بالحرية وبالتفكير لأنه يعتبر أن ما يشكل عظمة الزمن الحديث، أي زمنه هو، هو الاعتراف بالحرية. ويتضمن مبدأ الذاتية، في نظر هابرماس، أربعة مفاهيم «أ- الفردانية : لأن التفرد الخاص جداً هو الذي له الحق في تجويز ادعاءاته؛ ب- الحق في النقد : إن مبدأ العالم الحديث يتطلب من كل شخص أن يقبل ما يظهر له أنه شيء مبرر؛ ج- استقلالية الفعل : إن الأمر يرجع إلى الأزمنة الحديثة في الإجابة على ما تقوم به؛ د- وأخيراً الفلسفة المثالية، نفسها، إذ بالنسبة لهيغل فالفلسفة التي تمسك بالفكرة التي لها وعي بذاتها هي نتاج الأزمة الحديثة»⁽³⁾.

ويرى هابرماس أن الأحداث التاريخية التي فرضت مبدأ الذاتية عند هيغل تتمثل في الإصلاح Réforme والأنوار والثورة الفرنسية. ومن هنا فإن هذا المبدأ يغدو مبدأ حاسماً بالنسبة لكل أشكال الثقافة الحديثة سواء تعلق الأمر بالعلم الموضوعي أو بالتصورات الأخلاقية أو بالفن. وبمعنى آخر أن الحداثة جعلت من الحياة الدينية والدولة والمجتمع والعلم والأخلاق والفن تجسيدات مختلفة لمبدأ الذاتية.

وبالرغم من أن هابرماس يعتبر أن في «المفهوم الكانطوني لعقل صوري و متميز في ذاته يوجد نسيج نظرية للحداثة»⁽⁴⁾ وبأن كانط عبّر عن العالم الحديث في شكل بناء فكري ضخم، لدرجة أنه تمكن من ملامسة الخطوط الجوهرية لمرحلة بدون أن يفهم الحداثة في ذاتها، فإن هيغل يعتبر أنه أمسك بما بقي غير مفهوم في هذا الأثر الذي شكل التعبير

(1) Ibid, P. 19.

(2) Ibid, P. 19.

(3) Ibid, P.20.

(4) Habermas (J) : "Morale et communication", op. cit, P. 26.

الأكثر تأملاً في مرحلته⁽¹⁾، والمقصود، هنا، هو الأثر الكائنطي الذي لم يدرك، في حقيقة الأمر، الحاجة التي كانت تفترضها الفلسفة والمثكلة في كون الحدائنة تفهم بوصفها مرحلة تاريخية وتعني ضرورة الاستغناء عن الفترات النموذجية للماضي واستلهاً معاييرها من ذاتها. وانطلاقاً من نقده الذي وجهه أولاً للنساق الفلسفية لكل من كانط وفخته، استهدف هيغل، في نفس الآن، وكما يرى هابرماس، فكرة الحدائنة التي تعبر عن نفسها في هذه النساق وينقدها للتعارضات الفلسفية بين الطبيعة والروح، الحساسية والفهم، الفهم والعقل، العقل النظري والعقل العملي، القدرة على الحكم وعلى التخيل، وبين الأنا واللاأنا، المحدود واللامحدود، المعرفة والإيمان، حاول أن يجيب على الأزمة التي تتمثل في انشطار الحيلة ذاتها. إن نقد المثالية الذاتية هو في نفس الوقت نقد للحدائنة التي ليست لها أية وسيلة للتأكد من المفهوم الذي يحددها ولا أن تصل إلى التوازن. ومن ثم فإن النقد لا يمكن ولا يجب أن يستخدم أداة أخرى غير ذلك التفكير الذي يجد نفسه فيه والتمثل في التعبير الخالص عن مبدأ الأزمة الحديثة. وبالفعل إذا كانت الحدائنة مدعوة لكي تؤسس لنفسها وسائلها الخاصة، فإن هيغل كان مضطراً لتطوير مفهوم نقدي للحدائنة انطلاقاً من جدل ملازم لمبدأ الأنوار نفسه⁽²⁾.

وبدون أن ندخل في تفاصيل مفهوم الحدائنة عند هيغل كما تناوله هابرماس، يمكن أن نشير إلى أنه بالإضافة إلى الحدائنة الفلسفية التي صاغها هيغل انطلاقاً من الوعي التاريخي بزميتها الخاصة ومن بياضات النص الكائنطي، فإن هيغل نظر للمجتمع الحديث من زاوية اعتباره أن ما يميز هذا الزمن هو أن الدولة فيه تجسد أسمى تجليات العقل بل وتمثل التحقق الفعلي للحرية وللعقل، وهي تحقيق للفلسفة وللروح بالفعل. ولأن الدولة كذلك فإن هيغل يميز بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي. ويرى هابرماس أن هذا التمييز يدخل لأول مرة في الفكر الأوروبي. لأن هذا الفكر ومنذ العهد اليوناني كان يتصور السياسة كمجال يشمل الدولة والمجتمع في نفس الآن. لكن هيغل، بنظريته للدولة، فرق بين المجال السياسي للدولة ومجال «المجتمع»، لأنه يعتقد أنه ليست هناك طيف مرشحة لتحمل معها المصلحة والعقلانية، بل إن هذه المهمة هي مهمة الدولة وحدها شريطة أن تكون متعالية على الطبقات وأن تمثل الضبط الواعي والعقلي للتناقضات الاجتماعية.

(1) Habermas (J) : "Le discours", op. cit, P. 23.

(2) Ibid, P. 25.

حدثاته فكرية تبرر الحاجة إلى الفلسفة ، ودولة عقلانية تحقق الفلسفة والروح والحرية . ويتخلق النسق على نفسه وتنتهي الفلسفة . ويرى هابرماس أنه بالرغم من النهاية التي وصل إليها هيغل ، وبالرغم من أنه ليس أول فيلسوف ينتمي إلى الحدث ، فإنه يبقى « أول فيلسوف تحولت معه إلى مشكلة . ففي نظريته أولاً ، تظهر هذه المجموعة المفهومية التي تضم الحدث ، الوعي بالزمن والعقلنة . غير أنه يجعل العقلنة - التي ضخمها في شكل روح مطلقة - تزيح الشروط التي سمحت للحدث من أن تتوصل إلى صبغة للوعي بذاتها . فإن هيغل كسر هذه المجموعة المفهومية . وبذلك لم تحل المشكلة التي كانت تتمثل ، النسبة للحدث ، في إيجاد ضيائاتها الخصوصية في ذاتها » (1) .

إن انغلاق النسق الهيغلي سيحاول تلازمة هيغل الشباب ، بالخصوص ، العمل على إعادة فتحه وذلك بإدخال مفهوم أساسي من مقومات فلسفة الأنوار المتمثل في النقد . وإذا كان « هيغل قد دشّن خطاب الحدث ، فإن الهيغلين الشباب هم الذين وضحوه في الزمان . إنهم بالفعل ، هم الذين حرروا فكرة نقد الحدث التي تنغذى من روحها من نقل المفهوم الهيغلي للعقل » (2) .

ومع استئناف التفكير في البعد النقدي للحدث وإعادة الروح للنظر الفلسفي الذي حكم عليه هيغل بالانغلاق والاكتمال ، يكون الهيغليون الشباب قد استقلوا عن الفلسفة التأملية التي لم تكن ، في حقبة أمرها ، « إلا لا هوياً اتخذ شكلاً فلسفياً » (3) . ومن أجل تأسيس فلسفة جديدة ، أي فلسفة تستجيب لحاجة الإنسان والمستقبل ، بتعين الانطلاق من الواقع والإنسان والعالم ، والتخلي التام عن الاقتناع بوجود قوة وهمية خارج الذات الإنسانية .

ويلاحظ هابرماس أن ما يميز الخطاب الفلسفي للحدث هو أن هناك مؤاخذه ثابتة تظهر عند كل الفلاسفة الذين اقتربوا أو نظروا لسألة الحدث « من هيغل إلى ماركس إلى نيتشه إلى هابدرغر ، وباطاي ولاكان وفوكو وديريدا ، وهذه المؤاخذه تتمثل في اتهم - موجه ضد عقل يتأسس على مبدأ الذاتية - مفاده أن هذا العقل لا يدين الأشكال الظاهرة للطغيان والاستغلال إلا لكي تحل محلها السيطرة الثابتة للعقلانية نفسها » (4) أي أن الذاتية تُحوّل وسائل الوعي والتحرر إلى أدوات للمراقبة وإقامة سيطرة مخفية تارة وظاهرة تارة

(1) Ibid, pp. 52-53.

(2) Ibid, p. 64.

(3) Feuerbach : "Manifestes philosophiques", paris, Ed. UGE, 10/18, 1960, P. 160.

(4) Habermas (J) : "Le discours.....", op. cit. P 67.

أخرى . وإذا كان الخطاب الفلسفي للحداثة قد ظهر، في البداية، متمفصلاً مع المقولات الخاصة بفلسفة الوعي، أي مع مفاهيم المعرفة والوعي بالذات، أي الفلسفة التي تظهر فيها العلاقة الداخلية واضحة لمفهوم العقل أو للعقلانية . غير أن هذه العلاقة لم تعد من قبيل البداية حين تعلق الأمر بالنظر إلى الحداثة من زاوية ارتباطها بمقولات الفلسفة العملية، مثل مفاهيم الفعل وعملية الإبداع الذاتي والعمل . . الخ . ويلاحظ هابرماس أن التداخل الذي كان حاصلًا بين مفاهيم الممارسة والعقل، النشاط الانتاجي والعقلانية في نظرية فية العمل الماركسية تمت إعادة النظر فيه - أي في التداخل - لا سببًا في بداية القرن العشرين على يد كل من غرامشي ولوكاتش والتزعة الاقتصادية .

ويعتبر أن هناك تياران تطوروا داخل الماركسية الغربية، يتحدد الأول في احتكاكه بعطاءات ماكس فيبر، والثاني بعطاءات هوسرل وهابيدغر، وهكذا «فإن لوكاتش الشاب والنظرية النقدية تصوروا التشيؤ بوصفه عقلنة وذلك للوصول إلى مفهوم نقدي للعقلنة، ويتملك النظرية الهيكلية من زاوية مادية وبدون استدعاء نموذج الانتاج»⁽¹⁾. أما التيار الثاني فيتمثل في «القراءة التي قام بها كل من ماركوز الشاب، وسارتر فيما بعد، للكتابات الأولى لماركس على ضوء الفينومينولوجيا الهوسرلية، حيث سمحت لها بتجديد نموذج الانتاج وتطوير مفهوم الممارسة، القوي بمضمونه المعباري، وذلك كله بدون استدعاء مفهوم العقلنة»⁽²⁾.

ويستنتج هابرماس أن هذين التقليدين لا يمكنهما أن يلتقيا إلا بتغيير البنية . وهذا ما حصل بالفعل حين تم الانتقال من النشاط الانتاجي إلى النشاط التواصلي إذ حصلت إعادة صياغة لمفهوم العالم المعيش اعتمدا على نظرية التواصل . . .

ويبدو أن مسألة الحداثة عند هابرماس تتحدد انطلاقاً من هذين التيارين، أي التيار الذي يمثل لوكاتش والنظرية النقدية من جهة والتيار الذي مثله ماركوز الشاب حين كان متأثراً بقوة، بالفينومينولوجيا الهوسرلية والهابيدغرية وكذلك بسارتر. على اعتبار أن هذين الموقفين مكنانه من القيام بتركيب جديد على صعيد نظرية الحداثة استناداً إلى نظرية التواصل . فنظرية «النشاط التواصلي تقيم، بالفعل، علاقة داخلية بين الممارسة الإبداعية (أو بالأحرى الممارسة) والعقلنة . وتدرس المضمرات العقلانية التي تفترضها الممارسة

(1) Ibid, P. 93.

(1) Ibid, P. 93.

التواصلية اليومية وتتعف المضمون المعياري الملازم للنشاط الموجه نحو التفاهم ليتوصل إلى مفهوم العقلنة التواصلية⁽¹⁾.

ويضيف هابرماس أن ما دفعه إلى القيام بتغيير هذه البنية يتمثل في عجز الموقفين، معا، على إنتاج الأسس المعيارية لنظرية نقدية للمجتمع⁽²⁾.

إن هذه الإشارة التي يقوم بها هابرماس تعتبر أساسية بالنسبة لعملية البحث عن ملامح نظرية للحدثنة عنده. إذ أنه بتغيير السياق المفهومي لكل من الإنتاج والعقلنة في علاقتهما بمسألة الممارسة، وبالاتصال من مستوى النشاط الانتاجي إلى النشاط التواصلية اعتمادا على نظرية التواصل، عمل هابرماس على إعادة بناء نظرية الفاعلية التواصلية التي تستهدف في الأساس إقامة نظرية نقدية للمجتمع. غير أن هابرماس لا يتوقف عند هذا الحد، لأنه في كتابه «نظرية الفاعلية التواصلية» حاول أن يعيد بناء نظرية العقلنة انطلاقا من ماكس فيبر وماركس، ونظرية التواصل اعتمادا على «هربرت ميد» بالأساس ومفكرين آخرين. لكنه لكي يتسنى له صياغة ما أسماه بـ «المضمون المعيارية للحدثنة» كان عليه أن يُصغي بحسبه مع كثير من المواقف اللاعقلانية أو تلك التي وجهت انتقادا مبدئيا للعقل الغربي من منطلق فوضوي أو باسم إرادة للقوة والانفلات من هيمنة الحدثنة.

ويرى هابرماس أنه مع نيتشه «يتخلل نقد الحدثنة، لأول مرة عن المحافظة على مضمونه التحرري. والعقل المتمركز حول الذات يواجه، لأول مرة، الآخر المطلق للعقل، وبحجة الاعتراض على العقل يستند نيتشه إلى تجارب الكشف الذاتي المعيشية من طرف ذاتية غير متمركزة ومنحدرة من كل ضغوط الإدراك والنشاط الغائي، ومن كل الضرورات النفعية والأخلاقية»⁽³⁾ إن الأمر يتعلق عند نيتشه بتمزق مبدئي اكتساب الفرد الذي يفتح المجال المؤدي إلى إمكانية الهروب من الحدثنة.

وحيث يقول نيتشه بهذا الهروب فهو يتطلق من زاويتين : الأولى تؤكد الاعتبار الجمالي للعالم الذي يخدم فلسفة إرادة القوة التي تنفلت من وهم الإيمان بالحقيقة؛ والزاوية الثانية تتمثل في كون نيتشه وجه نقدا لادعا للميتافيزيقا، وأقام «ديونيسوس» الفيلسوف حين رأى في ذاته، أي نيتشه، آخرها تابعا ومُطلعا على هذا الإله الفيلسوف. ونيتشه حين أدخل هذه الأبعاد إلى التفكير الفلسفي يكون قد وضع الانفتاحات الأساسية لما يسميه هابرماس بـ

(1) Ibid, P. 94.

(2) Ibid, P. 94.

(3) Ibid, P. 115.

«النقد النيتشوي للحدائثة» (1) الذي أثر بشكل كبير في هايدغر، وكذلك في أغلب الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين. فالاعتبار الجمالي للعالم والنقد اللاذع للميتافيزيقا موقفان نيتشويان اثنان، عمل مجموعة من الفلاسفة على تطويرهما، منهم «الباحث المرتاب» الذي يحاول الكشف عن انحراف إرادة القوة وتقرّد قوى رد الفعل Réactives ونشأة العقل المتمركز حول الذات وذلك باستعمال مناهج الانتروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ، يجد في باطلي، لاكان وفوكو خلفاءه وأتباعه، في حين أن النقد المطلق على أسرار الميتافيزيقا، والذي يطالب بمعرفة خاصة ويستعرض نشأة فلسفة الذات ابتداء من أصولها ما قبل السقراطية، يجد ورثته في هايدغر وديريدا (2). إن الأمر يتعلق عند هؤلاء الفلاسفة بخلعة الأساس الميتافيزيقي للفكر الغربي وتفكيك النزعة المتمركزة حول العقل، وذلك للانتقالات من هيمنة فلسفة الذات.

غير أن هابرماس نفسه، في سياق مشروعه الفلسفي، يريد الانتقال من نظرية الوصي إلى نظرية التواصل (3) مُعلِّنا أن ما يهمه هو دلالة نهاية فلسفة الذات بالنسبة لنظرية المجتمع وليست «الدلالة التي يتخذها تاريخ الفلسفة» (4). بمعنى آخر أن هدف هابرماس يتمثل في إدخال نظرية للفاعلية التواصلية تبرز القواعد المعيارية للنظرية النقدية للمجتمع والتي تفرض مهام جديدة على التفكير الفلسفي المتفاعل مع عطاءات العلوم الإنسانية. إن الأمر يتعلق بنظرية نقدية جديدة تستفيد من ثغرات النظرية النقدية الأولى ومن التراث الفلسفي الحديث لبلورة نظرية للعقلنة وللحدائثة مستندة إلى عقل تواصلي بتغيب التفاهم بين الذات والآخر وخلق مجال عمومي جديد متحرر من كل الضغوط.

من كانط الذي سمح نسقه الفلسفي بانفتاحات فكرية لتدشين أول نظر فلسفي في الحدائثة مع هيغل، كما يرى هابرماس، إلى ديريدا الذي يُعبّر عن لحظة فكرية من لحظات ما بعد الحدائثة التي تستلهم، بشكل من الأشكال، نمط السؤال النيتشوي، مروراً بماركس وفير وهايدغر ولوكاتش والنظرية النقدية وتالكوت بارسنز وبياجي وهربرت ميد ودوركايم. الخ امتداداً إلى كل هذا الرصيد الفلسفي والعلمي وانطلاقاً من الرغبة في تحيين النظر الفلسفي داخل عالم تنتصر فيه الوضعية والذرائعية ويُلقى فيه كل فكر نقدي. وفي ضوء المقارقات المتعددة لعمليات عقلنة المجتمع، أراد هابرماس إعادة بناء نظرية تتفاعل فيها العقلنة والتحديث والتواصل.

(1) Ibid, P. 118.

(2) Ibid, PP. 118-119.

(3) Habermas (J) : "Théorie de l'agir communicationnel", op. cit, t. I, P. 9.

(4) Ibid, P. 400.

3. عقلنة الحادثة وتحديث العقلنة

إن هابرماس، في كل كتاباته، يؤكد على أنه بالرغم مما يمكن توجيهه من نقد للحداثة وللعقلانية، وبالرغم من بعض النتائج التراجيدية التي ولدتها العقلانية التقنية، فإنه لا يمكن، بأي حال من الأحوال، التخلي عن العقل أو الدعوة إلى التخلص منه. إن العقل بحكم كونه الموضوع الأساسي للفلسفة⁽¹⁾ يشكل في نفس الوقت، الأداة المشتركة التي تستعملها أكثر الأنساق الفلسفية بهدف التفكير في الكائن وتفسير مختلف أنواع التجارب. وإذا كانت الفلسفة، لا يمكنها اليوم أن تنتج معرفة كلية عن مجموع العالم والطبيعة والتاريخ والمجتمع، فإن ذلك يرجع إلى تطور العلوم التجريبية وإلى الوعي التأمل الذي يصاحب هذا التطور، بحيث يسمح هذا الوعي للفلسفة بالقيام برجوع نقدي إزاء أساليب تفكيرها والتساؤل عن القدرات التي يمكن تحقيقها في إطار الموافقات العلمية.

الفلسفة إذن، حققت فكري تتخذ من العقل وسيلة للتفكير في الأشياء والكلمات والزمن، وفي نفس الوقت لمحاكمة نتائج هذا التفكير، وذلك بدون ادعاء القدرة على تكوين فكر نسقي وكي للمرحلة الحاضرة، وهو سواء في المنطق أو في نظرية العلوم، في نظرية اللغة أو الدلالة، في الأخلاق أو نظرية الفعل بل وحتى في علم الجمال، أي حيث عملت الفلسفة المعاصرة على إقامة برهنة منجمة حول الموضوعات الثابتة، فإنها وجهت، دائماً، اهتمامها بالشروط المصورة لعقلنة فعل المعرفة، والتفاهم اللغوي والعمل بين الذات : وهذه الشروط يمكن أن يواجه البحث عنها إما في الحياة اليومية وإما في التنظيم المنهجي للتجربة أو أيضاً في الترتيب المنهجي للمناقشات⁽²⁾.

وفي هذا السياق فإن صياغة نظرية للبرهنة تكشف أهمية قصوى، لأن لها دور أساسي يتمثل في إعادة بناء الافتراضات والشروط التداولية المصورة لسلوك عقلائي واضح، وبالتالي تأسيس نظرية للعقلنة تعمل على الكشف عن العناصر الدخيلة لتاريخ العلوم والتفسير المنهجي، في سياق التطورات الاجتماعية لتاريخ الواقعي للعلم كما تم التعبير عنه في تشكيلات خطائية مختلفة. ولما ينطبق على تشكيلة العقلانية المعرفية المعقدة مثل العلم المعاصر بهم أيضاً أشكال أخرى للفكر الموضوعي وتجسيدات أخرى للعقلنة، سواء تعلق الأمر بالعقلنة المعرفية الأدائية أو الأخلاقية - العملية أو أيضاً الجمالية

(1) Habermas (J) : "Théorie de l'agir communicationnel", t. I, op. cit, P. 17.

(2) Ibid, P. 18.

العملية⁽¹⁾. ذلك أن المفاهيم الأساسية المستخدمة من طرف الأبحاث التجريبية من هذا النوع يجب أن تكون منسجمة بطريقة أو بأخرى مع عمليات إعادة البناء العقلانية للعلاقات المختلفة المنتجة للمعنى.

ويرى هابرماس أنه في إطار العلوم الاجتماعية فإن علم الاجتماع هو العلم الذي يمكن أن يرتبط أكثر في مفاهيمه الأساسية، بإشكالية العقلنة. فهذا العلم بالرغم من أنه تم استبعاده من طرف اهتمامات تخصصية أخرى مثل الاقتصاد وعلم السياسة، فإنه يبقى العلم الأجدر على معالجة المشاكل التي تنجم عن الممارسة السياسية والاقتصادية. فعلم الاجتماع بحكم أنه يبحث في موضوع التحولات التي تخلخل الاندماج الاجتماعي وتؤثر في مسار نظام الدولة الحديثة وفي الاقتصاد، يصبح في طبيعة العلوم التي تهتم بمختلف مظاهر الأزمة التي تولدها عمليات التحديث والعقلنة بل «إن علم الاجتماع هو علم الأزمة بامتياز، علم يهتم بشكل جوهري، بتشكيلة الأنظمة الاجتماعية الحديثة، بالمظاهر المرتبطة بتفكك الأنظمة التقليدية»⁽²⁾.

هكذا يحدد هابرماس موقع علم الاجتماع ودوره في مواكبة تحولات القيم والسلوكات والمؤسسات. وفي سياق البحث في المجموعة الاجتماعية وفي الثقافة وفي دراسة أنظمة السياسة والاقتصاد، لا يمكن القيام بفصل بين هذا البحث وبين المشاكل الخاصة بأسس العلوم الاجتماعية وبينية العالم المعيش. لذلك فإن هناك ارتباطاً وثيقاً بين علم الاجتماع وبين نظرية المجتمع، أي أن كل حديث عن العقلنة والتحديث يستدعي استحضار علم الاجتماع بوصفه علماً ضرورياً لمقاربة تحولات المؤسسات وتبدلات المعنى. ومن ثم، وعلى ما يبدو، فإن هذا التأكيد من طرف هابرماس، يفسر اهتمامه المبني بأكبر علماء الاجتماع الذين ساهموا في تأسيس نظريات اجتماعية تسعف على الانصاف إلى تحولات الحداثة ومفعولات العقلنة، وعلى رأسهم كارل ماركس، وماكس فيبر، وإميل دوركهايم وتالكوت بارسونز. لذلك فإن القول بالعقلنة يستدعي الوقوف عند نمط التحديث. ونطبق هذا التحديث استوجب عقلنة التفكير في مفعولات التحديث وفي التحولات التي تحصل على صعيد الاقتصاد والاجتماع أو السياسة والأخلاق أو على مستوى الثقافة والدوافع. الخ ومن ثم فإن هابرماس يربط بين مفهومه للعقلنة وفهم العالم الحديث، أي أن نظرية العقلنة ونظرية المجتمع مرتبطتان باعتبار أن المفاهيم السوسيولوجية الموجهة للفعل والممارسة تستند نظرية العقلنة وتتفاعل معها.

(1) Ibid, P. 19.

(2) Ibid, P. 20.

إن المجهود النظري الذي يبذله هابرماس يصب في اتجاه إعادة بناء إشكالية العقلنة الاجتماعية والتحديث التي طرحها ماكس فيبر، وعملية البناء هذه تعتمد على ممارسة برهانية تعضد نظرية التفاعلية التوافقية.

ويجب أن نشير إلى أن هابرماس، منذ كتابه «التقنية والعلم كإيديولوجيا»، أي منذ أن اتخذ من أعمال هيربرت ماركوز مناسبة لاقتراح بعض عناصر مشروعه الفلسفي، وذريعة للابتعاد، قليلا، عن النظرية النقدية الأولى، منذ هذا الكتاب وهو منشغل بنظرية العقلنة عند فيبر، وذلك من منطلق أن ماكس فيبر لم يستطع القيام بنأطير نظري مقنع لعملية العقلنة في المجتمع الحديث. ولهذا السبب وجد نفسه مضطرا، كما يقول، «إلى إعادة صياغة المفهوم الفيبري في إطار نظام مختلف الاحتمالات للتمكن من مناقشة أساس النقد الذي يوجهه ماركوز لماكس فيبر وكذلك لأطروحاته القائلة بالوظيفة المزدوجة للتقدم العلمي والتقني باعتباره قوة منتجة وإيديولوجيا»⁽¹⁾، ذلك أن ماكس فيبر، بإدخاله لمفهوم العقلنة، حاول صياغة انعكاسات التقدم التقني والعلمي على المجال المؤسسي للمجتمعات التي انخرطت في مشروع التحديث. ومن أجل بناء نموذج مفهومي يمتلك كفاية تفسيرية للتحويلات التي تولدها عملية التحديث على صعيد المؤسسات وأنماط السلوك والعلاقات، حاول فيبر صياغة مجموعة ثنائيات لفهم مختلف التحويلات التي نظراً على المؤسسات من جراء ما يفعله فيها توسع الأنظمة الفرعية للنشاط العقلاني بالنسبة لغاية معينة، منها مثلاً «وضع وتعاقد، جماعة ومجتمع، تضامن آلي وتضامن عضوي، جماعات صورية وجماعة لا صورية، علاقة أولية وعلاقات ثانوية، ثقافة وحضارة، سلطة تقليدية وسلطة بيروقراطية، تصورات قدسية وتصورات دنيوية مجتمع عسكري ومجتمع صناعي... الخ كم من ثنائية مفهومية ومن محاولات لفهم تعبيرات البنية التي تمس الإطار المؤسسي لمجتمع في صيرورة تحوله إلى مجتمع حديث»⁽²⁾.

ولكي يتمكن هابرماس من إعادة صياغة ما يسميه فيبر بالعقلنة، فإنه يقترح إطاراً مفهوماً آخر ينطلق من تمييز أساسي بين العمل Travail والتفاعل Interaction، ويحدد العمل في اعتباره «نشاطاً عقلانياً بالقياس إلى غاية وأقصد بذلك إما نشاطاً أدانياً أو اختياراً عقلانياً أو أيضاً تنسيقاً بين الاثنين»⁽³⁾ وذلك أن النشاط الأدائي يخضع لقواعد تقنية تستند إلى معرفة تجريبية بكل ما يفترض من قدرة على التنبؤ والرجوع إلى الوقائع القابلة

(1) Habermas (J) : "La technique et la science comme idéologie", op. cit, PP. 18-19.

(2) Ibid, PP. 19-20.

(3) Ibid, P. 21.

للملاحظة . أما أنماط السلوك المرتبطة بالاختيار العقلاني فإنها «تتنظم حسب استراتيجيات تعتمد على معرفة تحليلية . والاستراتيجيات تتضمن استنتاجات على أساس قواعد الأفضلية (أي أنظمة القيم) والمبادئ العامة»⁽¹⁾. ومن ثم فإن النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية *Activité rationnelle par rapport à une fin* يحقق الأهداف المحددة في الشروط المعطاة . غير أنه في الوقت الذي يُستثمر فيه النشاط الأدائي الوسائل المناسبة أو غير المناسبة بالنسبة لمعايير المراقبة الناجمة من طرف الواقع ، فإن النشاط الاستراتيجي لا يخضع إلا للتشويم الصائب لبدائل أنماط السلوك الممكنة ، وذلك التشويم الذي ينتج ، بشكل استثنائي ، عن الاستنتاج المثبت بالرجوع إلى بعض القيم والمبادئ»⁽²⁾.

أما النشاط التواصل ، فهابرماس يقصد به «ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز . إنه يخضع ، ضرورة ، للمعايير الجاري بها العمل ، والتي تحدد انتظارات سلوكيات متبادلة حيث يتعين ، وجوبا ، أن تكون مفهومة ومُعترفا بها من طرف شخصين فاعلين على الأقل»⁽³⁾ وتُحصل تقوية هذه المعايير الاجتماعية من خلال مجموعة من الموافقات *Sanctions* تتخذ معناها داخل التواصل الذي يتأسس من خلال اللغة العادية . وفي الوقت الذي يرتبط فيه صدق القواعد التقنية والاستراتيجيات بصدق القضايا التجريبية أو التحليلية الحقيقية ، فإن صدق المعايير الاجتماعية يتأسس على تفهم النوايا بين الذات وحده بحيث يكون مضمونا من خلال الاعتراف بالتزامات الجميع»⁽⁴⁾.

وعلى أساس هذين النوعين من النشاط (الأدائي والتفاعلي) يمكننا ، في نظر هابرماس ، تمييز الأنظمة الاجتماعية والنظر إذا ما كانت يسيطر فيها النشاط بالقياس إلى غاية أو التفاعل . لأن الإطار المؤسسي لمجتمع ما يتمثل في مجموعة من القواعد والمعايير توجه التفاعلات المختلفة والمصاغة بواسطة اللغة . غير أنه توجد أنظمة فرعية ، مثل الاقتصاد أو أجهزة دولة ، تكون فيها مبادئ النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية هي التي نجد لنفسها أطرا مؤسسية ملائمة .

وفي هذا السياق لم يعمل هابرماس إلا على الاستفادة من نظرية فيرر بخصوص العقلنة والتحديث ، أو بالأحرى أن فيرر كان ينظر إلى التحديث باعتباره عملية عقلنة ، أي عملية عقلنة تدريجية للمجتمع ، وهذه العقلنة يجري تطبيقها اعتمادا على أنظمة نشاط

(1) Ibid, P. 21.

(2) Ibid, P. 22.

(3) Ibid, P. 22.

(4) Ibid, P. 22.

مضبوطة اجتماعيا وعلى رأسها الاقتصاد الحديث والبيروقراطية الحديثة . ثم إن هذه الأنظمة أو مجالات النشاط المنظمة اجتماعيا في الاقتصاد والحقوق والإدارة تكون محلا لدمج المادي للعامل التطبيقي للعقلنة المؤسسة نظريا داخل أشكال العلم الحديث والأخلاق الفردانية . وماكس فيبر يرى بأن التوسع التدريجي لهذه المجالات أو أنظمة النشاطات العقلانية في كلية المجتمع هو ما ينعت به بالتحديث . باعتبار أن هذا التحديث له فعل يُؤدّد العقلنة ويخضع الممارسات والعلاقات والمؤسسات الاجتماعية لمقاييس العقلنة المصورية الموجهة أساسا إلى الفاعلية الاستراتيجية وإلى النجاح التقني للمبادرات الاقتصادية والسياسية .

ثم إن هذا النمط من التطور المرتبط بالعقلانية الغربية ، وبها فقط ، يهدد ، لا محالة ، المجالات التقليدية للمجتمع حيث يعاد إنتاج العقائد ونصورات العالم والقيم والمعايير التقليدية والرموز الدينية والثقافية . . الخ بمعنى آخر أن عملية التحديث المتفرقة ضرورة بفعل العقلنة تؤدي إلى استبعاد صيغة القداسة عن التصورات التقليدية للعالم . وتقوض الأسس الثقافية لإجماع منكمى على سلطة التقليد . وضمن هذه الشروط فإن إجماعا من نوع حديث ، حتى ولو تصورناه ممكنا ، لا يمكن بحال من الأحوال ، أن يتشكل اعتمادا على هوية ثقافية مشتركة معطاة هكذا بدون مناقشة .

ومعلوم أن عملية التحديث ولدت موافق انتقادية عديدة من طرف بعض الفلاسفة . فالنظرية النقدية ، مثلا كانت تعتبر التحديث بأنه « غاية بدون غاية للعقلانية الأدائية » (هوركهايمر) أو « الصيرورة اللاعقلية للعقل » وبـ « نهاية القردة » (أدورنو) أو بالتدخل العضوي بين التقنية والسيطرة ، باعتبار أن العقلانية تتضمن مشروعا لاستخدام الأشياء والناس في نفس الوقت (ماركوز) . أما هابدمر فقد اعتبر ، وكما سنرى ذلك فيما بعد ، بأن التقنية هي امتداد للميتافيزيقا وهي « إرادة الإرادة » والتحكم الكلي في الموجود .

غير أنه بالرغم من هذه المواقف النقدية وبالرغم من أن هابرماس استلهم كثيرا من قضاياها وأساليب تفكيره من النظرية النقدية ، فإنه ، مع ذلك ، يصر على الرجوع إلى ماكس فيبر ، بل أكثر من ذلك فإنه يدعو إلى الرجوع إلى كل من كانتط وهيجل ، كما رأينا من قبل ، لنلمس سلاحي نظرية للحدثة . كما يظهر ذلك جليا في كتابه « الخطأ الفلسفي للحدثة » .

يرى ماكس فيبر بأن عالم الحدثة يتميز بتكوين مجالات محددة للمصاحبة ، متميزة ومستقلة وهي : مجال الوقائع والموضوعية العلمية ، مجال المعايير والمشروعية القانونية ، مجال

القيم والدلالة الرمزية. ويلاحظ أحد الباحثين بأن التمييز الذي قام به فيبر لهذه المجالات من القيم، أي تمييز ما هو موضوعي في النظام العلمي، وما هو مشروع في النظام السياسي وما هو دال في النظام الرمزي يجعل من فيبر امتدادا، بشكل من الأشكال «لنظرة معينة للحداثة أسسها كانط (في بناء للعقل الخاص) وبعد ذلك تم تأويلها بطريقة غير مباشرة، من طرف هيغل الشاب (في فلسفة الروح لايتنا). وهنا نلاحظ تمييزه ثلاثة مجالات للصلاحيات وللعقلنة: العلم، الأخلاق وعلم الجبال عند كانط، والعمل، التفاعل والتمثل عند هيغل الشاب»⁽¹⁾ ويعني آخر فإن المجالات الثلاثة التي نظر لها الفلاسفة المثاليون في القرن الثامن عشر يمكن تأويلها بوصفها كواامن للعقل تحدد منطقا مستقلا للتطور الاجتماعي حسب وجهات ثلاث متميزة للتحديث. لذلك يعتبر ماكس فيبر أن «تطور العقلانية الاقتصادية متوقف، بصفة عامة، على التقنية وعلى الحق العقلانيين وينتوقف كذلك على القدرة والاستعدادات التي يملكها الإنسان لاعتقاد نهاذج معينة للسلوك العقلاني العملي»⁽²⁾.

ويبدو أن تفصيل أكثر في موقف فيبر من نمط الانتاج الرأسمالي وخصوصية الحضارة الغربية التي تمكنت، وحدها، من بناء عقلانية خلقت قواعد التصورات التقليدية للعالم وأقامت مؤسسات حديثة، نود أن نشير إلى بعض أسس نظام العقلنة Rationalité الحديثة، وهي أسس تحيل إلى المجالات الثلاثة التي عمل فيبر على تمييزها باعتبارها مجالات مستقلة تنفرد بها الحداثة العقلانية.

هناك أولا، عالم «الموضوعية». هو أول، كما يشير إلى ذلك «جان مارك فيري»، لأنه العلامة الأكثر بداهة للحداثة. وهذا المجال ينظر إليه بوصفه يقابل شكل العقلنة المفكر فيه استنادا إلى نموذج العلم الحديث. إنه «عالم حالات الأشياء المعطاة داخل الاطار المكاني- الزماني، ولا سيما باعتبارها أحداثا مادية قابلة للملاحظة والقياس»⁽³⁾، أي أنه في الوقت الذي تؤول فيه حالات الأشياء من وجهة نظر ما هو كائن، فإننا نكون أمام ما يسمى بالوقائع، تقدم من صيغة أحكام الوجود، أو «ملفوظات إثباتية» مشفوعة بادعاء للحقيقة. وتكوين هذه الوقائع يفترض تركيبا موضوعيا يحدد علاقة معينة بين الذات والموضوع.

(1) Ferry (J-M) : "Consensus et modernisation", Revue, Esprit, N. 6, Mai 1985, P. 17.

(2) Weber (M) : "L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme", Paris, Ed. Librairie Plon, 1964, P. 24.

(3) Ferry (J-M) : "Consensus et modernisation", op. cit, P. 17.

وبمجرد أن تشكل هذه الوقائع في التجربة وأن يتم مراقبتها داخل عملية تجريب علمي، يتعين البرهنة على هذه الوقائع ثم بعد الاعتراف بحقيقتها وبصلاحيتها تحتل موقعا داخل مجال التأويل والتفسير يتحدد بكونه مجالا للقوانين العلمية.

ثانيا، عالم «المشروعية» *Legitimité* وهو مجال ثان لأنه يقابل شكل العقلنة التي لا يفكر فيها استنادا إلى نموذج العلم الحديث بل إلى نموذج الأخلاق الحديثة، ومن وجهة النظر الانطولوجية فإن هذا المجال من الصلاحية يتحدد بكونه ينتمي إلى مجال «العالم المشروع» الذي تحركه المصالح أكثر مما تحدده وقائع عالم الأشياء.

وفي الوقت الذي يتم فيه تأويل المصالح، ليس من وجهة نظر ما هو كائن، بل من زاوية ما يجب أن يكون يصبح الأمر يتعلق بـ «حقوق» تُقدّم في شكل ملفوظات معيارية أو وصفية مسنودة بادعاء الدقة. إن تكوين هذه الحقوق يفترض تركيبا لا يحيل إلى علاقة الذات بالموضوع بل إلى علاقة بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع في كليته. بمعنى آخر أن مشكلة هذا المجال تطرح قضية توفيق بين الخاص والعام بهدف القيام بتركيب لا يرجع إلى الموضوعية وإنما إلى المشروعية، غير أن هذه التشكيلات الحقوقية طالما أنها مجرد ادعاءات فإنها تبقى إشكالية إلى أن يتم الاعتراف بها عموميا باعتبارها مقبولة شرعية من الناحية الاجتماعية. وهذا يفترض البرهنة على ذلك عموميا. ومن ثم فإن هذه الحقوق المفترضة ذاتها والمعترف بها من طرف مختلف الدوائر يمكنها أن تحتل موقعا داخل مجال مستقل هو مجال المعايير التشريعية.

أما المجال الثالث فهو المتعلق بعالم الدلالة *Signification* وهو عالم يكون فيه «التحليل المنطقي صعبا للغاية، لأن هذا الميدان، بدون شك لا يطابق شكلا للعقلنة، يكون صعبا كثيرا أو قليلا كما هو الشأن في العلم الحديث أو في الأخلاق الصورية كذلك»⁽¹⁾ أي أن هذا المجال يقابل شكلا للعقلنة منظورا إليه من زاوية نموذج علم الجمال. وما دامت لفظة «استيثقا *Esthétique*» تنمذ من الناحية الاشتقاقية، ما نشعر به ذاتيا. لذلك فادعاء كونية ما وبالتالي عقلنة ما للتجربة المعيشة، أي ما نشعر به الذات بالنسبة لما هو كائن (المجال الأول) وبالنسبة لما يجب أن يكون (المجال الثاني) يجب أن يتم توصيلها من خلال لغة. لذلك فإن العالم المناسب لهذا المجال هو «العالم الرمزي»، أي أن ما هو معطى فيه لا يرجع إلى حالة الأشياء أو المصالح وإنما إلى الانفعالات المحسوس بها

(1) Ibid, P. 18-19.

والتجارب المعيشة في هذا المجال يمكن تأويلها، ليس من زاوية ما هو كائن أو ما يجب أن يكون، وإنما من وجهة نظر ما له معنى بالنسبة للذات وللآخرين أي من وجهة ما هو دال. وفي هذه الحالة فإننا نتحدث عن «تركيب التواصل». فالتجارب الحميمية يتعين التعبير عنها من منطلق أن هذا التعبير يجب أن يمثل ما تشعر به الذات، سواء إزاء ما هو كائن أو ما يجب أن يكون. وهذا التمثيل يجب، بدوره، أن يبلغ المضمون المُثَمِّل لدرجة يكون فيها سهل المنال لكل ذات، ثم يتعين على هذا التبليغ أو التوصيل أن يشكل موضوعا للتقسيم الموضوعي الذي لا يصاغ اعتيادا على المقياس العلمي للحقيقة (الصواب) ولا على المقياس الأخلاقي للدقة (التوافق) وإنما استنادا إلى معايير جمالية للتعبير القابل للفهم، أي استنادا إلى معيار التمثيلية *Représentativité* (الدلالة). إن الأمر يتعلق، هنا، بالتعبير عن التجربة المعيشة الحميمية التي يعيشها الفرد في شكل تمثيل قابل للتوصيل وتبليغ معنى. لذلك فإن «تركيب التواصل» في هذه الحالة، لا يحيل إلى علاقة بين الذات والموضوع أو إلى التوفيق بين الخاص والعام وإنما إلى العلاقة بين التجربة واللغة.

ويمكن تلخيص ما تقدم كالتالي: «هناك حالات الأشياء مؤولة من وجهة نظر ما هو كائن تأخذ موقعها داخل نظام القوانين العلمية باعتبارها وقائع؛ وهناك مصالح مؤولة من وجهة نظر ما يجب أن يكون، تأخذ لنفسها موقعا داخل نظام المعايير التشريعية باعتبارها حقوقا، ثم هناك، في الأخير تجارب مؤولة باعتبارها حقوقا، ثم هناك، في الأخير، تجارب مؤولة من وجهة نظر ما هو دال تأخذ لنفسها موقعا داخل نظام الأشكال الرمزية باعتبارها تمثلات»⁽¹⁾.

إن هذا التحليل المركز لنظام العقلنة يُظهر أننا نقبل أن لا نعتبر الواقعة حقا، أو العقل النظري عقلا عمليا، وبأن موضوعية القوانين العلمية ليست هي مشروعية المعايير التشريعية. أما المجال الرمزي فإنه يتميز ليس فقط عن مجال الموضوعية، أي مجال القوانين العلمية، وإنما يتميز كذلك عن مجال المشروعية الذي هو مجال المعايير التشريعية. فالمعايير ليست هي القيم، والمؤسسات ليست هي التمثلات، وجوهر ما هو سياسي ليس هو الرمزي. وانطلاقا من كل هذا فإن العضلاتية ليست مختلفة فقط بل إن عملية العقلنة منطلو إليها باعتبارها مبدءا للتحدث لا تتم بنفس الشكل وفي المجالات المختلفة.

(1) Ibid, PP. 19-20.

هذه، بشكل عام ومركز، المجالات الثلاث التي تتحقق فيها عملية التحديث، على أساس أن لكل مجال مَقْصُوماته ومنطقه واستقلاله، فضلا عن أن هذه العملية لا تتم بشكل مماثل في المجالات الثلاثة.

وحيثما يتعرض هابرماس لماكس فيبر، فإنه دائما يقوم بذلك من منطلق اعتباره «توكل أثرا في شكل شذرات» وبأنه لهذا السبب «من الممكن إعادة بناء مشروعه في مجمله بتتبع سياق نظريته في العقلنة»⁽¹⁾ ومن ثم فماكس فيبر يسمى عملية عقلنة «كل تعبير عن معرفة تجريبية وعن القدرة على التنبؤ والتحكم الأداة والتنظيمي في العمليات التجريبية، ومع العلم الحديث أصبحت عمليات التعلم من النوع التأملّي يمكنها أن تندمج في مؤسسات داخل المبادأة العلمية»⁽²⁾. ويلاحظ هابرماس أن فيبر يفهم العلم الحديث بوصفه القدرة التي تدبر قدر المجتمع المعقلن من منطلق تمييزه بين التحكم النظري والتحكم العملي للواقع في عملية العقلنة يركز على ما هو عملي أي على العقلانية العملية بوصفها مجموعة من المعايير التي اعتمادا عليها يقوم الناس بالتحكم في بيئتهم، «ومفهوم النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية هو مفتاح المفهوم المعقد للعقلنة منظورا إليها، أولا وقبل كل شيء، من خلال جوانبها العملية»⁽³⁾.

إن مشروع هابرماس المتعلق بالحدائث وبالتواصل ينطلق، كما أشرنا إلى ذلك، من إعادة بناء لمفهوم عملية العقلنة Rationalisation الاجتماعية في المجتمع الحديث. وإعادة البناء هذه استلزمت نقد أسس النظرية الفيبرية للعمل، لا سيما وأن فيبر يؤكد على الجانب العملي في العقلنة، وفرضت بالتالي، على هابرماس الانتقال من بنية الفاعلية الغائية إلى بنية الفاعلية التواصلية.

فعملية العقلنة الاجتماعية، في نظر هابرماس، لا تعني ذبوع النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية، وتغيير مجالات النشاط التواصل إلى أنظمة فرعية للانشطة العقلانية بالقياس إلى غاية. لأن ما هو أساسي هو إمكان العقلنة الملزم لأساس صدق الخطاب. هكذا فإن فيبر مثلا ينظر إلى عملية «الانتقال إلى الحديث كفعل تمايز لمجالات القيم وبنيات الوعي التي يتبع إمكانية تغيير نقدي للمعرفة التقليدية حسب ادعاءات للصدق خاصة في كل مرة»⁽⁴⁾. ثم إن إلحاحه المبدئي على النشاط العقلاني بالقياس إلى هدف يطرح

(1) Habermas (J) : "Théorie de l'agir communicationnel", t. 1, op. cit, P. 159.

(2) Ibid, P. 173.

(3) Ibid, PP. 182-183.

(4) Habermas (J) : "Théorie de.....", t2, op. cit, P. 361.

مشكلة أساسية، ذلك أنه بالنسبة لهابرماس، إذا أردنا دراسة المظاهر المرضية للمجتمع الحديث فإنه يتعين امتلاك مفهوم أكثر تعقيدا يساعد على فهم المجال الذي يفتح عقلانية تصورات العالم، كما وصل إليها الغرب، على عملية تحديث للمجتمع. ومن هنا يمكن تحليل أنظمة الممارسة في امتداداتها وتوسيعها، وليس فقط من الزاوية المحدودة للمستوى المعرفي الأدنى بل بإدخال أبعاد عملية - أخلاقية وجمالية - تعبيرية.

وبعد دراسة مُعمّقة للمجهود النظري الغيبري المتعلق بتحويلات الحداثة ومفعولات العقلنة، لا سيما على صعيد خلخلة البنيات التقليدية للمجتمع واستبعاد التصورات الميتافيزيقية والدينية من مؤسسات الدولة الحديثة. بعد ذلك يتساءل هابرماس: «لماذا تعمل العلوم الحديثة في خدمتها للتقدم التقني على تشجيع النمو الرأسمالي والإدارة العقلانية، وليس على فهم الذات وفهم عالم المواطنين الذين يتواصلون فيما بينهم؟ ثم لماذا تضعف المضامين المتضجرة للحداثة الثقافية؟»⁽¹⁾ ويلاحظ هابرماس أن غير أمام هذا النوع من الأسئلة، يلتجئ فقط إلى الحديث عن مقاومة مجالات القيم الثقافية لأشكال التنظيم الجديدة. ولكنه لا يقدم أي تفسير مقنع حول تبنيه للأسباب التي تجعل عملية التحديث خاضعة لنموذج إنتقائي يلغي مظهرين أساسيين اثنين: «تطور مؤسسات الحرية التي تحمي مجالات الممارسة، المُبَيَّنَّة من خلال التواصل في المجال الخاص والمجال العمومي، لبرنامجية التشيؤ الملازم لأنظمة الفعل الاقتصادية والإدارية من جهة، والتأثير الانعكاسي للثقافة الحديثة على الممارسة اليومية التابعة للتقاليد المنتجة للمعنى من جهة ثانية»⁽²⁾.

ولإحاطة بمختلف التحويلات التي أنجزتها الحداثة الغربية في مجالات القيم الثقافية والأخلاقية والفنية وفي مجالات العلوم، عمل هابرماس على محاولة تحديد الدلالات المختلفة التي تتخذها عملية العقلنة. فبالنسبة له، في كل مرة يستعمل فيها تعبير «عقلاني» فإنه يتعين افتراض أن هناك علاقة وثيقة بين العقلنة والمعرفة. على أساس أن هذه المعرفة لها بنية قضوية أي أن آراءنا تصاغ في شكل ملفوظات. أكثر من هذا إنه يعتبر أن مفهوم المعرفة نفسه لا يحتاج إلى توضيح أكبر «لأن العقلنة لا تهتم كثيرا بالمعرفة وإنتاج المعارف بقدر ما تهتم بالطريقة التي تعمل الذوات القادرة على الكلام والفعل على تطبيق هذه المعارف»⁽³⁾.

(1) Ibid, P. 361.

(2) Ibid, P. 361.

(3) Habermas (J) : "Théorie de.....", II, op. cit, P. 24.

ومن ثم فإنه يمكن أن نعت أشخاصا بأنهم عقلانيون، قليلا أو كثيرا، إذا امتلكوا معرفة ما وتعبير رمزية لغوية أو غير لغوية، تواصلية أو غير تواصلية، تدمج معرفة ما⁽¹⁾.

ويلاحظ هابرماس أنه إذا انطلقنا من التطبيق غير التواصل لمعرفة قضوية معينة داخل ممارسات موجهة نحو هدف فإننا، في هذه الحالة، نعطي الامتياز لمفهوم العقلنة المعرفية الأداتية، ذلك المفهوم الذي أشر، بشكل كبير، في عملية فهم مظاهر الحدائق، وذلك من خلال النزعة التجريبية. على اعتبار أن هذا المفهوم يتضمن دلالات متعلقة بنوع من تأكيد للذات يمكن أن يتوج بنجاح معين. لأن ما يسعف على هذا التأكيد الذاتي، هو القدرة على امتلاك معرفة تساعد على التحكم في البيئة المحيطة، وعلى العكس من ذلك إذا ما انطلقنا من التطبيق التواصل لمعرفة قضوية داخل أفعال الكلام، فإننا نقرر، عفويا، لصالح مفهوم أكثر شمولاً للعقلنة يرتبط بتصورات قديمة للعقل. إن مفهوم العقلنة التواصلية يتضمن دلالات تحيل، في النهاية، إلى التجربة المركزية لهذه القوة السلطوية للخطاب البرهاني التي تساعد على تحقيق الاتفاق وخلق الإجماع⁽²⁾. إذ أنه في سياق الخطاب البرهاني يتغلب مختلف المشاركون على الصفة الذاتية الأصلية لتصوراتهم ويطعنون على وحدة العالم الموضوعي وعلى التداخل بين الذوات لمسيقاتهم الحياتي في نفس الآن، وذلك بفضل وحدة القناعات المبررة عقلانيا. من ثم فإن «تأكيدا ما لا يمكن نعتة بالعقلاني إلا إذا استجاب المتحدث للشروط الضرورية للوصول إلى الهدف الكلامي المتمثل في الاتفاق حول شيء ما في العالم مع مشارك آخر في التواصل، على الأقل»⁽³⁾ في حين أن الفعل الموجه في اتجاه هدف معين لا يمكن أن نعتة بالعقلاني إلا إذا استجاب الفاعل للشروط الضرورية من أجل تحقيق نية التدخل في العالم بنجاح.

هناك إذن مستويان لتحليل العقلنة والتي يمكن أن تطبق على مفاهيم المعرفة القضوية والعالم الموضوعي. ويكمن الاختلاف بين هذين المستويين في «نمط تطبيق المعرفة القضوية»⁽⁴⁾ وتطبيق هذه المعرفة يمكن أن ينظر إليه من زاويتين اثنتين: إما من زاوية الاستخدام الأداتي وإما من زاوية الإنفاق التواصل.

(1) Ibid, P. 24.

(2) Ibid, PP. 26-27.

(3) Ibid, P. 27.

(4) Ibid, P. 27.

وبالرغم من تأكيد هابرماس على مسألة الاجماع فإن عقلانية الناس لا تتمثل في الوصول إلى هذه النتيجة أو القيام بممارسات فعالة . صحيح أن هذه الشروط مطلوبة في كل سلوك عقلافي ولكنها ليست كافية ، ومن ثم يسمى «عقلانيون» ، الأشخاص القادرين على الكلام والفعل والذين يتوهمون أقل ما يمكن حول الوقائع وعلاقة الوسائل بالغايات . ولكن هناك نياح أخرى من التعبير التي يمكن التذليل على وجودها بحجج عديدة ، بدون أن تكون هذه التعابير مرتبطة بادعاءات الحقيقة أو النجاح ، ومن يحمل تأكيدا معيناً يستطيع تأسيسه في مواجهة ناقد ما بالإشارة إلى التوضيحات المناسبة لهذا التأكيد ، ولا يمكن اعتبار الحامل لهذا التأكيد لوحده عقلانيا في سياقات التواصل . ولذلك نسمي ، كذلك ، عقلانيا من يتبع معيارا موجودا ويستطيع تبرير فعله تجاه ناقد معين ، وذلك بتفسير وضع معطى بالقياس إلى الانتظارات الشرعية للسلوك . ثم نسمي أيضا ، عقلانيا من يعبر بصدق ، عن أمنية أو عاطفة أو حالة شعورية أو كشف عن سر أو اعتراف بفعل . . الخ ويمكن ، بذلك من خلق يقين لدى الناقد يتعلق بتجربته الحميمية التي عمل على الكشف عنها ، وذلك بالانسجام مع الانعكاسات العملية التي يستخلص من أجل سلوكه»⁽¹⁾.

ويرى هابرماس أن أفعال اللغة التقريرية التي تعمل ، بطريقة أو بأخرى ، على رصد الأشياء ، والممارسات المنظمة من خلال معايير ، والأشكال التي تسلكها الذات من أجل تقديم تعابيرها ، كل ذلك مجموعة من الصيغ والتعبيرات المحملة بالمعنى ، مفهومة داخل سياقها المحدد والمرتبطة بادعاءات للصدق قابلة للنقد وللمحاكمة . لذلك فإن هابرماس يحيل هذه التعبيرات والصيغ إلى مرجعيتها المعيارية أو إلى التجربة المعيشة أكثر مما يربطها بوقائع ملموسة ، «لأن ما يُكوّن عقلانياتها هو إمكان اعتراف الذات فيها بينها بالادعاء النقدي للصدق . ولكن المعرفة التي تتجسد في أفعال منظمة من خلال معايير وكذا في التجليات التعبيرية لا تحيل إلى وجود حالات الأشياء إنما ، فقط ، إلى قيمة ما يجب أن تكون عليه المعايير ، وإلى مظاهر التجارب الذاتية ، المعيشة»⁽²⁾ وهذه التعبيرات لا يمكن للمتكلم أن يرجع إلى شيء بعينه في العالم الموضوعي ، ولكنه يمكنه أن يستند ، فقط ، على العالم الاجتماعي المشترك أو على العالم الذاتي الخاص بكل واحد . على الا يعني ذلك أن ليس هناك أفعالا تواصلية أخرى لها علاقة مختلفة بالعالم تعتمد على ادعاءات أخرى للصدق غير التعبيرات التقريرية .

(1) Ibid, PP. 31-32.

(2) Ibid, P. 32.

هناك إذن ادعاءات مختلفة للصدق تربط علاقات مختلفة مع أشياء الواقع ومع المعايير بهدف خلق أنماط متنوعة للتواصل. غير أن اختلاف هذه الادعاءات لا يجعل عملية التواصل تضطرب بفكر ما يكمل هذه الادعاءات. فالأفعال المنتظمة من خلال المعايير والأشكال التعبيرية للتقديم الذاتي والتعبيرات التقويمية تكمل أفعال اللغة التقريرية داخل الممارسة التواصلية، وذلك من أجل اكتساب أو الحفاظ أو تجديد الإجماع في العالم المعيش، باعتبار أن الإجماع يعتمد على الاعتراف بادعاءات الصدق القابلة للنقد بين مختلف الذوات. ومن ثم فإن العقلنة المنصّنة في هذه الممارسة تظهر في الواقع نتيجة اتفاق مُحصل عليه وبطريقة تواصلية واعتمادا على حجج. لذا فإن عقلنة من يشارك في هذه الممارسة التواصلية تقاس بالاستطاعة التي يجوزونها، في سياق ظروف مناسبة، لتأسيس تعبيراتهم والدفاع عنها. فالعقلنة «الملازمة للممارسة التواصلية اليومية» تحيل كذلك إلى ممارسة البرهنة باعتبارها دليلا مرجعيا يسعف، عند الاقتضاء، متابعة المفاعلة التواصلية بوسائل أخرى»⁽¹⁾.

بمعنى آخر أن الفعل العقلاني من خلال اللغة والتعبيرات وادعاءات الصلاحية، سواء في علاقتها بالأشياء أو بالمعايير يحتاج دوماً، إلى عملية برهانية لإسناده وإبرازه، داخل التواصل، كفعل قادر على الدفاع عن ادعاءاته والجواب على مختلف أشكال النقد التي من المحتمل أن توجه إليه.

ويحدد هابرماس البرهنة باعتبارها نوعاً من الخطاب حيث تعمل الأطراف المشاركة فيه على صياغة ادعاءات الصلاحية التي تكون موضوع خلافات وتحاول أي هذه الأطراف قبولها أو نقدها بواسطة براهين. والبرهان يتضمن حججاً مرتبطة، بشكل منظم، بادعاءات صلاحية التعبيرات الاشكالية، ومن ثم فإن قوة برهان ما تقاس، داخل سياق محدد، بصحة الحجج، وهذه الصحة تظهر، من بين ما يظهر فيه، في قدرة تعبير ما على إقناع المشاركين في المناقشة أو التحفيز على قبول ادعاء معين للصلاحية»⁽²⁾.

واعتماداً على شرعية الحجج أو صحتها يمكننا أن نحكم على عقلنة ذات قادرة على الكلام وعلى الفعل انطلاقاً من الطريقة التي تسلكها في وضع حالة معطلة باعتبارها طرفاً مشاركاً في البرهنة. وكل فرد يشارك في عملية برهنة ما إما أنه يظهر عقلنة أو لا عقلنة حسب الأسلوب أو الطريقة التي يعالج بها الحجج التي تقدم له لتبني أو رفض ادعاء

(1) Ibid, P. 34.

(2) Ibid, P. 34.

معين، ثم أيضا بالطريقة التي بصوغ بها أجوبته. ويحكم أن التعبيرات العقلانية المستعملة قابلة للنقد، فإنها أيضا قابلة لأن تعدل وتطور وتصحح المحاولات الخاطئة في حالة ما إذا تمكنا من وضع اليد على هذه الأخطاء. ولذلك يرى هابرماس أن مفهوم التأسيس العقلاني مرتبط، بشكل كبير، بمفهوم التعلم، فهو يسمى «عقلانيا ذلك الشخص الذي يمكنه، في المجال المعرفي الأدنى، التعبير عن الآراء المؤسسية ويتدخل بفعالية. ولكن هذه العقلية تبقى محتملة إذا لم تكن متصلة بالقدرة على التعلم بالاستفادة من الأخطاء المرتكبة وتفنيد الافتراضات وفشل بعض التدخلات»⁽¹⁾.

ومن الوجهة الفلسفية لا يكون الأمر مُكتسبا ومفروغا منه، بمجرد الاستطاعة على تأسيس ادعاءات الصديق بطريقة خطائية قیاسا على ادعاءات الحقيقة، باعتبار أن ادعاءات الصديق مرتبطة بمعايير الفعل، وعليها تعتمد توجيهات ومبادئ الواجب. ولكنه على صعيد الحياة اليومية، فإنه لا أحد يتخبط في عمليات برهنة أخلاقية بدون أن ينطلق من افتراض أنه من الممكن، بصورة مبدئية، الوصول إلى إجماع مؤسسي عقلاني بين الناس المعنيين.

إن هذه الشروط التي يفترضها هابرماس بالنسبة للسلوك العقلاني لا تقتصر، فقط، على المستوى المعرفي الأدنى، بل أيضا تهتم المجال الأخلاقي العملي وكذلك التعبيرات التقويمية. ويسمى «عقلانيا الشخص الذي يؤول طبيعة حاجاته في ضوء القيم الموحدة والجاري بها العمل من الناحية الثقافية. ولكن يمكن أن تقوم بذلك أكثر إذا ما تمكّن هذا الشخص من تبني موقف تأملي إزاء القيم النموذجية نفسها التي تؤول الحاجات»⁽²⁾ ومن ثم، وبخلاف معايير الفعل والممارسة، فإن القيم الثقافية لا تتضمن ادعاءات المكونية يمكن أن تقوم مجموعة من الأشخاص بوصف مصلحة مشتركة يجوز أن تتحول إلى معيار ولكن أن يتشكل اعتراف بين الذات حول قيم ثقافية لها أبعاد كونية، فإن هذه الحالة ليست ممكنة دائما، فضلا عن أن عمليات البرهنة التي نستخدم لتبرير القيم النموذجية لا تستجيب لشروط الخطاب بالضرورة لأنها تنتمي أكثر إلى مجال «النقد الجمالي».

نفس الأمر ينطبق، تقريبا، على بعض الحالات النفسية العلاجية حيث يتمثل تخصصها في تمرين المُحلّل على اتخاذ موقف انعكاسي إزاء تمهلاته التعبيرية. ومن ثم نسمي «عقلانيا، سلوك شخص على استعداد، وفي مستوى التحرر من أوهامه: يتعلق الأمر،

(1) Ibid, P. 35.

(2) Ibid, P. 36.

هنا في الواقع بأوهام لا تعتمد على الخطأ (في موضوع الوفائع) ولكن على الوهم الذاتي Auto-illusion (في موضوع التجارب الخاصة المعيشة)⁽¹⁾. باعتبار أن هناك أوضاعا مختلفة يعمل فيها المرء على إخفاء نواياه الحقيقية أو على إسقاط من يدخل معه في عملية تفاعل وفي وهم أن ما يدعيه هو حقيقة تجربته المعيشة. وفي هذه الحالة فانه في سياق تواصل يستهدف التفاهم بين الذوات، فإن المظاهر التعبيرية يمكن قياسها حسب ذاتها. لأن من يوهم ذاته فانه، في واقع الأمر، يتصرف بطريقة لا عقلانية، ولكن لا ينطبق هذا على المرء الذي هو على استعداد لتقبل تفسيرات عن لا عقلانيته. لأنه لا يملك فقط عقلنة ذات تفعل بذلكاء وعقلانية بالقياس إلى غاية، أو عقلنة ذات منفتحة اخلاقيا وقادرة على الاشتغال عمليا، أو تستطيع، كذلك، القيام بفعل التقويم بحساسية معينة وتقدر على التلقي على الصعيد الجمالي. بل إنها، بالإضافة إلى كل ذلك، لها القوة على أن ترجع، بطريقة انعكاسية، إلى ذاتيتها الخاصة، وأن تكشف عن حدودها اللاعقلانية التي تؤثر، منهجيا، على تعبيراتها المعرفية والعملية والأخلاقية والجمالية*.

لذلك يسمي هابرماس نقدا علاجيا ذلك الشكل من البرهنة الذي يساعد على تفسير الأوهام الذاتية المنظمة⁽²⁾.

ويختص هابرماس إلى القول بأنه يمكن أن نسمي ذلك الشخص الذي يظهر استعدادا على التفاهم بين الذوات، يعبر عن ردود إزاء اضطرابات التواصل وذلك بالتفكير في القواعد اللغوية، بأنه عقلاني. وما هو موضوع محل سؤال هنا، هو من جهة مراقبة قابلية الفهم أو التكوين الجيد للتعبيرات الرمزية، إذ يتعلق الأمر بمعرفة إلى أي حد تم إنتاج التعبيرات الرمزية وفق القواعد، وهل تطابق، بتعبير آخر، مع النظام المقابل لقواعد الإنتاج، والبحث اللساني يمكن أن يشكل نموذجا هنا. وما هو موضوع محل سؤال من جهة ثانية، هو تفسير دلالة التعبيرات المنتجة. وهنا نقترح ممارسة المترجم نموذجا مناسباً ضمن مهمة التأويل، إذ أن من يستعمل وسائله الخاصة للتعبير الرمزي بطريقة وثوقية يتصرف بطريقة لا عقلانية⁽³⁾. فالخطاب التأويلي يمثل شكلا للبرهنة حيث الطابع المفهوم أو الصحيح، نحويًا، للتعبيرات الرمزية، ليس مفترضا أو مطعونا فيه بسداجة وإنما، على العكس من ذلك، يصاغ بوصفه ادعاءا مجادلا فيه. ولذلك يعتبر

(1) Ibid, P. 37.

* من الواضح، هنا، أن الأمر يتعلق بعملية تأمل. ثاني لا شك أن التعامل النفسي يساعد على الكشف عن آلياته.

(2) Ibid, P. 38.

(3) Ibid, P. 38.

هابرماس أن العقلنة يمكن فهمها باعتبارها «استعدادا خاصا لدى ذوات قادرة على الكلام والفعل ، إنها تترجم في أنماط سلوك حين تظهر الحجاج الجيدة في كل مرة . وهذا يعني أن التعبيرات العقلانية قابلة لأن تكون محل تقويم موضوعي»⁽¹⁾.

نلاحظ مما سبق أن هابرماس يتناول العقلنة كإجراء عقلي يتحدد في علاقته مع اللغة ومع السياقات المعرفية - الأدائية ومع مختلف أشكال التعبيرات الرمزية ، كما أنه يوظفها ضمن درجة صياغتها لادعاءات الصلاحية والافتقار من الحقيقة ودور الوهم الذاتي في اضطراب العملية التواصلية وفي مسار التفاهم بين الذوات . غير أن هابرماس ، في هذا المستوى من التحليل ، يدخل مفهوم العقلنة لتوضيح شروط العقلنة لتعبيرات أو لذوات قادرة على الكلام وعلى الفعل ، مع وعيه التام بأن هذا المفهوم لا تنطبق على المقاربة السوسيولوجية ، تلك المقاربة التي ميّزتها حين يحاول صياغة مفهوم ما أسماه بـ «العقلانية التواصلية»⁽²⁾.

ويرى هابرماس أنه لكي نحيط بمفهوم العقلنة لا بد من إبراز أهمية ما يسمى بـ «سابق الفهم» *Précompréhension* الذي يوجد متجذرا في المواقف الحديثة للموعي . بمعنى آخر أن هناك افتراضا ساذجا يقضي بأن الفهم الحديث للعالم يتم التعبير عنه بواسطة وعي ينتمي إلى العالم المعيش المعقلن ويجعل من السلوك العقلاني للحياة مبدءا ممكنا . وهكذا نربط ، ضمنا ، الفهم الغربي للعالم بنوع من ادعاء الكونية . في حين ، كما يعتبر هابرماس ، أنه لكي ننظر أين يتمثل هذا الادعاء للكونية يجب القيام بمقارنة بين الفهم الحديث للعالم والفهم الأسطوري له . «فالأساطير داخل المجتمعات القديمة تشكل أمثلة جيدة على الوظيفة التوحيدية التي تقوم بها التصورات للعالم»⁽³⁾.

«وفي نفس الوقت ، وفي داخل التقاليد الثقافية التي يمكننا الوصول إليها ، فإن هذه الأساطير تشكل التضاد الأكثر حدة مع فهم العالم الذي يسيطر على المجتمعات الحديثة . وبالقيااس إلى الشروط ، التي أتينا على ذكرها ، والتي بتعين توفرها في سلوك عقلاني للحياة ، فإن هذه الأساطير تكون تقيض الموضوع *Antithèse* للفهم الحديث للعالم . ولهذا السبب وفي مرآة الفكر الأسطوري ، يجب علينا أن نبين الافتراضات المسبقة للفكر الحديث والتي لم يتم صياغتها موضوعيا بعد»⁽⁴⁾.

(1) Ibid, P. 38.

⁽²⁾ وهذا ما سنعرض له في الفصل الثاني

(2) Ibid, P. 60.

وقد عمل هابرماس، وبشكل مُطوّل، على تحديد خصائص الفكر الأسطوري وما يشكل أسس التصورات التقليدية للعالم ودورها في خلق تنظيم تواصل داخل المجتمعات التقليدية، والملاحظ أنه قام بذلك اعتماداً على الانفتاحات النظرية والتحليلات التي قام بها ماكس فيبر لهذه التصورات. ففي نظر هابرماس لا يمكن فهم العالم الحديث بدون الإحاطة بالتعبيرات الرمزية للفعل الأسطوري والديني والميتافيزيقي. فالحدائق هي، في عمقها، نتيجة لتجزئ «تنشيطية» للعقل الجوهرية، ولأنها يمكن بل ويجب أن ننظر إليها باعتبارها مشروفاً غير مكتمل، فإنه يتعين عقلنة هذه الحدائق وتحديث عقلانياتها لغوياً واجتماعياً وسياسياً، بل على صعيد كل مجالات القيم التي عمل العقل الحديث على بلورة منطقتها ومعاييرها.

وقد أشرنا في بداية حديثنا عن العلاقة بين التحديث والعقلنة أن هابرماس يركز، بشكل واضح، على دور علم الاجتماع في نظرية العقلنة. ومع أننا لاحظنا أنه يعطي أهمية خاصة للغة في صياغة نظرية العقلنة في علاقتها بالخطاب، بالحقيقة وبعمليات البرهنة، فإنه يعتبر أن هذا المجهود لن يكتمل إلا بإدخال الأبعاد الاجتماعية والثقافية لبناء «عقلانية تواصلية». وهو من أجل ذلك يعمل على الإجابة على سؤال واضح هو: «كيف يمكن تصور عمليات التحديث في أفق عمليات العقلنة؟»

وللجواب على هذا السؤال - الذي يبدو أنه يشكل السؤال المحرك لمشروعه في الحدائق - اختط هابرماس لنفسه مسالك نظرية ثلاثة: أولها معالجة مفهوم النشاط التواصل من خلال التداوليات الصورية، أي محاولة الربط بين علم الدلالة الصوري ونظرية أفعال اللغة لإعادة بناء عقلاني للقواعد العامة والافتراضات الصورية للممارسات الموجهة لفهم بين الذات. أما المسلك الثاني فيتناول في تقدير القيمة الاستعمالية التجريبية لمسلّمات التداوليات الصورية، وذلك على صعيد تفسير النماذج المرضية والمربكة للتواصل، وتطور أسس أشكال الحياة الاجتماعية والثقافية وتطور القدرات على الفعل، في حين أن المسلك الثالث فإنه على ما يبدو، أهم محطة في تفكير هابرماس، ويتجلى في نقد وتقويم النظريات السوسيولوجية لإقامة نظرية للعقلنة الاجتماعية. وهو في هذا الجهد يعيد النظر في مجموعة من الاستراتيجيات المفاهيمية وفي فرضيات وعمليات البرهنة التي اقترحها كل من «ماكس فيبر» و«تالكوت بارسونز» وذلك بهدف إبراز المشاكل لايجاد الحل «الذي يمكن أن يساعد نظرية للعقلنة مطورة اعتماداً على مفاهيم أساسية للنشاط

التواصلي»⁽¹⁾ وليس أي شكل من النواصل، لأنه يتبنى الشكل الحديث للتفاهم بين الذوات.

ومن أجل الكشف عن انعكاسات فعل العقلنة على مجالات العمل والبنىات الرمزية للعالم المعيش يلاحظ هابرماس، استناداً إلى نظرية فيبر في العقلنة، أن مجالات العمل المنظمة بشكل صوري يمكنها أن تنفصل عن سياقات العالم المعيش، فقط، حين تتمايز البنىات الرمزية عن العالم المعيش بما فيه الكفاية. وأن التكوين التشريعي للعلاقات الاجتماعية يتطلب قيماً معمقة على مستوى عال، وثباتاً قوياً للفعل الاجتماعي بالنسبة للسياقات المعيارية ولتقسيم الحياة الأخلاقية العينية إلى سلوكية وشرعية. لذلك على العالم المعيش أن يعرف عملية عقلنة على صعيد ميادين الفعل المحايدة حتى تتمكن الأخلاق من التنظيم بطريقة مشروعة بفضل الأسلوب الصوري في تعيين وتأسيس المعايير. كما يجب على التقليد الثقافي أن يبلغ درجة من التمييز لكي تتمكن الأنظمة الاجتماعية المشروعة من الاستغناء عن القواعد الدوغمائية المسطرة من طرف التقليد. ويستلزم على الأشخاص أن يتمكنوا من التدخل، بطريقة مستقلة، في إطار مجال الاحتمال الذي تشكل ميادين العمل المنظمة بصورة مجردة وكونية وأن يتمكنوا من الانتقال إلى سياقات للعمل محددة أخلاقياً وموجهة نحو التفاهم بين الذوات داخل مجالات صلبة منظمة من خلال القانون، ولكن دون أن يعرضوا هويتهم للخطر.

4. المضمون المعياري للحداثة

إن ماكس فيبر أدخل مفهوم العقلنة لتمييز الشكل الرأسمالي للنشاط الاقتصادي، وشكل التبادل داخل المجتمع البورجوازي سواء على صعيد القانون الخاص أو على مستوى تنظيم المؤسسات الإدارية والاجتماعية. ومن ثم فعملية العقلنة تشير، بالدرجة الأولى عند فيبر، إلى امتداد ميادين وأصعدة المجتمع التي تخضع لمقاييس القرار العقلاني، إضافة إلى عملية تصنيع العمل الاجتماعي حيث تتغلغل مقاييس واعتبارات النشاط الأداتي داخل مجالات أخرى للوجود الاجتماعي قبل تحضير وتمديد نمط الحياة وإدخال وسائل تقنية في التبادل بين الناس. بمعنى آخر أن العقلانية الفيبرية ذات طبيعة غائية لأنه ليس هناك، بالنسبة لها نشاطاً عقلياً إلا بالقياس إلى غاية محددة. ولذلك فإن عملية العقلنة المتنامية للمجتمع مرتبطة أشد ارتباطاً بالتنظيم المؤسسي المستخدم التقني والعلمي.

(1) Ibid, P. 156.

غير أن هابرماس، من خلال قراءته لنظرية فيبر ويهدف إعادة بناء مسألة الحدائق اعتماداً على أدوات مفاهيمية جديدة، يلاحظ أن عملية عقلنة أنظمة الممارسة عند فيبر يتم تحليلها، بشكل استثنائي، من زاوية العقلانية الضائية، ولذلك وإذا ما أردنا وصف وتفسير سبلات الحدائق وأمراض المجتمع الحديث لابد من اعتماد مفهوم أكثر تعقيداً للفعل العقلنة حيث يمكن مساعدتنا على فهم المجال الذي يفتح عقلانية تصورات العالم، كما تم التوصل إليها في الغرب، على تحديث المجتمع. من هذا المنطلق فقط يمكن تحليل عملية عقلنة أنظمة الممارسة في امتدادها، وليس من الزاوية المحدودة لما هو معروفي. أداني وإني بإدخال الأبعاد الأخلاقية - العملية والجمالية - التعبيرية⁽¹⁾ ولإنجاز هذا الشرط اضطر هابرماس إلى تحليل تاريخ النظريات المتعلقة بالموضوع للعمل، في النهاية، على بناء مفاهيم مثل الفاعلية الموجهة نحو التفاهم بين الذات، أو العالم المعيش المتيقن رمزي والعقل التواصل. - الخ.

والمشكل الثاني الذي يترتب على نظرية فيبر هو أن بناء المفهوم لنظرية الممارسة، في نظر هابرماس، يبقى بناء ضيقاً بل ويطلق التمتع الرأسمالي للتحديث بعملية عقلنة المجتمع بشكل عام. أي أن الطاقات الفكرية والمعرفية المتراكمة من خلال الثقافة تراجعت إلى درجة الانهاك واستنفدت كل قدراتها غير أننا إذا أردنا أن نجعل من حكم فيبر التشخيصي للزمن الحاضر حكماً أكثر خصوصية فلانه يتعين علينا الرجوع إلى التأثيرات الثانوية المرضية للبنية التطبيقية والتي لا تسمح أدوات نظرية الممارسة بتملكها ثانية في مداها الكافي.

ومن ثم فإن ظهور أنظمة فرعية للممارسة العقلانية من أجل غاية يتخذ معنى آخر تماماً⁽²⁾. فعملية العقلنة التي تمس سياقات الفاعلية التواصلية وبروز أنظمة فرعية للممارسة الاقتصادية والإدارية المطبوعة بالعقلانية للوصول إلى هدف معين تشكل، في نظر هابرماس، عمليات يتعين التمييز بينها بدقة في التحليل.

وتمشياً مع هذا الاحتياط المنهجي يرى هابرماس أن فعل العقلنة المقترن بعملية تحديث المجتمع لا يجب أن يقطع، بشكل مطلق، مع التصورات الثقافية مما قبل العقلانية، لأنه لا دينوية تصورات العالم ومحاولة نزع صفة القداسة عنها، ولا التمايز البيوي للمجتمع في ذاتها لها مفعولات ثانوية بائولوجية. كما أنه لا التمايز ولا الانتشار

(1) Habermas (J) : "Théorie.....", T2, op. cit, P. 333.

(2) Ibid, PP. 333-334.

المستقل لمجالات القيم الثقافية يؤديان إلى الانقصار التواصلي للممارسة اليومية. فالتمييز التخيوي بين ثقافة الخبراء وسياقات الفاعلية التواصلية الجارية، وليس الفصل بين الأنظمة الفرعية المنظمة من خلال وسائط (مثل المال والسلطة) مع أشكالها التنظيمية والعالم المعيش، هو الذي يؤدي إلى عقلنة أحادية أو إلى تشيؤ الممارسة التواصلية الجارية، وإنما الدخول العنيف لأشكال العقلنة الاقتصادية والإدارية في مجالات الممارسة التي تتعارض مع حالة الارتداد التي تريد وسائط المال والسلطة فرضها. إن هذه المجالات فتكون مختصة في النقل الثقافي والاندماج الاجتماعي وفي التربية، وتبقى تابعة للتضام بين الذات باعتبارها آلية تنسيق للممارسة. (1)

ومهما يكن فإن هابرماس حين يقوم بتوجيه النقد لنظرية العقلنة الغيبرية فمن أجل بناء نظرية العقلانية التواصلية المستندة إلى إيقاع للتضام بين الذات، يسمح بتحديث العقلنة وعقلنة التحديث، بدون ممارسة أية ضغوط على التبادل التواصلي داخل المجتمع الحديث. ثم إنه لا يكتفي بقيم لأنه يدمج في سياق تحليله لنظرية الحدائق الغربية أهم الفلاسفة والباحثين الذين اقتربوا من ظواهر الحدائق نظرياً، وحاولوا نقد عملياتها أو تفسير آلياتها وأنماط تحريكها. فمنذ كانت الفلسفة المثالية إلى ماركس مروراً بقيم ولوكتاش والنظرية النقدية إلى فلاسفة ما بعد الحدائق، والفكر الغربي يعمل جاهداً على مواجهة إيقاعات الحدائق، نظرياً، سواء من وجهة نظر الفلسفة أو من منطلق العلوم الإنسانية والاجتماعية التي اكتسبت شرعيتها الابتسولوجية مع بروز المجتمع الحديث.

وكان على هابرماس أن يخربل كل هذا الرصيد الفلسفي والعلمي، ويحلل مختلف مكوناته المفاهيمية والفلسفية والعلمية والقياس بما يحرص على تسميته بـ «إعادة بناء» العناصر النظرية التي تسهم في صياغة نظرية العقل التواصلي أو الفاعلية التواصلية. وهو حيناً يقوم هذا الرصيد يلاحظ أن نظرية الفعل العقلاني عند فيبر وكيفية تلقيها من طرف الفلاسفة والباحثين، ولا سيما منذ لوكتاش إلى أدورنو، تظهر أن عملية عقلنة المجتمع تم فهمها دائماً باعتبارها تشيؤ للوعي، ثم إن تناول هذا الموضوع في نظر هابرماس، لا يمكن أن يكون منتجاً في سياق مفهومي يسيطر عليه فلسفة الوعي، كما أن اجتهادات فلاسفة ما بعد الحدائق لم تستطع تلمس هذه الإشكالية بحكم تحركهم داخل حقل مفاهيمي نيتشوي ويسبب انطلاقهم من قاعدة ما يسميه «كارل أوتو أبل» بـ «النقد الكلي للعقل» (2).

(1) Ibid, P. 364.

(2) Apel (K-O) : "Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité", Revue, Débat, N. 49, Mai-Avril, 1988; P. 141.

فالتحديث عند هابرماس، وهذه إشارة أساسية في سياق تلمسنا لتحليله للحدث، هو عبارة عن إعادة امتلاك نقدية لما تنتجه الحداثة نفسها وإعادة نظر متواصلة لكل ما هو مستعمل في العلم والسياسة والثقافة. غير أن عملية عقلنة العالم استنادا إلى النقد، حيث تفكر الحداثة في ذاتها وتحاكم مقوماتها هي - أي عملية العقلنة - ما يشكل عظميتها وهشاشتها في نفس الآن. فالتحديث هو «تراكم نظري وتطبيق لإنتاج العقلنة في نفس الوقت، وذلك في مختلف ميادين العلم والتقنية، القانون والسياسة، الفن والنقد. وهنا تظهر إحدى مفارقات هذه الحداثة. إذ أنه اعتبارا لهذه الوظيفة النقدية الكامنة في فعل العقلنة المنتج للتحديث، فإن التفاعل النظري أو العملي في هذا السياق، في الوقت الذي يريد أن يستقل بإنتاجه يجد نفسه مهددا بالضيق في إنتاج نفسه، أي أن الذات مهددة بالذوبان في النسق.

وهذه مشكلة فلسفية جوهرية ارتبطت بالنظر الفلسفي منذ هيغل مروراً بفيتور باخ وماركس، ولوكاتش والنظرية النقدية، والمتعلقة بمسألة استلاب الذات في علاقتها بذاتها وبآخرها سواء كان هذا الآخر إنتاجا سلبيا أو جماعة أو نسفا قيميا، حيث يعمل الإنسان على تجاوز ذاته بخلق أشياء وإخراجها إلى الوجود. غير أنه بضيق فيها و«تشويش» علاقاته بذاته وبموضوعات العالم.

غير أن النقد له وجهة أخرى لا تقل أهمية عما يقوم به في اتجاه المواكبة المتسائلة لصيرورة الحداثة، وهذه الوجهة تتمثل في الخلخلة الدائمة والمنهجية لعناصر التقليد التي تعمل، مبدئيا، على تأسيس إجماع مُستند إلى قناعات موحدة وإلى مسبقات مشتركة، أي بمعنى آخر مستند إلى سلطة.

التحديث عن الإجماع بهذه الطريقة دفع هابرماس إلى تصور صيغة مثالية لتأسيس الإجماع، لا تعتمد فقط على قيم حديثة - لأن هذه القيم نفسها ستخضعها الحداثة، بحكم بعدها النقدي، للمحاكمة والنقد - وإنما داخل شروط التحديث، أي داخل الشروط العقلانية للنقد بالضرورة. فمنطق التصور الحديث لا يقبل، بأي شكل من الأشكال، أن يحصل إجماع معطى بطريقة مسبقة وعلى أساس الرجوع إلى السلطة، لأن الإجماع الحديث لا يكون، في حقيقته إلا إجماعا إشكاليا وقابلا، في كل لحظة، لأن يوضع موضع سؤال وإعادة نظر، باعتباره - أي الإجماع - مبني على قاعدة العودة المستمرة إلى الحقيقة، تلك الحقيقة التي توجد في حالة جريان دائم التحول.

ويديهي، داخل إطار فكر هابرماس، أن القول بالحقيقة، بهذا المعنى الحديث المعطى لها، يستدعي نوعاً من التنظيم المؤسسي العام للمناقشة العمومية في شكلها العقلاني البرهاني. فلا شيء يقترح بشكل مجاني، وكل قضية لا بد أن يدافع عنها أو تفند اعتماداً على اعتبارات عقلانية ذات قواعد برهانية. لذلك فإن «حقيقة قضية ما تعني الوعد بالوصول إلى إجماع عقلاني حول ما تم قوله»⁽¹⁾.

من هنا نلاحظ أن عقلنة الحداثة وتحديث العقلنة عند هابرماس فعلان متداخلان ومتفاعلان في سياقات تواصلية تختلف باختلاف نمط البرهنة وفي إطار ما أسماه بـ «نظرية الحقيقة الإجماعية».

وإذا كان هابرماس يؤكد على التضامن النقدي بين العقلنة والتحديث فلأنه يرفض النظر إلى الحداثة من زاوية فلسفة الوعي، حتى ولو كانت، هي كذلك، تتضمن علاقة ضرورية بمفهوم العقل والعقلانية، فهو يعتبر أن نظرية النشاط التواصلية، في سياق الحداثة تقيم علاقة داخلية بين الممارسة وفعل العقلنة «إنها تدرس المضمرات العقلانية التي تفرضها الممارسة التواصلية اليومية وتساعد المضمون المعياري الملازم للنشاط الموجه نحو التضامن بين الذات للوصول إلى مفهوم العقلانية التواصلية»⁽²⁾، لأن ما حفز على تغيير هذه البنية يتمثل في عجز كثير من الاجتهادات النظرية على إنتاج الأسس المعيارية لنظرية نقدية للمجتمع.

من أجل صياغة المضمون المعياري للحداثة عمل هابرماس على إخضاع التراث الفلسفي الذي تكونت وتطورت في داخله نظرية الحداثة، سواء بتبني استراتيجيتها العقلانية أو من منطلق نقد عملياتها وإنتاجاتها، وذلك منذ كانط إلى «كاستور ياديس»، أي ابتداء من أول نسق فلسفي نقدي حاول تلمس الملامح الفلسفية للحداثة إلى أكثر المواضع الفلسفية نقداً لكلية العقل.

إن الخطاب الفلسفي الذي يتخذ من النقد اعتباراً مبدئياً في نظريته للحداثة لا سيما، في القرن العشرين عند هايدغر والنظرية النقدية الأولى وفلاسفة ما بعد الحداثة الفرنسيين، لا يمكن لأصحابه، أو بالأحرى لا يريدون فهم الموقع الذي يحتلونه، لأنهم ينتجون مفارقة هائلة تتمثل في كونهم يرفضون الارتباط الأحادي سواء مع الفلسفة أو العلم أو نظرية الأخلاق أو القانون أو الأدب أو الفن، وفي نفس الوقت يعارضون كل عملية

(1) Habermas (J) : "Logique des sciences sociales", op. cit, P. 285.

(2) Habermas (J) : "Le discours philosophique de la modernité", op. cit, PP. 93-94.

رجوع إلى الأشكال الدوغمائية للفكر التقليدي. غير أنهم لا يكفون عن صوغ ادعاءات الصلاحية لكي يكذبوها فيما بعد. ثم إن هناك «لا تماثل بين الحركة البلاغية التي من خلالها تطلب هذه الخطابات أن تكون مفهومة وبين المعالجة النقدية التي يخضعون لها على الصعيد المؤسسي» في إطار التدريس الجامعي على سبيل المثال⁽¹⁾. ويلاحظ هابرماس أن ادعاء أدورنو بطريقة لا معقولة، لقيمة الحقيقة أو رفض ميشال فوكو واستخلاص النتائج من تناقضاتها الظاهرية، أو تهريب كل من هابدرغر وديريدا من ضرورة تبرير أقوالهما بالمجور إلى نزعة باطنية أو بخلطهما بين المنطق والبلاغة، كل هذا يؤدي إلى القول بأن هناك، وفي كل مرة، «وحدة عناصر غير متطابقة فيما بينها، وخلطاً يتعارض، بشكل أساسي مع التحليل العلمي «العادي»»⁽²⁾.

أن يحصل تناول الحداثة، بوصفها حياة مُشَيَّاة ومُشْتَغلة، بل وموضوعة تحت تصرف التقنية أو معروضة بطريقة نوتاليتارية خاضعة للسلطة، موحدة ومسجونة، فإن هذا النوع من التناول تحفزه حساسية خاصة إزاء الجروح المعقدة المتعددة وأشكال العنف المكبوتة. بمعنى آخر أن هذا التناول النقدي أقرب إلى التجربة الجمالية منه إلى الانصات العقلاني النقدي لتحولات اللحظة الذاتية وسياقات التواصل الحديث.

بهذا يلاحظ هابرماس بأن إبراز قيم مثل الاضراق والنشوة المُقْتَنِنة وحرمة الجسد واكتمال الرغبة والحميمية الواقية... الخ يخفي وراءه - أي إبراز هذه القيم - تفاوتاً واضحاً بين الأسس المعيارية المعلن عنها وتلك التي تبقى خفية، وهذا التفاوت يمكن تفسيره بالرفض اللاجدلي للذاتية. ومن ثم فإنه بهذا الجدل للحداثة «فإننا لا نرفض النتائج البائرة لعلاقة مُشَقَّطة على الذات، فقط، ولكننا نرفض كذلك المفهومات الأخرى التي كانت الذاتية تُحْمَلُ بها فيما قبل باعتبارها وعداً لم يوف به بعد. أي باعتبارها أفقاً لممارسة واعية بذاتها حيث يتطابق التحديد الذاتي المتضامني مع التحقيق الذاتي لكل فرد»⁽³⁾.

هناك ضعف آخر يميز الخطاب الفلسفي الرفض للأشكال الحديثة للحياة، يتمثل في أنه إذا كانت أشكال النقد كما تمت صياغتها من طرف هيغل وماركس، ماكس غير ولوكانتش... الخ كل حسب موقعه وسياقه السياسي والمعرفي العام، تُمَيِّز في عمليات العقلنة الاجتماعية بين المظاهر الحاملة للتححرر وللتوافق من جهة وبين المظاهر القمعية

(1) Ibid, P. 397.

(2) Ibid, P. 398.

(3) Ibid, P. 399.

التهديمية والمسيرة للتقسيم من جهة ثانية، فإن «التقيد التهديمي» يخلط بين المفاهيم والمستويات بشكل مثير للانتباه مثل «العقل المحرر والاستخدام، الوعي واللاوعي، قوى الانتاج وقوى الهدم، التحقق الذاتي التعبيري والطابع القمعي لعدم التصعيد، التأثيرات الضامة للحرية وتلك التي نحرمتها منها، الحقيقة والأيديولوجيا»⁽¹⁾. ولذلك فإن الاختلافات والتعارضات أصبحت ملفومة إن لم نقل منهارة لدرجة أنه في المشهد السطحي والباهت لعالم خاضع كله لإدارة يقظة، وللسلطة، فإن التقيد لم يعد قادراً على تمييز التناقضات والاختلافات والفروق. «لا شك أن نظرية أدورنو في العالم المنظم إدارياً، والنظرية الفوكاوية للسلطة نظريتان غنيتان، بل إنها أكثر تنويراً من اجتهادات هايدغر وديريدا المرتبطة بالتقنية بوصفها شكلاً مُركَّباً، أو بالجوهر التوتاليتاري للسياسة. ولكن ما يفرقهم كلهم هو أنهم لا يدركون المضمون المتناقض للحدائث الثقافية والاجتماعية»⁽²⁾، إضافة إلى أنهم لا يفرقون بين حياة الناس في المجتمع الحديث وحياتهم في مجتمعات ما قبل الحدائث، سواء على صعيد العمل اليدوي أو شروط العيش أو امكانيات الاختيار الفردي أو على مستوى المشاركة السياسية وضمان الحقوق والتكوين المدرسي والثقافي.

ثم إن التمايز الذي خلقته حركة الحدائث على صعيد مجالات القيم العلمية والأخلاقية والفنية يعتبر، عند هؤلاء الفلامنقة، تجسيدا لعقل يغتصب قوة الفن بوصفه انفتاحاً شعرياً على العالم. فالحدائث الثقافية هي في حقيقتها سيادة للرعب تتميز بمظاهر توتاليتارية لعقل متمركز حول الذات.

ويرى هابرماس أنه لكي يبين المرء أن هذا النمط من الأسلوب في ممارسة نقد العقل، يفتقر إلى القدرة على التمييز بين المستويات والمجالات، فإنه لابد من تقديم شروح تخضع لتحديدات معيارية، حيث إن هذا «المضمون المعيارى يمكن أن يستنتج ويرر انطلاقاً من الامكان العقلاني الملازم للممارسة اليومية»⁽³⁾ فمفهوم العقل التواصلى مطالب، بناء على ذلك، بتجاوز العقل المتمركز حول الذات، كما أن له دور التغلب على تناقضات وتبسيطات النقد الذي يتخذ من ذاته مرجعه الوحيد في مواجهته للعقل. ذلك أن فلسفة الممارسة بما تعنيه من انفصال عن محورية الذات ونقد للعقل نستمد مضامين الحدائث من عقل عكس في العملية التوسيطية للممارسة الاجتماعية. غير أنه إذا أردنا تغيير البنية

(1) Ibid, P. 399.

(2) Ibid, PP. 399-400.

(3) Ibid, P. 402.

المفاهيمية لكل ذلك فإنه يتعين الانتقال من مقولة العمل الاجتماعي الذي تنطلق منه فلسفة الممارسة إلى مقولة النشاط التواصلي .

فإننا نجد العالم المعيش يتغذى من عطاءات النشاط التواصلي الذي يتوقف، هو بدوره، على الموارد التي يمنحها له العالم المعيش . لكن «الفرق بين العالم المعيش والنشاط التواصلي لا يُلغى بالرجوع إلى الوحدة، بل إنه، على العكس من ذلك، يتعمق لأن إعادة إنتاج العالم المعيش لا نكتفي بالانتقال من خلال وساطة النشاط الموجه نحو التفاهم ولأن الفاعلين أنفسهم مطالبون بالقيام بمجهود التأويل»⁽¹⁾.

وحين يتحدث هابرماس عن مكونات العالم المعيش فإنه يقصد بذلك الثقافة والمجتمع والشخص البشري، باعتبار أنه يسمى «الثقافة تلك المعرفة المهيأة والمجاهزة التي تستمد منها الذوات الفاعلة في النشاط التواصلي، التأويلات ذات الطابع الاجتماعي غرضيا، وذلك بالبحث عن التفاهم حول شيء معين موجود في العالم . وأسمي مجتمعا (بالمعنى الضيق لتركيبية من تركيبات العالم المعيش) تلك الانظمة المشروعة التي تستمد منها ذوات النشاط التواصلي، التضامن المؤسس على الانتهاءات الجماعية المنتجة لعلاقات بين الناس . في حين أن الشخصية *Personnalité* وهو هنا، لفظ تقني، يعني الامكانيات التي بفضلها تكتسب ذات ما قدراتها على الكلام والفعل وبالتالي على المشاركة في عمليات التفاهم بين الذوات داخل سياق يختلف في كل مرة»⁽²⁾. إن الأمر يتعلق بإمكان أن يتوفر للذات القدرة على إثبات هويتها داخل سياقات التفاعل المختلفة .

ويلاحظ هابرماس أن هذه «الاستراتيجية المفهومية» تقطع مع النصوص التقليدية الذي ما زالت كل من فلسفة الذات وفلسفة العمل تحافظ عليه وتدافع عنه، على اعتبار أن المجتمعات في نظرها تتألف من جماعات وهذه الجماعات تتكون بدورها، من أفراد . فالأفراد والجماعات هم بالمعنى المجازي أعضاء في العالم المعيش .

إن مفهوم العالم المعيش عند هابرماس مفهوم أساسي في بنائه النظري حيث خصص له نصوصا عديدة لا سيما في علاقة هذا العالم بالنسق . ووضح من التعريفات التي يعطيها للثقافة والمجتمع والشخص، أي العناصر المكونة للعالم المعيش، يوظف هابرماس، باستمرار، النشاط التواصلي داخل السياقات المختلفة التي تتجهها مجالات العالم المعيش . «إذ تكون الأنوية البنيوية للعالم المعيش ممكنة من خلال عمليات إعادة

(1) Ibid, P. 404.

(2) Ibid, P. 405.

الانتاج المناسب الموظفة من طرف النشاط التواصل⁽¹⁾. لأن إعادة الانتاج الثقافي تضمن إمكانية ربط الأوضاع الجديدة بالشروط الموجودة في العالم، كما تضمن استمرارية التراث وانسجام المعرفة التي تفترضها حاجات التفاهم بين الذوات التي تقيمها وتخلقها الممارسة اليومية. في حين أن الاندماج الاجتماعي يضمن، من جهة، إمكانية ربط الأوضاع الجديدة (في أبعادها المرتبطة بالمجال الاجتماعي) بالشروط الموجودة في العالم. إنه يضمن تنسيق الممارسات من خلال علاقات الأفراد فيما بينهم منظمة بطريقة مشروعة، كما أنه يضمن استمرار هوية الجماعات. أما ما يسميه هايرماس بالتنشئة Socialisation التي يخضع لها الأفراد فلأنها تضمن إمكانية ربط الأوضاع الجديدة (في بعدها المتعلق بالزمن التاريخي) بالشروط الموجودة في العالم. إنها تضمن اكتساب مهارات عملية عامة للأجيال المقبلة، كما تراعي انسجام الحالات الذاتية بأشكال الحياة الجماعية. وفي داخل هذه العمليات الثلاثة لإعادة الانتاج تتجدد بنيت التأويل الحاملة للاجماع (أو لـ «المعرفة الصادقة») والعلاقات بين الأشخاص المنظمة بشكل مشروع (أو «التضامن») وكذا إمكانيات التفاعل (أو «الهويات الشخصية»)⁽²⁾.

إن البنيات العامة للعالم المعيش تتفاخر عن المظاهر، التي تبرز في كل مرة بشكل مختلف، والتي تقدمها كليات العوالم المعيشة. فكل المستوى الثقافي تنفصل أنوية التقاليد الضامنة للهوية عن المضامين الملموسة التي كانت تربط بها فيها سبق داخل التصورات الاسطورية للعالم. بل إن هذه الأنوية تخترق إلى عناصر مجردة تتمثل في الافتراضات المسبقة للتواصل، وإجراءات البرهنة والقيم الأساسية المجردة. «الخ». أما على صعيد المجتمع فأننا نلاحظ تبلور مبادئ عامة انطلاقاً من سياقات خاصة كانت تربط بها سابقاً في المجتمعات البدائية. غير أنه في المجتمعات الحديثة تستطيع مجموعة من المبادئ القانونية والاختلافية فرض نفسها وتتغلغل داخل مختلف أشكال الحياة الخاصة أو المنغلقة. في حين أنه على صعيد الشخصية فالبنيات المعرفية المكتسبة طوال مراحل التنشئة، تنفصل عن مضامين المعرفة الثقافية التي كانت تشكل كلا داخل الفكر العيني.

هكذا تحصل مراجعة دائمة لرموز التراث على صعيد الثقافة بإنتاج قيم مختلفة تتغير مع مقومات التقليد، أما على مستوى المجتمع فإن الأنظمة المشروعة لا يمكن أن تقوم أو تبرز معاييرها إلا استناداً إلى المناقشة. فالتواصل البرهاني هو الكفيل بوضع معايير

(1) Ibid, P. 406.

(2) Ibid, P. 406.

أو تبريرها أو تغييرها. وداخل هذا الواقع الثقافي والمعياري الجديد ليس للشخصية أي سبيل إلا بتأكيد هويتها كذات في مستوى الدفاع عن كلامها وأفعالها. ومن ثم فإن هناك «مخطوطا بنوية تتطلب، في نفس الوقت، التحليل النقدي للمعرفة المضمونة، وتأسيس قيم ومعايير معمقة، وفي الأخير، فردنة ذات تتحمل مسؤولية ذاتها على أساس أن الهويات الشخصية المجردة تحيل إلى نوع من تحقيق الذات»⁽¹⁾.

ويعتبر هابرماس أن الوعي بالذات يعود، في هذه الحالة، في شكل ثقافة أضحت انعكاسية، وتحديد ذاتي يبرز من جديد داخل القيم والمعايير المعقدة، أما تحقيق الذات فإنها تحاول الظهور في الفردنة المتقدمة للذوات الخاضعة لعملية التنشئة.

ويخلص هابرماس بعد هذا التحليل إلى القول بأنه «في شروط نسيج، أكثر اتساعا وكتافة في نفس الآن، للتداخل بين الذوات الذي تولده اللغة، تُجرى وتُنجز الصيرورة التأملية للثقافة وتُعمَّم القيم والمعايير، والفردنة المتنامية للذوات الاجتماعية، وفي نفس الوقت، يتطور فيه الوعي النقدي والتكوين المستقل للارادة والفردنة تتقوى فيه عناصر العقلنة التي كانت منسوبة سابقا إلى ممارسة الذوات. إن عقلنة العالم المعيش تعني التفريق والتكثيف في نفس الآن، أي عقلنة اللحظة المتحركة التي تشكل نسيج المحيط المتداخلة بين الذوات، وذلك بجمع عناصر متميزة دوما للثقافة والمجتمع والشخص»⁽²⁾.

غير أن نمط إعادة إنتاج العالم المعيش لا يتغير بشكل خطي في الاتجاه المشار إليه بلغة الانعكاسية، الكونية المجردة والفردنة. بل على العكس من ذلك تماما، إذ بالوسائل المتقطعة للنقد يضمن العالم المعيش المعقلن استمرارية المجموعات المنسجمة للمعنى. «ففي الحقل الدلالي لا تكون الاستمراريات معرضة للقطيعة في الوقت الذي لا تنتقل فيه عملية إعادة إنتاج الثقافي إلا من خلال النقد. وفي العالم المعيش، المتمايز بنسبيا، فإن تطور احتمالات وإمكانات السلب الملازمة للتفاهم اللغوي بين الذوات يغدو شرطا ضروريا لكي تشكل النصوص استمرارية ولكي يصبح ممكنا إدامة التقاليد ذات القوة الاقتناعية والتي تمثل شرطا لبقاء. نفس الأمر بالنسبة للمجال الاجتماعي، فإن نسيج التداخل الذاتي المشكل من علاقات الاعتراف المتبادل لا يمكن أن يتعرض للتمزق إذا لم يتمكن الاندماج الاجتماعي من الانتقال إلا من خلال كونية مجردة ومنحوتة على قياس النزعة الفردية في نفس الآن»⁽³⁾. ومن حيث أن عمليات تكوين الارادة، من خلال المناقشة

(1) Ibid, P. 407.

(2) Ibid, P. 408.

(3) Ibid, P. 409.

والمواجهة والحوار وأساليب البرهنة القائمة في العالم المعيش، لها دور اجتماعي أساسي يتمثل في ضمان العلاقة الاجتماعية لكل شخص بالآخرين انطلاقاً من أخذ مصالح كل واحد في الاعتبار وبشكل منساز، إذ بمشاركته في المناقشات، فالفرد الذي تكون له القدرة على الجواب بنعم أو بلا، بدون أن يحل شخصاً آخر محله، لا يمكن أن يبقى مستقلاً إلا بشرط أن يمكث مندمجاً في الجماعة الشاملة وذلك من خلال البحث التشاركي عن الحقيقة⁽¹⁾.

هذه بعض الجوانب الفكرية لما يسميه هابرماس، أحياناً، بنظرية التداخل الذي بين الناس، وهذه الجوانب تساعد على فهم المعالجة النقدية للوعي كما تسهم في تقوية استمرارية التقليد المجرد من كل عنوية طبيعية، بل وتسعف على فهم الأسباب التي تجعل الإجراءات المجردة والكونية لتكوين الإرادة من خلال المناقشة، المفتقدة لكل مشروعية قلبدية، تقتوى - أي هذه الإجراءات - أكثر، فضلاً عن أن الهوامش المعطاة للفردنة ولعملية تحقيق الذات تسهم في جعل سيرورة التنشئة المتحررة من النماذج الجامدة التي خضعت لها في السابق، أكثر اتساعاً وكثافة.

يتعلق الأمر، عند هابرماس، بتحرير مستمر للامكان العقلاني الذي يخترقه النشاط التواصلية شريطة أن لا تخضع عملية التحرير هذه لأسلوب من النظر بطابق، بشكل كبير، التأمل الذاتي، أو بالأحرى أن يكون هذا النظر في التحرير كتأمل ذاتي.

وحيثما يؤكد هابرماس على هذه النتيجة فإنه يقوم بذلك من منطلق الوعي بحدود أي نظرية للمجتمع تقتصر على نظرية التواصل، لأن مفهوم العالم المعيش، في مكوناته المختلفة يتقدم في الأفق المفهومي للفاعلية الموجهة نحو التفاهم بين الذات، لذلك يقترح تطور المجتمعات الحديثة، في نفس الآن، بوصفها أنظمة وعوالم معيشة، على أساس أن العالم المعيش يتقدم من خلال «مجموعة من نماذج التأويل منقولة بواسطة الثقافة ومنظمة في اللغة»⁽²⁾ ومن ثم يبرز العالم المعيش باعتباره السياق الذي يشكل أفق عمليات التفاهم بين الذات. وفي نفس الوقت الذي يحد فيه مجال التوافق لوضعية معينة، فإن هذا الأفق يبقى متفتلاً من الصياغة الموضوعية داخل هذه الوضعية نفسها. المهم أن الطابع الوظيفي للتفاهم بين الذات للفاعلية التواصلية يبرز عندما يتم نقل أو تحديد المعرفة الثقافية، أما من زاوية خاصيته في تنسيق الممارسة، فإنه يستعمل لإقامة ودمج مختلف أشكال التضامن

(1) Ibid, P. 409.

(2) Habermas (J) : "Théorie de...", T2, op. cit. P. 137.

في النسيج الاجتماعي، في حين أنه من زاوية دور التنشئة فإن الفاعلية التواصلية تستخدم لتكوين الهويات الفردية.

إن البنيات الرمزية للعالم المعيش يعاد إنتاجها بفضل الاستعمال المتواصل للمعرفة الصادقة، وبفضل استقرار الجماعة وبتكوين فاعلين قادرين على الكلام والفعل وتحمل مسؤولياتهم. هذه العمليات التي يحصل فيها إعادة الإنتاج الثقافي والاندماج الاجتماعي والتنشئة بوصفها مكونات بنوية للعالم المعيش هي ما أسماها هابرماس، وكما رأينا ذلك سابقا، بالثقافة والمجتمع والشخص.

ولعل ما يجمع الأفراد المنتمين لعالم معيش بعينه يتمثل في نسيج الأفعال التواصلية التي لا تحقق غاياتها الا استنادا إلى تقاليد ثقافية، لأن العالم المعيش ينشأ بواسطة أفراد ينطلقون من تقاليد ثقافية مشتركة. وهذا العالم يجذب إليه، من خلال آلياته، مجموع العمليات التي تنجز اعتمادا على التأويل التعاوني الجماعي.

يعتبر هابرماس بأن بنية التواصل في مجالات العمل السديوية تتميز بكون الأفعال التواصلية تنفصل، بشكل واضح، عن السياقات المعيارية وتتمركز، بقوة، في مجالات الاحتمال والامكان المتزايد، هنا من جهة. ومن جهة أخرى فإن أشكال البرهنة تتباين حسب اختلاف المؤسسات، باعتبار أن الخطابات النظرية تكون في المؤسسات العلمية، والخطابات الأخلاقية العملية في الحياة السياسية والنظام التشريعي، وأخيرا النقد الجمالي في العالم الفني والأدبي. وهذا ما يسميه هابرماس بالشكل الحديث للفهم بين الذات⁽¹⁾.

إن هابرماس يعرف أنه يبحث عن المضمون المعباري للحدث داخل عالم تتجاذبه نوعان من إرادة القوة : إرادة التحرر والتزوع نحو السعادة، وإرادة السلطة والانتاج. وهذا التنازع الموجود بين هذين الإرادتين يميز الحدث منذ أكثر من قرنين. وهو حين يؤكد على الاجماع والمرجعية المعيارية والفهم بين الذات وتتميز مجالات القيم وتحديث العقلنة من أجل عقلنة التحديث، يعني - أي هابرماس - أن مقارنته للحدث لها بعد مثالي واضح معتبرا أن «المقاربة التي وظفتها نظرية التواصل لا تظهر أنها قادرة على المحافظة على المضمون المعباري للحدث إلا لصالح مجموعة من التجريدات من النوع المثالي»⁽²⁾.

(1) Habermas (J) : "Le discours philosophique.....", op. cit, P. 412.

(2) Ibid, P. 413.

وهو بالرغم من اعترافه بهذا البعد المثالي لمقاومته، يسمى مع ذلك، إلى الاعتماد عن توريث نظرية العقل التواصلي في مناهات تجريدية وفي أوصاف العالم المعيش المعلن بدون الأخذ بعين الاعتبار ضغوط الانتاج وإعادة الانتاج المادي في المجتمع الحديث. بل إنه يذهب إلى القول بأن نظرية التواصل يمكن أن تساهم في تفسير الكيفية التي يتشابه بها اقتصاد السوق، في سياق الحداثة، مع الدولة بوصفها احتكارا للقوة، والكيفية التي تخرج هذه القوة من العالم المعيش لتصبح مكونا لاجتماع بدون معايير، يتعارض مع متطلبات العقل اللازمة للعالم المعيش، ويفرض متطلباتها ومقاييسها لتأمين المحافظة على النظام.

ويلاحظ هابرماس أنه مهما كانت درجة التمايز البنوي للعالم المعيشة وكيفية كانت مستويات تخصص الانظمة الفرعية التي تنمو وتطور لصالح المجالات الوظيفية لإعادة الانتاج الثقافي والاندماج الاجتماعي والتنشئة، فإن تعقد كل عالم معيش، محدود للغاية بسبب آلية التفاهم بين الذوات التي لا تتحمل إلا أعباء ضعيفة. ومن ثم إذا كانت العوالم المعيشة لا تمتلك إلا وسائل قليلة لضمان التنسيق والتفاهم بين الذوات فإنه من الضروري إدخال وسائل متخصصة محل اللغة العادية. ولذلك فإنه في الوقت الذي يتعلق فيه العالم المعيش فان الذوات الفاعلة في النشاط التواصلي مضطرة لبذل جهود إضافية لضمان الاتفاق والتفاهم⁽¹⁾.

إن هابرماس يؤكد على التفاهم والاتفاق والتواصل والاجماع، وتحميا مع فهمه المعياري للحداثة، باعتبار أن العالم الحديث، بمختلف عوالمه المعيشة، يحتاج إلى أخلاق تواصلية بهدف خلق شروط معيارية للاتفاق على الحقيقة المبرهن عليها دوما، والمتحولة على الدوام. على أساس أن ادعاء الحقيقة يفترض، إضافة إلى عامل البرهنة، نوعا من التنظيم المؤسسي للمناقشة العمومية، إذ لا شيء يُطرح أو يُقترح أو يُقضى بدون تبرير عقلاني، لأن نظرية الفاعلية التواصلية تؤكد على العلاقة العضوية بين مختلف أشكال الممارسة وفعل العقلنة.

ولذلك فإن المنطق الحديث حسب هابرماس يرفض كل إجماع معطى سلفا أو مؤسسا على سلطة تحويل دوما إلى التراث، ويفترض تدخلات برهانية عقلانية في سياق تواصلي عمومي، ينبذ المسبقات ويشجع على إبراز تشكيلات خطافية للارادة.

(1) Ibid, P. 413.

وبذلك فإن هابرماس يتعارض، تماماً، مع فلاسفة ما بعد الحداثة الذين ينتعهم بأنهم يمثلون نوعاً من النزعة القوضية ذات العمق المحافظ. فالاحتجاج على الحداثة مطلب مُكوّن للحداثة نفسها، ولكن رفضها مطلقاً أو نفيها إنما يعبر عن نفي للذات، فضلاً عن أن هذا النفي ليست له أية قيمة معيارية.

تفاهم، تواصل، إجماع، تشكيل خطابي للإرادة، مناقشة عمومية... الخ مصطلحات يريد هابرماس أن تكون ملازمة للأخلاق التواصلية وللمضمون المعيارية للحداثة، هل معنى هذا أن مشروعه يستند إلى خلفية سياسية؟ وكيف ينظر هابرماس إلى عملية التحديث في المجال السياسي؟

5. الحداثة السياسية من المنظور التواصلية

إذا كانت الحداثة تتعد في جوهرها عما هو تقليد وإعادة إنتاج لنقيم الماضي، وتتضمن في عملياتها وحركاتها احتمالات الأزمة وإمكانات تخطيها في نفس الآن، ثم إذا كانت الحداثة قد بشرت بالفرد وبث أكثر مقوماتها وعلاماتها على فضاء المدينة، وأعطت للجسد الانساني، ولا سيما النسوي، إمكانيات لا حصر لها للتعبير عن رغباته وللاستجابة لانتظاراته - حتى ولو أنها قامت بشكل منساق، بتنظيم قنوات التعبير عن الرغبات وترتيب الفضاءات لتوفير اقتصاد إنساني يخدم، في الأول والأخير، آليات الانتاج المادي واستمرارية توازن النظام -، ماذا كانت الحداثة كل ذلك، وأشياء أخرى كثيرة، فإنها مع ذلك تغفلت من كل إرادة للتحديد وتبقى انفتاحاً لأكثر من اجتهاد ولأكثر من تدخل نظري.

وقد تبين عما سبق أن هابرماس حاول، في سياق حديثه عن بناء نظري للحداثة، القيام بقراءة نقدية تأويلية للتراث الفلسفي المثالي الذي دشّن التفكير في الحداثة داخل الاطر الفكرية لفلسفة الوعي. وأخضع نظريات فير وماركس ولوكاتش والنظرية النقدية، لعملية إعادة بناء مفاهيمية دفعته إلى القول بضرورة عقلنة التحديث وتحديث العقلنة، ثم انخرط في مرحلة ثالثة في سجال فلسفي وسياسي مع بعض مفكري ما بعد الحداثة للكشف عن الأسس الفلسفية لمواقفهم والأبعاد السياسية المحافظة في تعبيراتها القوضية لأرائهم في الحداثة ومنطق السلطة والهامش... الخ وذلك كله لكي ينتهي - أي هابرماس - إلى التأكيد على ما يسميه بـ «المضمون المعيارية للحداثة».

ويبدو أن فكر هابرماس تسكنه خلفية سياسية واضحة، حاولنا الاقتراب منها في الفصل الثاني من القسم الأول من هذا البحث، ونريد، هنا أن نتناول، بدقة أكبر، ملامح هذه الخلفية. ذلك أن أي فكر يسائل الحداثة فهو، في عمقه، يسائل السلطة، ومنذ فلسفة الانوار يادماجها عاملي العقل والتقدم في النظر إلى الأشياء والتجارب والزمن والفكر، ومنذ شعاراتها الأساسية المتمثلة في الحرية والمساواة والعدالة والائحاء. الخ والفكر الغربي يسكنه هم سياسي يصعب التمييز بينهما. وبمعنى آخر أن الحداثة والسياسة متلازمان بتلازم التحديث بالعقلنة وارتباط هذين المستويين بالتجسيد العملي من خلال مؤسسات الدولة الحديثة.

«إن الحداثة تخلق وتخرب»⁽¹⁾ في نفس الآن كما يقول «جورج بلانديي». وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للحداثة فإن نفس الموقف المتوتر والمتناقض يمكن أن ينطبق على آليات السلطة ومجالات السياسة، ثم إن «الحداثة من خلال حركتها نفسها وشكوكها والمشاكل التي تترتب عنها تؤدي إلى تساؤل أكثر نقدياً (أو أكثر شكاً) لما هو سياسي»⁽²⁾ لذلك فإن هناك علاقة إشكالية دائمة التوتر بين الحداثة، بكل ما تتضمنه من ميل مستمر نحو الجديد وإعادة النظر في المألوف، وبين السلطة السياسية التي تعمل دوماً على خلق شروط التوازن لضمان استمرارية النظام.

ويمكن أن نلاحظ أن هابرماس، منذ كتابه الأول حول «جوانب فلسفية وسياسية» إلى آخر نص نشر له بالفرنسية عن «المفهوم المعبري للمجال العمومي» وهو منشغل بأسئلة السياسة، سواء بطريقة مباشرة أو من خلال أبحاثه الفكرية والفلسفية، أي أن هابرماس جعل من المسألة السياسية موضوعاً حاضراً، باستمرار، في أغلب كتاباته ومواقفه.

وقد سبق أن أشرنا إلى أن هذا المفكر انشغل بالهم السياسي بسبب «الصدمة» الوجودية والرمزية التي مثلتها، وما تزال، التجربة النازية في ألمانيا أولاً، وبسبب الانتفاضات المختلفة التي قام بها الطلبة في الستينات ثانياً، فضلاً عن اهتمامه المبدئي والفلسفي بنظرية فير حول مجالات القيم وعملية عقلنة المجتمع الحديث.

(1) Balandier (G) : "Le détournement ; Pouvoir et modernité", op. cit, P. 15.

(2) Ibid, P. 14.

ونجد الإشارة إلى أن هابرماس منذ الخمسينيات إلى الآن لم يتوقف عن التدخل في المناقشات السياسية الألمانية، كان آخرها السجال الذي برز حول كتابة التاريخ الألماني المعاصر وموقف الظلمة النازية في الوعي الألماني، إضافة إلى أن له تجربة مباشرة متمثلة من خلال المقالات أو مراجعة كتب أو التحليلات.

ويبدو أنه بمجرد الانتباه إلى القاموس اللغوي والمفاهيمي الذي يستعمله هابرماس، نلاحظ إلى أي حد يبرز انشغاله بالسياسة والنظرية السياسية. فمصطلحات مثل الأيديولوجيا وتأسيس العلم أو علمنة السياسة، والنقد والسيطرة وسلطة التراث والتحرر والمؤسسة والقانون والمشروعية والديمقراطية والمجال العمومي والأخلاق والجماعة والحوار. الخ كلها مصطلحات لا يمكن أن نحصرها في الحقل السياسي ولكن هابرماس استعملها ونظر لها من زاوية الفلسفة السياسية المتطلعة إلى بناء نظرية للحدائق ذات مضمون معياري وسياسي.

ولذلك فإن مشروع الحدائق الغربية، عند هابرماس، منذ عصر الأنوار إلى الآن، ارتبط بمسألة التنظيم المؤسسي للمجتمع وبموقع الدولة الحديثة في عملية التنظيم والعقلنة والتحديث. وما دامت الدولة أصبحت تستند إلى معايير عملية في تسيير شؤونها، وأضحى العلم، أيضا، خاضعا للاستراتيجية السياسية للدولة، فإن هذه العلاقة تطرح قضايا فكرية واجتماعية على صعيد العالم المعيش وعلى مستوى مختلف مجالات القيم. ذلك أن العلاقة بين التقدم التقني، مثلا، بالعالم المعيش الاجتماعي وترجمة المعارف العلمية على صعيد الممارسة العلمية لا تتمثل في قضية التكوين الخاص للفرد أو بثقافته الخاصة، لأن الأمر يتعلق بتكوين الإرادة السياسية داخل مجتمع يجعل من التقنية سلطة لعقلنة مفاصله وأنظمته ومن الديمقراطية إطاره السياسي، باعتبار أن الديمقراطية هي «الأشكال المؤسسية الضامنة لتواصل كوني وعمومي مكرس للسؤال العلمي التمثيل في الكيفية التي يمكن للناس أو يريدون العيش جماعيا في إطار الشروط الموضوعية المحددة من طرف السلطة المتزايدة، التي يمتلكون، في السيطرة على الأشياء»⁽¹⁾ هنا تطرح العلاقة الوثيقة بين العلم والتقنية والسياسة، بمعنى آخر، كيف يمكن للقوة التي يمتلكها الإنسان في تحكمه تقنيا في الأشياء، أن تدمج داخل سياق من الممارسات والمفاوضات بين المواطنين لخلق إجماع بينهم؟

ويسري هابرماس أن العلاقة بين التقدم التقني والعلم باعتبارهما قوى منتجة وإيديولوجيا في نفس الآن، وبين الديمقراطية، لا يمكن أن يستوعبا إلا اعتمادا على وعي سياسي وفكري حاد يعمل على الكشف عن «لا عقلانية السيطرة» وتجاوزها اعتمادا على «تكوين إرادة سياسية مرتبطة بمبدأ المناقشة العامة، وبجودة من كل سيطرة»⁽²⁾ ومن ثم فإنه

(1) Habermas (J) : "La technique et la science comme idéologie", op. cit, PP. 88-89.

(2) Ibid, P. 96.

لا يمكن تصور «عقلنة للسيطرة» إلا في وضع تنمو وتتطور فيه القدرة السياسية على فكر مرتبط بالحوار.

غير أن كل فكر أو معرفة هو فكر يتدخل ضمن سياق علمي محدد ويخدم مصالح بعينها. بل إن النظر إلى الواقع لا يمكن أن يحصل إلا من ثلاث زوايا من النظر، عند هابرماس، تحدد ثلاث مجالات ممكنة للمعرفة، وهي أولاً المعلومات التي تُمدّد سلطتنا التقنية للتحكم في الأشياء، ثانياً، التأويلات، وهي تساعد توجيه العمل في إطار التقاليد المشتركة، وثالثاً، التحليلات التي تفصل الوعي عن تبعيته لمجموعة من القوى الجامعة. إن وجهات النظر هذه «موجهة من خلال مجموعة معقدة من المصالح من النوع الذي يخضع لبعض الأوساط المتعلقة بالتنشئة، أي العمل، اللغة والسيطرة»⁽¹⁾ أي أن المصالح الموجهة للمعرفة تشكل داخل أوساط العمل واللغة والسيطرة، باعتبار أن العلاقة بين المعرفة والمصلحة تختلف من مجال إلى آخر بما فيها المعرفة الفلسفية التي تدخل ضمن ما يسميه هابرماس بـ «المصلحة التحررية».

فالخطاب الفلسفي نفسه متورط في المصلحة وبالتالي فهو ملتزم، بشكل من الأشكال، بمعنى أن اليقين الشخصي يمكنه أن يتحول إلى حقيقة عامة. لا سيما حين تنخرط الأنا في محاولة لتجاوز إطارها المحدود والدخول في «نحن» تمثل نوعاً من التفاهم السياسي بين أشكال الوعي.

ومع ذلك فإن الواقع يؤهل حسب مجالات المعرفة وبالتالي حسب المصالح المتعددة التي تحرك الممارسة النظرية. بمعنى آخر إن المجال المعرفي التحليلي الذي تقابله مصلحة تقنية والمجال المعرفي التأويلي الذي تحركه مصلحة عملية والمجال المعرفي النقدي الذي تحفزه مصلحة تحررية، كل هذه المجالات تنظر إلى الواقع من زاوية خاصة. لذلك وبالرغم من التفاهم أو الاتفاق الذي من المفترض أن يحصل داخل سياق تواصل ديمقراطي، فإن اختلاف المجالات والمصالح يمكن أن يؤدي بإحدى المعارف أو المصالح إلى الهيمنة على هذا السياق مما يولد الصراع والمواجهة على الصعيد السياسي.

غير أن احتمال الهيمنة داخل مجتمع معقلن يمكن تجنبه، في نظر هابرماس، باحترام معايير محددة تسترشد بها يسميه بـ «أخلاق التواصل» لأنها تقدم وجهة نظر نقدية لاختلاف وجهات النظر المعرفية للسياسة. وهكذا فإنه «بالنسبة للتحليلي فإن التأويل لا يرقى إلى

(1) Ibid, Pp. 154-155.

مستوى الموضوعية العلمية، وإلى «عالم الواقع» القابلة للتفسير والملاحظة. وبالنسبة للتأويل، فإن العلمي لا يصل إلى البعد ما قبل العلمي لتاريخه الخاص، وإلى «مجال المعنى» القابل للمساءلة والتأويل. أما بالنسبة للمجدي، أخيراً، فإن المقاربتين السابقتين جد أحاديّتين، في حين أن مقاربته الخاصة تقترح «تركيباً» كما يقوم بذلك التحليل النفسي، بين «فهم» بنية رمزية و«تفسير عملية سببية»⁽¹⁾ وبمعنى آخر أن كل مقارنة تعتبر أنها أكثر مشروعية من الأخرى، ومن هنا ينحول صراع التأويلات إلى نوع من صراع الادعاءات حين يعمل كل اتجاه أو مجال أو مقارنة على إضفاء طابع الاطلاقية على وجهة نظرها وتقييماتها.

في هذه الحالة تندخل أخلاق التواصل لتأسيس وجهة نظر نقدية لا تعطي الأهمية، فقط، للمنطوقات المنهجية أو للمنطق المحرك للموقف المعرفي بل تهتم كذلك بالضرورة الأيديولوجية، أي أن هذه الأخلاق تعترف لكل مجال بقدرته على التبرير والتفسير داخل حدود مجاله الخاص، بدون أن تسمح له بادعاء التعميم انطلاقاً من المقدمات والنتائج والأحكام التي تنتجها ممارسته المعرفية على موضوعاته الخاصة. وهابرماس يدعي أن نظرية «التداوليات الكونية» يمكن أن تقدم عناصر هذه الوجهة من النظر باعتبار أنها تكون نوعاً من «الوضعية المثالية للكلام» وللتواصل يمكن أن يحصل داخلها الاعتراف المؤسس على ادعاءات الصدق والقادرة على البرهنة على مواقفها داخل سياق تواصل محدد. وهذه التداوليات الكونية هي التي تقدم، حقيقة، المدخل إلى فكرة مشروعية ديمقراطية معينة⁽²⁾.

الأخلاق التواصلية، عند هابرماس، إذن من خلال «التداوليات الكلية»، هي التي تخلق إطاراً عقلانياً للتفاهم بين مختلف مجالات المعرفة وللتفاوض بين المصالح المتعددة، وذلك كله بالتأكيد على العلاقة الضرورية بين العقلانية السياسية والمشروعية الديمقراطية، والتساؤل الدائم عن شروط الاتفاق بين ما هو ضروري عملياً وما هو ممكن موضوعياً. ويبدو أن هذه المعادلة هي التي تشكل الهم المركزي لما هو سياسي عند هابرماس ضمن تصوّره العام للمفهوم المعياري للمجال العمومي.

إن هابرماس، وكما رأينا ذلك بخصوص فهمه للعقلنة في علاقتها بالبرهنة وبالمعايير المختلفة باختلاف المجالات والسياقات، يعتبر أن المجال العمومي يتدخل فيه

(1) Ferry (J-M) : «Habermas : L'éthique de la communication», op. cit, P. 43.

(2) Ibid, P. 45.

أشخاص قادرين على الكلام وعلى الفعل وفي استطاعتهم الابتعاد أكثر ما يمكن عن أوهامهم واتباع معيار محدد شريطة أن يكونوا في مستوى الدفاع عنه وتبريره. وهو حينها يؤكد على المجال العمومي والقدرة على الكلام والفعل فهو يربط ذلك بتصور محدد للممارسة داخل العالم أو العالم المعيش وعلاقة كل ذلك بالنظام وبمعايير العقلنة والتحديث والمشروعية الديمقراطية.

إن مفهوم العالم عند هابرماس لا يريد أن يحدد ضمن منظور انطولوجي، وبدل ذلك يختار ما يسميه بنظرية التكوين *Théorie de la constitution* وتبني ثنائية العالم/العالم المعيش، إذ أن «الذوات التي خضعت لعملية تنشئة هي التي تطبق، بشكل ضمني، مفهوم العالم، حينها تشارك في مجهودات تعاونية للتأويل»⁽¹⁾ وهكذا فإن التراث الثقافي يتضمن مجموعة من الأدوار حسب الوظيفة التي يقوم بها هذا التراث، والمتضمنة إما في اعتباره مصيلا ثقافيا للمعرفة يستمد منه المشاركون في التفاعل تأويلاتهم، أو في وصفه موضوعا للعمل الثقافي؛ «بالنسبة للحالة الأولى فإن التراث الثقافي له صفة تكوينية للعالم المعيش الذي يجده الفرد مؤولا بشكل مسبق. وهذا العالم المعيش المتقاسم بين الذوات يشكل خلفية النشاط التواصلي»⁽²⁾ أما بالنسبة «الحالة الثانية فإن بعض المكونات الخاصة للتراث الثقافي نفسه تصاغ في شكل موضوعات، وعلى المشاركين أن يتبنوا موقفا تأمليا في مواجهة النماذج الثقافية التي عادة ما تساعدهم، فقط، على تحقيق تأويلاتهم»⁽³⁾. المهم أن مختلف العوامل تشكل في مجموعها نسقا مرجعيا يفترض أنه مشترك في عمليات التواصل. ومن خلال هذا النسق يقوم المشاركون بخلق اتفاق، بالتفاهم حول شيء معين، بدون أن يعني ذلك أن ما يرجع إليه هؤلاء المشاركون متوقف على شيء جري أو يمكن أو يحصل في العالم الموضوعي، ولكنهم يمكن أن يتفقوا على أشياء في العالم الاجتماعي وحتى بخصوص العالم الذاتي.

أما بالنسبة للعمل والمستويات الفاعلية البشرية في العالم، فإن هابرماس يقسم مفاهيم العمل كما تناولتها نظريات العلوم الاجتماعية إلى أربعة مفاهيم أساسية، يجب التمييز بينها على صعيد التحليل. هناك أولا مفهوم «الفاعلية الغائية»، أي أن الفاعل في هذه الحالة يحقق هدفا أو يخلق حالة يمكن تحقيقها باستعمال أو اختبار الوسائل الملائمة داخل وضعية معينة، والتي يراها مؤهلة لكي تضمن له النجاح. وهذا النموذج من

(1) Habermas (J) : "Théorie de", T1, op. cit, P. 98.

(2) Ibid ? P. 98.

(3) Ibid, P. 98.

العمل عادة ما يؤول في معنى نقعي⁽¹⁾ ثانيا، «مفهوم التفاعلية المنظم بواسطة معايير»، ويهم مجموعة اجتماعية توجه عملها حسب قيم مشتركة، على اعتبار أن المعايير تعبر عن اتفاق موجود بين أعضاء الجماعة، أي أن المعيار الجماعي يغدو هو المرجع الحاسم للقيام بعمل معين أو بتركه⁽²⁾. والمفهوم المركزي للامتناع إلى معيار يعني أن انتظارا عاما للسلوك قد توفّر⁽³⁾ ثالثا، مفهوم «التفاعلية المسرحية» وهو مفهوم لا يهتم، في البدء، الفاعل ولا أعضاء جماعة معينة، وإنما المشاركين في تفاعل يشكلون من ذواتهم جمهورهم الخاص، أي أن الفاعل يخلق لدى جمهوره شعورا ما أو صورة لنفسه بالكشف عن ذاته. في هذا النموذج من التفاعلية يسير المشاركون تفاعلاتهم بتنظيم الوصول المتبادل إلى الذاتية الخاصة لكل واحد «فالمفهوم المركزي للتقديم الذاتي لا يعني إذن سلوكا عقويا للتعبير، ولكنه يعني صياغة أسلوبية للتعبير عن التجارب الخاصة موجهة إلى الجمهور»⁽⁴⁾. إن هذا النموذج من «العمل المسرحي» يصلح، بالدرجة الأولى، لوصف مجموعة من التفاعلات بطريقة فينومينولوجية. وأخيرا، هناك مفهوم «التفاعلية التواصلية» التي تهم التفاعل الحاصل بين شخصين، على الأقل، قادرين على الكلام وعلى الفعل، خالقين، بذلك علاقة شخصية متداخلة سواء اعتمادا على وسائل لغوية أو غير لغوية، «والفاعلون يبحثون عن اتفاق حول وضعية عملية بهدف تنسيق مخططاتهم العملية، بطريقة اجتماعية، وكذلك ممارساتهم. والمفهوم المركزي للتأويل يهتم بالدرجة الأولى، التفاوض حول تعريفات الوضعيات الكفيلة بخلق الأجماع»⁽⁵⁾ في هذا النموذج من العمل تحت اللغة، كما يظهر، مكانة اللغة الأهمية.

ولكن لا نطيل في تفصيل مستويات هذه المفاهيم الأربعة كما ضاقتها مختلف النظريات الاجتماعية فإن مفهوم التفاعلية التواصلية مرتبط عند هابرماس بمسألة العالم المعيش، لأنه لا يمكن التفكير في هذا العالم إلا من خلال مجموعة من نماذج التأويل منقولة بواسطة الثقافة ومنظمة بواسطة اللغة. ثم إن العالم المعيش يشكل السياق الذي من خلاله تتم عمليات التفاهم بين الذات.

وما دامت عملية التحديث في ارتباطها الجدلي بعملية العقلنة، خلقت مجالا عموميا يسمح بإبراز مختلف وجهات النظر والآراء والمصالح والادعاءات، فإن هذا المجال

(1) Ibid, P. 101.

(2) Ibid, P. 101.

(3) Ibid, P. 102.

(4) Ibid, P. 102.

العمومي نفسه، بالرغم من تعبيره النسبي عن بعض قضايا العالم المعيش، فإنه يبقى مرتبطا باستراتيجية النظام المؤسسة، بشكل أولي، على أشكال التنظيم الاقتصادي الرأسمالي والإدارة الحديثة الموجهة من طرف الدولة المعقلنة.

وفي هذا السياق فإن هابرماس رجّع، مرة أخرى، إلى الاجتهادات النظرية لماكس فيبر كما استفاد من الانفتاحات الفكرية والعلمية لكل من تالكوت بارسنز وكارل ماركس.

فالحدائق يحكم تمايزها إلى مجالات محددة للعلم والأخلاق والفن، باعتبار أن لكل مجال منطقته المستقل وأنه قابل لأن يستقبل تدخلات عقلانية قد لا تفس المجال الآخر، فإن هذه الحدائق، في نظر فيبر، يجب أن تستند إلى مؤسسات اقتصادية وبيروقراطية من أجل تحقيق غايات العقلنة وإنجاز التحديث. بل إن هابرماس يلاحظ أن «عملية التنظيم الإداري تشكل بالنسبة لغير ظاهرة جوهرية لفهم المجتمعات الحديثة»⁽¹⁾. غير أن الأشكال التنظيمية للدولة الحديثة يمكن أن تفس مجالات أخرى غير الاقتصاد والإدارة. من هنا ضرورة عقلنة النظام «لأن المعرفة القادرة على العقلنة تظهر في قدرة الانظمة الاجتماعية على التنظيم الذاتي»⁽²⁾.

وبناء على ذلك فإن كل نظام يفرز أنظمة فرعية داخل العالم المعيش، كما يعمل على خلق وسائط Médiums تلعب دورا أساسيا في ضبط توازنه وعلاقاته. من بين هذه الوسائط هناك المال والسلطة واللغة. الخ وقد قام هابرماس بتحليل طويل لنظرية النظام عند تالكوت بارسنز في علاقتها بنظرية الممارسة، حيث تعرض لمختلف هذه الوسائط على مستوى الوظيفة التي تقوم بها داخل المجتمع الحديث، باعتبار أنها تعطي للنظام بعض الوسائل لتسيير مؤسساته ومراقبة تحركاته ونزوعات فئاته. بل إنها تؤثر، وأحيانا بشكل قوي، حتى على مستوى التفاهم بين الذوات. ذلك أن المال مثلا ليس بسلعة ولا بعامل إنتاج لأنه «يرمز إلى مقدار من القيم، ولكنه كوساطة فإنه لا يملك أية قيمة داخلية. وفي هذه النقطة فإنه لا يتميز تماما عن وساطة أخرى مثل اللغة، إذ أنه يملفوظات تواصلية فإننا نعبر عن معرفة، ولكن التعبيرات الرمزية ليست هي المعرفة.

(1) Habermas (J) : "Théorie de.....", T2, op. cit, P. 336.

(2) Ibid, P. 337.

غير أن وساطة المال لا يجب، فقط، «أن نحل محل اللغة كناقلة للمعلومات لأنه يجب أن تقوم بذلك، أولاً وقبل كل شيء، فيها يتعلق بعملية التنسيق»⁽¹⁾ التي يتم التوصل إليها في المفاعلية التواصلية بين الذات المعبرة عن ادعاءات المصدق والآخر المستقبل لهذه الادعاءات.

بمعنى آخر أن المال يعتبر «وساطة منظمة» مثله في ذلك مثل السلطة التي تمثل تجسيدا لمقادير القيم بدون أن تكون لها، هي، قيمة ذاتية أصلية. فالسلطة لا تتمثل في العمليات الفعلية ولا في استعمال القوة المادية. ووساطة السلطة تمكس، هي كذلك، بنية الادعاءات على إفساد الأشياء والناس ماديًا⁽²⁾ إلا أن من يملك السلطة ومن يخضع لها كلهم يتشعرون بنفس الجماعة. وإذا كانت المنفعة تميز وساطة المال فإن الفعلية في التحقق الفعلي للهدف تمثل القيمة العامة للسلطة. ومن ثم «من يملك السلطة يمكن أن يحدد مسبقًا موقف من هو خاضع لها، بدون أن ينبغي تابعا لاستعداداته للتعاون»⁽³⁾. فالحكومة في المجتمع الحديث، لا يجب أن تقتصر على تفسير وأصلها في السلطة لأنه يتعين عليها، تجديده باستمرار - أي رأس المال السلطة - بتحييته وبمواجهته، أحيانًا، مع سلطات أخرى. إذ عليها أن تبرهن على سلطتها بإخضاعها للامتحان.

إن هايرماس يتعبّر أن الانفصال بين النظام والعالم المعيش يشكل شرطًا ضروريًا للانتقال من المجتمعات الطبقية للفيودالية الأوروبية إلى المجتمعات الطبقية للمحداثة في مراحلها الأولى، غير أن النموذج الرأسمالي في التحديث يمتلك خاصية تتمثل في كون «البنيات الرمزية للعالم المعيش تفسد أي تشيؤ من خلال ضرورات الانظمة الفرعية التي تمايزت واستقلت بواسطة المال والسلطة»⁽⁴⁾.

ولكي لا نطيل في استعراض التفسير الذي قدمه هايرماس لتبرير هذه الأطروحة نشير، بشكل أساسي، إلى أنه للفهم بذلك عمل على إدماج نظرية المحداثة ذات النزعة الوظيفية عند تالكوت بارستز في إشكالية فيبر عن العقلانية الغربية، لا سيما وأن بارستز لا يتعرض للأمراض الاجتماعية التي تنتجها المحداثة في حين أن نظرية فيبر تسمح بالاقتراب من ذلك. في حين أن نظرية النظام يمكنها أن تقدم بعض عناصر التحليل لمسألة الأزمة.

(1) Ibid, P. 292.

(2) Ibid, P. 295.

(3) Ibid, P. 295.

(4) Ibid, P. 311.

ويرى هابرماس أنه للحديث عن عقلنة المجتمع والمؤسسات وتأثير ذلك على العالم المعيش ومجالات القيم لابد من نعت مفهوم للآزمة يمكن أن تستعين به العلوم الاجتماعية في مقاربتها لظواهر الحداثة، لذلك «فالأزمات تبرز حين تقبل بنية نظام اجتماعي في مواجهة مشكل ما، أقل ما يمكن من إمكانيات الحلول التي يطالب بها النظام من أجل المحافظة على ذاته. وبهذا المعنى فإن الآزمة هي عبارة عن اضطرابات دائمة لاندماج النظام»⁽¹⁾. غير أن التغيرات التي يمكن أن تطرأ على النظام لا يجوز أن نعتبرها كلها، مولدة للآزمة، فالنظمة لا تقدم بوصفها قوات لأن هذه الدوافع وحدها. يمكن أن تنورط في الآزمات»⁽²⁾ بل إنه في الوقت الذي يعتبر فيه أعضاء المجتمع أن التغيرات البنيوية تشكل خطرا بالنسبة لوجود النظام ويشعرون بأنهم مهددون في هويتهم الاجتماعية في هذه الحالة، فقط، يمكن أن نتكلم عن أزمة.

«فالاضطرابات الناتجة عن اندماج النظام ليست خطيرة بالنسبة لوجود النظام نفسه إلا في الوقت الذي يكون فيه الاندماج الاجتماعي معرضا للخطر أي حينما يصبح الاجتماع، الذي يشكل قاعدة للبنىات المعيارية، مهددا يدخل المجتمع في فوضى. وبالتالي فإن حالات الآزمة تقدم في شكل تفكيك للمؤسسات الاجتماعية»⁽³⁾.

للأنظمة الاجتماعية هويتها الخاصة كذلك. فالمؤرخ قادر، اعتمادا على وصائفه الخاصة، على التمييز بين الثورة التي تقلب نظام دولة بأكمله وانتهت امبراطوريات، وبين مجرد تحولات بنيوية. ومن ثم فإن القطيعة مع التراث، مثلا والتي تنزع عن أنظمة التأويل الضامنة لهوية جماعية معينة، قللها على الدمج الاجتماعي، تعتبر مؤشرا على انهيار الأنظمة الاجتماعية. وفي هذا الاق «فإن المجتمع يفقد هويته في الوقت الذي لا تجد الأجيال الجديدة نفسها في التراث»⁽⁴⁾.

غير أن القطيعة مع التراث مقياس يفترض إلى شيء من الدقة، لأن وسائل نقل التراث وأشكال الوعي بالاستمرارية التاريخية تتغير، هي بدورها، حسب تغير التاريخ. فالمجتمع لا يدخل في أزمة بمجرد أن يقول أعضاؤه ذلك أو أن يعلنوا عن ذلك لأن ظواهر الآزمة تتوقف موضوعيتها على واقع أنها تبرز من مشاكل التنظيم التي تبقى بدون حل. وأزمات الهوية لها ارتباط بمشاكل التنظيم. والدوافع الفاعلة لا تكون واعية، في

(1) Habermas (J) : "Raison et légitimité", op. cit., P. 13.

(2) Ibid, P. 14.

(3) Ibid, PP. 14-15.

(4) Ibid, P. 15.

كثير من الاحيان بهذه المشاكل ، غير أن هذه المشاكل تولد مشاكل متفرعة تنتج مفعولات بطريقة خصوصية على وعي النوات لدرجة يغدو فيها الاندماج في خطر⁽¹⁾.

أما على الصعيد السياسي فإن النظام في حاجة ، ومنذ البدء إلى وفاء الجماهير، كما يلاحظ هابرماس ، وبحكم أن الدولة توجهها اختيارات اقتصادية ومؤسسات ادارية ، فإن الازمات التي يسقط فيها النظام ، تكون في عمقها ، أزمت عقلانية ، لأن النظام الإداري يعجز عن ضبط متطلبات النظام الاقتصادي مع متطلبات تنظيم المجتمع ، الأمر الذي يؤدي إلى نوع من أزمة المشروعية . وبالتالي فإن «نظام المشروعية لا يتوصل إلى الحفاظ على وفاء الجماهير في المستوى الضروري بتحقيق متطلبات التنظيم التي يلقاها من النظام الاقتصادي»⁽²⁾.

إن تحليل هابرماس للعلاقة بين الاقتصاد والادارة والسياسة والمجتمع يبدو متأثرا فيه بالنظرية الماركسية ، وهو لا ينفي هذا التأثير ، غير أن المرء يلاحظ كثيرا من التداخل بين المنطلقات الماركسية والنظرية الفيبيرية لا سيما فيما يتعلق بمسألة المشروعية ، إذ يعتبر أن أزمة العقلانية هي ، في الواقع ، أزمة نظام تُعبر عن نفسها في الخلل الذي يحصل في تنظيم أجهزة الدولة ولا سيما على صعيد المشروعية ، لذلك يرى هابرماس أن «أزمة المشروعية هي ، بشكل مباشر ، أزمة هوية»⁽³⁾ على أساس أنها لا تنتقل من خلال وضع اندماج النظام في خطر ، بل تبرز من واقع أن استكمال مهام التخطيط التي تتكفل بها الدولة تضع بنية الرأي العام غير المسيس موضع سؤال .

إن مسألة المشروعية لا بد أن تطرح قضية الحقيقة ، بالنسبة لهابرماس ، لأن النظام ، من أجل تنظيم اختلافاته ، في حاجة دوما إلى سند شرعي أو إلى السيطرة أو هما معا . وماكس فيبر كان من بين الذين نظروا لما يسميه بـ «السيطرة الشرعية» ، بحيث يعتبر أن «الدولة الحديثة باعتبارها تجمعا للسيطرة ذات طابع مؤسسي ، بحث (بنجاح) على احتكار العنف المادي الشرعي بوصفه وسيلة للسيطرة داخل حدود جغرافية معينة»⁽⁴⁾ . غير أن هذا التصور يفترض التساؤل عن العلاقة بين الاعتقاد في مشروعية قرارات معينة وقدرتها على التأثير من جهة ، وصدفها الفعلي من جهة ثانية .

(1) Ibid, PP. 15-16.

(2) Ibid, P. 70.

(3) Ibid, P. 71.

(4) Weber (M) : "Le savant et le politique", Paris, Librairie Plon, 10/18.

لا يمكن أن نفهم ادعاء صلاحية معايير معينة بدون أن نرجع إلى اتفاق مُعلَّل بواسطة حجج عقلية، أو على الأقل أن نرجع إلى القناعة بأن هذه الحجج يمكن أن تولد إجماعاً من أجل تبني هذا المعيار أو ذاك. وهذا لا يمكن أن يتم إلى داخل جماعة تواصلية تعالج القضايا المطروحة عليها في سياق مناقشة عقلانية لادعاءات صلاحية هذه المعايير، يمكن أن يترتب عنها القول بأن المعايير المقترحة صحيحة. غير أن العنصر المعرفي للمعيار لا يمتثل إلى مضامين قضوية لانتظارات سطوكية تقبل المعايير لأن «الادعاء المعياري للصلاحية هو نفسه معرفي، بمعنى أنه يفترض دائماً (حتى ولو كان بطريقة مزيفة) إمكانية قبوله داخل مناقشة عقلانية، وبعبارة أخرى، أنه يمكن أن يكون مؤسساً على إجماع الأطراف المهتمة وإقامته بفضل البراهين»⁽¹⁾.

إن مفهوم هابرماس لهذه القضية يدخل ضمن تصويره العام للاتصالية، تلك الاتصال التي لا تحتاج إلى أي مبدأ مسبق لأنها تستند، أساساً، على المعايير الأساسية للمخطاب العقلاني الذي يتعين افتراضه، طالما أننا نتحرك داخل سياق للمناقشة وللتواصل. ويبدو أن الطابع المثالي للغة، في هذا الفهم، يمكن أن يعاد بناؤه ضمن التداويات الكلية: «Universelle».

ويميز هابرماس في حديثه عن المعايير بين تلك التي تحتل إمكانية تبريرها وتلك التي تستقر على علاقات قوى محددة. ومن ثم فالمعايير التي تعبر عن مصالح قابلة للتعميم تعتمد على إجماع عقلائي، في حين أنه في الوقت الذي لا نكون فيه المصالح قابلة للتعميم فإننا نستند إلى القوة. وفي هذه الحالة يجب أن نتحدث، كما يقول هابرماس، عن «قوة معيارية»⁽²⁾ مثل ما يحصل في حالة التسوية Compromis التي هي عبارة «عن توازن حسب المعايير بين المصالح الخاصة، شريطة أن يوجد توازن بين سلط الأطراف المعنية»⁽³⁾.

إن الفصل بين السلطات بشكل مبدأ تنظيميما يوجه لضمان التوازن بين مختلف مجالات المصالح الخاصة لكي تكون التسويات ممكنة، وفي كل الحالات فإن تعميم المصالح لا يمكن أن يتم إلا من خلال المناقشة العمومية. إلا أنه يجب التفريق بين «فصل

(1) Habermas (J) : "Raison et légitimité", op. cit, P. 146.

«الكلية universalité» تعني عند هابرماس «موضوعية المعرفة ومشروعية المعايير الجاري بها العمل» Ibid, P. 23.

(2) Ibid, P. 154.

(3) Ibid, P. 154.

السلطات والديمقراطية لأنها لا يشكلان مبادئ للتنظيم السياسي من نفس المكانة⁽¹⁾. ففصل السلطات لا يمكن أن يحصل بطريقة مشروعة إلا إذا وجد تنظيم مجالات المصالح التي لا يمكن تبريرها خطايا وتطالب، بالثاني، بشكل من أشكال التسوية. هذا من جهة، أما من جهة ثانية فإن التشكيلة الخطائية للأرادة تسعف على التمييز، بطريقة يمكن أن يحصل حولها إجماع بين المصالح الخاصة والمصالح القابلة للتعميم. ولهذا فإن تسوية ما لا تمتع بأنها كذلك إلا إذا توفر شرطان: توازن السلط بين الأطراف المتنازعة، والطابع غير القابل للتعميم للمصالح التي تكون موضوع مفاوضات. وإن لم يتوفر شرط واحد من هذين الشرطين العامين لتكوين التسويات فإن الأمر يتعلق حينذاك بتسوية مزيفة. وفي المجتمعات المعقدة تكون التسويات الزيفة شكلا مُمِها للمشروعية. ولكن ذلك لا يمثل قاعدة من الناحية التاريخية. أما ما يسيطر، على العكس من ذلك، في المجتمعات الطبقيّة التقليدية وفي مجتمعات الرأسمالية الليبرالية، فهو الشكل الأيديولوجي للتبرير الذي يؤكد أو يفترض، بطريقة مزورة، بأن المصالح قابلة للتعميم⁽²⁾.

لذلك فإن الديمقراطية لم تعد تعبر عن نمط من الحياة يجسد المصالح القابلة للتعميم لكل الأفراد بقدر ما أضحت نهجا لاختيار الزعماء ولترتين جهاز التسيير. انما لم نعد نفهم الديمقراطية على أنها تمثل الشروط التي تساعد على تحقيق كل المصالح المشروعة عن طريق تحقيق المصلحة الأساسية من أجل المشاركة وتقرير المصير. إنها لم تعد تعني الآن، إلا إطارا اصطلاحيا للتوزيع من أجل التعويضات المناسبة للنظام، بمعنى آخر إنها عامل تنظيمي لأشباع المصالح الخاصة⁽³⁾. فالديمقراطية لم تعد، إذن، مرتبطة بالمساواة السياسية، بمعنى التوزيع المتساوي للسلطة السياسية والحظوظ ممارسة السلطة. فالمساواة لا تعني إلا الحق الشكلي في الوصول إلى السلطة على أساس الحظوظ المتساوية بالنسبة للجميع. ومن ثم فالديمقراطية لم تعد تستهدف عقلنة السيطرة بفضل مشاركة المواطنين في العمليات الخطائية لتشكيل الإرادة، بقدر ما يجب أن تخلق صيغا ممكنة للتسويات بين النخب المسيطرة.

ويلاحظ هابرماس أن هذا التحليل يؤدي، بالضرورة إلى التحلي عن النظرية الكلاسيكية للديمقراطية، أي أنه لم تعد كل القرارات، التي لها انعكاسات سياسية بالغة الأهمية، هي التي يجب إخضاعها لتوجيهات التشكيل الديمقراطي للأرادة، ولكن،

(1) Ibid, P. 154.

(2) Ibid, P. 155.

(3) Ibid, P. 169.

فقط، النظام الحكومي التي تتحدد بوصفها سياسية. ومن ثم فإن تعددية التخب تحل محل تقرير مصير الشعب وتجعل النظام الاجتماعي خاضعا لإدارة خاصة مستقلة عن ضغوط المشروعية ومحصنة ضد مبدأ التشكيل العقلاني للارادة.

من هنا ضرورة النقد والكشف عن الآليات المحركة للمجال العمومي والتدخل في معمعة البرهنة والمواجهة العقلانية بهدف «تشكيل رأي عام من خلال المناقشة»⁽¹⁾.

بمعنى آخر أن هابرماس يرى أن مشروعية النظام السياسي لا يمكن الدفاع عنها إلا بواسطة المناقشة العمومية المبنية على اعتبارات برهانية، ذلك أن انماط الخطاب التقليدي لم تعد قادرة، في الزمن الحديث، على إضفاء المشروعية على النظام السياسي الذي أسس أجهزته ومجالاته على قوة البرهنة والعقلنة. والمشروعية عند هابرماس هي «الاعتراف الذي يستفد منه نظام سياسي معين. فضرورة المشروعية ترجع إلى ضمان الاندماج الاجتماعي الخاص بهوية مجتمع محدد بالمعايير. أما أشكال المشروعية فلها وظيفة الاستجابة لهذه الضرورة، أي باظهار الكيفية والسبب اللذين يجعلان من هذه المؤسسات القائمة (أو المطلوبة) في مستوى تنظيم السلطة السياسية لدرجة أن القيم المكونة للهوية الاجتماعية تُبلغ عن الواقع فعليا. وهذه الأشكال من المشروعية لا تتكون في استقلال عن القوة التبريرية التي تحتويها هذه الأشكال نفسها، والتي يتعين إخضاعها للتحليل الصوري، بمعنى آخر أن هذه الدوافع تابعة كذلك لإمكانات إضفاء المشروعية أو للحجج المقدمة»⁽²⁾. وبالتالي فإن المشروعية لا يمكن أن تكون إلا اجرائية.

فالأنظمة التبريرية لا يمكن أن تكون إلا برهانية لذلك فإن المجال العمومي الحديث يجب أن يشغل في ارتباط مع المشروعية الاجرائية وفي سياق إجماعي لأنه بدونه من الصعب الدخول في تواصل برهاني مؤسس على العقلنة فلها يميز المشروعية السياسية هو أن الاجماع بوصفه قابلا للتحقيق احتمالا وضرورة. . يتم في مجال عمومي نفترض أنه حر وخال من أي سيطرة»⁽³⁾.

إن هابرماس في كتاباته السياسية الأخيرة بدأ يتخذ موقفا أكثر جذرية من مسألة السلطة والديمقراطية والسيافى التواصلية، فهو بالرغم من تأكيد على الاجماع الناتج عن المناقشة العقلانية فإنه، مع ذلك، يلاحظ أن الدولة الحديثة لم تصل بعد إلى المستوى

(3) Habermas (J) : "L'espace public.....", op. cit. P. 260.

(1) Habermas (J) : "Après Marx", op. cit. 257.

(2) Hunyadi (M) : "La souveraineté de la procédure.....", op. cit. P. 22.

المعياري المطلوب، بل إن «دولة القانون» تحافظ على معنى معياري فقط من منظور أنها مشروع تاريخي⁽¹⁾. لأنه من زاوية النظرية السياسية فإن التاريخ عبارة عن اختبار للمبراهين. فالجدل الذي كانت تتطلع الثورة الفرنسية إلى تحقيقه بين الليبرالية والديمقراطية الجدلية تفجر في العالم كله، كما يرى هابرماس، فالصراع يستهدف «معرفة الكيفية التي يحصل بها التوافق بين المساواة والحرية، والوحدة والتعدد، حتى الأغلبية وحتى الأقلية»⁽²⁾. بل إن هابرماس يأسف بعز على «قتل مشروع لا يمكن التخلي عنه مع ذلك»⁽³⁾. وهذا القتل كما القرار بعدم التخلي عنه، يبين كيف أن المشروع الثوري (يقصد الثورة الفرنسية) كان ينظر إلى ما وراء الثورة نفسها، لذلك يتعين ترجمة المضمون المعياري لهذه الثورة، الفريدة من نوعها، إلى المفاهيم السياسية المعاصرة. وذلك من خلال إعادة تأويل لمبدأ السيادة الشعبية، تلك السيادة التي «لا يمكن أن تفصل إلى مستوى القدرة على التعبير عن ذاتها إلا في الشروط الخطائية لعمليات ذاتية متمايزة لتشكيل الرأي والإرادة»⁽⁴⁾ على اعتبار أن العلاقة الداخلية بين تشكيل الإرادة السياسية وإرادة الرأي العام لا يمكن أن نضع عقلانية القرارات إلا إذا كانت المداولات بين البرلمانين لا تجري بناء على معطيات مسبقة.

ويبدو أن هابرماس بالرغم من تجذير بعض آرائه الأخيرة حول الديمقراطية والمضمون المعياري للممارسة السياسية، فإنه، مع ذلك، ظل يؤكد على أن التفاهم، داخل سياق تواصل عقلاني يضبط العلاقة بين المعرفة والسلطة وبين المعرفة والرغبة، شرط حاسم لخلق إجماع حقيقي يستطيع الفرد من خلال المناقشة، الخروج من ذلك «الاستعمار الداخلي» الذي فرضته وسائل الاتصال الحديثة وعاملا المال والسلطة في ضبط توازن النظام. لأن واقع السلطة أو السلطة كواقع لا توجد، حقيقة، إلا بواسطة إجماع يكتسب اعتمادا على تواصل بدون ضغوط ومؤسس لتداخل بين الدوائر والمواطنين، ومن ثم تغدو المؤسسات السياسية تجسيدا لهذا الإجماع، بحيث يتعين عليها حماية التواصل من كل التحريفات المحتملة. وبمجرد ما تغيب الشروط التواصلية للتفاهم بين الدوائر ويضعف الإجماع أو ينتهي، يختفي معه السياسي وتحل القوة محل السلطة.

لذلك فإن التعارض بين السلطة والقوة تعارض أساسي، إذ لا وجود لسلطة حقيقية بدون اتفاق وإجماع وتفاعل حر وإرادة مستقلة للفعل والعمل في ضوء نموذج

(1) Habermas (J) : "La souveraineté populaire comme procédure; Un concept normatif d'espace public". Revue, Lignes, N°7, 1989, P. 31.

(2) Ibid, P. 31.

(3) Ibid, P. 30.

(4) Ibid, P. 34.

معياري . في حين أنه في الوقت الذي نبرز فيه أرادة استخدام الافراد والضغط أو خلعلة التواصل وإذلال الرأي العام وتشويه الاجماع من أجل أهداف خاصة ، يسود منطق السيطرة والقوة ونسحب الممارسة السياسية الحقيقية .

يتعلق الأمر إذن ، بأخلاق تواصلية تستلهم عملياتها من «تداوليات كونية» نحيلنا إلى خطاب برهاني وإلى سلوك عقلائي يستهدفان خلق إجماع بواسطة تواصل حر وبدون ضغوط . غير أن الفهم المتعالي للعقل السياسي عند هابرماس ، يعبر ، في الحقي ، عن مجرد «شروط امكان احادة بناء» معايير عامة للخطاب العقلاني لأن القول بضرورة الحوار والمنافشة واستعمال الحجج في التبادل العمومي واحترام أخلاق للممارسة الاجتماعية ، هو قول ، في حقيقة الأمر ، لا يتلاءم مع أية قوة عملية مسبقة لأنه يبقى في مجال الامكان والحق المعياري ، بمعنى آخر أن المشروعية السياسية عند هابرماس تفترض أخلاقا ومعايير ، وبالتالي فإن الحداثة السياسية عنده ذات مضمون معياري . ولهذا السبب يؤكد على ان الحداثة ما زالت لم تكتمل بعد ويتعين فتح مجال للنقد يجمع بين الواقع والممكن ويؤسس لنظرة تغييرية للخطاب وللأشياء فجعل من العقل التواصل أساسا تقدها للحداثة العقلية في تجسدها الأدبية .

الفصل الثاني

النظرية التوافقية وعقلنة الفاعلية

إن عملية التحديث تفرض العقلنة وهذه تستدعي معقولة تستند إلى معايير. ففرض الزمن الحديث وانحرافات العقل والعلاقات وتعويم المجال العمومي، كل هذا يشترط عند هابرماس، أخلاقاً توافقية تعتمد على ما أسماه بالتداوليات الكلية حيث التبادل المتكافئ، ومواجهة الحجة بالحجة والقدرة على تبرير أي ادعاء للمصداقية لأجل خلق سياق تواصلي يتيح فرص التفاهم.

ولقد رأينا، في الفصل الأول أن هابرماس تأثر بشكل واضح بهابرس فيبر بخصوص مسألة العقلنة والتحديث محاولاً تجاوز محدودية الإطار الذي وضع فيبر فيه فعل العقلنة، بحيث نظر إليه على أنه موجه نحو النجاح وتحقيق الغاية المتوسلة بنشاط أدائي. ولذلك فإن نظرية المجتمع عند فيبر تعتمد وتبني على مفاهيم أساسية للأنشطة العقلانية. وارتباط هذه الأنشطة بأهداف وغايات لا يقلص من أهمية نظرية فيبر في العقلنة لاسيما وأنه جعل مفهوم النشاط العقلاني يحيل بالضرورة إلى مقولات عملية منظمة إجتماعياً، وإلى نظام من التدخلات تدمج نوعاً من المعرفة ونعقلن الواقع الاجتماعي في الاتجاه التخصصي لهذه المعرفة. وبالتالي فإن نظرية النشاط العقلاني بحكم اعتمادها على نظرية للمجتمع فإنها كذلك نظرية في المعرفة.

ولقد لاحظ أحد الباحثين أن «مفولة» النشاط العقلاني لاكتشاف هائل للسوسيولوجيا الفيبرية، نجد عند هابرماس خصوصية جديدة ومنفردة مع نظرية الفاعلية التوافقية⁽¹⁾. يدون أن يعني ذلك أن هابرماس اكتفى باستكمال العمل السوسيولوجي

(1) Ferry (J-) : "Habermas, Ethique de la communication", op. cit. P.25.

لغير اعتمادا على الوسائل الفلسفية الكانطية. ذلك أن هابرماس يلاحظ أن النزعة الكانطية الجديدة عند فير تفتقد إلى كثير من العمق الفلسفي والتأسيس النظري. وبالتالي إذا ما أمكن القول بخصوص ماكس فير «بنوع من القصور الفلسفي» فإن ذلك يمكن أن ينتج بعض التأثيرات على الصعيد السوسيولوجي الخاص (1).

إن ملاحظة هابرماس حول هذا الموضوع سوف تتعرض لها بشيء من التفصيل عندما نتناول نظريته حول المجتمع ومدى اقترابها أو ابتعادها عن نظرية ماكس فير. المهم أن هابرماس يؤطر مشروعه ضمن الدعوة إلى إعادة الاعتبار لنوع من «العقل العملي» يسترشد بأخلاقيات تواصلية لا تفرض بواسطة سلطة أو اعتمادا على مرجع تقليدي، ولذلك فإن هذا الفيلسوف، وكما رأينا بخصوص مسألة الحدائق، يعتبر أن المجتمع الحديث يتكون من مجموعة من المجالات لها منطقتها الخاصة، ولكن مع الإلحاح على مواكبة التمشلات الجماعية وأشكال المشروعية السياسية والقيم الأخلاقية والمعايير القانونية، داخل مجال عمومي يتسج تواصلًا بدون ضغوط، أي أن هابرماس يهتم بكل ما يتعلق بإنتاج «المعنى»، على اعتبار أن هذا المعنى نفسه لا ينتج بشكل اعتباطي وإنما يتولد داخل سياق اجتماعي له منطقته المرتبطة بمسألة الحقيقة.

فصيرورة المعايير، كما رأينا سابقا، لها قيمة اجتماعية مستمدة من الإيقاع التواصلية ومعترف بها بين الذات، أي أنها متوقفة، أساسا على الفكرة التي تُكوّنها جماعة محددة عن الحقيقة والصدق والصلاحية، ومن ثم فإن صلاحية المعايير الاجتماعية لا تتأسس إلا انطلاقا من قداوتهم وتقاهم بين الأفراد المكوّنين لهذه الجماعة.

ويبدو أن البناء النظري لها برماس يستند على مقولة التواصل بشكل أساسي. فالتداوليات الكلية التي عمل على التنظير لها تبرر شروط تقاهم ممكن، لذلك فإن نظرية التفاعلية التواصلية بوصفها فاعلية موجهة، بالدرجة الأولى، إلى التفاهم، تستهدف، منطقيًا البحث عن شروط مجتمع ممكن. فهذه النظرية تدرس ويهتم بها ينتج داخل التفاعلات الاجتماعية بين الأفراد الذين يتواصلون من أجل تحقيق مشروع معين، ولكن بالعمل على تنسيق مواقفهم وترتيب شؤون مصالحهم. لا شك أن الأمر يتعلق هنا بنوع من النشاط العقلاني بالقياس إلى غايته، وهابرماس يقر بذلك، لكنه يلاحظ أن لهذا النشاط العقلاني ذي الطبيعة الاستراتيجية، بُعدًا اجتماعي لأنه يظهر في سياق منطلق تفاعلي يفترض، ضرورة، علاقة تداونية.

(1) Ibid, P. 25.

ومنذ البداية ونحن نتحدث عن النظرية التواصلية وعن العلاقة الوثيقة بين الحداثة والتواصل عند هابرماس . ويهنا في هذا الفصل ، أن نقف عند أسس الفاعلية التواصلية وننظرها لأخلاق التواصل والمناقشة وطبيعة تفاعلها مع مسألة الحداثة ضمن ما يسميه هابرماس بـ "العقل التواصلية" .

1 . حول الفاعلية التواصلية

لم يكف الفكر الإنساني عن طرح سؤال اللغة في علاقتها بالزمن والمجتمع والفكر ، سواء تعلق هذا السؤال بالمجال الفلسفي العام أو بالحقول العلمية المتعددة التي جعلت من اللغة موضوعاً لتفكيرها ، كما أن التواصل يشكل هاجساً نظرياً وفكرياً رهناء ، بل إن راهيته في صيرورة لا متوقفة ، لأن أساليب وقنوات التبادل الإنساني تتجدد باستمرار لا سيما في زمن الثورة التكنولوجية التي جعلت من العالم " قرية " تلغى فيها كل الأجناس وتتواصل فيها كل الثقافات واللغات والتجارب .

لذلك فإن التواصل لا يمكن حصر تحركاته داخل مجالات اللغة باعتبار أن الزمن المعاصر خلق وساطات وقنوات كثيرة توفر للإنسان إمكانيات تواصلية لا تحصر لها وتوسعها من إنتاج زمنيته الخاصة .

غير أنه يصعب علينا ، هنا تعميم هذه الحالة ، لأن الحداثة الغربية ، بالرغم من نزوعها المعلن نحو الكونية ونشر علاماتها عبر أكثر مناطق الجغرافيا العالمية ، إلا أنها اصطدمت بكثير من أشكال المقاومة الثقافية والحضارية لشعوب شكلت الحداثة بالنسبة لها صدمة حضارية وارتجاجاً قوياً في وعيها بالعالم وبالزمن والفكر .

فالحداثة نورت التواصل . والتواصل ، بكل تعبيراته ، سمح للحداثة بالانتشار أكثر وبالتفاعل أو التناهد مع مختلف المرجعيات الثقافية الإنسانية سواء منها تلك التي تستجيب لضوابط العقل وتقبل يداًماج بعض مقومات الحداثة أو تلك التي بقيت محتفظة بمعايير وقيم ما قبل الحداثة وبالنصورات التقليدية للكون والزمن والمجتمع .

التفكير في التواصل ، إذن ، هو في العمق ، تفكير في مسألة الحداثة . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الحداثة باعتبارها تنويهاً لعقلانية محددة يتداخل فيها التحديث والعقلنة ، وتناول التواصل يستدعي ، بطريقة أو بأخرى ، النظر في مقومات العقل المؤكد للحداثة . وبالتالي فإن المعرفة الحديثة يمكن إدراك حركتها وتعريفاتها من خلال نمطين

إثنين : النمط الأدائي وهو الذي نَظَر له ماكس فيبر بشكل قوي من خلال ما يسميه بالعقلنة بالقياس إلى غاية ، والنمط التواصلي الذي عمل هابرماس على اقتراح بعض عناصره النظرية .

ومنذ الكتابات الأولى لها برماس تظهر الأهمية الخاصة التي يعطيها لمسألة التفاعل والعمل في علاقتها بما هو أدائي أو تواصلي . ومن ثمّ فإنه ينظر إلى إشكاليته المركزية ضمن تصور عام للنشاط الاجتماعي . فالتفاعل يتحدد عنده بوصفه نشاطاً تواصلياً ، أي باعتباره ممارسة اجتماعية رمزية تصاغ بواسطة اللغة العادية . كما أنه يتحدد بالرجوع إلى «المعايير» الجاري بها العمل ، أي بالرجوع إلى إشكالية التنشئة والمحددات الاجتماعية والثقافية التي تؤثر في النشاط الاجتماعي وفي السياق العام للتبادل .

وهكذا ينعت هابرماس «العمل» أو «النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية إما بوصفه اختياراً عقلانياً أو تسيقاً بين الإثنين . فالنشاط الادائي يخضع لقواعد تقنية تتأسس على معرفة تجريبية . وفي كل حالة على حدة ، فإن هذه القواعد التقنية تتضمن تنبؤات شرطية تتعلق بالوقائع القابلة للملاحظة ، سواء فيزيائية أو اجتماعية . وهذه التنبؤات يمكن أن تكون صحيحة كما يجوز أن تكون خاطئة . والسلوكيات ذات الاختيار العقلاني تنظم حسب استراتيجيات تستند إلى معرفة تحليلية . والاستراتيجيات تتضمن استنتاجات على أساس قواعد الأفضلية (أنساق القيم) والمبادئ العامة ، وهذه القضايا يمكن أن تستنتج بدقة كما يمكن أن لا تكون كذلك» (1) .

إن النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية يحقق الأهداف المحددة داخل شروط معطاة ، أي أنه إذا كان النشاط الادائي يوظف وسائل مناسبة ، أو غير مناسبة ، بالقياس إلى معايير المراقبة الفعالة ، فإن واقع النشاط الاستراتيجي لا يتوقف إلا على التقويم الصحيح لبدائل السلوكيات الممكنة ، التي تُستنتج من بعض القيم والمبادئ المتعارف عليها .

أما النشاط التواصلي فإن هابرماس يقصد به ذلك «التفاعل المصاغ بواسطة الرموز وهو يخضع ، ضرورة ، للمعايير الجاري بها العمل والتي تحدد انتظارات مختلف أنماط السلوك المتبادلة ، على أساس أن تكون مفهومة ومُعترف بها ، بالضرورة ، من طرف ذاتين فاعلتين على الأقل» (2) .

(1) Habermas (J) : "La technique et la science comme idéologie", op. cit, p. 21.

(2) Ibid, P.22.

ويحصل أن تتغوى هذه المعايير الاجتماعية انطلاقاً من مجموعة من المواصفات بحيث يتموضع دلائلها داخل التواصل الذي يتأسس اعتماداً على اللغة العادية .

وهكذا إذا كانت صلاحية القواعد التقنية والاستراتيجية متوقفة على صلاحية القضايا الصحيحة تجريبياً أو تحليلياً ، فإن صلاحية المعايير الاجتماعية تتأسس على التداوت الذي يحصل في عملية التفاهم بحيث تضمن صلاحيتها من خلال الاعتراف بالتزامات الجميع ويسرى هابرماس أن «القواعد المكتسبة من النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية تُؤفّر لنا إمكانية امتلاك مختلف المعارف العملية ، أما المعايير المُستَبطَنة فهي تُرثِّخُ بعض بنيات الشخصية . ولذلك فإن المعارف العملية تضعنا أمام حل المشاكل التي تعترض المرء ، أما الحوار فإنها تعطينا فرصة التفاعلية المنسجمة مع المعايير»⁽¹⁾.

وانطلاقاً من هذا التمييز بين هذين النوعين من الفاعلية والنشاط يمكن التفرقة بين الأنشطة الاجتماعية التي يسيطر عليها النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية أو تلك التي يبرز فيها التفاعل أو النشاط التواصل ، ذلك أن الإطار المؤسسي لمجتمع ما يتمثل في مجموعة من المعايير التي توجه التفاعلات المُعبّر عنها بواسطة اللغة . غير أنه توجد أنظمة فرعية مثل النظام الاقتصادي أو أجهزة الدولة التي تبرز فيها مبادئ النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية ، وبالمقابل هناك أنظمة فرعية أخرى مثل العائلة أو القرابة ، تقوم بوظائف عديدة وتقل كثيراً من المعارف العملية ولكنها تعتمد أساساً على القواعد الأخلاقية للتفاعل . ولهذا يلج هابرماس على ضرورة التمييز بين الإطار المؤسسي لمجتمع ما أو العالم المعيش الاجتماعي الثقافي من جهة وبين الأنظمة الفرعية للنشاط العقلاني بالقياس إلى غاية والمندخلة فيما بينها من جهة ثانية .⁽²⁾

غير أنه بين هذين القطبين ، أي بين النشاط العقلاني بالقياس إلى غاية وبين النشاط التواصل ، يتعين الانتباه إلى موقع الاستراتيجيات التي كثيراً ما تتحدد بشكل متداخل بين هذين النمطين من النشاط ، على أن ندرك ضرورة عدم عمالقتها بسياق التفاعل . ويعتبر هابرماس أنه بالرغم من أن بعض الغموض بين التواصل والاستراتيجيات يُمكن أن يحصل إلا أنه ينبغي التمييز بين النشاط الاستراتيجي والأنشطة التواصلية . ذلك أن الاستراتيجيات تخضع للمناطق الحوارية المفرد .

(1) Ibid, P. 23.

(2) Ibid, P. 24.

أما منطق التفاعل فإنه، على العكس من ذلك، حوارى بشكل أساسي : أي أنه بالنسبة للحالة الأولى، فإننا نبلغ نوعاً من التزاوت المتعالي المواقف لبعض القواعد التركيبية، أما التفاعل فإنه يرجع في الحالة الثانية إلى سياق التواصل وهو يتشكل، وإلى تزاوت يتكوّن بين من يفعلون في الأشياء على أساس الاعتراف المتبادل.

ولكن كيف يكون النشاط ممكناً باعتباره نشاطاً اجتماعياً؟ بل وكيف يكون النشاط الاجتماعي ممكناً؟ ثم كيف يكون النظام الاجتماعي ممكناً؟

هذه هي الأسئلة الأساسية التي يبدو أنها شغلت هابرماس في سياق بحثه عن صياغة عناصر نظرية لمسألة التفاعلية التواصلية. وهو يرى أن النظرية للفعل مُؤمّلة للجواب على هذه الأسئلة يجب أن تكون قادرة على الإشارة إلى الشروط التي يكون فيها الآخر قادراً على «ربط» أفعاله بأفعال الانا⁽¹⁾. ذلك أن النظرية السوسولوجية للفعل لا تهتم، فقط، بالخصائص الضرورية للنشاط الاجتماعي بشكل عام، وإنما تهتم كذلك بآليات التنسيق بين الأفعال والممارسات التي تساعد على الربط المتواصل والثابت لمختلف أشكال التفاعلات. فتشكيل نماذج التفاعل يفترض بأن تعاقب الأفعال المكون من طرف مختلف الفاعلين لا يتوقف بشكل حتمي وإنما يكون مُنسّقاً حسب مجموعة من القواعد. وهذا الشرط عند هابرماس، ينطبق على السلوك الاستراتيجي، الذي رأينا أنه ذا طابع مونولوجي، كما ينطبق على السلوك التعاوني الحواري.

وبدون أن نُصّل في المناقشة التي دخل فيها هابرماس مع مجموعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع حول نظرية الفعل، نكتفي بالقول بأن هابرماس يلاحظ أن هناك فوارق كبيرة بين النظريات السوسولوجية والفلسفة فيما يخص الفعل والممارسة. ذلك أن النظرية السوسولوجية للفعل لا تهتم بالمشاكل الأساسية المتعلقة بحرية الاختيار والسببية أو بعلاقة الروح بالجسد أو بالقصدية... إلخ وهي موضوعات تناولتها الانطولوجيا والإستمولوجيا ونظرية اللغة كما تناولتها النظرية الفلسفية للفعل، في حين أن ضرورة تفسير النظام الاجتماعي المتزاوت يؤدي بالنظرية السوسولوجية للفعل إلى الابتعاد عن المقدمات الخاصة بفلسفة الوعي⁽²⁾.

(1) Habermas (J) : "Logique des sciences sociales", op. cit, PP. 413-414.

(2) Ibid, P. 414.

ويرى هابرماس أن نظرية تداوتية للفعل والعمل يمكنها أن تساهم في إعادة صياغة الأمثلة التي تعتبر الفلسفة، لحد الآن، أنها تشكل مجالها الخاص⁽¹⁾. ومن أجل ذلك عمل هابرماس على تقويم المساهمات النظرية لمجموعة من الاجتهادات الفكرية منها نظرية التبادل الاجتماعي والوظيفية النسقية، ونظرية الفعل المؤسسية على الأدوار الاجتماعية وفيتو مينولوجيا التعبير عن الذات والتفاعلية الرمزية والانتوميتودولوجيا... الخ بل إنه بسبب المطابع الأحادي وضعف هذه المقاربات النظرية أدخل هابرماس مفاهيم النشاط التواصلية والعالم المعيش⁽²⁾. وهكذا فإن الفعل، عنده، يمكن فهمه باعتباره تحقيقاً لمشروع عملي مُؤسَّس على تأويل معين للوضعية، إذ بتحقيق مشروع عملي ما يتحكم الفاعل في وضعية معينة. ووضعية الفعل تشكل جزءاً من محيط الفاعل. وهذا الجزء يتكون في ضوئه إمكانيات الفعل، ذات الدلالة بالنسبة للمشروع العملي والدرجة باعتبارها كذلك من طرف الفاعل⁽³⁾. ولكن الفعل لا يمكن أن ينحصر في المستوى الاستراتيجي المتعلق بالحوار الذاتي للفاعل مع ذاته، بل يفترض نوعاً من التقارب بين مختلف الذات الفاعلة. وكل هذا يتم من خلال المشاركة في تواصل مُعَبَّر عنه بواسطة اللغة، أي أن الأمر يفترض اتفاقاً ومعرفة مشتركة أو على الأقل تأثيراً يمارسه الفاعلون على الآخرين.

ويرى هابرماس أنه لكي توجد هذه المعرفة المشتركة، لا يكفي أن نكون للفاعلين وجهات نظر متقاربة أو حتى وعي بهذا التقارب، ذلك أنه يتكلم عن «المعرفة المشتركة حين نكون مُكوِّنة لاتفاق ما». وهذا الاتفاق يشعده بالاعتراف المتداوت لادعاءات الصلاحية والمقابلة لكي تكون موضوعاً للنفذ. والاتفاق يعني بأن الأشخاص المعنيين يقبلون صلاحية معرفة ما، أي قدرتها على الالتزام التداوتي⁽⁴⁾. ولهذا السبب فقط تقوم المعرفة المشتركة بوظيفة التنسيق بين الأفعال ما دامت تتضمن عناصر دالة بالنسبة لاستمرار التفاعلات. فالقناعات المتفق عليها بطريقة تداوتية تشكل التزاماً متبادلاً بين المشاركين في التفاعل. واعتباراً لهذه القاعدة فإن «القناعات المونولوجية، أي ما يعتبره كل واحد، في داخله صحيحاً أو خاطئاً، لا يمكن أن تؤثر إلا على المواقف الفردية»⁽⁵⁾.

(1) Ibid, P. 414

(2) Ibid, P. 415.

(3) Ibid, P. 415.

(4) Ibid, P. 416.

(5) Ibid, P. 416.

هناك، إذن، فرق بين الاتفاق والتأثير. وبالرغم من أنها يشكّلان آليات لتنسيق الأفعال فإنه يستحيل الدخول " في عمليات تفاهية بهدف الوصول إلى اتفاق مع مشارك في التفاعل، وفي نفس الوقت لغاية التأثير عليه " (1) فالإتفاق لا يمكن أن يكون مفروضاً من فوق أو مقبولاً نتيجة ضغط أحد المشاركين على الآخر. وبذلك فإن الاتفاق يفقد خاصيته الناتجة عن القناعة المتبادلة في الوقت الذي ينتبه المعني بالأمر أن الاتفاق ناتج عن تأثير خارجي مارسه عليه شخص آخر.

وهكذا فإن "الموقف التفاهي يُؤكّد تداخلاً بين المشاركين في التفاعل. فهم لا يمكنهم تجنب اتخاذ مواقف، إما بالإيجاب أو بالسلب، يُعبّر عنها من طرف المرسل إليهم، ذلك لأنه لا يمكنهم الوصول إلى إجماع ما إلا على أساس الاعتراف الشذائي لأدعاءات المصالحية " (2).

غير أن التفاعل والتداخل والشذات الذي يحصل داخل سياق تواصل يتميز بالاعتراف المتبادل، لا يمكن التفكير فيه إلا من زاوية الطريقة التنظيمية التي تميز النظام الاجتماعي وأنماط الفعل التي تتميز بها تختلف التدخلات في الممارسة الاجتماعية. فالفاعل، مثلاً، يحقق هدفاً ما أو يخلق الشروط الملائمة لتحقيق ما يتطلع إليه، وذلك باختيار الوسائل المناسبة داخل وضعية معينة من أجل الوصول إلى النجاح، أي أن "العنصر المركزي هو المشروع العملي المؤسّس على تأويل معين للوضعية والهادف إلى تحقيق غاية ما، وهو مشروع يسمح باختيار فعل محدد داخل مختلف الأفعال الممكنة كذلك. وهذه البنية الغائية هي بنية تكوينية بالنسبة لكل مفاهيم النشاط، ولكننا نُميّز مختلف مفاهيم النشاط الاجتماعي بالقياس إلى طريقتها في التنسيق بين الأفعال المتفرقة " (3). لذلك فإن تصنيف أنواع الأنشطة يتوقف على طريقة الإجابة على السؤال التالي: هل المقاربات العملية تنظر إلى تأثير الفعل التجريبي للاثنا في الآخر أم تقيم اتفاقاً مُعلّلاً عقلاً بين الآن والأخر؟ وهكذا وحسب الإجابة المعطاة لهذا السؤال ينوزع المشاركون في التفاعل إلى موقفين: موقف مُوجّه نحو النجاح، وموقف مُوجّه نحو التفاهم. أما "نموذج النشاط الاستراتيجي فإنه يكفي بتفسير قواعد النشاط المُوجّه نحو النجاح، بينما تقوم النماذج الأخرى بتحديد شروط الاتفاق الذي يساعد المشاركين في التفاعل على تحقيق مشاريعهم العملية. فالنشاط المنظم بواسطة المعايير يفترض، بين المعنيين بالأمر، وجود

(1) Ibid, P.417.

(2) Ibid, P.417.

(3) Ibid, P. 418.

إجماع قيمى axiologique، والنشاط التمثيلى dramaturgique يستند إلى العلاقة الإجماعية بين الفاعل الذي يقوم بعملية التمثيل وبين جمهوره، وأخيراً فإن التفاعل المصاغ بواسطة اللغة يتطلب إقامة إجماع سواء بتبني وتأويل وخلق دور معين، أو بالمشاركة في تأويلات مشتركة⁽¹⁾.

ولذلك فإن النظريات التي اهتمت بالتبادل أو بالسلطة والتي تأسست اعتماداً على نموذج النشاط الموجه نحو النجاح، تفترض أن المشاركين في التفاعل ينسقون أفعالهم بطريقة يؤثر كل واحد في الآخر، في حين أن النظريات غير التجريبية للفعل يُجسّدون عمليات التفاهم محل التأثير.

ويلاحظ هابرماس أن النموذج الغائي يمتد ويتحول إلى نموذج للفعل الاستراتيجي حين يأخذ الفاعل في حسبانته قرارات الفاعلين الآخرين أو واحداً منهم على الأقل، في تقييمه للنجاح. وهذا النموذج للفعل يأخذ، من كثير من الأحيان، معنى *utilitaire*، أي أننا نقبل فيه أن الفاعل يختار بحسب وسائله وغاياته بالقياس إلى المنفعة القصوى. مادامت العلاقات بين الأشخاص الفاعلين تهدف النجاح لا تنظم إلا من خلال التبادل والسلطة فإن المجتمع "يظهر وكأنه نظام أدائي، أي أن هذا النظام يختزل التوجيهات العملية في المناقشة من أجل المال أو من أجل السلطة، وينسق القرارات اعتماداً على العلاقات الخاصة بالسوق أو السيطرة".⁽²⁾ إن هذا النوع من النظام سواء انكأ على المال أو على السلطة، أي سواء اعتمد على منطق الاقتصاد أو على منطق السياسة، يشكل نظاماً أدائياً، لأنه لا يتعامل مع الذات والأشخاص ومع علاقاتهم إلا من زاوية اعتبار المشاركين في التفاعل أدوات لبعضهم بهدف النجاح.

إن القيمة العامة، هنا، تتمثل في المنفعة، أي أن المشاركين في التبادل، وبخاصة فيما يتعلق بوساطة المال، يؤثرون أو على الأقل يمكنهم أو يؤثروا في الاختيارات المتبادلة للعروض، دون مراعات الروح التعاونية المفترضة في النشاط التواصلية. ولذلك فإن المردودية هي التي تشكل المقياس الذي يساعد على حساب النجاح. وبشكل عام فإن "التفاعلات الاستراتيجية تفهم، هي كذلك، بوصفها تفاعلات مُعبّراً عنها بواسطة اللغة، ولكن داخل هذا النموذج، فإن أفعال الكلام نفسها تقاوم الأفعال المهادفة للنجاح. ذلك أنه بالنسبة للذوات الفاعلة في النموذج الاستراتيجي والباحثة، بشكل مباشر،

(1) Ibid, P.418.

(2) Ibid, P.419.

عن تحقيق مشاربها العملية فإن التواصل بواسطة اللغة يمثل وسيلة مثل الوسائل الأخرى. * (1).

أما نهاذج النشاط غير الاستراتيجية فإنها تفترض ما يسميه هابرماس بـ "الامتثال التفاهمي" * (2)، وذلك أنه في النشاط المنظم بواسطة معايير، فإن وظيفة التفاهم تمثل في تنسيق وتحيين الاتفاق المعياري المحترم من طرف الجماعة. ومن ثم فإن مفهوم النشاط المنظم بواسطة معايير لا ينطبق على سلوك فاعل منعزل بقدر ما ينطبق على أعضاء جماعة يُوجّه نشاطها بواسطة قيم مشتركة. فالفاعل المعزول يخضع أولاً يخضع لمعيار ما في الوقت الذي تقدم فيه وضعية معطاة الشروط المناسبة لتطبيق هذا المعيار. إذ أن المعايير تُعتبر عن اتفاق موجود داخل الجماعة الاجتماعية. إن "المفهوم المركزي للملاحظة المعيار يشير إلى كونه بطابق انتظارات السلوك المُعَمَّم" * (3).

وتحديد عملية الاتفاق المعياري بين أعضاء الجماعة يعني أن المعنيين بإيقاع التفاعل يميزون بين العناصر المعيارية والعناصر الحديثة اللازمة للموضعية التي يحصل فيها التفاعل. أي أنهم يميزون بين الوسائل والشروط التي تنظم الحقوق والواجبات وبالتالي فإن نموذج النشاط المعياري يفترض أن المعنيين بشأن التفاعل قادرون على تبني موقف يجعل منهم موضوعاً للنظر والسؤال وعلى اتحاد موقف مطابق للمعايير في نفس الآن. أي أننا نفترض أن المشاركين في التفاعل يربطون علاقات مع العالم بطريقة تجعلهم، أيضاً، يتحكمون في هذه العلاقات بواسطة اللغة ويوظفونها من أجل أهداف تفاهمية. ومن ثم فالفاعليون لا يرجعون، مباشرة، إلى عناصر العالم الموضوعي، الاجتماعي أو الذاتي على أساس أن التفاهم يقوم بوظيفة "آلية لتنسيق الفعل بطريقة تجعل المشاركين في التفاعل يتفاهمون حول الصلاحية التي تطالب بها تلفظاتهم، بمعنى أنهم يعترفون، تداوياً، بادعاءات الصلاحية التي يترأسونها بشكل متبادل" * (4).

وإذا أراد كل فاعل خلق نوع من التفاهم فإنه يتعين عليه أن يعبر في تلفظه عن ثلاثة ادعاءات للصلاحية. أي أن يكون ملفوظه صحيحاً ودقيقاً وصادقاً. فالمتحدث "يطالب بحقيقة الملفوظات أو القضايا من حيث الوجود، وبدقة الأفعال المنظمة بطريقة مشروعة وبسياقها المعياري ويصدق مظهرات التجارب الذاتية" * (5).

(1) Ibid, P.421.

(2) Ibid, P.421.

(3) Ibid, P. 422.

(4) Ibid, P. 429.

(5) Ibid, P.430.

ويعتبر هابرماس أنه إذا سلمنا بأن النشاط يعني التحكم في الوضعية المعطاة، فإن مفهوم النشاط التواصلي يحدد مظهرين اثنين من مظاهر التحكم في هذه الوضعية، يتعلق الأول بالجانب الغائي المرتبط بتحقيق مشروع عملي، ويتعلق الثاني بالجانب التواصلي الذي يتم تأويل الوضعية والوصول إلى اتفاق معين.

ومن أجل تعميق مفهوم النشاط التواصلي ودعمه نظرياً، لجأ هابرماس إلى إدخال مفهوم العالم المعيش. فإذا كان التواصل في حاجة إلى سياق فإن العالم المعيش لا يقتصر دوره على توفير بعض عناصر هذا السياق، لأنه يشكل كذلك خزاناً من القناعات يعمل المشاركون في التفاعل على استلهاها بعض علاماته ورموزه لاتباع الحاجة إلى التفاهم الذي يتولد داخل وضعية محددة، بواسطة التأويلات القابلة لخلق الإجماع. وقد أدخل هابرماس العالم المعيش بوصفه "خلفية للنشاط التواصلي" (1).

أي أن المشاركين في التواصل، ومن أجل التفاهم حول وضعية خاصة بهم، يرتبطون بتراث ثقافي يستمدون منه بعض العناصر، ولكن بالعمل على تحديثها. ولذلك فإنه "من الزاوية الوظيفية للتفاهم، يعمل النشاط التواصلي على نقل وتحديد المعرفة الثقافية، ومن وجهة نظر تنسيق الفعل فإنه يقوم بوظائف الاندماج الاجتماعي وخلق التضامن، أما من زاوية التنشئة، أخيراً، فإن النشاط التواصلي يقوم بدور تشكيل الهويات الفردية" (2).

فالبنيتات الرمزية للعالم المعيش يعاد إنتاجها من خلال الاحتفاظ بالمعرفة الصالحة، أي ما يمثل الجانب المحتفظ بصلاحيته في التراث الثقافي والعمل على تحديثه، ومن جهة ثانية، العمل على استقرار أشكال التضامن بين أعضاء الجماعة، ثم من جهة ثالثة تكوين فاعلين مسؤولين. إن عمليات الإنتاج هذه تربط الأوضاع الجديدة بالأشكال القائمة للعالم المعيش، وهذا الرباط يتم على الصعيد الدلالي للمعاني والمضامين المتعلقة بالتراث الثقافي، وعلى صعيد المجال الاجتماعي للجماعات المندمجة اجتماعياً، وأيضاً على مستوى الزمن التاريخي، أي تعاقب الأجيال. وفي مقابل هذه العمليات المتعلقة بإعادة الإنتاج الثقافي والاندماج الاجتماعي والتنشئة هناك ما يسميه هابرماس بـ "المكوّنات البنيوية للعالم المعيش والمتمثلة في الثقافة والمجتمع والشخص". على اعتبار أن "الثقافة هي المدخلة المتوفرة للمعرفة التي يستمد منها المشاركون في التواصل تأويلاتهم حينها يتفاهمون

(1) Ibid, P.434.

(2) Ibid, P. 435.

حول شيء ما ينتمي إلى العالم " (1) أما المجتمع فهو " الأنظمة المشروعة التي ينظم، بواسطتها، المشاركون في التواصل انتهاءهم للمجتمعات الاجتماعية ويضمنون، بذلك تضامنهم " ثم يضيف هابرماس، إنه يفهم من الشخصية تلك " الكفاءات التي يفضلها نكتسب الذات قدرتها على الكلام والفعل وبالتالي على المشاركة في عمليات التفاهم وعلى تأكيد هويتها الخاصة " (2).

وهكذا فإن الحقل الدلالي للمضامين الثقافية والمجال الاجتماعي والزمن التاريخي يشكلون الأبعاد التي تتطور فيها الأنشطة التواصلية، أي أن التفاعلات التي تنسج شبكة الممارسة التواصلية اليومية تُكوّن الوسط الذي من خلاله تتم إعادة إنتاج الثقافة والمجتمع والشخص. وهذه العمليات الثلاث تتعلق بالبنيات الرمزية للعالم المعيش، أي أنها تحصل، بشكل مختلف عن العمليات التي تتم على صعيد النشاط الغائي.

فإعادة الإنتاج المادي تكون في سياق النشاط الموجه من أجل غاية أي من خلال ذلك النشاط الذي يقوم به الأفراد الاجتماعيون أثناء تدخلاتهم في العالم لتحقيق أهدافهم.

ولذلك فإن النشاط التواصل والنشاط الاستراتيجي باعتبارهما نمطان من النشاط الاجتماعي يشكلان بدائل بالنسبة للفاعلين أنفسهم، إذ أن المشاركين في التفاعل لهم القدرة على الاختيار بين الموقف التفاهمي أو البحث عن النجاح. والتحليل، وحده، هو الذي يسمح بالتمييز بين بنيات النشاط الغائي وبنيات النشاط التواصل. " وفي إطار التفاعلات الاستراتيجية فإن وسائل التواصل تستعمل في اتجاه استخدام اللغة بالقياس إلى النتائج المتوخاة: بخلاف النشاط التواصل، فإن تكوين الإجماع بواسطة اللغة لا يؤدي وظيفة الآلية التي تسمح بتنسيق الأفعال. إذ أنه في النشاط التواصل يوضع المشاركون في التفاعل مشاريعهم العملية موضع التنفيذ آخذين بالاعتبار الاتفاق الحاصل من خلال وسائل التواصل، بينما تحافظ الأنشطة المنسقة على خاصية الأنشطة الغائية " (3).

وهكذا فإن النشاط الغائي يعتبر مُكوّنًا للنشاط التفاهمي والنشاط الذي يستهدف النجاح في نفس الوقت. وفي كلتا الحالتين فإن الأفعال يتم ترجمتها في سياق التدخلات التي يقوم بها الفاعلون في العالم الموضوعي.

(1) Ibid, P. 435.

(2) Ibid, P. 435.

(3) Ibid, P. 442.

ويعتبر هابرماس أن الأنشطة الاستراتيجية والأنشطة التواصلية نشاؤك في إعادة الإنتاج المادي للعالم المعيش بواسطة النشاط اللغائي ، في حين أن إعادة الإنتاج الرمزي للعالم المعيش تنسوقف على النشاط التفاهمي بشكل تام . ومن البديهي أن الأساس المادي بشكل شرطاً ضرورياً للحفاظ على البنيات الرمزية للعالم المعيش . غير أن " اكتساب التفاليد وتجهيد أشكال التضامن وتنشئة الأفراد يتطلب كل ذلك تأويلاً عقورياً للتواصل اليومي ، وبالتالي وساطة تتمثل في تكوين الإجماع بواسطة اللغة ، إذ أن التفاعلات التي يتم فيها تعامل الشخص مع الآخر بوصفه موضوعاً يجب التأثير عليه لا يتصل بهذا التزاوت المؤسس بواسطة اللغة ، ففي إطار التأثيرات المتبادلة يستحيل نقل المضامين الثقافية وإدماج الجماعات الاجتماعية وتنشئة المراهقين " . (1)

وباعتبار أن التفاهم ينسق بين الأفعال ، فإنه يفترض ، في نظر هابرماس ، أن الأطراف المشاركة في التفاعل تفاهم حول صلاحية تعابيرها وتعترف ، تذاوتياً ، بادعاءات الصلاحية التي تعلن عنها بشكل متبادل . فالفاعل حين يصوغ تعبيراً ما أو يقوم بتدخل ما فهو يرجع ، بطريقة أو بأخرى ، إلى عالم محدد ، وبالتالي فإن تعبيره أو تدخله يكون قابلاً للتقيد . وهكذا فإن " مفهوم النشاط التواصلية يفترض اللغة باعتبارها وساطة من أجل عمليات التفاهم ضمن طبيعة خاصة ، أي عمليات يتم فيها الإعلان عن ادعاءات الصلاحية من طرف الأطراف المعنية ، والتي يمكن أن تقبل أو ترفض " . (2)

ولذلك فإن الأطراف المشاركة في التفاعل تُعَيَّن كل إمكاناتها العقلية من أجل الوصول إلى التفاهم ، أي أن المشاركين في التفاعل يهدف تحقيق الإجماع ، عليهم أن يحترموا ، في ادعاءات الصلاحية التي يعبرون عنها ، حقيقتها ودقتها وصدقها . ففي أثناء الفاعلية التواصلية يتوقف التفاعل على الإمكانية التي يتوفر عليها المشاركون على التفاهم بشكل متبادل ، حول تقسيم مصالح لعلاقتهم بالعالم . ومن ثم فإن النموذج العملي لانجاح هذا التفاعل يتمثل في الحصول على إجماع بين مختلف المشاركين على اعتبار أن هذا الإجماع يتوقف على المواقف الإيجابية أو السلبية المتخذة إزاء الادعاءات المعتمدة على الحجج والبراهين .

طالما أن الاتفاق أو الاختلاف يقاس بادعاءات الصلاحية المعلن عنها بصورة متبادلة ، وطالما أن هذا الاتفاق أو الاختلاف لا يحصل بسبب ظروف خارجية ، فإنه يعتمد ،

(1) Ibid, P.443.

(2) Habermas (J) : " Théorie de l'agir ...", Tl, op? cit, P. 115.

بشكل تام ، على الحجج التي يجوزها المشاركون في التفاعل باعتبار أن هذه الحجج تُشكّل ، في نظر هابرماس ، المحاور التي يستند إليها التفاهم . فالحجة تُقَرَّب عن القدرة على القيام بتأويل عقلي ، وبالتالي فإننا ' لا يمكن أن نفهم الحجج إلا إذا فهمنا الأسباب التي تجعل منها حججا قوية ' (1)

لكن ماهي الدلالة التي يعطيها هابرماس للتفاهم ؟ ولإجابة على هذا السؤال يشير ، منذ البداية ، إلى أن التفاهم ينظر إليه بوصفه اتفاقا بين ذوات قادرة على الكلام وعلى الفعل ، لأنه من المحتمل جدا أن نجد جماعة من الأشخاص تشعر بنوع من التقارب والوحدة بسبب نزوة أو موقف مزاجي يصعب علينا تحديد مضمونه القضيوي أو الكشف عن الموضوع القسدي الذي يتمحور حوله ، فهذا النوع من الوحدة في نظر هابرماس ، لا يستجيب لشروط الاتفاق الذي يؤسس لعمليات التفاهم . ولذلك فإن ' اتفاقا محصل عليه بطريقة نواصلية في الفاعلية التواصلية هو اتفاق متميز قضويا . ويفضل هذه البنية اللغوية فإن الاتفاق لا يمكن أن يستتبع من جراء تأثير ذي مصدر خارجي ، لأنه يجب أن يقبل بوصفه صالحا من طرف المشاركين ولهذا السبب فإنه يتميز عن التوافق concordance . . . ذلك أن عمليات التفاهم تصبو إلى اتفاق يستجيب لشروط التصديق المبرر ، عقلانيا ، لمضمون تعبير ما . ومن ثم فإن اتفاقا محصل عليه من خلال التواصل له أساس عقلاني . . . إنه يستند إلى قنوات مشتركة ' (2).

فأفعال الكلام التي يعلن عنها شخص ما لا تتوقف إلا إذا قبل شخص آخر العروض التي تتضمنها وذلك باتخاذ موقف (ضميني) بنعم أولا إزاء ادعاء للصلاحيّة قابل لأن يُستَخد . لذلك فإنه كما تعلن الذات عن ادعاءاتها للصلاحيّة فإن الآخر يعترف أو يرفض هذه الادعاءات اعتمادا على حجج ممكنة . فالتفاهم ملازم للغة الإنسانية ولكن بدون أن يعني ذلك أن التفاهم يرجع إلى اللغة كما هو الأمر بالنسبة للقاية والوسيلة ، ولكننا ' لا يمكننا تفسير مفهوم التفاهم إلا إذا بيّنا ما يعني استعمال الجمل بقصد تواصل . إن مفهوم الكلام والتفاهم يتدخلان بشكل متبادل . ولهذا السبب يمكننا تحليل الخصائص التبادلية الصورية للموقف الموجه نحو التفاهم باتخاذ موقف الأطراف المعنية بالتفاعل كنموذج . حيث تقوم فيه الأولى في الحالة البسيطة ، على إنتاج أفعال للكلام ، وتتخذ الأخرى ، بالقياس إلى هذه الأفعال ، مواقف بنعم أو لا (حتى ولو أن التعابير المنتجة

(1) Ibid, P. 132.

(2) Ibid, PP. 296-297.

في الممارسة التواصلية اليومية ليست لها، في غالب الأحيان شكلا لغويا واضحا، أو شكلا شفويا بصفة عامة) * (1).

ولكننا حيث نتحدث عن التفاهم فإننا نسلم بأننا متفقون على معنى الفهم أي متفقون على المستويات الثلاث التي يكون على كل مشارك في التفاعل أن يحترمها لتحقيق غرض الفهم. ولهذا فإن المستمع يفهم التعبير أولا، أي يدرك دلالة ما يقال، ثم يتخذ هذا المستمع موقفا بالإيجاب أو بالسلب، بالقياس إلى ادعاء معلن مع فعل للكلام ثانيا؛ أي أنه يقبل أو يرفض العرض الذي يقترحه فعل الكلام. ونتيجة اتفاق ما يؤجّه المستمع فعله حسب المتطلبات القائمة بشكل توافقي ثالثا. ويرى هابرماس أن "المستوى التداولي للاتفاق الفعّال من أجل تنسيق يربط المستوى الدلالي لفهم المعنى بالمستوى التجريبي لتحويل لاحق للاتفاق الدال بهدف متابعة التفاعل" (2).

ولكن ما معنى فهم جملة تواصلية مستعملة؟ أو بلغة أكثر تبسيطا، ما معنى فهم تعبير معين؟ للإجابة على هذا السؤال يلاحظ هابرماس أن هذا السؤال هو الذي يشكل منطلق نظرية الدلالة المؤسسة على التداوليات الصورية. فالدلالة الصورية تقوم بقطعية مفهومية بين ما تدل عليه جملة معينة وما يريد متحدث ما قوله، لأن الدلالة النصية لجملة ما لا يمكن تفسيرها في استقلال عن الشروط التي تُحدّد مقاييس استعمالها التواصلية.

المهم أن عملية فهم تعبير ما تتم في سياق معرفة بالشروط التي يقبل فيها هذا التعبير من طرف أحد المستمعين، أي "أننا نفهم فعلا للكلام إذا عرفنا ما يجعله مقبولا" (3).

لذلك فإن هابرماس يلح في تصوره للفاعلية التواصلية على احترام سياقات التفاعل وعلى اعتبار العالم المعيش مجالا جوهريا يسند النشاط التواصلية ويزوده ببعض رموزه وعلاماته. وانطلاقا من هذا الاعتبار فهو يؤكد على ما يسميه بـ "التأويل التعاوني" لمختلف أشكال النشاط، وذلك بهدف خلق إجماع مبني على العقل ومتحضر من كل أشكال الضغط والإكراه. فالمشاركون في هذا الإجماع أو التأويل يرجعون، في نفس الوقت، لأشياء في العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي أو العالم الذاتي. وفي عملية رجوعهم إلى هذه العوالم يدركون ضرورة إدخال شيء من النسبية على ادعاءاتهم، لأنهم يفترضون

(1) Ibid, P. 297.

(2) Ibid, P. 306.

(3) Ibid, P. 307.

إمكانية الخطأ أو إمكانية الاحتجاج على هذه الادعاءات أو نقدها . من هنا يلزم الانتباه إلى مستويات التواصل " فالتفاهم يعني موازنة المشاركين في التواصل على صلاحية تلفظ ما ، في حين أن الاتفاق يعني الاعتراف الذاتي بادعاء الصلاحية التي يعلن عنه المتحدث في شأنه " (1).

ولقد أشرنا فيما قبل إلى أنه يتعين على كل ادعاء للصلاحية أن يراعي حقيقة الادعاء ودقته وصدقه ، لأنه لا يمكن تحقيق أي إجماع إذا قبل مشاركون ما حقيقة تعبير معين وشكك في دقته المعيارية ، كما أنه لن يحصل الإجماع في الوقت الذي يقبل فيه المشاركون في التفاعل الصلاحية المعيارية لنظام ما ، ولكن ليست له أية ثقة في جدية الإرادة التي لا يكف عن الإعلان عنها . وبالتالي فإن الفاعلية التواصلية تفترض من المشاركين متابعة شخطاتهم وقراراتهم في سياق اتفاق متبادل وعلى أساس التعريف المشترك للوضعية ، بمعنى آخر أن " الممارسة التواصلية الجارية تدخل في سياق عالم معيش يتحدد من خلال التقاليد الثقافية والتنظيمات المشروعة والأفراد المندمجين اجتماعيا . فالأعمال التأويلية تعيش على رأسها إجماعي داخل العالم المعيش " (2).

غير أن قوة المعقولية الحاضرة في التفاهم بواسطة اللغة يتعين تنشيطها وتحيينها عندما يتقدم تعميم التعليقات والقيم . فالصنط باتجاه العقلنة والذي يقوم به العالم المعيش حين يدخل في وضعية إشكالية ، يزيد من الحاجة إلى التفاهم . ومن ثم فإن العمل التأويلي وخطر الانشقاق (الذي يتنامى حين تؤخذ الطاقات النقدية بعين الاعتبار) يُعلنان عن نفسيهما .

إن هذه الوضعية هي التي تستدعي تدخل بعض الوساطات مثل المال أو السلطة لتنظيم أو إعادة تنظيم إيقاع التفاعل ، ولكن من منطلق التأثير على المشاركين فيه وتوجيه أنشطتهم حسب غاية محددة . في حين أن الفاعلية التواصلية تستند ، في جوهرها ، على الثقة المبررة عقليا وتعتمد على أخلاق ثقافية تعترف بالقوة البرهانية للمشاركين في التواصل .

ويمكن القول إن هابرماس لا يفصل بين النشاط التواصلية وفعل العقلنة ، وبأن نظريته المعيارية في الحداثة تدمج التواصل والعقلنة ضمن جدلية تعطي للفعل البشري أبعاده العملية المبدعة . فهو يرى أن ادعاءات الصلاحية التي تُصاغ في شكل أفعال

(1) Habermas (J) : "Théorie de l'agir..." , T2, op. cit, P.133.

(2) Ibid, P. 200.

للكلام لا يمكن فهمها إلا من منطلق أخلاق فلسفية معيارية تنكس في تصورها للفاعلية التواصلية على التداويات الصورية وعلى نظرية خاصة للبرهنة .

لذلك فإنه يسمى تواصلية * تلك التفاعلات التي يتفق فيها المشاركون على تنسيق خططلهم العملية بمهارة عقلية . وحين يحصل التوافق الذي يتحدد بالقياس إلى الاعتراف التداوتي بادعاءات الصلاحية . وحين يتعلق الأمر بعملية تفاهم لغوية واضحة ، فإن الفاعلين باتفاقهم على شيء ما ، يُعلنون عن ادعاءاتهم للصلاحية ، أو بشكل أدق ، عن ادعاءاتهم للحقيقة والصدق أو للصدق حسب رجوعهم إلى شيء ينتج في العالم الموضوعي (بوصفه بمجموعة حالات من الأشياء الموجودة) أو في عالم الجماعة الاجتماعية (باعتبارها مجموعة من العلاقات الشخصية المتداخلة ، والقائمة بشكل مشروع داخل الجماعة الاجتماعية) أو في العالم الذاتي الشخصي (باعتبارها مجموعة من التجارب المعبشة التي لكل واحد امتياز معيشتها) . وإذا كان النشاط الاستراتيجي يتميز بكون الواحد يؤثر في الآخر تجريبيا (سواء بتهديده بعقوبة ما أو بإضراره بمكافأة معينة) وذلك للحصول على الاستمرارية الموجودة للتفاعل ، ففي النشاط التواصل كل واحد يُحفز عقلانيا من طرف الآخر للفعل بطريقة مشتركة وذلك بمقتضى مفعولات الالتزام الكلامي الملازمة لما نقرجه من أفعال الكلام * (1) .

إن هابرماس ، وكما سبق أن أشرنا إلى ذلك ، أراد أن يعيد النظر في إشكالية العقلنة كما صاغها الخطاب الفلسفي الغربي منذ القرن الثامن عشر إلى الآن ، وأن يكشف عن الجوانب "الباتولوجية" للمحادثة في المجتمع الصناعي الغربي . وذلك كله من أجل صياغة عقل قادر على محاسبة آلياته ومحاكمة إنتاجاته ، وفي استطاعته المساهمة في بلورة إجماع مستقل عن كل أشكال السلط ذات النزوع الهيمني .

فالتفاهم عند هابرماس ، يتحقق في اللغة ومن خلالها ، سواء تعلق الأمر بملفوظ لغوي أو بفعل إنساني يقوم به الفرد داخل إطار معايير قابلة للتحليل ، لأنها تُعبر عن تواصل لغوي عقلي . إذ التفاهم لا يكون إلا نتيجة ادعاءات للصلاحية تراعي قواعد المعقولة والحقيقة والدقة والصدق ، وتستند إلى الحجج والبراهين . وبمعنى آخر أن نظرية التفاعلية التواصلية عند هابرماس تنبذ كل شكل من أشكال السيطرة والعنف وترفص الملاعقلانية التي أنتجتها الحضارة الغربية في سياق توظيفها لقدرات العقل وإمكانات الفرد

(1) Habermas (J) : "Moral et communication", op. cit, P. 79.

والجماعة . ولذلك فإن همَّ هابرماس بقدر ما يشمل القضايا الأساسية في الفكر الغربي ، بقدر ما يركز على تفاصيل الحياة العادية والعالم المعيشة بها تنقسمه من ثقافة ورأس مال رمزي وآليات اجتماعية ومؤسسات تربوية . . . إلخ .

غير أن هذا الفيلسوف ، المتعدد الاهتمامات والمستلهم لأكثر من علم اجتماعي ، لم يكتف بالقول بنظرية التفاعلية التواصلية تُسَيِّد مفهومه للعقلنة وللتحديث ، بل عمل على تدعيم هذه النظرية بتداوليات صورية وإجراءات برهانية وحاول اقتراح بعض عناصر ما سيمه بـ " أخلاقيات التواصل " داخل المناقشة العامة التي يفترضها المجال العمومي الحديث . كل ذلك من أجل أن يتصالح عقل الحداثة مع حدائنه وحدائنه العقل مع عقلانيته .

2. التداوليات الصورية وأخلاقيات المناقشة

إن التجربة التواصلية تأتي من العلاقة التفاعلية التي تربط شخصين ، على الأقل ، داخل العالم المعيش وفي إطار من التوافق اللغوي والتداولي . ومن ثم فإن كل شخص أو فاعل يملك القدرة على الكلام والفعل يمكنه أن يشارك في التواصل ، وأن يعلن عن ادعاءاته للمصداقية ، لكن شريطة أن يراعي مقاييس العقلانية والحقيقة والدقة والصدق .

وتأكيد هابرماس على هذه المقاييس يرجع سببه إلى إلحاحه على قضية التفاهم داخل مجال عمومي حديث لبسورة نوع من " النظرية الإجماعية للحقيقة " من جهة ، وإلى حرصه على نسج علاقات تواصلية غير خاضعة لأي نوع من أنواع الضعف والسيطرة من جهة أخرى . ولذلك فإن نظرية التفاعلية التواصلية ، بالرغم من تأكيدها على أهمية التفاعل اللغوي أو بسبب هذا التأكيد ، فإنها تؤدي إلى التفكير في شروط إمكان ما هو مجتمعي نفسه ، وبالتالي إلى التفكير في المجتمع بصفة عامة .

وقد تبين لنا أن النشاط التواصلية يتضمن معقوليته الخاصة ، تتمثل في ذلك النشاط المؤجّه نحو التفاهم ، بينما النشاط الموجه نحو النجاح فإنه مرتبط بالنشاط الادائي . كما ظهر لنا أن التفاعلية التواصلية هي عبارة عن صياغة جديدة لمسألة العقلانية في الفكر الغربي ، وحين يدعو إلى نظرية للمجتمع فإنه ينظر إليها من زاوية المفاهيم الأساسية للأنشطة العقلانية ، ومن ثم فإن نظرية التفاعلية ليست مرتبطة فقط بنظرية المجتمع ولكنها تؤسس ، كذلك ، لنظرية في المعرفة .

إن اهتمام هابرماس باللغة والمعنى والحقيقة والتواصل والبرهنة المرتبط ، بشكل أساسي ، بإشكاليته المركزية المتعلقة بالعقلنة والجدانة استمدعى منه - أي هذا الاهتمام - تطويره وتعميقه بقاعدة نظرية نعتها بـ "التداوليات الصورية" والتي يرى أن وظيفتها تتمثل في "إعادة بناء شروط الإمكان الكلية للتفاهم" (1). على اعتبار أن كل فاعل تواصل يقيم يقوم بفعل للكلام مضطر للتعبير عن ادعاءات كلية للمصداقية على أساس أنه يُقدّر على تبريرها للمشاركة في أي عملية من عمليات التفاهم ، بمعنى آخر أنه يتعين على كل متكلم أن "يختار تعبيراً معقولاً لكي يتمكن المتكلم والمستمع من تفهم الواحد للآخر، والمتكلم يجب أن تكون له نية توصيل مضمون قضوي حقيقي لكي يتمكن المستمع من مشاطرة معرفته ، وعلى هذا المتكلم أيضاً ، أن يعبر عن مقاصده بصدق ، لكي يتمكن المستمع من تصديق نلفظ المتكلم (والثقة به) وأخيراً يتعين على المتكلم اختيار نلفظ دقيق بالقياس إلى المعايير والقيم الجاري بها العمل ، لكي يتمكن المستمع من قبول هذا النلفظ ، بطريقة تجعل المتكلم والمستمع في وضعية القدرة على الاتفاق على النلفظ ذي الخلفية المعيارية" (2).

فالهدف من التفاهم هو الوصول إلى نوع من الاتفاق يؤدي إلى التناوب المشترك وإلى التفهم المتبادل والثقة المتبادلة وإلى التقارب في النظرات والآراء . وهذه الأبعاد من التناوب تقابلها ادعاءات للمصداقية تتمثل في المعقولة والحقيقة والدقة والصدق والتي يستند عليها كل شكل من أشكال الاتفاق . ومن ثم فإن "التفاهم هو العملية التي من خلالها يتحقق اتفاق معين على الأساس المفترض لادعاءات المصداقية المعترف بها باتفاق مشترك" (3).

غير أنه بمجرد ما يوضع الإجماع موضع سؤال ويتعرض ادعاء ما من ادعاءات المصداقية للطعن أو أن المشارك في التفاعل لا يقدر على تبريره والدفاع عنه ، فإن النشاط التواصل يَحْتَمِلُ بل ويتوقف طالما أن إحدى شروط استمراره انعدمت . وفي هذه الحالة ، يرى هابرماس ، إما أن يحصل انتقال من الوضعية التواصلية التي افتقدت شرطاً من شروطها العقلانية ، إلى النشاط الاستراتيجي ، وإما توقف التواصل ، وإما استئناف النشاط التفاهمي على صعيد الخطاب البرهاني لمعالجة ادعاء المصداقية المعرض للاختلال ، وذلك بواسطة المناقشة . ويعتبر هابرماس أن دلالة الإجماع الأساسي ، أي الاعتراف المشترك لادعاءات المصداقية المعترف عنها بشكل متبادل تتمثل - أي هذه الدلالة - فيما يلي :

(1) Habermas (J) : "Logique des sciences sociales", op. cit, P. 329.

(2) Ibid, P. 331.

(3) Ibid, P. 332.

ـ "إن كان الأمر يتعلق بتحقيق تواصل في اتجاه نشاط تفاهمي، فإن المتكلم والمستمع يعرفان، ضمناً، بأن على كل واحد منهما أن يعبر عن هذه الصلاحيات المذكورة؛

ـ كلاهما يفترضان أنها محققان، فعلياً، هذه الافتراضات للتواصل، بمعنى أنها مقروّضين للتلفظ بادعاءاتها للصلاحيات؛

ـ هذا يتضمن الاقتناع المشترك بأن ادعاءات الصلاحية المعبر عنها في كل مرة، أنها إما مبررة (كما هو الشأن بالنسبة لمقولية الجمل المتلفظ بها) أو يمكنها أن تكون كذلك (كما هو حال الحقيقة والصدق والدقة). وذلك لأن الجمل والقضايا والمفاهيم والتلفظيات المعبر عنها تستجيب لشروط المطابقة في كل مرة⁽¹⁾.

إن شروط صلاحية جملة صحيحة من الناحية النحوية، أو قضية حقيقية أو تعبير قصدي صادق أو تلفظ ملائم للسياق والدقيق من الوجهة المعيارية، وهذا يجب تمييزه عن الادعاءات التي يطالب بها المتحدثون بالاعتراف التداوتي، بأن الجملة مُكوّنة جيداً وأن القضية حقيقية وبأن التعبير القصدي صادق وبأن فعل الكلام دقيق، تميز كل هذا عن عملية تبرير ادعاءات الصلاحية المعبر عنها بطريقة مشروعة. وتبرير هذه الادعاءات يعني أن الشخص الذي يفتريها يقدم ما يكفي من العناصر لكي تكون هذه الادعاءات مقبولة أو أنه يرجع إلى التجارب للقيام بذلك، وإما أنه يعتمد على البراهين وعلى النتائج العملية على أساس أن يعبر صلاحيتها بطريقة تفضي إلى التداوت والتفاعل ضمن الظروف المناسبة. يُسمّى هابرماس البرنامج الهادف إلى إعادة بناء المساعدة التي من خلالها يمكن تبرير ادعاءات الصلاحية بـ "التداوليات الكلية". أي أن هابرماس لا يهتم باللغة، في سياق التداوليات الكلية، من زاوية اعتبارها نسقاً من الرموز له تركيبه النحوي ومعجمه وصوتياته... إلخ أو له خصائصه الدلالية ومظهراته اللغوية المختلفة، فقط، بل يهتم باللغة من منظور خصائصها التداولية كذلك. فاللغة عنده تُشكّل نسقاً من القواعد تساعد على توليد تعبيرات لدرجة أن كل تعبير مصاغ بشكل صحيح يعتبر عنصراً من عناصر هذه اللغة. ومن ثمّ فإن الذوات الفاعلة على استعمال هذه التعبيرات تشارك في عمليات التواصل لأنها تستطيع التعبير وفهم الجمل والجواب عليها.

ويرى هابرماس أن اللغة، وكذا الكلام، أي استعمال الكلمات في تلفظات، قابلة للتحليل الصوري. فالوحدات الأولية للغة (الجمل) والوحدات الأولية للكلام

(1) Ibid, P. 332.

(التلفظيات) قابلة للتحليل من وجهة النظر المنهجية التي تسعى إلى إعادة بناء عقلي للمفاهيم والمقاييس والقواعد. ومن أجل تبرير هذا الاختيار المنهجي يدخل هابرماس في تحليل مُفَصَّل لمفاهيم التجربة الإدراكية أو الملاحظة، والتجربة التواصلية أو التفهم، بكل ما يترتب عن ذلك من علاقات إبستمولوجية بين أفعال التجربة وموضوعاتها وارتباط الفهم بالتعبير الرمزي، ومن علاقات وصفية لمجال محدد من الواقع في شكل مضمون دلالي، أو من علاقات تعبيرية لأفعال قصدية تتعلق بالتعبير عن الفهم في شكل مضامين قضوية أو مضامين... إلخ.

وهابرماس في تحليله للأبعاد الصورية والكلية للتداوليات يحاول ما أمكن الاستفادة مما يسميه بـ "التأويل المتعالي" ⁽¹⁾ لاسمياً عند كانط وعند الاستعمال الذي يقوم به "كارل أوتو آبل" لهذا التأويل، لأن هابرماس يعتبر "أن البنيات الكلية للخطاب يجب أن ندرس أولاً وقبل كل شيء من جانب مسألة التفاهم وليس حسب التجربة، وبمجرد ما نقر بهذا الواقع فإن المقارنات مع الفلسفة المتعالية (كيفية فهمها) تأتي في الدرجة الثانية" ⁽²⁾.

إن المقصد الأساسي لنظرية أفعال الكلام المرتبطة بالتداوليات الكلية يتمثل، عند هابرماس، في الصياغة الموضوعية للوحدات الأولية للخطاب (التلفظيات) وذلك بتبني الموقف الذي بموجبه تصوغ اللسانيات الوحدات اللغوية بشكل موضوعي (الجملي). ومن ثم فإن التحليل الذي يسعى إلى إعادة بناء اللغة يهدف إلى الوصف الواضح للقواعد التي يتعين على المتكلم المقتدر امتلاكها لتكوين جمل نحوية والتعبير عنها بطريقة مقبولة. فالوحدة الأولية للخطاب تتمثل في فعل الكلام، والوحدة الأولية للغة تتجلى في الجملي. إذ "بالقياس إلى شروط المصداقية تنمايز هذه الوحدات، فالجملة المصاغة جيداً من الناحية النحوية تستجيب لشروط المعقولية، وعلى من يشارك في التواصل أن يكون مستعداً للتفاهم بالتعبير في كل مرة، عن ادعاءات الحقيقة والصدق والدقة، ومفترضاً، بشكل متبادل، إن هذه الادعاءات محترمة. ومن ثم فإن الجملي تكون موضوع تحليل لساني بينما أفعال الكلام تكون موضوع تحليل نداولي" ⁽³⁾.

* إن هابرماس يدخل، في سياق تحليله لهذه القضايا، في نقاش شطرنج مع مختلف النظريات اللسانية والنطقية، وعلى رأسها التحليل المنطقي للغة واللسانيات البنيوية ونظريات أخرى، وذلك كله من أجل تبرير الاستعمال الصوري للتداوليات.

(1) Ibid, P. 354.

(2) Ibid, P. 358.

(3) Ibid, P. 367. - 368.

ويرى هابرماس أن هناك ثلاث وظائف للتداوليات الكلية، تتمثل الأولى في وصف شيء ما بواسطة جملة معينة، والثانية في التعبير عن قصد المتكلم، والثالثة في إقامة تداوتية بين المتكلم والمستمع. وهذه الوظائف الثلاثة تكون مُتَضَمِّنة في كل الوظائف التي يمكن لتلفظ ما القيام به حسب السياقات المختلفة. وهذه الوظائف تقاس بالشروط الكلية للصلاحيّة المُتَمَثِّلَة في الحقيقة، الصدق والدقة. (1) إن نظرية الجملة الأولية تدرس المضمون القضوي حسب معايير تحليل الملفوظ من نوع الدلالات الصورية، ونظرية التعبير القصدية... تدرس المضمون القضوي المتعلق بالتكلم، حسب معيار العلاقة بين ذاتية وتداوت اللغة، وأخيراً إن نظرية أفعال الكلام تدرس القوة الكلامية حسب معيار التحليل التفاعلي لإقامة العلاقات المتداخلة بين الأشخاص (2). ما يهم هابرماس هو النظر في الشروط التي تسمح بنجاح أفعال الكلام من منظور قابلية هذه الأفعال لأن تكون مقبولة، أي أن نظرية النشاط التواصلي، يحكم تأكيدها على النشاط الموجه صوب التفاهم، نحكم على فعل للكلام بأنه مقبول في الوقت الذي يصوغ المتكلم قضية جديدة، بل ويصوغها بصدق في نفس الوقت، أي أن النموذج الذي أدخله يمثل في تواصل "تدمج فيه القضايا النحوية بواسطة ادعاءات الصلاحيّة الكلية، بالعلاقات الثلاثة مع الواقع، مضطلعا من خلال ذلك بالوظائف التداولية المرتبطة بالتقديم الوصفي، وإقامة علاقات متداخلة بين الأشخاص والتعبير عن الذات" (3).

ويمكن تلخيص النموذج اللغوي الذي يقترحه هابرماس من منظور التداوليات الكلية على الشكل التالي: إنه يعتبر أن هناك قطاعات محددة من الواقع تتمثل في ما يسميه بالطبيعة الخارجية والمجتمع، الطبيعة الداخلية واللغة، تقابل هذه القطاعات مباشرة أنماط محددة من العلاقات مع الواقع. وهذه الأنماط هي: الموضوعية، المعيارية، الذاتية، والتداوت. هذه الأنماط تقابلها ادعاءات الصلاحيّة المُتَمَثِّلَة في الحقيقة، الدقة، الصدق والمعصولية، كل هذا تقابله وظائف كلية لأفعال الكلام تتمثل في تقويم حالة الأشياء وإقامة علاقات متداخلة بين الأشخاص والتعبير عن التجارب الذاتية.

ولذلك يرى هابرماس أن نواة التداوليات الصورية تتكون من خلال تحليل الافتراضات التداولية الكلية، لأفعال الكلام أولاً، لأن الأمر يتعلق بالدور التداولي الذي تلعبه ادعاءات الصلاحيّة القابلة للنقد والتي تتطلب اعترافاً تداوتياً ونحلياً إلى القدرة على

(1) Ibid, P. 370.

(2) Ibid, P. 409.

تقديم ما يكفي من الحجج لتبرير ذلك. ومن ثم فإن كل فعل تفاهمي للكلام مأخوذ بشكل عام يمكن أن يُستبعد أو يرفض في جوانب ثلاثة* من جانب الدقة التي يطالب بها المتكلم من أجل الفعل المقصود المرتبط بسياق معياري (أو المرتبط مباشرة بالمعايير نفسها) ومن جانب الحقيقة التي يُطالب بها المتكلم من خلال تلفظه. . . للافتراضات الوجودية المتعلقة بمضمون ملفوظ إسمي. وأخيرا من جانب الصدق الذي يطالب به المتكلم لتلفظ تجارب معينة. . .⁽¹⁾. لذلك فإنه يتعين على القصد التواصل للمتكلم أن يقوم بفعل دقيق بالقياس إلى السياق المعياري المعطى لتحقيق علاقة تداورية بينه وبين المستمع على أساس أن تكون هذه العلاقة معترف بها بطريقة مشروعة. كما أنه يجب عليه أن يعبر عن ملفوظ حقيقي (أو افتراضات وجودية صحيحة) يساعد المستمع على تبني أو مشاطرة معرفة المتكلم، ومن جهة ثالثة عليه أن يُعبر عن آرائه ومقاصده وعواطفه وآماله. . . إلخ. بطريقة صادقة لكي يتمكن المستمع من الثقة فيها يقال له.

أما من الناحية الثانية، فإن تحليل ادعاءات الصلاحية الذي يهدف إلى وحدة القناعات المعيارية وإلى معرفة قضوية وإلى ثقة متبادلة يُوفر - هذا التحليل - المفتاح الذي يسعف على تعيين الوظائف الأساسية للمفاهيم بواسطة اللغة. وهكذا فإن اللغة لها وظيفة* أ - إقامة العلاقات بين الأشخاص وذلك يرجوع المتكلم إلى عناصر عالم الأنظمة الاجتماعية المشروعة؛ ب - تقديم أو افتراض حالات الأشياء والأحداث، وذلك يرجوع المتكلم إلى عناصر عالم حالات الأشياء الموجودة؛ د - إبراز التجارب المعيشة، وذلك يرجوع المتكلم إلى عناصر العالم الذاتي⁽²⁾.

تقابل هذه الوظائف من الناحية الثالثة، أنماط أساسية لاستعمال اللغة. ويرى هابرماس أن هناك بعض النماذج الكلامية التي تحوز طابعا كليا، فالعوود والأوامر تمثل الاستعمال المنظم، الملاحظات والتأكيدات تُعبر عن الاستعمال التفسيري، والاعتراف للاستعمال التعبيري للغة.

ثم يعتبر هابرماس رابعا، أن أنواع الاستعمال التواصلية الخالص، - وقيل كل الحالات النموذجية لاستعمال القضايا المعيارية، التأكيدية والتعبيرية العادية، - تقدم نماذج جيدة بهدف تحليل العلاقات مع العالم والمواقف الأساسية التي يتعين على المتكلم تبنيها بالرجوع إلى عنصر ينتمي إلى أحد العوالم الثلاثة. فأمام مفاهيم العالم الموضوعي والعالم

(1) Ibid, P.439.

(2) Ibid, P.439.

الذاتي والعالم الاجتماعي نجد موقفا موضوعيا attitude objectivante حيث يدخل ملاحظ محايد في علاقة مع شيء وقع في العالم ؛ وموقفا تعبيريا attitude expressive حيث تعطي الذات صورة عن نفسها بطريقة تجعلها تكشف عن جزء من حياتها الداخلية ، وأخيرا هناك الموقف المتوافق مع المعايير حيث يجيب عضو في جماعة اجتماعية على الانظارات المشروعة بالنسبة لسلوكه وذلك بالنفد بها أو بمخالفتها .

إن هابرماس بعد تحليله لمقاييس وقواعد ووظائف اللغة ضمن تصويره للتداوليات الصورية التي يعتبرها اجتهادات ضرورية لأسناد نظرية الفاعلية التواصلية ، يؤكد على أن نظرية النشاط التواصل لها أبعاد فلسفية واضحة مرتبطة بنظرية المجتمع تجعل من التواصل الاجتماعي قاعدة جوهرية لفهمها فضلا عن أنها تقدم مساهمة واضحة لنظرية الدلالة .

فالتداوليات الصورية يتبعها للمقاربة الدلالية للحقيقة تُرجع " تفهم تلفظ معياري للغة إلى معرفة الشروط العامة التي يمكن لاستمع ما قبول تلفظ معين . ولذا فإننا نفهم فعلا للكلام حين نعرف ما يجعله مقبولا . . . وإننا نفر بأن فعلا للكلام يمكن أن نسميه (مقبولا) حين يستجيب للشروط الضرورية التي تساعد المستمع على الجواب بنعم على الادعاء المُعبر عنه من طرف المتكلم " (1) . أي أن هذه الشروط لا يمكن أن تتوفر بطريقة أحادية أو متعلقة بالمتكلم فقط أو بالمستمع فقط ، بل إنها تتعلق بالاعتراف التداوتي لادعاء يتم الإعلان عنه بواسطة اللغة بحيث يؤسس ، نوع فعل الكلام المستعمل ، انصافا خصوصا ، من حيث مضمونه ، على المتطلبات الدلالية لضمان استمرارية التفاعلات .

بضاف إلى ذلك أن نظرية النشاط التواصل ، وكما تبين لنا من كل ما تقدم ، تقترح الكشف عن العقل الملازم لممارسة التواصل اليومي وإعادة بناء " مفهوم غير اختزالي للعقل " (2) ، انطلاقا من قاعدة صلاحية الخطاب . أي أننا حين نطلق من استعمال غير تواصل للمعرفة العضوية ، بسلوك أفعال غائية فإننا سنتخذ قرارا مسبقا لصالح مفهوم العقلنة المعرفية الأدائية ، غير أن هذا المفهوم " مُنقل بالاعتبارات المتعلقة بفعالية تأكيد الذات المتحققة بفضل الاستغلال الجيد للشروط المعطاة من طرف بيئة محتملة وبفضل التكيف الذكي لهذه الشروط نفسها " (3) .

في حين أنه حين نطلق من استعمال تواصل لمعرفة قضوية - أي ما نقوم به بواسطة أفعال الكلام - فإننا نتخذ موقفا مسبقا لصالح مفهوم أكثر انصافا للعقلنة وهذا المفهوم

(1) Ibid, P/ 445.

(2) Ibid, P. 445.

(3) Ibid, P. 445.

المتعلق "بعضلة تواصلية مثقل باعتبارات ترجع في نهاية المطاف إلى التجربة المركزية للقوة الخاصة بالخطاب المبرهن عليه، القادر على خلق اتفاق بدون ضغوط، وعلى إحداث إجماع بواسطة هذا الخطاب المبرهن عليه، باعتبار أن مختلف المتكلمين يتجاوزون الذاتية الأصلية لتصوراتهم، وبفضل وحدة قناعاتهم المبررة عقليا يضمنون وحدة العالم الموضوعي وتداول حياتهم في نفس الوقت" (1).

ويرى هابرماس أن التعارض بين العقل الغائي الادائي والعقل التواصلية هو نتيجة للمحاولة الخاطئة التي عيّنت على تفريق جانب العقل الادائي عن مفهوم العقل الذي يتضمنه. لاشك أن التوجهات العقلانية تميزت لدرجة أن التهييء التأملية للمشاكل المتعلقة بالحقيقة والعدل والجمال يخضع لمنطق مختلف في كل مرة، غير أن "وحدة العقل تُفهم من خلال طريقة العمل، أي الأسلوب الذي يتمثل في تبرير ادعاءات الصلاحية بواسطة البراهين. وانطلاقاً من الأدوار المتمايزة التي تلعبها ادعاءات الصلاحية في النشاط التواصلية، فإن نظرية البرهنة مؤسسة على تداوليات صورية يمكنها التمييز بين مختلف أشكال المناقشة، وتوضح العلاقات الداخلية الموجودة بين هذه الأنواع من المناقشة" (2).

وهنا نتقل إلى مستوى آخر من الحديث عن الفاعلية التواصلية عند هابرماس. فهو حين يؤكد على أهمية نظرية البرهنة والتداوليات الصورية، وعلى ما يسميه بـ "أخلاقيات التواصل". أي أن للتواصل معايير أخلاقية تنظم تبادل الأفكار وادعاءات الصلاحية من خلال المناقشة. فكل ما هو عقلي عند هابرماس، هو قابل للمناقشة، لأن كل دلالة مقترحة من طرف شخص ما تشكل قضية مغشّ، وكل قضية مغشّ يمكن مناقشتها في إطار مقولة الصلاحية. وإذا كان يتعين علينا أن نبرهن على كل صلاحية انطلاقاً من الحجج الممكنة فإن الدلالات والتحولات "نوع من الخطاب، تصوغ فيه الأطراف المعنية، ادعاءات للصلاحية تكون موضع خلاف، وتحاول قبولها أو نقدها بواسطة البراهين. وكل برهان يتضمن حججاً مرتبطة، منهجياً، بادعاءات الصلاحية للتمييزات الإشكالية. إن "قوة" برهان ما تقاس، داخل سياق معين، بصحة الحجج، وهذه الصحة تظهر من بين ما تظهر فيه، في قدرة تعبير معين على إقناع المشاركين في المناقشة وعلى تبرير قبول ادعاء ما للصلاحية" (3).

(1) Ibid, PP. 445-446

(2) Ibid, P. 446.

(3) Habermas (J) : "Théorie de l'agir ..." T1, op. cit, P. 34.

لذلك فإن نتيجة التفاعل ، داخل الفاعلية التواصلية ، تنوقف على الإمكانية ، التي يجوزها المشاركون على التفاهم ، بشكل متبادل ، حول تقييم ضالحي لعلاقاتهم بالعالم . ومن ثم فإن الأسلوب الوحيد لتحقيق التفاعل هو الحصول على إجماع بين المشاركين على أساس أن هذا الإجماع يتوقف ، هو بدوره ، على المواقف الإيجابية أو السلبية المتخذة تجاه ادعاءات الصلاحية المعتمدة على الحجج .

إن القول بالبرهنة وبالتفاهم يقتضي في تصوّر هابرماس ، طرح مسألة التفهم والتأويل . على اعتبار أن التأويل هو القدرة التي نكتسب في الوقت الذي نتعلم كيف نتمكن من لغة طبيعية ، وبالتالي فإنه " يتعلق ، بالفعل بفهم المعنى القابل للتوصيل ، ويتوضح هذا المعنى حين يكون التواصل مختلفاً . إن فهم المعنى يستهدف المضامين الدلالية للخطاب ، ولكنه يستهدف أيضاً الدلالات المنبثقة فيها هو مكتوب أو المتضمنة في الأنساق الرمزية غير اللسانية . لاسيما إذا كان من الممكن ، مبدئياً ، إحادته ترجمتها في مصطلحات خطابية " (1) . ويعتبر هابرماس أنه ليس صدقة أن يتحدّث ، بهذا الصدد ، عن فن التفهم وفن التفسير . لأن القدرة التي يمثلها كل متكلم على التأويل يمكن أن تصاغ بشكل أسلوب متقن لدرجة يصبح فيها فنا . لذلك فإن هناك علاقة بين هذا الفن وبين فن الإقناع . بل إن نفس الحالة تقريبا تنطبق على البلاغة أو الخطابة التي تعتمد على قدرة ملازمة للأهلية التواصلية لكل متكلم والقبالة لأن تتطور إلى مهارة خاصة .

وبدون أن ندخل الآن في تفصيل موقف هابرماس من الوعي التأويلي ومن المناقشات والسجلات التي أجراها مع مجموعة كبيرة من الفلاسفة الألمان في هذا الموضوع ، وعلى رأسهم " هانس جورج غادامير " و " هانس ألير " و " كارل أوتو آبل " ، وهي سجلات من أعمق كتابات هابرماس في دفاعه عن تصوراته وأطروحاته ، قلت قبل أن نشير إلى ذلك نود التركيز الآن على ما يسميه بـ " منطق المناقشة " .

ولقد تبين لنا من خلال استعراضنا للنظرية الإجماعية للحقيقة أن هذه النظرية تدعي الوصول إلى الحقيقة اعتمادا على عمليات صورية للمناقشة . أي أن نتيجة المناقشة لا يمكن التقرير في شأنها بواسطة الاعتبار المنطقي ، أو بواسطة الاعتبار التجريبي ، وإنما من خلال " قوة أفضل برهان " ، هذه القوة يسميها هابرماس بـ الحافز العقلي " ، وبالتالي فإن منطق المناقشة في أساسه ، لا يمكن إلا أن يكون منطقا تداوليا ، على اعتبار أنه يدرس

(1) Habermas (J) : "Logique des sciences sociales", op. cit, P. 239.

الخصائص الصورية التي تقدمها السياقات البرهانية ، لأن البرهان يتقنل في التحليل الذي يجب أن يحفزنا على الاعتراف بادعاء صلاحية تأكيد أو أمر أو تقييم معين . لاسيما وأن هابرماس يؤكد على أن البرهنة تظهر في " سلسلة من أفعال الكلام وليس من القضايا " (1) . لأن الانتقال بين الوحدات التداولية للخطاب لا يمكن أن تتأسس بطريقة منطقية محضة أو بطريقة تجريبية خالصة .

فتقدم المعرفة ، في نظر هابرماس ، لا يحصل إلا بفقد اللغة . لذلك يمكن اعتبار الإجماع المحصل عليه بواسطة البرهنة مقياسا للحقيقة ، شريطة أن تكون مسألة اللغة التبريرية ممكنة . فالبرهنة لا يمكنها أن تدعي الوصول إلى القوة الإجماعية إلا إذا تمت مُساءلة ومراجعة اللغة التي يُعبر بها الناس عن حاجياتهم .

ويميز هابرماس ، في سياق حديثه عن المناقشة ، بين المناقشة النظرية والمناقشة العملية . وهو يرى أن شكل المناقشة النظرية يساعد على التجذير التدريجي و " على التأمل الذاتي للذات الفاعلة للمعرفة " . أما المناقشة العملية فهي تسعف كذلك على التجذير التدريجي " وعلى التأمل الذاتي للذات المتخيلة في الفعل " (2) ومهما كانت طبيعة المناقشة ، فإن القوة الإجماعية للبرهان تستند إلى اعتبار أن الناس يتوصلون إلى تحقيق الإجماع بالرغم من تذبذبهم بين أنواع المناقشات . لأن المهم هو أن الإجماع المُحصّل عليه بالبرهنة يشكل معيارا كافيا لتبرير الادعاءات الخطائية للصلاحية شريطة أن نُضَمّن الخصائص الصورية للمناقشة حرية الانتقال من مستوى من المناقشة إلى مستوى آخر .

وهذه الخصائص الصورية يربطها هابرماس بما يسميه بـ " الوضعية المثالية للكلام situation idéale de parole " إن " وضعية الكلام التي لا تُعزّل فيها التواصلات لا بسبب الأفعال الخارجية أو الطارئة ، ولا بسبب الضغوط الملزمة لبنية التواصل نفسها أسميها " مثالية " . ذلك أن الوضعية المثالية للكلام ترفض التشوهات المنظمة للتواصل ، لذلك فإنه لكي لا تولد بنية التواصل أي ضغط فإنه يجب على كل المشاركين في المناقشة أن يكون لهم حظ متعادل في اختيار وإعلان أفعال كلامهم " (3) . فبنية التواصل التي غيز الوضعية المثالية للكلام تستبعد التشوهات المنظمة وتضمن بشكل خاص حرية الانتقال من الفعل إلى المناقشة والعكس صحيح . ومن ثم فإن الرجوع إلى وضعية مثالية معينة

(1) Ibid, P. 308.

(2) Ibid, P. 320.

(3) Ibid, P. 323.

للكلام ، هو الذي يسمح للمشاركين في التفاعل ، بإمكانية التمييز بين إجماع عقلائي مُحصّل عليه بواسطة البرهنة وإجماع عيادي . ومن هنا يتعين إدخال الأخلاق في التواصل بين الناس . ذلك أن النشاط التواصلّي من زاوية التداوليات الصورية يساعد على إدراك الظواهر الأخلاقية داخل العالم المعين ، لاسيّما وأن هذا النشاط تتحرك فيه الذات الفاعلة اعتمادا على ادعاءات الصلاحية .

ويعتبر هابرماس أن مفتاح أخلاقيات المناقشة يتكون من الافتراضين التاليين :

" الافتراض الأول يتمثل في كون الادعاءات المعيارية للصلاحية تتضمن معنى معرفيا ويجوز التعامل معها بوصفها ادعاءات للحقيقة ؛

والافتراض الثاني يتمثل في ضرورة الدخول في مناقشة حقيقية لتأسيس المعايير والأوامر اعتمادا على العقل ، وهذا يستحيل القيام به ، في نهاية التحليل ، بطريقة مونولوجية ، أي بواسطة برهنة فرضية مفصلة فكريا⁽¹⁾ ويرى هابرماس أنه لا يمكن ادعاء صلاحية أي معيار إلا إذا تمّ الرجوع إلى اتفاق مبرر بالحجج العقلية ، أو أن يكون على الأقل افتناع بأن هذه الحجج يمكنها أن تؤكّد إجماعا ما لتبني معيار من المعايير الموصى بها . ولذلك فإن " أفعال الإرادة اللاعقلانية للأطراف المشاركة في التفاعل لا تؤسس ادعاءات صلاحية المعايير وإنما ما يؤسس ذلك هو الاعتراف المبرر عقليا بينهم ، وهو اعتراف مسموح دائما بإعادة صياغته بطريقة إشكالية . ومن ثمّ فإن العنصر المعرفي للمعيار لا يتخلل إذن في المضامين القضوية للإنظارات السلوكية ، القابلة للمعايير . فالادعاء المعياري للصلاحية هو نفسه معرفي ، بمعنى أنه يفترض دائما . . . بأنه يمكن أن يكون مقبولا في مناقشة عقلية أو بتعبير آخر أن يكون مؤسّسا على إجماع الأطراف المعنية وأن يكون مُتّكنا على براميين⁽²⁾ .

إن المبدأ الأساسي لأخلاقيات المناقشة يرجع إلى المسطرة التي تؤكد على تبرير الادعاءات المعيارية للصلاحية بواسطة المناقشة . وهنا يلاحظ هابرماس أنه من الجائز جدا نعت هذه المناقشة بكونها مناقشة صورية لأنها لا تُكرّس نفسها للتوجيهات المتعلقة بالمضمون بل للطريقة الإجرائية أي للمناقشة العملية ، ذلك أن موضوع هذه الطريقة لا يتمثل في إنتاج معايير معترف لها بعشروعتها بقدر ما يتمثل في إمتحان صلاحية المعايير المقترحة أو المنظور إليها على سبيل الافتراض . لذلك يتعين ، إذن ، على المناقشات العملية

(1) Habermas (J) : "Morale et communication", op. cit, P. 89.

(2) Habermas (J) : "Raison et légitimité", op. cit, P. 146.

أن تتلقى مضامينها من الخارج" (1). وبدون اتخاذ العالم المعيش أفقا أثناء المناقشة واعتبار الصراعات العملية الملازمة لوضعية يتحرك ضمنها المشاركون في التواصل، حيث يعملون على حل مشكل اجتماعي ما بواسطة الإجماع، بدون أخذ هذه المسائل بعين الاعتبار، فإن الرغبة في الدخول في مناقشة عملية، عند هابرماس، ليست لها أية أهمية.

بمعنى آخر أن المناقشات العملية ترجع إلى شكل من أشكال الحياة، أو على الأقل إلى التاريخ الفردي المعيش. لذلك فإن الشكليات الأخلاقية في نظر هابرماس لها دور قاطع مثل الخنجر 'يقطع بين' الجسد' و 'الدفتي'، بين الملفوظات التقييمية والملفوظات المعيارية. حقا إن القيم الثقافية تكون حاملة لادعاءات الصلاحية التداوتية ولكنها تكون في هذا الموضوع بالذات مأخوذة في كلية شكل من أشكال الحياة الخاصة، بحيث لا يمكنها أن تدعي على الفور صلاحية معيارية بالمعنى الحصري (2). ومن ثم فإن المجال المقابل لتطبيق أخلاقيات ذات طبيعة أدبية يتحدد في الوقت الذي يتعلق الأمر بمسائل عملية قابلة لأن تخضع للمناقشة العقلية من أجل الوصول إلى الإجماع. لكن هابرماس يلاحظ من زاوية أخرى أن القول بتأسيس معايير اعتمادا على العقل كما تتطلع إلى ذلك أخلاقيات المناقشة يمكن أن يحتمل توليد نتائج عملية خطيرة لأن 'تطبيق قواعد يتطلب فكرا عمليا سابقا على العقل العملي'. فكر مؤوّل في اتجاه أخلاقيات المناقشة ولكنه، بالنسبة إليها غير خاضع لقواعد المناقشة (3) أي أن مبادئ أخلاقيات المناقشة لا يمكن أن يكون ساري المفعول إلا بالعمل على ربطه بالموافقات المحلية لعالم معيش معين، وإرجاعه إلى ما يسميه هابرماس بـ 'محلية أفق تاريخي مُغطى' (4).

وأمام هذا النوع من التحددات، فإن التاريخ يلعب دورا كبيرا في توجيه مسار المناقشات العملية، لأن أشكال التطبيق يمكن أن تزيّف المعايير كما يمكن أن تحترم عناصرها، من هنا ضرورة تأسيس 'أخلاقيات تواصلية' تضبط تدخلات الناس وتنظم أساليب تبادلهما، وهي أخلاقيات تُحدد في العقل مرتكزها ومرجعها.

بمعنى آخر إن هابرماس يؤسس أخلاقيات التواصل على مبادئ عقلية تستمد بعض عناصرها من التداوليات الكلية. لأن هذه التداوليات هي التي تسمح بالتفكير في الأساس الذي يجعل من التلقظات أو أفعال الكلام حقيقية أو دقيقة. ثم إن هابرماس

(1) Habermas (J) : "Mondje et communication", op. cit, P. 125.

(2) Ibid, P. 125.

(3) Ibid, P. 126.

(4) Ibid, P. 126.

حين يؤكد على المناقشة وعلى التواصل الاجتماعي فإنه يُسلّم بأن التفاعل يتعين أن يحصل داخل مجال عمومي حديث يجمع بين العقلانية السياسية والمشروعية الديمقراطية .

ويبدو أن هابرماس يجعل من الديمقراطية مبدأ أساسيا في تفكيره . لأن الديمقراطية "تتوقف على الإمكانية الأساسية بنقد التمثلات الاجتماعية والمعايير الأخلاقية وأشكال المشروعية السياسية ، وبدفعها نحو التطور في اتجاه ما نعتبره حقيقيا أو دقيقا" (1) أي أنه يتعين الافتراض بأن الاعتقاد في مشروعية المعايير ، بالمعنى العام ، ليس عبارة عن مجرد ظواهر نفسية اعتباطية ، وإنما يرتبط بشكل وثيق بمسألة الحقيقة ، وبالتالي فإن عملية إضفاء طابع المشروعية على شيء أو معيار أو مؤسسة ما ، هي عملية تابعة للإشكالية العامة للحقيقة كما يتصورها هابرماس ، على اعتبار أن ما يتعين الاعتراف به في النشاط التواصلية وفي التذاوت يخضع إلى الحجج القابلة أو القدرة على تبرير ادعاءات حقيقة الدلالات ودقة المعايير .

غير أن الحجج التي يتعين الاعتراف بها داخل التذاوت لا يمكن أن تكون إلا براهين مُعَبَّر عنها داخل سياق المناقشة . ولهذا السبب يرى هابرماس ، أن الديمقراطية تعثر على شرطها الرئيسي في منطق النشاط التواصلية الذي تعمل التداويات الكلية على إعادة بنائه ، ثم إن هذه التداويات نفترض ، هي بدورها ، أخلاقا تواصلية تتخذ من المناقشة العقلية ومن البرهنة العمومية مبدعها العملي .

إن تطور التمثلات والمعايير والمشروعيات يخضع لمنطق تابع لمسألة الحقيقة كما تؤسسها التداويات الكلية ، التي تقوم بإعادة بناء الافتراضات الكلية للمفاهيم الممكن بين الدوات الفاعلة اجتماعيا ، وتأسيس معايير كلية للتذاوت التواصلية . سواء على صعيد الدلالات ونظرية المعرفة أو على مستوى المثال الأخلاقي والسياسي للممارسة السياسية ، باعتبارها مناقشة عقلانية وبرهنة عمومية ، وبالتالي يكون الانتقال من التداويات إلى الأخلاقيات تعميقا لمفهوم النشاط التواصلية والتفاعل المنحدر من كل ضغط أو سيطرة .

3 . الحدائق والعقل التواصلية

إن المجهود النظري العام لهابرماس ، وكما تبين لنا ، يتمثل في الكشف عن العقل المرتبط والملازم للممارسة التواصلية اليومية ، وفي إعادة بناء مفهوم غير اختزالي للعقل ،

(1) Ferry (J-M) : "Habermas, l'éthique de la communication", op. cit, P. 362.

اعتمادا على قاعدة صلاحية الخطاب . ذلك لأن العقلانية الغربية تعطي أولوية خاصة للعقل الغائي والممارسات التي تستهدف تحقيق مصالح وغايات معينة . ولأجل ذلك تدمج أكثر من وساطة وعلى رأسها المال والسلطة لضمان التوازن الاجتماعي الذي يسمح بمبادرات تدخل في سياق النشاط الاداتي أو الاستراتيجي .

في حين أن ما يسميه هابرماس بـ "العقلانية التواصلية" فإنها تنأسس على الخطاب البرهاني الذي يحفز على خلق اتفاق بدون ضغوط ، وعلى بلورة إجماع داخل بنية ديمقراطية ، أو بالأحرى داخل مجال عمومي يتوزع فيه الفرد من ذاتيته الضيقة لينخرط في المجهود الجماعي المؤسس على التفاهم والتواصل العقلي .

لذلك فإن مفهوم التفاهم يحيل عند هابرماس إلى اتفاق مُبرر عقليا يتوصل إليه مجموعة من المشاركين في التفاعل . وهذا الاتفاق يقاس ، بالدرجة الأولى ، بادعاءات الصلاحية القابلة للنقد والمنافسة . إن ادعاءات الصلاحية المتمثلة في الحقيقة القضائية والدقة المعيارية والصدق الذاتي ، تميز مختلف المقولات المعرفية المتجسدة رمزيا في تعبيرات محددة . فالتكلم يدعي حقيقة ملفوظات ، أو افتراضات متعلقة بالوجود ، ويدعي دقة الأفعال المنظمة حسب المشروعية وحسب سياقها المعياري . كما يدعي الصدق بالنسبة لتوصيل التجارب الذاتية المعيشة . وهكذا فبمجرد ما يطرح مفهوم النشاط التواصلية في نظر هابرماس ، تنسب هذه العلاقات الثلاث للمتكلمين والمستمعين على السواء . لأن عملية التفاعل تُحدد مقاييس الحقيقة والدقة والصدق لتوفر شروط الإجماع الذي لا يقبل أن يحتكر التأويل من طرف جهة من الجهات ، ذلك أنه "في المفاعلية التواصلية تتوقف نتيجة التفاعل نفسه على الإمكانية التي يمتلكها المشاركون للتفاهم ، بشكل متبادل ، حول تقسيم صالح ، تلاوتيا ، لعلاقاتهم مع العالم . وحسب هذا النموذج من الفعل فإن النجاح الوحيد الممكن للتفاعل ما يتمثل في الحصول المشترك على إجماع ما بين المشاركين" (1) .

ويبدو أن هابرماس من خلال كل أعماله وكتابات ، ولاسيما من منطلق اهتمامه بمسألة الحدانة في تفصيلها مع التواصل ، يريد أن يؤكد على ما يسميه بـ "العقل التواصلية" كصيغة تركيبية لقضية الحدانة الغربية والعقلانية ، سواء في تعبيرها الأنواري أو في مظهراتها النقدية . صحيح أن فكر الأنوار يؤكد على عنصر النقد في دعواته العقلانية ، لكن تطورات المجتمعات الصناعية وتطبيقات العقلانية ، التي لا تكف عن التجدد

(1) Habermas (J) : "théorie de l'agir ..." , T1, op. cit, P. 122.

والتبديل، جعل الفكر الأنواري يستنفذ طاقاته المفاهيمية من جهة، وتحول بشكل من أشكال إلى خطاب يضيف المشروعية على المجتمع الحديث من جهة أخرى.

إن هابرماس لاسمها في كتابه "المعرفة والمصلحة" ركز بوضوح على أهمية التأمل في الفلسفة المثالية الألمانية، باعتباره نمطا خصوصيا من المعرفة ووسيلة لممارسة النقد وإعادة بناء الأفكار والمفاهيم. لهذا أكد باستمرار في كتاباته الأولى على مسألة التأمل الذاتي. غير أنه ابتداء من كتابه "منطق العلوم الاجتماعية" إلى "الخطاب الفلسفي للحدثة"، لم يكف عن الإلحاح على تغيير اتجاه الفكر الفلسفي، من فكر يهتم بالموضوعات وبالأشياء إلى فكر يشغل بقضايا التفاهم بين الناس الفاعلين على الكلام وعلى الفعل. أي أن الانحياز تقوم بفعل الكلام، وأن الآخر حين يتخذ موقفا إزاء هذا الفعل، فإنها - أي الأنا والآخر - يتسجان علاقة تداونية. ومشاركة الناس في النشاط التواصل المصاغ بواسطة اللغة تجعل كل واحد منهم أمام علاقة أخرى غير تلك التي تسمح له باتخاذ مواقف اتجاه الوقائع المادية الموجودة في العالم.

لذلك أكد هابرماس على أن فلسفة السوعي أو فلسفة الذات استنفدت كل طاقاتها، ويتعين إدخال مسألة التفاهم والتواصل لتنشيط التفكير الفلسفي في اللغة والزمن والذات والحدثة والعقل... إلخ وكذلك إعادة النظر في العقلانية الفلسفية الغربية منذ كانت إلى الآن. فكتابه "الخطاب الفلسفي للحدثة" يشكل نوعا من المراقبة "الجنياولوجية" لمسألتي العقلانية والحدثة، للقول في الأخير بـ "العقل التواصل" الذي يريده عقلا نظريا وعمليا من مركز آخر.

فالعقل التواصل هو الذي ينظم النشاط التواصل، غير أن الحديث عن هذا العقل يستلزم استحضار أهمية التداوليات الصورية التي تُرتب أسس الخطاب البرهاني. والغرف الموجود بين التداوليات الصورية وبين نظرية النشاط التواصل هو أن الأولى تبحث عن الشروط الممكنة للتفاهم، في حين تسعى نظرية النشاط التواصل، باعتباره نشاطا موجها أساسا نحو التفاهم، إلى وضع شروط مجتمع ممكن. مادام التفكير في التواصل في شكله العقلاني البرهاني هو في العمق تفكير فيها هو مجتمعي.

إن نقد هابرماس للعقل الغربي لا يلغى مع "النقد الجنري" الذي دشنته نيته هذا العقل، أو للفلاسفة الذين استلهموا منه أسئلتهم أو بعض أفكارهم. ذلك أن هابرماس يرى أن هذا النقد الجنري يقتصر إلى الانسجام "لا في نقد الميتافيزيقا أو في نظرية السلطة، إننا نجد أنفسنا مدفوعين، بالفعل، إلى وجوب الخروج من فلسفة الذات من

العالم الموضوعي في العالم الاجتماعي المشترك، أو في العالم الذاتي لكل واحد منهم. ذلك أنه من وجهة نظر الشخص المشارك، فإن التفاهم لا يعني "عملية تجريبية تؤدي إلى اتفاق حدسي، وإنما هو عملية إقناع متبادل تنسق أفعال أطراف متعددة تشارك في أساس التعليل بواسطة الحجج. إن التفاهم يعني التواصل من أجل اتفاق صالح" (1).

ولكني لا ندخل من جديد في استحضار أهمية التفاهم وعلاقته باللغة والمعنى والفهم والحقيقة والإجماع، نشير إلى أن هابرماس يسمي العقلانية بأنها ذلك "الاستعداد الذي يبرهن عليه الناس القادرين على الكلام والفعل، على اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ" (2)، أي أن العقل المتمركز حول الذات يجد معايير عقلانيته في مقاييس الحقيقة والنجاح الذي تُنظّم علاقات الذات العارفة بعالم الموضوعات، في حين أن العقلانية التواصلية تُقاس "بالقدرة التي يحوزها الأشخاص، المسؤولون والمشاركون في تفاعل ما على التوجه بالمقاس إلى ادعاءات الصلاحية التي تستند إلى اعتراف تداوي. فالعقل التواصلية يضع مقاييس العقلنة تبعاً للمعاملات البرهانية التي تسعى إلى تبرير ادعاءات الحقيقة الفضوية والسلفة المعيارية والصدق الذاتي وأخيراً الانسجام الجمالي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة" (3).

ويؤكد هابرماس أن مفهوم العقل التواصلية يتضمن معنى مسطرياً وإجرائياً. ولأنه يدمج الأبعاد العملية والأخلاقية والأبعاد الجمالية والتعبيرية فإنه يظهر "أنه أكثر غنى من ذلك المفهوم الذي تقدمه العقلنة الغائبة المنحوت على البعد المعرفي والأدائي".

ويضيف هابرماس أن مفهومه للعقل التواصلية يعبر عن تلك الطاقة العقلية المنبثقة في أساس صلاحية الخطاب. بل إن "العقلانية التواصلية تذكر بالتطورات القديمة للوغوس بمقدار ما تتضمن، على مستوى المفاهيمات، تلك المفضلة التي يمكن أن يحوزها خطاب ما على التوفيق بدون ضغط وعلى تأسيس إجماع حين يتغلب الناس المشاركون فيه بفضل توافق مُبرر عقلياً، على التصورات المطلوبة، أولاً بالانحياز الذاتي. فالعقل التواصلية يعبر عن ذاته داخل فهم لا متمركز للعالم" (4).

(1) Ibid, P. 396.

(2) Habermas (J) : "Discours philosophique de la modernité", op. cit, P. 371.

(3) Ibid, P. 372.

(4) Ibid, P. 372.

تأكيد هابرماس على هذه الطبيعة المتميزة للعقل التواصلي يعني أنه يعتبر أن "العقل المتمركز حول الذات هو انقسام واغتصاب، أي أنه نتاج عملية اجتماعية شهدت، أثناء تلاحقها، لحظة ثانوية تحمل محل الكل، بدون أن تكون لها القدرة الكافية على امتصاص بنية هذا الكل. إن هوركهايمر وأدورنو، على غرار فوكو، وصفوا العملية التطورية للذاتية، بوصفها تخطى قدراتها الخاصة، وتنشؤ كعملية على صعيد التاريخ الكلي. ولكن لا أحد منهم أدرك بأن هذه العملية كانت مسرحاً لمخبرة عميقة. وقد تطلب الأمر من الإمكان العقلي المتضمن في التواصل أن يتحرك فيها ليُكوّن أحداثاً للعالم المعيشة، لكي تتمكن متطلبات الأنظمة الجزئية - الاقتصادية والإدارية - المتغلصة من سلامتها، من القيام برد الفعل إزاء هذه المنطقة المشقة المتمثلة في الممارسة اليومية، ومن مساعدة المجال المعرفي والأدائي على وضع الجوانب المقموعة للعقل العملي تحت سلطته. ويتغير آخر فإن تطور التحديث الرأسمالي جعل من إمكان العقل المتضمن في التواصل يظهر وينشوء في نفس الوقت" (1).

ويبدو أن هابرماس بالرغم من الطابع المسطري الذي يعطيه للعقل التواصلي، فإنه يرى بأن هذا العقل معني بما يجري في الحياة الاجتماعية، على اعتبار أن أفعال التفاهم تلعب دور آلية تستهدف تنسيق مختلف أشكال الممارسة التي يقوم بها الناس داخل العوالم المعيشة. ذلك أن "الأفعال التواصلية تمثل نسجاً تغذي منه مكونات العالم المعيش وتُشكّل من خلال ذلك، وساطة، انطلاقة منها يُعاد إنتاج أشكال الحياة المعنوية" (2).

ولقد رأينا كيف يربط هابرماس النشاط التواصلي بمفهوم العالم المعيش باعتباره عالماً يُسند الفاعلية التواصلية ويؤزدها ببعض مكوناتها، سواء على صعيد الثقافة والمجتمع أو الشخصية، كما نعرضنا، كذلك لمسألة الممارسة كشكل من أشكال التدخل في العالم الاجتماعي وكنمط سلوك يخضع للمحاكمة العقلية. غير أن هابرماس بالرغم من تأكيد على أن التفاهم يُنسّق الأفعال العملية فإنه يرفض الاعتماد على المفهوم الماركسي للممارسة الاجتماعية. حتى ولو تصور البعض بأن نظرية النشاط التواصلي لا تمثل إلا تأويلاً خاصاً لفلسفة الممارسة. ولكنه مع ذلك فإنه يعتبر أن مهمة نظرية النشاط التواصلي تتمثل في "تصور الممارسة العقلية باعتبارها عقلاً مجسداً في التاريخ، والمجتمع والجسد واللغة" (3).

(1) Ibid, P. 373.

(2) Ibid, P. 373-374.

(3) Ibid, P. 375.

لاشك أن هابرماس يعترف، كما رأينا أثناء حديثنا عن مفهوم الحداثة المعيارية عنده، بجانب مثالي في نظريته، بل إن هذه القسوة الأخيرة تكشف عن خلفية هيغلية واضحة. والمتتبع لكتابات هابرماس، لأسباب الأخيرة منها، يلاحظ أنه لا يعثر على أي نص يدعو إلى الالتزام بالنطلق المادي وكل ما هنالك هو الدعوة إلى تعويض مفهوم الممارسة باعتبارها عملاً، بمفهوم النشاط التواصلي*.

كما أن القول بالنشاط المؤجّه قياساً لادعاءات الصلاحية يستدعي إدخال نوع من مثالية العقل الخالص، وبذلك يتم استحضار لثائيات فلسفة الوعي، من ترستندتالي وتجريبي... إلخ غير أن هابرماس يعتبر، جواباً على هذا التحفظ، أن "عقلاً خالصاً لا يمكن إلباسه لباس اللغة إلا بعد فوات الأوان، وهو عقل غير موجود. ذلك أن العقل يتجسد، فوراً، في أنسجة النشاط التواصلي وفي بنات العالم المعيش في نفس الآن"⁽¹⁾. ذلك أن الممارسة التواصلية اليومية تُفكر فيها، لأن التفكير، أو التأمل، لم يعد قضية شخص منعزل، أو ذات مفكرة تنظر إلى العالم وتقيس معرفتها بالرجوع إلى ذاتها، بقدر ما أصبح التفكير يخضع للخطاب والمفعّل داخل سياق تواصلي يشترط تمييز مختلف أشكال ادعاءات الصلاحية.

لا يوجد خطاب خالص في نظر هابرماس، ولا يمكن أن نتكلم عن عقل خالص في عملية التواصل والمناقشة، بل إن المثالي والواقعي متداخلاً بشكل كبير في التفاعل، لأن المشاركين في التبادل البرهاني "يفترضون، بصورة متبادلة، أن شروط وضعية مثالية للكلام متوفرة ولو في حدها الأدنى، ومع ذلك، فإنهم يعترفون بأن المناقشة لا يمكن أبداً أن تكون "مُصفاة" من الدوافع المخفية ومن ضغوط الممارسة"⁽²⁾.

ولكن لا ندخل، الآن، في تناول ردود هابرماس على منتقديه، يبدو أن التفاهم التداوي والاعتراف المتبادل بين الناس القادرين على الكلام وعلى الفعل يشكلان الإطار الذي يتأكد فيه العقل التواصلي، ليس فقط كأداة وإنما كقوة برهانية تُنظّم أشكال الممارسة كذلك. غير أن هذا العقل التواصلي، بحكم كونه يتحرك داخل مختلف أشكال الحياة العينية، فإنه يتأثر بتحويلات الزمن والعلاقات، لدرجة أن هذه التحويلات تفرض عليه "أن

* يهدف البعد المثالي لنظرية التفاعلية التواصلية لرد هابرماس على مجموعة من الانتقادات التي وجهت له في "الخطاب الفلسفي للحداثة" (صفحات 380 - 381 - 382) وهو يرى أن نظرية النشاط التواصلي تؤكد على أن إعادة الإنتاج الرمزي للعالم العيش مقرونة بإعادة الإنتاج المادي لهذا العالم.

(1) Ibid, P. 381.

(2) Ibid, P. 383.

يتشعب في أبعاد الزمن التاريخي، والقضاء والاجتماعي والتجارب المتمركزة حول الجسد. فإمكان العقل الذي يحويه الخطاب يمتزج بمكونات *ressources* عالم معيش خاص في كل مرة، لكن في الوقت الذي يقوم فيه العالم المعيش بوظيفة المانع للمكونات تكون له صفات معرفة حدسية ثابتة وحلولية *holiste* بحيث لا يمكن صياغتها إشكالياً تحت الطلب كما أنها لا تمثل أية معرفة "بالمعنى الدقيق في هذا الصدد" (1). ويضيف هابرماس أن العالم المعيش، باعتباره خزاناً يستمد منه العقل التواصل بعض مقوماته، يتمكن المشاركون، من خلاله صياغة ملفوظاتهم الجديرة بالمساهمة في خلق الإجماع، فإنه - أي العالم المعيش - "يساوي ما كان يمكن لفلسفة الذات من تحقيق التركيب والذي كان مسئولاً إلى الوعي بشكل عام. صحيح أن العمليات المنتجة لا ترجع، فيما يخصنا، إلى الشكل ولكن إلى مضمون تضاهم ممكن. وفي هذا الإطار، فإن أشكال الحياة العينية هي التي تعوض الوعي المتعالي المؤتحد. وعبر البديهيات التي تفرضها الثقافة، وعبر أشكال تضامن الجماعة التي يكون لنا عنها وعياً حدسياً، وعبر كفاءات - المقوِّمة باعتبارها معرفة عملية - الأفراد المتدجين اجتماعياً، فإن العقل الذي يُعبّر عن نفسه في النشاط التواصلية يقوم بالوساطة، مع التقاليد والممارسات الاجتماعية ومركبات التجارب المرتبطة بالجسد والتي تدوب، في مجموعها، في كلية خاصة" (2).

إن هابرماس يسعى، من بين ما يسعى إليه، من خلال تأكيده على التفاهم وعلى العقل التواصلية إلى اقتراح عناصر نظرية نقدية للمجتمع. ولذلك فإن محاكمته للعقل الغربي في نظريته للحدائق وللحقولانية وإدخاله لنظرية التواصل، استهدف من وراءها وضع بعض القواعد لنظرية فلسفية واجتماعية وسياسية تسمح بإمكانية التفكير في الظواهر المرضية للمجتمع الحديث. فالممارسة التواصلية الجارية مُنَبِّهة، كما رأينا ذلك، في سياق العالم المعيش المحدد بواسطة التقاليد الثقافية، والتنظيمات المشروعة والأفراد الذين خضعوا للتنشئة الاجتماعية. ومن ثم فإن الكفاءات التأويلية تنتعش اعتماداً على رأس مال إجتماعي داخل العالم المعيش.

غير أن إمكان العقلنة الموجود في التفاهم بواسطة اللغة يتم الكشف عنه بمقدار ما نَعَمُّ التعليقات ونشر القيم وننقلص المناطق الإشكالية. ويبدو هنا أن هابرماس متأثر بماكس فيبر بخصوص نظريته في العقلنة وتوسعها، بل إن هابرماس يكرر مراراً استلزامه

(1) Ibid, P. 385.

(2) Ibid, P. 386.

لنظرية فير ورغبته في إعادة بنائها بسبب تركيزها على الجانب الخائفي للعقلنة وإهمالها للفاعلية التواصلية. إلا أنه يُدخل عملية إعادة البناء هذه ضمن تصور خاص لمسألة التفاهم، لأنه يختار "الشكل الحديث للتفاهم الذي تبلور منذ القرن الثامن عشر في الغرب، واعتباره نقطة انطلاق لنظرية الحدائث مرتبطة بأطروحة العقلنة كما طورها فير" (1) بل إن هابرماس وشمسيا مع هذا المشروع، عميل، كما تبين لنا، على إدخال نظرية الفاعلية التواصلية لإبراز الأسس المعيارية لنظرية نقدية للمجتمع. من هنا ابتعاده عن فلاسفة النظرية النقدية، لأن نظرية النشاط التواصلية تسعى إلى الحلول محل فلسفة للتاريخ لم يعد من الممكن استمرار تبنيها.

صحيح أن النظرية النقدية الأولى بشرت بنظرية جديدة للمجتمع، ولكنها انتهت إلى نوع من التشاؤم الوجودي من إمكانية التغيير وإعادة الاعتبار للفرد داخل مجتمع متعدد الأبعاد، واستغرق بعض منظريها في عوالم يوتوبية أو دينية كما حصل لماكس هوركهايمر.

في حين أن هابرماس يرى أن إدخال البعد التواصلية في عمليات العقلنة وتنظيم حركات الحدائث حسب معايير متفق عليها ونوجيه التفاعل بين الناس بناءً على أخلاق تواصلية، كل ذلك، يقتضي الاهتمام بالعلوم الاجتماعية لبناء نظرية مجتمعية ذات توجه نقدي. لا يتعلق الأمر بانسحاب ما للفلسفة، وإنما بإعادة تحديد دورها داخل الفهم الحديث للزمن واللغة والحقيقة، ذلك أن "مفهوم العقلانية التواصلية، الحاضر في الممارسة اللسانية الموجهة نحو التواصل يستدعي مجدداً، من الفلسفة القيام بعمل نسقي. فالعلوم الاجتماعية قادرة على نسج علاقات تعاون مع فلسفة تضطلع بمهمة المساهمة في نظرية للعقلنة" (2).

لقد حصلت تحولات إبستمولوجية لا حصر لها. وتوزات معرفية في كل مجالات التفكير، وذلك بدون تدخل للفلسفة، كما يرى هابرماس، فالعلم الحديث والقانون الوضعي والفن والنقد... إلخ مجالات معرفية وجمالية تبلورت كياناتها بدون مساهمة الفلسفة في ذلك ضرورة. بل "إنه بدون معرفة نقد العقل الخالص والعقل العملي فإن أبناء وبنات الحدائث يعرفون كيف يسلسلون ويمددون التقليد الثقافي حسب الجوانب العقلية الثلاثة: أسئلة الحقيقة أسئلة العدالة أو أسئلة الذوق" (3) غير أن هابرماس وضد

(1) Habermas (J) : "Théorie de l'agir ..." T2, op. cit, P. 216.

(2) Ibid, P. 437.

(3) Ibid, P. 438.

كل نزوع وضعي يؤكد على أنه ينبغي على العلم والأخلاق والفن أن يتواصلوا فيما بينهم . لأنه بتفاعلهم يمكن الحديث عن نظرية للمجتمع وعن دور محدد للفلسفة . لا يتعلق الأمر هنا بالدعوة إلى أن تبحث الفلسفة عن أسئلتها أو أجوبتها خارج ذاتها بل لأن تفكر في زمنها بالانفتاح على المجالات المعرفية الأخرى من اللسانيات وعلم اجتماع وعلم نفس وعلم سياسة ، وذلك لصياغة نظرية نقدية جديدة للكشف عن المظاهر المرضية للمجداثة . ذلك أن النظرية النقدية الأولى ، بحكم اعتمادها على فلسفة التاريخ ، باعتبارها فلسفة ذات قواعد هشة ⁽¹⁾ ، انتهت إلى الفشل ، حتى حين أكدت على معارضة وعي الأفراد باليات الدمج الاجتماعي ، في حين أن النظرية النقدية المُستندة إلى الفاعلية التواصلية تتميز بمرورية كبيرة . ولكنها " لن تبرز على خصوصيتها إلا عبر بحوث متقاطعة للعلوم الاجتماعية والفلسفة . . . وإذا لم تعد توفر العلوم الاجتماعية شرارة أدنى فكرة ، في هذه الحالة ، وفيها فقط ، سينتهي زمن نظرية المجتمع " ⁽²⁾ .

وفي سياق صياغة لعناصر نظرية نقدية للمجتمع لا يفوت هابرماس ضرورة التمييز بين العالم المعيش المتضمن للثقافة والمجتمع والشخص ، والذي يمنح النشاط التواصلية بعض مقوماته ، وبين أنظمة الممارسة المنظمة بطريقة صورية قِيَّاسًا إلى وسائل الضبط . أي أنه حين نعتك نظرية فعلية للتواصل لا نكون مضطرين فقط إلى التصرف حسب نظرية الممارسة أو أن نتكلم عن الفاعلين وعن مصيرهم ومعاناتهم ، بل علينا أن نتكلم أيضا عن خصائص العالم المعيش الذي يتحرك فيه هؤلاء الفاعلون وأن نقوم بذلك بشكل جماعي إذا اقتضى الحال . لأن الحقيقة المملوكة من طرف الفيلسوف المنعزل في عالمه الفردي لم تعد مقنعة في الزمن الحديث . بل إن هذا الفهم النخبوي للحقيقة الذي أتى من القدماء يشكل عنصرا أسطوريا بتعين نقده . لهذا السبب نفهم لماذا يؤكد هابرماس على " النظرية الإجماعية للحقيقة " . فهو يرى أن الحقائق النظرية لا يمكن أن تقام " إلا في شكل إمكانيات للفهم " ⁽³⁾ .

لا يسمى هابرماس إذن إلى تشييد نسق فلسفي على الطريقة الهيغلية أو الماركسية ، لأنه بالرغم من رغبته في تأسيس مشروع فلسفي للمجداثة فإنه جعل من النقد مطلبًا فكريًا ضروريًا ، وعبر أكثر من مرة ، عن تحفظه المبدي من كل نزوع نسقي له سيات الانغلاق

(1) *ibid*, P. 420.

(2) *ibid*, P. 422.

(3) Habermas (J): "Dialectique de la Rationalisation," (entretien), Les cahiers de philosophie, P.99.

ومبولات الاستقطاب ، لذلك اعتبر أن الحقيقة ليست رهانا فرديا في زمنية المجتمع الحديث ولا يمكن أن يكون نتاج اجتهاد عقلي متعالي لفيلسوف بعيد عن حركة التاريخ . إن تأكيد هابرماس على الاتفاق والتوافق والإجماع والتفاعل هو تأكيد استلهمه من الاحتكاك المباشر بالمناقشات السياسية والفكرية داخل المجال العمومي الحديث .

وهكذا وفي سياق اقتراحه لنظريته في المجتمع وانطلاقا مما سبق أن تعرضنا له يمكن القول بأن هابرماس ركّز في مشروعه على أربعة قضايا مركزية ، عَمل على صياغتها في شكل نظريات أربعة وهي : أولا : نظرية العقلنة ، في شكل عقلنة تواصلية ، ثانيا ؛ نظرية النشاط التواصلي حيث حاول صياغة نمط للبرهنة يتعلق بالنشاط الموجه نحو التفاهم ، ثالثا ؛ نظرية للحدثة مُؤكّدا من خلالها على إمكانية تطوير نظرية متميزة للحدثة اعتمادا على نظرية التواصل لتحليل الظواهر السوسيو - مرضية التي أفرزها المجتمع الحديث ، لذلك اضطر هابرماس رايغا إلى تطوير مفهوم للمجتمع مجتمّع نظريات الممارسة والأنظمة .

هذه بشكل مُركّز أهم مفاصل المشروع الهابرماسي . وهي مفاصل تسمح لنا بالملاحظة أن مسألتَي الحدثة والتواصل تشكلان النواة النظرية التأسيسية في هذا المشروع ، بما يقتضي كل حديث عن الحدثة من عقلنة ، وبما يفترض كل تناول للتواصل من تفكير فيها هو مجتمعي . لذلك فإن العقل التواصل عندنا متشابه بالضرورة مع المقومات المعيارية للحدثة . وهنا يتجلى رهان هابرماس : كيف يمكن التنظير للعقلنة في وقت يتحدث فيه الفلاسفة عن انهيار العقل وتخطيحه وعن المظاهر القمعية للعقلانية الآتية ؟ وهل يصح اقتراح نظرية للحدثة في زمن نتحدث فيه عن ما بعد الحدثة وعن الانفتاح عن تجليات المُتحَيَّل ؟ .

الفصل الثالث

العقل التواصلي والحداثة الفلسفية

لقد ظهر لنا في الفصلين السابقين كيف عمل هابرماس على اقتراح عناصر نظرية لتأسيس مفهوم متميز للعقلنة يتخذ من نظرية الفاعلية التواصلية قاعدته ومن الحداثة مكونا من مكوناته، وكيف أنه يؤكد على أهمية العقل في الفلسفة وفي العلوم الاجتماعية، كلفظة ومفهوم، باعتباره حاملا لتاريخ مليء بالتناقضات، منذ اللوغوس الإغريقي إلى العقل الغربي كما بلورته مختلف اتجاهات الفلسفة الحديثة. ذلك أن الفلسفة اقترنت بالعقل منذ بداياتها إلى الآن، سواء من منطلق تدعيم مبادئه وأصقائه الشرعية على ضوابطه، أو من زاوية نقده والاحتجاج على صرامته وعلى إهماله لمناطق وكفاءات أخرى في الجسد البشري.

إن العقل يعني إما نظاما للكون (الكوسموس) كما هو الشأن بالنسبة للوغوس الإغريقي، وإما أنه يشير إلى القدرة البشرية على التفكير والبرهنة. وحسب هوركهايمر، فإننا يمكن أن نتحدث في الحالة الأولى عن 'عقل موضوعي' وفي الحالة الثانية عن 'عقل ذاتي'⁽¹⁾. وقد يتخذ العقل الموضوعي شكل حقيقة مطلقة، كما نجد ذلك عند هيجل. أما العقل الذاتي فإن ديكاوت يمثل محطة مركزية في التأسيس له.

المهم أن هابرماس يتجنب، قدر الإمكان، استعمال العقل باعتباره جوهر موضوعيا أو ذاتيا، وإنما ينظر إليه بوصفه محمولا وبالتالي فإن ما يشغله، نظريا، ليس العقل في ذاته، بل ما هو عقلي. لهذا السبب يختار الحديث عن العقلنة في أغلب كتاباته بدل العقل.

(1) Horkheimer (M) : "Eclipse de la Raison", Paris, Ed. Payot, 1974, p.19.

ويرى هابرماس أن هناك مستويات يمكن العثور فيها عما هو عقلي، هما :

الأشخاص والتعبيرات الرمزية . ذلك أن العقلنة لا ترتبط بعملية امتلاك معرفة ما ولكنها تتوقف على الطريقة التي يعبر بها الأشخاص القادرون على الكلام والفعل عن هذه المعرفة . العقلنة إذن تتعلل في الأسلوب المتبع لاكتساب أو استعمال المعرفة من طرف شخص ما ، وفي الطريقة التي تصاغ بها التعبيرات الرمزية . ومن ثم فإن العقلنة هي ، بالدرجة الأولى ، مسألة إجرائية (أو مسطرة *procédure*) . أي أن الأشخاص القادرين على الكلام والفعل ، ومن خلال تعبيراتهم الرمزية المطوقة داخل مبادئ تواصلية ، يستطيعون تبرير وتنفذ القضايا أو أفعال الكلام المتلفظة أو المملوطة . وبالعكس فإن كل قضية أو فعل للكلام يرفض تقديم حججه ويقاوم التقيد فإنه يطرد نفسه عما هو عقلي .

وقد تبين لنا كيف أن العقلنة في استعمال القضايا تتجلى في شكلين اثنين : عقلنة معرفية - أدواتية تتأكد في المقاييس التفضية للنجاح وفي التحكم التقني بالقياس إلى غاية ، والعقلنة التواصلية المستندة إلى قوة الإقناع وإلى الخطاب البرهاني لخلق إجماع بدون ضغط ولا سيطرة . أي أن استعمال المعرفة في حالة العقلنة التواصلية يمكن نعتة بكونه عقليا حين يخضع لتداول بين الذوات ، لا يعتمد على أي مقياس آخر غير القوة البرهانية . لذلك فإن عملية الانساق التداولي يمكن أن يقيم دقة المعايير وصدق الأحكام والمشاعر بل وحتى الأدواق . وكل معيار أو شعور ينفلت أو يريد صاحبه أن ينسحب من إطار التقويم التداولي ، فإنه معيار أو شعور لا عقلي . أي أن كل اختلاف حول معرفة أو معيار أو حكم ما ، لا يمكن تجاوزه إلا اعتمادا على التقويم التداولي المستند إلى قوة أفضل برهان .

إن هابرماس يؤكد على اعتبار أساسي في فلسفته ، أو بالأحرى في فرائده وتأويله للتراث الفلسفي والمباني والاجتماعي الذي تعامل معه في سياق تأسيسه لتصوره للزمن الحديث . وهذا الاعتبار يتمثل فيما يسميه بـ "إعادة البناء" *reconstruction* ، بل إنه يعتبرها متطلفا منهجيا مكونا لنصه الفلسفي ويميزا لأسلوبه في النظر والتأويل . وإعادة البناء لا تعني تبعية للنص الأصلي الخاضع للقراءة ، بقدر ما تشير إلى عملية امتلاك نشط لأعمال الفيلسوف أو عالم الاجتماع . . . إلخ أو بعبارة أخرى هي إعادة تنشيط للنظرية التي يود هابرماس التفاوض معها ، وإعادة اكتشاف لما يشكل الملاحظات النقدية فيها . لذلك فإن مفهوم إعادة البناء عنده له تاريخ خاص حين يتقدم دائما بوصفه عملية تأويلية لإعادة امتلاك النص الموضوع للتفكير . سواء كان هذا النص منسوبا إلى كانط أو هيجل أو ماركس أو نيتشه ، أو هايدغر أو فيتغنشتاين ، أو النظرية النقدية ، أو غادمر . . إلخ .

ولأننا لا يمكن في هذا العمل المحدد، أن نتناول مختلف الأساليب التي سلكها هابرماس في تطبيق قراءاته الخاصة لمختلف المتون، وفي كيفية التقاط ما يُشكّل مسندا لنظريته النقدية، فإننا اقتصرنا على ما هو أساسي في موضوع الحداثة والتواصل، وركزنا بالدرجة الأولى، على الطريقة التي انتقل بها هابرماس من العقلانية الادائية إلى العقلانية التواصلية. وعلى الكيفية التواصلية التي صمّم بها نظريات كانط وماركس وفير والتظيرة النقدية ودوركهيم 'وميد' وباجي وآخرين، في مشروع الفلسفي الذي هدف إلى تأسيس نظريته للعقل التواصلية.

ولكن هل نظرية الفاعلية التواصلية نظرية ممكنة في كل السياقات وفي كل المجتمعات حتى ولو كانت تنتمي إلى ما يطلق عليه "المجتمعات الصناعية الحديثة" أم أن هذه النظرية لا يمكن أن يكتمل تطبيقها إلا داخل عالم معيش مُعَقَّن؟

لا شك أن هذا السؤال يفترض، بطريقة أو بأخرى، استدعاء نظرية ماكس فير المتعلقة بالعقلنة والتحديث. غير أن ما يهمنا فيه هو محدودية القول بنظرية للفاعلية التواصلية باعتبارها "نظرية" بالفعل، تحل إشكالية التواصل داخل عالم معيش محدد.

فالعقلانية الحديثة تحل محل العالم المعيش التقليدي بتعميم النشاط التواصلية بدل العلاقات الموجهة من طرف السلطة أو التقليد.

وقد رأينا كيف عدل هابرماس مفهوم العقلنة وأضاف الفاعلية التواصلية كشرط مؤسس لنظرية المجتمع، على اعتبار أن العقلانية التواصلية تنطلق من كون العقل محايثا للممارسة التواصلية اليومية، بحيث يحدد وحدة العقل في الإجراءات البرهانية، على أساس أن هذه الوحدة الصورية يقابلها تنوّع ما يسميه هابرماس بـ "ثقافات الخبراء" المختصين في العلوم والتقنيات، في الأخلاق والقانون، أي أن هذا العقل، الذي يسرع عنه كل طابع جوهري، يفترض عقلنة العالم المعيش ويستدعي مجتمعا حلّ فيه العقل الخطابي وادعاءات الصلاحية محل المقدس والمعايير السلطوية.

ومادام الأمر كذلك فإن الفلسفة، في تصور هابرماس، تلعب دورا أساسيا في هذه النظرية، بل عليها أن تقوم بذلك أمام اكتساح النزعات الوضعية والعلموية والنقبة لمجالات الفكر المختلفة، أي أنه يتعين على الفلسفة القيام بالتوسط بين مختلف المعارف المتخصصة، من زاوية فبوك تطور المنطق الخصوصي لكل شكل من أشكال الممارسة المعرفية، ومن وجهة نظر التوسط بين هذه الثقافات المتخصصة والعالم المعيش اليومي حين تتحدد القيم وتتجدد في نفس الآن.

ويمكن القول إن نظرية النشاط التواصلية بسبب تركيزها على اللغة والمنطق والخطاب فإنها تحمل في طياتها فلسفة للغة ، على أساس أن مفهوم العقلانية التواصلية يتنطق ويرجع إلى التجربة المركزية لقوة الخطاب البرهاني القادر على خلق اتفاق وإجماع بدون ضغوط .

غير أنه إذا كانت العقلانية التواصلية تشكل ، جوهرها ، المجتمع الحديث من حيث إنه مجتمع استطاع التغلب من حضور التصورات التقليدية في المجال العمومي ، فإنه من الملاحظ أن هذه النظرية لا تصلق إلا داخل عوالم معيشة مُعَقَّلنة ليست ، هي بدورها ، إلا نتيجة حديثة لعملية تطور طويل نسيبها ، وإذا كان الأمر ينطبق على المجتمعات الصناعية المتقدمة فكيف يمكن الحديث عن عقلانية تواصلية في المجتمعات التي بقيت مرتبطة للعلاقات الاجتماعية التواصلية في سياق علاقات دولية غير متكافئة تُعطي الأولوية للإعتبارات المغائية والاستراتيجية وترفع من شأن المال والسلطة أكثر مما تحترم القيم والمعايير وتحنكهم إلى الخطاب البرهاني .

إن ما كان يهم هابرماس هو صياغة مفهوم ترميمي للعقل لا يفرق بالضرورة بين ما هو نظري وما هو عملي وما هو مرتبط بالحساسية الجسدية ، كما هو الشأن عند كانط ، أو بين مجالات القيم المستقلة عن بعضها البعض كما عند فير ، بل إن هابرماس يؤكد على أن " واجب العقل هو إظهار وحدة لحظات العقل كما تصورتها التلائية النقدية الكانطية بشكل متفرق ، أي إبراز وحدة العقل النظري مع المعقولة الأخلاقية والعملية مع قدرة الحكم الجمالي " (1) . من هذا المنطلق أراد هابرماس التشديد على هذا المفهوم للعقل وذلك اعتمادا على التداويات الصورية ، أي بواسطة تحليل الخصائص الكلية للممارسة الموجهة نحو التفاهم من جهة ، وتطبيق مفهوم العقلانية التواصلية على العلاقات الاجتماعية وعلى العلاقات المؤسسة للتفاعل من جهة ثانية .

ومعلوم أن هابرماس ، ومنذ كتابه " التقنية والعلم كإيديولوجيا " إلى " الخطاب الفلسفي للحداثة " ، يعتبر نفسه مُفَكِّرا يتخذ من الفلسفة انتهاء الأساسي ومن مجالات البحث الأخرى فرصا للتفهم والاقتباس والتبادل المعرفي . وانطلاقا من هذا فإنه لم يكن عن إلحاحه على ضرورة تغيير بنية واتجاه الفكر الغربي ، ولا سيما فيما يخص الموقف من

(1) Habermas (J) : "Dialectique de la Rationalisation" (entretien), Les cahiers de PHILOSOPHIE, N°3, P.66.

الحدائث والعقلنة والمجتمع . وتغير بنية التفكير عنده معناه ، الانتقال من فلسفة الوعي أو الذات إلى نظرية التواصل .

وهذا الانتقال عنده ، تمّ اعتيادا على أسلوب نقدي يتخذ من إعادة البناء مقياسا منهجيا لقراءة ونقد النصوص الفلسفية المؤسسة للحدائث الفكرية الغربية . سواء كانت هذه النصوص تحمل من العقل قوتها التأملية الوحيدة ' وأسطورتها ' الحديثة أو كانت تلجئ إلى الشعور والفن للابتعاد عن المركزية الصارمة للعقل ، وتأسيس ميتولوجيا جديدة تتخذ من العقل خصمها المبدئي الدائم ومن نتائجها وانعكاساته موضوع قلقها وتحفظها . إن الأمر يتعلق بصراع العقل الأنثوي والنقد النيتشوي في امتداداته المختلفة .

ومعادام هابرماس يوضع نفسه داخل اختلاف فلسفي متميز ، متقلدا العقلانية الآتية ذات الطبيعة الخفية من جهة ، ومُهاجما الفلسفات التحكيكية للأساس العقلاني للثقافة الغربية من جهة ثانية ، فإننا في هذا المقام ، نؤكد الاقتراب والمقارنة بين هابرماس وهابيدغر وبين هابرماس وبعض الفلاسفة الفرنسيين بخصوص الحدائث والعقل والذات .

1. الحدائث بين هابيدغر وهابرماس

يعتبر هايدغر من بين الفلاسفة الذين عرفهم تاريخ الأفكار الغربي ، سواء من زاوية تأويلاته الخاصة للفلسفة منذ الإغريق إلى بداية القرن العشرين أو من منظور النمط التساوي الذي أدخله في الممارسة الفلسفية ، ولقد عمل هذا الفيلسوف الألماني على نحت مجموعة كبيرة من المفاهيم الفلسفية ذات العمق الوجودي ، المرتبطة بقضايا الكائن والزمن واللغة والنسيان والاختلاف . . . إلخ . إنه بممارسته للسؤال الأنطولوجي وتعبيره الدائم عن إرادة خلخله مكونات الثقافة الغربية وزحزحتها عن أساسها العقلاني ، يوضع نفسه في سياق النقد الجذري للحدائث الغربية ولمختلف تعبيرات عقلانياتها . إنه يندرج بطريقة أو بأخرى ، ضمن الاحتجاج النيتشوي على الأساس الفكري والروحي والأخلاقي الذي ارتكز عليه المجتمع الغربي .

ولذلك فإن هايدغر يرى أن تاريخ الميتافيزيقا الغربية قد توقف وانتهى ، وبأنه يتعين القيام بعملية قلب فعلية للفكر حتى بأخذ الكائن معناه الواقعي . وهكذا يكتب فكر هايدغر دلالاته الحقيقية حين يفهمه من منطلق اعتباره بشكل نهاية لنوع محدد من الفلسفة ، وانفتاحا لنوع آخر يتخذ من الاختلاف همه المركزي .

لا يهمننا، هنا، تناول فكر هايدغر في شموله أو تلخيص أهم مفاصل فلسفته بقدر ما نسعى إلى إبراز موقفه من الحداثة والتقنية ومقارنته مع التصور النقدي لهايرماس من العقلانية الغربية.

ونشير هنا، إلى أن هايرماس لم يكف عن الاهتمام بفكر هايدغر، ذلك أنه منذ كتابه "جوانب فلسفية وسياسية" وهو يُعبر عن انشغال خاص بفلسفة هايدغر وموقفه من الزمن الحديث وبحقيقة التزامه النازي وتأثير هذا الالتزام على أفكاره⁽¹⁾. كما كان هايرماس أيضا مطالباً بالرجوع إلى هذا الفيلسوف في سياق سجّاله مع هانس غادامير الذي يعتبر أحد الامتدادات المحافظة للفلسفة الهايدغرية. غير أن هايرماس في إطار صياغته للمضمون المعباري للحداثة في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" حاول نصفية الحساب مع التراث الهايدغري معتبرا إياه أنه يشكل امتدادا للاثقافات الفلسفية الجوهرية التي قام بها نيتشه. ذلك أن "الهدف الذي اجتهد نيتشه من أجل الوصول إليه بواسطة نقد شامل للإيديولوجيا - وهو نقد ينتهي إلى إتهام ذاته بذاته - أراد هايدغر بلوغه من خلال تدوير محاث للتحفيزية الغربية"⁽²⁾. ثم إن بدايات الأزمنة الحديثة تميزت بالطبيعة التاريخية الأساسية الذي قام بها ديكاوت، بينما يمثل نيتشه، في تصور هايدغر، الحداثة الأخرى، والحداثة الراهنة، أي أنه إذا كان نيتشه بشر بنهاية فلسفة الوعي والذات، فإنه في نفس الآن، دشّن انطلاقة فلسفية جديدة تنزع عن هيمنة الهوية ونقول باختلاف جذري يعيد للكائن وللزمن معناهما الواقعيين، ويعبران عن إرادة للقوة لا نعتز بإيقاع الزمن الحديث ولا بأخلاقيته المنفعية.

إن مبدأ الهوية "بشكل مبدا للفكر ومبدا أونتولوجيا. إنه يعبر عن هوية الكائن مع ذاته بوصفه قانونا جوهريا لبروز الكينونة Etre، وهوية الفكر مع الكينونة في تمثل هذه الهوية في نفس الآن"⁽³⁾. فالكينونة، عند هايدغر، هي كينونة الكائن étant إنها تكشف عن جوهره، بحيث تشكل الكينونة المتعالي المطلق. أما الاختلاف فإنه يمثل كينونة الكائن في هويتها وتغايرها، بل إن "الاختلاف الأنتولوجي هو حركة الكينونة ذاتها"⁽⁴⁾.

* وكان آخر نص كتب هايرماس عن هايدغر هو مقدمة الطبعة لكتاب "وتطور ماربا" عن "هايدغر وفنازية" في طبعته الثانية وقد ترجمت منه المقدمة في كتاب

Habermas : "Martin heidegger, l'oeuvre et l'engagement", Paris Ed. du Cerf, 1988.
(1) Habermas (J) Discours philosophique..., op. cit. P. 119.
(2) Trotignon (P) : "Heidegger", Paris, Ed. PUF, 1974, P. 34.
(3) Ibid, P.38.

إن هابرماس يرى أن هايدغر جعل من نيتشه لحظة فكرية تبشر ببداية حداثة فلسفية مختلفة. وإذا كان نيتشه جعل من فاغنر Wagner نموذجاً رومانسياً للانفلات من صرامة الزمن الحديث، فإن هايدغر وجد في الشاعر هولدرلين Holderlin النموذج المثالي للإله الغائب.

لكن هل الإصرار على عدم الانتهاء للحداثة، سواء من طرف نيتشه أو من طرف هايدغر، سبب كاف للخروج، فلسفياً، من الذاتية الحديثة؟ وما هي الأسباب العميقة التي جعلت هايدغر يتخذ موقفاً مضاداً للحداثة وللتزعة الإنسانية؟

إن هايدغر يعتبر أن تاريخ الإنسان لا يخضع، بالضرورة كما هو الشأن عند هيجل أو ماركس، لصيرورة أو لمسيرة تفضي إلى هدف حتمي. ذلك أن التقلبات الجوهرية لعلاقة الإنسان مع الكينونة تبقى في حد ذاتها، تقلبات عجائية ولا متوقعة. من هنا يحتفظ هايدغر على كل نزعة إنسانية، كيفما كان مصدرها. صحيح أنه رجح إلى تاريخ الفلسفة ابتداءً من الإغريق، لأنه يرى أن بداية تاريخ كل فكر توجد في الجهد الإغريقي باعتباره عهداً اكتشفت فيه الكينونة، لا سيما على يد أفلاطون الذي جسّد الانتقال من الفكر إلى الفلسفة، وفتح عالم الميتافيزيقا بشكل واضح.

ويتميز عهد الميتافيزيقا بما يسميه هايدغر بـ "نسيان الكينونة" الذي يفترض في تصوره، نسيان الاختلاف، وذلك بالخلط بين الكينونة والكائن، ويرى هايدغر أن المهمة الوحيدة للفلسفة هي التفكير في اختلاف الكينونة والكائن. فالكينونة لا وجود لها بدون كائنات، والكائنات لا وجود لها بدون كينونة، ومع ذلك فإن هناك اختلافاً أساسياً بين الكينونة والكائنات. فتعريف الكينونة يؤثر على تعريف الكائن. غير أن "الكينونة ليست في ذاتها شيئاً آخر غير كينونة الكائن" (1). ثم إن الكائن في كينونته له علاقة خاصة مع مقولة الحاضر، وبالتالي يغدو الكائن هو ما يوجد، وما يشكل ذات الكينونة أي ما يسميه هايدغر بـ "الاختلاف الأنطولوجي" (2).

وحسب منطق هايدغر فإن الميتافيزيقا التي تتضمن الكينونة واستمرارية الحضور تجسّد أشكالاً غير أصلية للزمن. وهكذا فإن الدعوة إلى التفكير في اختلاف الكينونة والكائن يستدعي كذلك الحديث عن الوجود الأصيل.

(1) Lalliez (J-P) : "Qu'est ce que l'Êtant?", Revue Philosophie, N° 18, P. 17.

(2) Ibid, P.18.

غير أن ما يهتنا، في هذا المقام، هو الموقف الفلسفي الذي اتخذته هايدغر من الحداثة باعتبارها تنوعاً لعقلانية تنسج، هي بدورها، عالماً يقتقد إلى الأصالة. ذلك أن العقل الحديث لم يعد مجرد تأمل للكينونة، كما كان الأمر عند الإغريق، لأن الحداثة أسست محكمة العقل حيث يخضع كل موضوع أو قيمة لا للتشريع اللامشروط لإرادة القوة الإنسانية، بل إن انتصار العقل الحسابي يظهر من خلال التوحيد الكلي للكائن بحيث يختزل الكائن في الزمن الحديث، في مكثنة العقل. ذلك أن 'العقلنة' تجد شكلها الخالص في الصياغة الرياضية للمواقع التي تعجل بتوحيده، مُسهّلة، بذلك، عملية إخضاعه لإمبرالية الإرادة⁽¹⁾.

إن المشروع الفلسفي لهايدغر يندرج ضمن المطالبة بالخروج من هيمنة الميتافيزيقا والانقلابات من مركزية العقل، بل إن 'العقل هو العدو اللدود للفكر'⁽²⁾. لذلك فإن فكر الاختلاف باعتباره فكراً تأملياً غير حسابي يسمي إلى معالجة الكائن من أمراض العقلنة وهو حين يقول بذلك فإنه لا يستعرض فضائل اللاعقلنة لدرجة يقود فيها نقده عبارة عن نقد 'عدمي'. أي أنه في الوقت الذي يدعو إلى الابتعاد عن العقل وعن العقلنة فإنه لا يقترح عوالم أخرى جديدة. المهم إلا القول بالاختلاف والبقاء ضمن دائرة اللاتقي، وبالتالي فإن رفض هايدغر اقتراح بدائل تنبؤية يعبر عن اكتفائه بإقراء الغموض الحاسم لنسيان الكينونة. 'فالنسيان يمكن أن يؤدي إلى المآزق، ولكنه يستشعر وكأنه استغناء وانسحاب الكينونة ذاتها'⁽³⁾.

أمام هذه الوضعية، أي وضعية التبرم المطلق من هيمنة العقل المواكب للميتافيزيقا في تعبيرها التقني الجذري، فإن هايدغر لم يبق أمامه إلا البديل الأسطوري. لذلك فإن اللجوء أو الرجوع إلى الأسطورة يعبر عن خلق الفكر الهايدغري لإزاء القول بانخلاق الميتافيزيقا، لا سيما وأنه جمع بين العقل والميتافيزيقا ووضعها في نفس المستوى. فالعقل الذي سيطر عبر تطور الميتافيزيقا، هو العقل الحسابي باعتباره أداة لإرادة القوة. وهو نفس العقل الذي ينعت كل من هوركايمر وأدورنو بالعقل الأداتي.

(1) Grondin (J) : "De Heidegger à Habermas", Les Etudes philosophique, Janvier-Mars, 1986, P.22.

(2) Heidegger (M) : "Chemins qui ne mènent nulle part", Paris, Ed. Gallimard, 1962, P/ 219.

(3) Grondin (J) : "De Heidegger à Habermas", op. cit, P. 22.

ويلاحظ "جان غراندان" أن محاكمة العقلنة تستدعي، بشكل ضمني، عقلنة من نوع آخر، وذلك لأنه "يتعين إدانة الحُراب التقني الناجم عن نسبان الكينونة، باسم نظام مختلف للأشياء بطبيعة الحال، هذا النظام الذي نفترض أنه أفضل وأنه لهذا السبب يمكن نعته بـ "عقلاني". وبعبارة أخرى، فإن نقد العقلنة الميتافيزيقية يجب أن يتم انطلاقاً من عقلنة ما بعد ميتافيزيقية، أي عقلانية لأنها ما بعد ميتافيزيقية. وهذه العقلانية المنشودة يمكن تسميتها بـ "العقلانية الأخلاقية"، هذا أولاً؛ ثانياً، إن هايدغر بمجرد ما يمسك القلم لنقد جنون العقلنة التقنية، فإنه يلتزم من القراء الاحتكام إلى عقلهم. لأنه يثق في نصيح وصحوة بعض محاصريه على الأقل الفادرين على إدراك ما يهدد الإنسانية، اعتماداً على حجج هايدغر⁽¹⁾، بمعنى آخر أن هذا الفيلسوف، وبالرغم من نقضه للعقل فإنه يقوم بعمليات "برهنة" عقلية، لأنه لا يمكن نقد العقل باللاعقل أو القيام بذلك بدون حجج عقلية حتى ولو اتخبط المرء في عوالم الأسطورة والخيال.

لكن المطالبة بالخروج من الميتافيزيقا وتتجاوز العقلنة التقنية وينتد كل نزعة إنسانية، يتضمن بالنسبة لهايدغر موقفاً من النظام السياسي الحديث. لأن الاختلاف الجذري مع العقلانية الغربية في تجلياتها الديكارتية أو الانوارية يفترض رفض المسألة الديمقراطية بكل ما يستدعي ذلك من حل المشاكل بواسطة المناقشة العمومية.

إن النقد لهايدغري للمحدثات، إذن، يتضمن، بالضرورة، موقفاً سياسياً، لأن السياسة الحديثة، هي نفسها، نتاج العقل الحديث الذي صنع التقنية، ومن ثم فالاحتجاج على التقنية كجوهر ميتافيزيقي وكنسيان للكينونة هو احتجاج على البنية السياسية التي تنظم وتؤطر بعض تدخلات العقل وترجع وتخطط للممارسة العلمية. ذلك أن هايدغر يرى أن العلم الحديث أصبح خاضعاً، هو بدوره، للأساليب التقنية، لأن ما يهيمن في الزمن الحديث، هو نوع من "العقل المحاسب"⁽²⁾ الذي لا يقوم، في جوهره، إلا بما يسميه بـ "الترجمة التكنولوجية لزماننا"⁽³⁾. ومن ثم فإن التقنية توصف عنده، وكما أشرنا إلى ذلك، بكونها الظاهرة الجوهرية للأزمة الحديثة، ولأنها كذلك فإن جوهرها "يتطابق مع جوهر الميتافيزيقا الحديثة"⁽⁴⁾.

(1) Grondin (J), op. cit, P. 23.

(2) Heidegger (M) : "Nietzsche", in, Pica, Ed. Gallimard, 1971, P. 269.

(3) Heidegger (M) : "Questions" I, Paris, Ed. Gallimard, 1968, P. 287.

(4) Heidegger (M) : "Chemins qui ne mènent nulle part", op. cit. P. 69.

إن الزمن الحديث، عند هايدغر، سواء باعتباره "عهداً نووياً" أو تجسداً للحضارة استهلاكية، يتميز بكون الإنسانية وصلت إلى مرحلة تريد أن تمتلك كلية الكائن بفضل التحكم التام في كل الطاقات الطبيعية، بها فيها الطاقات التدميرية. ولذلك فإن اختزال الواقع إلى "مخزون" جاهز للاستعمال باستمرار، يحدد العلاقة التقنية الموجودة بين الإنسان والعالم. بل إن الهيمنة القساهرة والكلية للتقنية على العالم تجعل من الإنسان الحديث مجرد "موظف للتقنية" (1).

لقد سبق أن أشرنا إلى أن هايدغر يفكر في التقنية انطلاقاً من جوهرها، بوصفها نهاية للميتافيزيقا الحديثة، أي للميتافيزيقا الذاتية. فجوهر التقنية يعادل جوهر "الميتافيزيقا المكتملة" (2) ذلك أن الميتافيزيقا الحديثة تتمثل في تصور الواقع بوصفه خاضعاً للمبادئ المكونة للعقل البشري، كما هو الشأن عند ديكارت، أو كما يظهر من خلال التأكيد المهيمن على هوية العقل والواقع، بل إن "إعادة التأويل الكانطية للكوجيتو (أنا أفكر...)" باعتباره أنا أريد، وخاصة المذهب الكانطي لاستقلال الإرادة، قد مهدا للخطوة الخامسة نحو التأويل التقني للعالم (3).

عملية التدخل في الواقع تقنياً والتحكم في طاقاته بها فيها الإنسان، والفعل بالصفة الإطلاعية للإرادة كما تصورها كانط لا يمكن التبرُّم من كل ذلك إلا بوساطة تقديمها نظرية نيتشه المتعلقة بإرادة القوة. لأن هذه الإرادة تنهي المشروع الديكارتي للتحكم في الطبيعة وامتلاكها وتضع حداً للتطلع الأنواري لتحرير الإنسان، لأنها إرادة تتمثل في البحث عن السيطرة من أجل السيطرة.

هايدغر لا يتوقف عن التأكيد على أن التقنية كتجلٍّ سامٍ للحداثة لا يمكن للإنسان أن يتحكم فيها، اللهم إلا إذا حصل انعطاف تاريخي بظهور عصر جديد للكينونة وبالتالي نمط جديد لانسحابها. ذلك أن سيادة التقنية ليس انحرافاً أو شذوذاً إنسانياً في نظر هايدغر وإنما هو ظاهرة تنجذر في صلب كل تاريخ بوصفه تسياناً للكينونة وانسحاباً لها.

(1) Heidegger (M) : "Chemins qui ne mènent nulle part" op. cit. P 240.

(2) Heidegger (M) : "Essais et conférences", Paris, ed. Gallimard, 1958. P.92.

(3) Ferry (L.) Renaut (u) : "Heidegger et les Modernes", Paris, Ed. Grasset et Fasquelle. 1988, P. 129.

فالكيثونة هي نسيانها، والكيثونة ذاتها، باعتبارها نسياناً، أي انسحاباً تترك
الإنسان في مواجهة حضور الكائن، لذلك فإن كلا من الميتافيزيقا، بوصفها نسياناً
للكيثونة لصالح الكائن، والتقنية، كخداع لامتناه من أجل الاستعمال الاستهلاكي، يتم
التفكير فيها - أي الميتافيزيقا والتقنية - انطلاقاً من انسحاب الكيثونة، أو من الكيثونة
كانسحاب. بل إن الميتافيزيقا والتقنية، في جوهرهما، هما الكيثونة ذاتها. أمام هذا الواقع
الذي يتميز بنسيان الكيثونة، هل يمكن الاعتراض على سيادة التقنية؟

يجيب هايدغر بأن الاعتراض ممكن في حالة حصول تغيير تاريخي يقضي إلى التحرير
من السيادة التكنوية للتقنية.

إن هذا الموقف من الحداثة ومن التقنية عند هايدغر لا يمكن إلا أن يذكرنا بموقف
فلاسفة النظرية النقدية. فالعالم المنظم بطرق إدارية صارمة ليس إلا ذلك العالم - الصيرورة
الذي تصورته ميتافيزيقا الذاتية التي وجدت في الفلسفة الهيغلية تمسيدها الأسمى. غير
أن الفرق الموجود بين هايدغر والنظرية النقدية الأولى هو أن هوركهاسمر و آدورنو وماركوز
كانوا يتطلعون إلى مستقبل، ويسعون إلى عالم يسترجع فيه الفرد حريته. في حين أن
هايدغر يشهد التقنية باسم رومانسية تلجأ إلى الماضي أكثر مما تنظر إلى المستقبل، ثم إن
فلاسفة النظرية النقدية تعاملوا مع ما يسمى بالثقافة الجماهيرية بوصفها استلاباً وليس
باعتبارها تحكماً في الأشياء والناس كما يرى هايدغر. لا شك أن فلاسفة النظرية النقدية
تأثروا ببعض أفكار هايدغر، وخصوصاً هربرت ماركوز ولكن إدخالهم للعلوم الإنسانية
والاجتماعية في فلسفتهم جعلهم أكثر قسرة على الاقتراب من واقع المجتمع الصناعي
الحديث.

فما سماه هوركهاسمر و آدورنو بـ "جدول الآنوار" يعبر عن موقف نقدي واع لجمعية
العقلنة الآداتية وللاستلاب الإنساني في عالم منظم لا محل فيه للإنسان إلا بوصفه قيمة
للتبادل.

إن هذا النقد اللاذع للحداثة وللمجتمع الصناعي يلتقي على المستوى العام مع
الموقف الهايدغري، غير أن هذا النقد سوف يأخذ أبعاداً أخرى مع هايرماس حيث
سيعمل في سياق إعادة بناءه النظري، على إدماج مسألة الاستلاب عند لوكاتش، ونظرية
العقلنة عند فير وأخرين، في نظريته للحداثة والتواصل. ذلك أنه يعتبر أن العقل
الحديث مازال لم يستنفد كل إمكاناته للقيام بمراجعة ذاته، محاكمة نتاجاته اللاعقلانية،
ومن ثم يتعين تصور مختلف للعقلنة إذا أردنا عدم السقوط في الاسطورة كما حصل لأغلب

الفلاسفة الذين اعترضوا على عالم التقنية مثل هايدغر، بل إن "حوار هابرماس مع فيبر يمكن أن يقرأ باعتباره جواباً غير مباشر عن القراءة الهابيدغرية للعدمية الميتافيزيقية" (1).

ويرى هابرماس أن تصوراً تأملياً، منعقلاً للعالم يؤدي، مبدئياً، إلى تعدد في التأويلات الممكنة لهذا العالم. لذلك فإن الاتفاق اللغوي التواصلي يتعين أن يحل محل السلطة المسنودة من طرف التصورات التقليدية للعالم. فمبادئ المعرفة والتفاعل الاجتماعي سوف لن تفرض من طرف سلطة فوقية، وإنما ستكون نتيجة مناقشة مستنيرة. هذا الاتفاق الديمقراطي يبرهن على التحرر والنضج وتحرر العواطف العقلية ويقضي إلى الاستقلال.

وقد رأينا أن العقلنة التواصلية عند هابرماس، بالرغم من إجماعها المعيارية، فإنها ذات طبيعة إجرائية تجمع بين ما هو أخلاقي وما هو برهاني. فما هو عقلي يخضع إلى التبادل التناوبي الذي لا يعتمد على أي مقياس آخر غير القدرة على تقديم أفضل برهان، ومن ثم فالعقلنة التواصلية لا تقترح معايير فوقية أو تصوراً للعالم يُعتمد على أعضاء جماعة تواصلية، وإنما تقترح أسلوباً إجرائياً لتقويم أسس التصورات الموجودة في العالم المعيش أو تلك التي يتلفظ بها الناس القادرون على الكلام والفعل.

وبحكم أن هابرماس استهدف، بالأساس، صياغة نظرية نقدية للمجتمع تستند إلى عقل تواصلي يتحرك داخل معايير ذات مضامين عقلية وأخلاقية في نفس الوقت، فإن تصويره التواصلي بقي محتفظاً بشيء من المثالية. ذلك أن القول بمجتمع تواصلي عقلاني ذي مرجعية معيارية وأخلاقية قول يبدو أنه ينتمي إلى اليوتوبيا أكثر مما يستند إلى أساس واقعي.

وهابرماس، بالرغم من اعترافه بنوع من المثالية في مفهومه للحدائق المعيارية فإنه ينفي كل طابع يوتوبي عن نظريته، لأن العقلنة التواصلية مُبَنّية في كل تعبير لغوي، على اعتبار أن كل فعل لغوي يستهدف الاتفاق والتفاهم المتبادل. والاتفاق هنا، يفترض نضج المشاركين في التفاعل. ولذلك فإن هذا النضج التواصلي يشكل نوعاً من الضمانة للعقلنة التواصلية.

ويبدو أن نظرية التفاعلية التواصلية تتضمن إمكانات نقدية على مستويات متعددة. ذلك أن مفهوم العقلنة التواصلية، كعقلنة للتحديث، وكتحديث للعقلنة،

(1) Grondin (J) : "De Heidegger à Habermas", op. cit, P. 25.

يمكن أن يقترح عناصر أساسية لتقديرات الإيديولوجيات، لإبراز الأساس المعياري للنظرية النقدية للمجتمع.

فإدانة عملية العقلنة الرأسالية يجب أن تتم باسم عقلنة أخلاقية متضمنة في اللغة الإنسانية. ثم إن غياب المناقشة العقلانية في بعض مجالات المجتمع يمكن الكشف عنه وفضحه، بوصفه تحريفاً إيديولوجياً للغة، يخدم مصالح جماعة محددة. فالإيديولوجيا تزدهر حين تعمل على إعاقاة الانتشار الحر للعقلنة التواصلية، وإحلال نمط تواصل مُمَلَّو. لذلك فإن نقد الإيديولوجيا يُؤرِّس بهدف إقرار عقلنة أكثر ديمقراطية تمثل في المناقشة العمومية لأدعاءات الصلاحية التي يتلفظ بها المشاركون في التفاعل.

ويلفتي كل من هابرماس وهايدغر في اعتبار أن الزمن الحديث يقتقد إلى الأصل، بسبب الإيديولوجيا بالنسبة للأول، ويسبب الانحطاط بالنسبة للثاني، "ضد قمع العناصر المستخدمة للرأي العام، فإن هايدغر وهابرماس يبينان، كل بطريقة، بأن الناس يمكنهم تقرير مصيرهم بأنفسهم بإدانة خديعة الوجود والتواصل الذي تتغذى منه الإيديولوجيا المسيطرة" (1). غير أن هابرماس يختلف جذرياً مع هايدغر في طعنه المطلق في العقل، ذلك أنه لم ير في العقل إلا جانباً المُسَبِّط المتخاضب للعقلنة الحديثة، وهذه الرؤية نشوبه اختزالي وإيديولوجي للعقلنة الكلية في تعبيراتها البرهانية التواصلية.

ثم إن هابرماس، من جهة أخرى، لا يدين التقنية، هكذا بشكل مطلق، لأنها كنتاج للعقلنة والإبداع الإنساني، لاتصبح قوة تهديد إلا إذا تحولت إلى أداة للإلغاء النوع البشري أو لتكريس استلابه. إذ أن للعقلنة التقنية، في الزمن الحديث، كل المبررات المشروعة لتوفير بعض الحاجات المادية لإعادة إنتاج العالم المعيش. ومن ثمَّ فإنه سيكون من قبيل الادعاء الواهم إنكار دور التقنية في التنظيم المادي للمجتمع أو التخلي عن مكتسبات عقلنتها، صحيح أنها غير قادرة على حلِّ مشاكل من النوع الأخلاقي أو الرمزي، بل إن الحلول التكنوقراطية، لا تعمل على هذا الصعيد، إلا على تكريس امتلاب العالم المعيش. لهذا السبب يقترح هابرماس نظرية للمجتمع تعتمد على أخلاق تواصلية تُمد من تدخل العقلانية الأدائية في شؤون التفاعل الإنساني.

إن هايدغر ينظر إلى التقنية كأنها ميثاقيزيقاً جديدة، والخروج من هذه الميثاقيزيقا هو في نفس الآن تجاوز للتقنية. وهايدغر حين يطعن في العقل والتقنية فإنه يتقد، بشكل

(1) Ibid, P. 29.

أساسي، الجانب الأدائي المحاسب فيها. معتبرا أن السيطرة المعرفية والمعيارية للعقل الحسابي هو نتاج جينولوجيا محددة مرتبطة بميتافيزيقا إرادة القوة.

ويمكن أن يلتقي كل من هايدغر وهابرماس على هذا الصعيد، أي إدانة العقلنة الأدائية، غير أن الفيلسوفين يختلفان في آفاق الانفلات من هيمنتها. ذلك أنه إذا كان هايدغر يرجع إلى النشاط الفني وإلى اللغة الشعرية وإلى الفكر ما قبل السقراطي، لمقاومة طغيان التقنية، فإن هابرماس يعتبر أن الأخلاق التواصلية والمناقشة العقلية البرهانية، في إطار نظرية نقدية للمجتمع، يمكن أن تحرر الفرد والجماعة من كل أشكال الهيمنة سواء كانت تقنية أو سياسية.

ومها يكن من شأن الاختلاف الكبير الموجود بين النمط النقدي الهايدغري والنقد الهابرماسي للحدائث والتقنية، فإن هابرماس انشغل، بشكل كبير، بمواقف هايدغر منذ كتاباته الأولى إلى الآن. وبالرغم من أن هابرماس يُدخل هايدغر ضمن لائحة الفلاسفة الذين فكّروا في الحدائث من مُنطلق يستلهم أسلوب النقد التيشوي، أي أولئك الذين حاولوا الخروج من الميتافيزيقا الغربية ومن دائرة فلسفة الوعي والأصل، فإنه مع ذلك يؤكد، أي هابرماس، أن "هايدغر لا يتنبه إلى فشل محاولته للانفلات من تأثير فلسفة الذات، ولم يتنبه إلى أن ذلك ناتج عن كون سؤال الكينونة لا يمكن أن يُطرح إلا في أفق فلسفة الأصل، كيفما كان التعديل المتعالي الذي أدخله عليها، فالمُخرَج الموضوع أمامه يتمثل في العملية التي انتقدها باستمرار والمتعلقة بـ "قلب الأفلاطونية" *inversion du platonisme* الذي قام به نيتشه، وبذلك يقلب فلسفة الأصل بدون الخروج من إشكالياتها" (1).

ومثل كل الأعمال والأفكار الكبيرة، فإن فلسفة هايدغر تستمد قيمتها وأهميتها من قوة حججها وبراهينها، حتى ولو كانت تطعن في الأداة التي تولّد هذه البراهين. ولأن هايدغر فيلسوف مبدع، ولأنه أسس نظرية فلسفية تنبم من الحدائث وتقول بالاختلاف، فإن "اكتشافاته التي تبلغ ذروتها في تأويله لديكارت... سمحت باستعدادات باللغة الأهمية وبمقاربة جديدة جد منتجة" (2) سواء في ألمانيا أو في باقي البلدان الغربية.

(1) Habermas (J) : "Discours philosophique de la modernité", op. cit, P. 180.

(2) Habermas (J) : "Martin Heidegger. L'oeuvre et l'engagement", op. cit, P. 68.

2. فلسفة الذات وحدود القول بالاختلاف

بالرغم من أن هابرماس يتخذ من النقد أداة أساسية في تفكيره، ويدرج نفسه ضمن سيرورة التاريخ النقدي للحدثة الفلسفية الغربية، فإنه لا يقبل، إطلاقاً، التحلي عن مشروع الحدثة أو التساهل مع التيارات اللاعقلانية. فهو يرى أن الحدثة ولدت ظواهر مرضية تحتاج إلى تشخيص وإلى نقد، وأن العقلنة قلّصت من حضور التصورات العقلانية للعالم، ولكنه، مع ذلك، يعتبر أنه لا يجوز التسليم بأن الحدثة مشروع خاسر وبأن العقلنة برهنت عن عجزها في تحقيق انتظارات الإنسان الحديث.

والحدثة سواء كانت فكرية أو جمالية، لم تكمل مشروعها بعد، ومادام الأمر كذلك فإن نقدها شرط ضروري، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار ما يستحق نقده فيها وما يستحق تطويره أو تنشيطه من قضايا ومفاهيم لم تتمكن الحدثة من تحقيقه.

ويحكم اهتمام هابرماس بكل التراث النقدي الغربي، منذ كانط إلى ديريدا، ويحكم كونه يمثل لحظة نقدية في الفكر الغربي المعاصر، فإنه يميز بين النقد الأدائي للحدثة كما قام بذلك فلاسفة النظرية النقدية، والنقد الكلي لأساسها العقلاني كما دشنه نيتشه وطوروه هايدغر وأعاد صياغته بعض الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين، من خلال دعوتهم إلى الخروج عن دائرة البنية الفكرية الغربية المتمركزة حول العقل والابتعاد عن الهيمنة الكاسحة للهوية الغربية، والاهتمام بكل ما يحيل إلى الهامش والاختلاف والمغايرة.

ولهذا السبب خصّص هابرماس كتابه عن "الخطاب الفلسفي للحدثة" لتصفية الحساب مع هذه النزعات اللاعقلانية في الفكر الفلسفي الحديث وصياغة مفهومه المعياري للحدثة استناداً إلى نظرية الفاعلية التواصلية.

ومن منطلق اهتمامه بكل المفكرين الذين قاربوا مسألة الحدثة سواء من الألمان أو من غيرهم، فقد دخل في سجال فكري وفلسفي مع من اعتبرهم أهم الفلاسفة الفرنسيين الذين يُدرجهم ضمن دائرة النزوع اللاعقلاني، أو بالأحرى دائرة النقد الجفري الذي يطعن في الحدثة باسم اختلاف كلي، وهكذا اهتم بكل من فلسفة ميشال فوكو وجاك ديريدا وجورج باطاي وكاستورياديس وليونار. . . إلخ. وذلك من منطلق النظر في القوة الإجرائية لمفهومهم للنقد وفي درجة اختلافهم عن فلسفة الوعي والذات التي يريدون الخروج من إطارها.

ومعلوم أن الفلسفة في فرنسا، ومنذ أكثر من قرن، لم تبتعد كثيراً عن تاريخ الفلسفة في ألمانيا. ذلك أن فلاسفة مثل كانط وهيغل وماركس ونيشه وهابيدغر... إلخ يشكلون أطراً مرجعية يصعب على كل فيلسوف فرنسي تضادها، بل إن الأمر يؤدي بكثير من الباحثين إلى التساؤل حول أصالة ما يسمى بـ "الفلسفة الفرنسية"، على اعتبار أن أغلب نصوصها عبارة عن إعادة صياغة للمفاهيم التي عمل الفلاسفة الألمان على بلورتها، اللهم إلا إذا أدخلنا اعتبارات اللغة والأسلوب والتقاليد الفكرية الخاصة بكل بلد، ولهذا السبب اضطر الفلاسفة المحدثون الألمان إلى مقارنة النصوص الفلسفية الفرنسية والنظر في الأسلوب الذي يتبعه أصحابها في قراءة وتأويل فلسفات هيغل ونيشه وفرويد وهابيدغر... إلخ. هذا من جهة، ثم إن بعض الفلاسفة الفرنسيين أصبحوا يحتلون مكانة متميزة على الصعيد الفلسفي العالمي أمثال فوكو وديريدا وليوتار ودولوز وريكور... وآخرون، ولا يمكن للعقل الألماني أن يتغاضي عن هذا التطور وهو - أي العقل - بسكنه "اعتزاز" خاص بقدرته على التفكير وإنتاج المفاهيم الفلسفية، من جهة ثانية.

ومهما يكن فإن اهتمام الفلاسفة الفرنسيين بتضايي العقل والحداثة والمعنى والذات والتاريخ من منطلق نقدي يتميز بجذرية واضحة، أدى بهابيرماس إلى مناقشة أفكارهم ومفاهيمهم التي عملوا على صياغتها اعتماداً على نصوص فلاسفة الاختلاف الألمان. لا سيما نيشه، فميشال فوكو مثلاً استمد بعض عناصر فكر نيشه من خلال جورج باطاي الذي جمع بين الانشغال بالجنس والتصوف والمتخيل، وبين المشاكل الاقتصادية والاجتماعية⁽¹⁾. ومن ثم فإن مسألة الجنون عند فوكو سمحت له بإعادة تأويل تركيبة العقل الغربي ونشكيلاته الخطيبة المختلفة. فاللغووس الغربي لا يمكن الإمساك به دون إبراز ما عمّل على نيذه وإلغائه. أما فكر ديريدا الداعي إلى تفكيك الأساس العقلي للفكر الغربي فإنه يشكل امتداداً للانفتاحات الفلسفية التي تركها هابيدغر. ذلك أن ديريدا يرى أنه يتعين الابتعاد عن كل فكر متمركز حول العقل، بل إنه يجمع كلا من الدلالية والمثالية والتمركز حول العقل في السياق نفسه الذي يضع فيه التصور الأحادي الخطي للتاريخ وللفكر. ومن ثم فإن ما يسمّه هو نوع من "الاستراتيجية العامة للتفكيك"⁽²⁾ والحجروج من الثنائيات الميتافيزيقية التي سيطرت على الفلسفة الغربية، وكل ذلك يقوم به ضمن ما يسميه بـ "الأمل الهابيدغري"⁽³⁾.

(1) Habermas (J) : "Discours philosophique...", op. cit, P. 282.

(2) Derrida (J) : "Positions", Paris, ed. Minuit, 1972, P.56.

(3) Derrida (J) : "Marges de la philosophie", Paris, Ed. Minuit, 1972, P. 129.

يُدرج هابرماس هؤلاء الفلاسفة ضمن التيار الفرضوي، حتى ولو نعتوا أنفسهم بمفكري ما بعد الحداثة. ذلك أنهم يقولون بنهاية الأنوار، كما يقول بذلك المحافظون. غير أنهم - أي ما بعد الحداثيون - يستهدفون الحداثة في كليتها. ومهما يكن فإن هابرماس يرى أن كلا من المحافظين والفرضويين "يقطعون مع الأفق المقولي الذي تشكّلت فيه الفكرة التي كونتها الحداثة الأوروبية على ذاتها. وكلتا النظريتين لما بعد الحداثة بدعيان لأنها خرجا من هذا الأفق وتركاه بوصفه أفقا لزمن ولّى" (1). بل إن تيار ما بعد الحداثة، بنظر إليه هابرماس وكأنه مَسْلُوكٌ مقلوط انحدته الحداثة لنفسها. هو مسلك فلسفة الذات حتى ولو تبرم أكثر الفلاسفة الفرنسيين من هذه التهمة. فالحداثة عند هابرماس، لا تقتصر على فلسفة الذات، لأنه يعيد تنشيط المجهودات الفلسفية الحديثة التي حاولت الخروج من مأزق الذاتية. وهكذا وانطلاقاً من الدراسة النقدية التي قام بها لطيف في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" يبرهن كيفية نشوء التيارات الثلاث الأساسية للحداثة، والمتمثلة في الليبرالية المحافظة، وفلسفة الممارسة، وما بعد الحداثة. ويبدو أن الذي أهمله هابرماس، نسبياً، في كتابه، هو تيار الليبرالية والكانطية الجديدة الذي منحه اهتماماً خاصاً في "نظرية المفاعلية التواصلية".

ويمكن القول بأن المأخذ الأساسي الذي يُوجّهه هابرماس للفلاسفة الفرنسيين هو أنهم يوجهون نقداً جذرياً للحداثة والعقل، ناسين أن هذا النقد نفسه لا يمكن أن يتم خارج اللغة وخارج مقاييس الخطاب البرهاني، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن ادعاءهم الخروج من فلسفة الذات للقول بفلسفة الاختلاف، ادعاء يصعب تبريره فلسفياً واجتماعياً، بل إنهم في الوقت الذي يقولون فيه بمخادعة مجال فلسفة الوعي لا يقومون، في واقع الأمر، إلا بتعميقها. لا سيما وأنهم لا يولون أي اهتمام لمسألة التناقضات. بل ويواجهون الحداثة والعقلنة بموقف جملي أو متصوف، لدرجة أن التفكير عند ديريديا مثلاً يخلخل النص الغربي، سواء كان فلسفياً أو أدبياً، اعتماداً على نقد أسلوبي وعلى مجازات تتناقض مع الصيغ الاستدلالية بحيث تغدو البلاغة مجالا مثاليا لدحض العمليات المنطقية.

صحيح أن هناك فروقا بين كل من باطاي وفوكو وديريديا... إلخ فالأول والثاني متأثران بنيتشه وفلاسفة آخرين أمثال لوكاتش وأدورنو وليفي ستروس وباشلار... إلخ. في حين أن ديريديا يعتبر نفسه امتداداً للفلسفة الهايدغرية ويقرأ التراث المفكري الغربي بهدف خلخلة أساسه العقلي والتحرر من الميتافيزيقا للانخراط في عوالم التخيل

(1) Habermas (J) : "Discours philosophique de la modernité", op. cit. P.5.

والاختلاف والهامش، لكن بالرغم من هذه الفروق فإنهم بقوا سجناء الوعي بضرورة تهديم أخص الوعي.

غير أنه من الصعب تعميم هذا الحكم على كافة مراحل تطور هؤلاء الفلاسفة، ذلك أن هابرماس نفسه لعلّف من انتقاداته إزاء ميشال فوكو. فهو في الوقت الذي كان يحشره باستمرار داخل التيار السلاطوني والفوضوي لفلسفة ما بعد الحداثة، تراجع قليلاً وبدأ يرى فيه فيلسوفاً من طراز عال. ففي مؤلفاته ودروسه الأخيرة، حين رجع فوكو إلى إعادة تأويل نصوص كانت لا سيما منها "ماهي الأنوار؟" بدأ يجد فيها مصدراً من مصادر فهم اللحظة الحديثة، تلك المصادر التي تتمثل في هيغل، فينشه وماكس فيبر، هوركهبايمر وأدورنو، بل ويؤكد هابرماس أنه "بشكل مفاجئ"، نجد فوكو يتموضع هو نفسه، في سطوره الأخيرة من درسيه، داخل هذا التقليد⁽¹⁾.

يميز هابرماس، عند فوكو، مرحلتين في تطور تفكيره: مرحلة حقريات المعرفة، ومرحلة نظرية السلطة. ولكن منذ كتاب "تاريخ الجنون" بدأ التعارض واضحاً بين النظام الاجتماعي ذي الطابع السلطوي وبين الأجساد الخاضعة له. إضافة إلى الاستفادة المتبادلة بين العلوم الإنسانية وممارسات المراقبة والضبط والإدماج.

لقد عمل فوكو على القطع مع التصورات التقليدية للتاريخ ومع النزعات القاذلة بضرورة البحث عن الأصل، وأكد على البدايات بمعناها الحديثي، أي أنه نحى عن المفهوم الكلي للتاريخ واستمراريته لكتابة تاريخ جمعي يتناول موضوعاً مختلفاً في كل مرة اعتماداً على ممارسات خطافية حديثة هي كذلك. أما الاستمرارية الوحيدة فتتمثل في السلطة التي تتخذ أقمّة مختلفة ومتنوعة. وهكذا "وبخلاف هايدغر وديريدا فإن فوكو لا يقوم بتفكيك فلسفة الذات وإنما بتفكيك التاريخ"⁽²⁾.

لقد لاحظ جيل دولوز أن المبدأ العام عند فوكو يتمثل في كون كل "شكل هو تركيب لعلاقات قوى"⁽³⁾، سواء تعلق الأمر بقوى التخيل أو التذكر أو التصور أو الإرادة... كما أن السلطة ليست أكثر من كونها "علاقة قوى" أو بالأحرى أن "كل

(1) Habermas (J) : "Une flèche dans le cœur du temps présent", Critique, Août-Septembre, N. 471-472, 1986, P.795.

(2) Rochlitz (r) : "Des philosophes allemands face à la pensée française", Critique, Janvier-Février, N. 464-465, 1986, P.37.

(3) Deleuze (G) : "Foucault", Paris, ED. Minuit, 1986, P.131.

علاقة قوى هي علاقة سلطة⁽¹⁾، ثم إن القوة عنده لا توجد بالمفرد ما دامت كل قوة تكون علاقة، أي علاقة سلطة إذ "القوة ليس لها أي موضوع ولا ذات، إلا القوة"⁽²⁾ فنحن لا نتساءل عن ماهية السلطة أو عن مصدرها... إلخ بقدر ما نتساءل عن الكيفية التي تمارس بها. ما دامت القوة تتحدد بقدرتها على التأثير على قوى أخرى.

غير أن هابرماس يلاحظ أن فوكو اضطر إلى الانتقال من حفريات المعرفة إلى جينيات السلطة، لأنه قد تبين له أن حفريات العلوم الإنسانية وتاريخ الكائن عند هايدغر تجمعها قرابة واحدة تتمثل في مسألة الأصل والاستلاب من جهة وأن حفريات المعرفة لم تفسر العلاقة الموجودة بين الخطاب ومختلف أشكال الممارسات من جهة ثانية.

لهذه الأسباب تخطى فوكو عن الاستقلال النسبي للابستمي وعمل على تأسيسه، مجدداً، اعتماداً على نظوره للسلطة. وهذا الانتقال أدى به إلى مجال نظرية المجتمع، وهو مجال يشغل هابرماس بشكل أساسي.

ويرى هابرماس أن فوكو يستمد مفهومه للسلطة من نقد الميتافيزيقا ولكنه يطبقه على جميع العصور والخطابات، وحتى ولو كانت خطابات لا علاقة لها بالحقيقة. لذلك فإن مفهوم السلطة، عنده يبقى غامضاً. فهو مفهوم تجريبي يشكل نوعاً من السوسيولوجيا الوظيفية ولكن له طابع ترانسندنتالي في نفس الوقت، ما دام يمثل أساساً لنقد العقل، هذا ما أدى بجيل دولوز نفسه إلى ملاحظة نوع من الكائنات الجديدة في تفكير فوكو⁽³⁾.

وفي نفس السياق يلاحظ هابرماس أن مفهوم السلطة نفسه تابع لفلسفة الذات، ذلك أن فوكو لا يقوم إلا بقلب العلاقة بين السلطة والحقيقة، وأنه إذا كان مفهوم الحقيقة شرطاً من شروط نجاح ممارسة ما، فإن السلطة تكيف وتؤثر على الحقيقة. ومن ثم فإن عملية القلب هذه لا تخرجه، بالضرورة، من إطار فلسفة الذات، ولا سيما حين يتحدث فوكو عن التحقق الذاتي وعن الجنس. فالذات الأخلاقية حين تتحول إلى "موضوع وحين تكون الذات التعبيرية مضطرة للتضحية بنفسها باعتبارها كذلك، أو أن تستثمر ذاتها في الموضوعات من جراء القلق، وتتعلق على نفسها، هذا ما لا يتطابق مع إدراك الحرية والتحرر، ولكنه يبرز الضوابط الثقافية لفلسفة الذات"⁽⁴⁾.

(1) Ibid, P. 77.

(2) Ibid, P. 77.

(3) Ibid, P. 67.

(4) Habermas (J) : "Discours philosophique de la modernité", op. cit, P. 347.

وبالرغم من أن فوكو يحاول الانقلاط من كل إطار معياري على صعيد ممارسته النظرية فإنه يسقط في نوع من المعيارية ذات الطابع الجليالي، كما يلاحظ هابرماس. إن فوكو ينظر إلى الجسد كأنه معرض لكثير من أشكال التعذيب، لذلك يتصور جسدا لا يخضع لأية معيارية أو ضبط. "جسد راغب" يعيش في نوع من جمالية الوجود. المهم أن هابرماس يعتبر أن فلاسفة الاختلاف الفرنسيين، بالرغم من دعوتهم إلى الخروج من المثاقفة، وإلى سلوك سبيل نقد جذري للحدثة، وطمع مبدئي في الفعل العقلاني، فإنهم مع ذلك لم ينفلتوا من إطار فلسفة الذات، ثم إنهم لم يستطيعوا صياغة مفهوم مغاير للذات التي لم يكفوا عن نقدها والتبرم من هيمنة هويتها، لذلك فإن هابرماس يرفض الرجوع إلى المنابع الفلسفية التقليدية التي سبقت "الخطاب الفلسفي للحدثة" كما دشنته كانت وطوره هيغل. . . إلخ. إن نظرية الحدثة عنده، وكما رأينا ذلك، تستند إلى التداوت وتعتمد على التواصل المتكافئ المتحرر من كل ضغط أو سيطرة. ومن أجل الوصول إلى ذلك فإنه لم يكن في حاجة إلى استلهاهم عناصر غير عقلية لنقد العقل أو لتبينة القوى المناوئة للحدثة والتي تشكل، مقنونا من مقوماتها. أي أن هابرماس بقي متشبثا بمنطقه الذي يؤكد على أن نقد الحدثة لا يمكن أن يتم إلا من داخلها، فلا مجال إذن للرجوع إلى النماذج العتيقة أو إلى عوالم التخيل للقيام بفعل النقد، والقيام بعملية الرجوع هذه تخرج صاحبها من إطار فلسفة الوعي بالضرورة. من تم فالاختلاف الحقيقي، عنده، هو مواجهة الحدثة بعقل أكثر حداثة وتغيير سياق فلسفة الذات بنظرية تداوتية نقدية قادرة على قول خطاب برهاني صالح، يحوز ما يكفي من المقومات لتعليل ادعاءاته والدفاع عن حقيقة وحد في ودقة قضايا وأفعال كلامه.

لقد نعت هابرماس الفلاسفة الفرنسيين بأنهم فوضويون، وأنهم بلغون أنفسهم من الحدثة بالرغم أو بسبب الأسلوب النقدي الذي اختاروه للتبرم منها، لاسيما وأنهم تعاملوا معها ككل، بوصفها تعبيراً عن عقلانية أداتية، إلا أن هابرماس، غيّر موقفه، فيما بعد، من ميشال فوكو حين لاحظ أن الكتابات الأخيرة لهذا الفيلسوف الفرنسي تبعده عن مواقفه السابقة وتدخله، في سياق فلسفة الحدثة التي تجعل من التفكير في زمنها ولحظاتها الراهنة قضيتها المركزية. فاهتمام فوكو بـ"الأنوار" من خلال نص كانت "ماهي الأنوار؟" وأسلوب مقارنته له حين اعتبره "أول فيلسوف... سدد سهمه في اتجاه قلب الزمن الحاضر" (1)، إن فوكو يعودته إلى كانت، في نظر هابرماس، انخرط في الحدثة الفلسفية

(1) Habermas (J) : "Une flèche dans le cœur du temps présent", op. cit., P. 796.

التي تقرون التفلسف بالمراسم، وانتمى، هكذا إلى الفلاسفة الكبار الذين أسهموا في تعميق التفكير في الزمن الحديث "من هولدرلين وهيجل الشاب، ماركس والهيغلين الشباب، بودلير ونيتشة، باطاي والسورياتيين، لوكاتش، ميرلوبونتي ورواد الماركسية الأوروبية، بدون أن ننسى فوكو نفسه بطبيعة الحال، كل هؤلاء عملوا على إنضاج وعي حديث بالزمن، يكون فيه سؤال، "ماهي الأنوار؟" علامة الدخول إلى الفلسفة" (1).

وبالرغم من هذه المراجعة التي قام بها هايرماس بخصوص موقفه من ميشال فوكو، فإنه لا يعفيه من النقد. فلا يكفي أن يرجع فيلسوف إلى سؤال الأنوار وبقر بعدائه فكر كانط لكي يحشر في لائحة فلاسفة الحداثة، لا سيما وأن فوكو، في كتاباته الأخيرة، حاول أن يدخل ضمن مفكري تراث الأنوار دون أن يتراجع عن نقده الحاسم لمختلف أشكال المعرفة التي أنتجتها الحداثة. إن فوكو يتنبه آثار إرادة المعرفة في التشكيلات الحديثة للسلطة بهدف إدانتها، أظهرها قبل وفاته بشكل آخر، حيث وجد فيها اندفاعاً نقدياً بتعين تطويرها وتحديثها، ولربما هنا تتجلى مهمة الفلسفة، في نظر هايرماس، إذ يتعلق الأمر بإحياء الثورة أو بعث فكر الأنوار باعتباره نموذجاً يتعين الاقتداء به، بقدر ما يتعلق بالسؤال عن المتغيرات التاريخية الخاصة التي تنتصر، ولكنها تبقى متخفية في الفكر منذ نهاية القرن التاسع عشر.

إن هايرماس حاول معالجة مفهوم الحداثة بتصفية الحساب مع التاريخ الخاص لفلسفة الحداثة، ومعالجته لهذه المسألة، في العمق في إطار صياغته لنظرية المجتمع، تجعل من العقل التواصلية القاعدة النظرية والمعبارة التي تنكمى عليها. ولذلك فإنه يرى أنه "منذ الجيل الأول لتلامذة هيغل والفلسفة تحاول أن تتناول وساطة فكر ما بعد الميتافيزيقا. فالعمل الذي حققته طوال قرن ونصف أدى بنا مباشرة إلى مقدمات التفكير ما بعد الميتافيزيقا، لدرجة أننا لا نرى أنفسنا ملزمين بتبني موقف دفاعي يأس إزاء التقليد الساحق للأفلاطونية، كما يقوم بذلك نيتشه" (2).

وبقدر ما يتبرم من نيتشه - حتى ولو أدخله ضمن فلاسفة الحداثة -، بقدر ما يتحفظ على فلسفة هايدغر. لذلك فإن نظرية الفاعلية التواصلية المستندة إلى أخلاقيات التواصل والخطاب البرهاني، تقطع، بشكل جذري، مع مفهوم المطلق، إذ لا شيء محفي

(1) Ibid, P. 797.

(2) Habermas (J) : "Théorie de l'agir communicationnel", op. cit, 11, 140.

من المناقشة والنقد. وكل هذا يتم دون اللجوء إلى عقل آخر أو إلى ادعاء اختلاف مستحيل يعتبر الحلول الجاهلية إمكانية للخروج من الميتافيزيقا.

3. المجال الصومعي الحديث وحدود الإجماع

يضع هايرماس نظرية الفاعلية التواصلية كبديل جذري لفلسفة الوعي، وهو يعتبرها أكثر جذرية من تصورات فلاسفة الاختلاف، بما فيهم نيتشه وهايدغر وديريدا. . . إلخ، لأن هؤلاء الفلاسفة، بالرغم من نقدهم الكلي للحدادة والعقل، فإنهم لم يخرجوا من حيز الذات، وبقوا سجناء إشكالية الذات والموضوع، كيفما كان شكل هذا الموضوع، ذلك أن هايرماس ينظر إلى فلسفة الوعي باعتبارها ترتكز، بصورة أساسية، على علاقة الذات والموضوع، سواء رجعت الذات إلى الموضوع كما يتقدم إليها بحيث تقوم بتمثله، أو نظرت إلى الموضوع كما يجب أن يكون، وذلك بإنتاجه. فالوعي ينبنى موقفا نظريا يهدف التدخل في عالم الأشياء التي نواجهه.

بهذه الطريقة، والتي تبدو تبسّطية، يحدد هايرماس فلسفة الوعي، بل إن هذه الفلسفة، عنده، مصدر قلق فكري لا يمكن التحرر منه إلا بالقيام بانعطاف فلسفي يتمثل في العقل التواصل، وهو يؤكد على هذا المخرج دون أن يشير إلى أن التواصل نفسه لا يمكن أن يحصل أو أن يكتسب معنى إلا بالنسبة لوعي محدد أو ذات بعينها. كل ما هنالك هو أن فلسفة التواصل عنده، بما تفترضه من تداوت وتفاهم واتفاق وإجماع. . . إلخ، هي عبارة عن جواب على محدودية الذات الحديثة التي لا يمكن لها أن ترجع إلى سلطة ميتافيزيقية أو متعالية للوصول إلى الحقيقة، فالتعالي يتحقق، على العكس من ذلك، في اتجاه التداوت. والحقيقة لم تعد متوقفة على مجهودات الفرد، وإنما تبرز حسب نوع الخطاب البرهاني الذي ينطق به الأشخاص القادرون على الكلام وعلى الفعل، وفي إطار تواصل ذي طابع إجماعي.

ونود أن نشير إلى أننا بعد أن تناولنا تفاصيل الإشكالية المركزية التي تشغل تفكير هايرماس والمتمثلة في الحدادة والتواصل، ويعد أن تعرضنا لمواقفه من بعض الفلاسفة المحدثين، فإننا نريد، الآن، تسجيل بعض الملاحظات النقدية على هذه النظرية التي يجتهد صاحبها لكي تكون أداة فلسفية ومنهجية للكشف عن المظاهر المرئية لإنتاجات الحدادة ولفهم تحولات التشكيلات الخطائية سواء منها تلك التي تستجيب لادعاءات الصلاحية في الحقيقة والدقة والصدق أو تلك التي لا تستجيب لذلك.

ونظرا للمطموح النظري والفلسفي الكبير الذي لا يكف هابرماس عن التعبير عنه ، فإن اجتهاداته الفكرية خضعت للنقد من طرف كثير من الفلاسفة والباحثين المعاصرين ، سواء من الجانب الانغلو ساسوني أو من الجانب الألماني أو الفرنسي . ونقد فكر هابرماس مسألة منطقية نظرا لكونه مبني على عملية تركيب فلسفية ، حاول بواسطتها ، تجاوز كل المساهمات النظرية التي اتخذت من الحدائث والعقلنة موضوعا لها . فتصه بالأساس نص سجالي جعل من النقد عنصرا مكونا لأسلوب مقاربه للنظريات الفلسفية والسوسيولوجية والسياسية التي تناولها في سياق بنائه لنظريته التواصلية ، ومقومها أساسيا أيضا لنظريته في المجتمع .

لكن هل استطاع هابرماس الابتعاد عن فلسفة الوعي واقتراح عناصر نظرية تسمح بتغيير اتجاه الفكر الغربي للخروج من أطر الذاتية وولوج نمط تواصل عقلي من نوع آخر؟ ما هي المآخذ التي سجلت على هذه النظرية؟ ولئن يتجلى ثغراتها ومفارقاتها؟

إن هابرماس قام بعملية إعادة بناء لمجموعة من الاجتهادات النظرية التي جعلت من ظواهر الحدائث موضوعا لها ، وركز ، بشكل أساسي ، على ماكس فيبر والنظرية النقدية وجيلبر هيربرت ميد ، كما استلهم كثيرا من قضايا الفلسفة في كتاباته الأخيرة من أعمال "كارل أوتو أبل" الذي يعتبر أنه أكثر الفلاسفة الأحياء الذي أثروا في توجيهه الفكري⁽¹⁾.

إعادة بناء نظرية العقلنة عند فيبر امتدحت ، بالنسبة لهابرماس ، تغيير البناء النظري للعقلانية الأدائية وإدخال العقلانية التواصلية ، ومن أجل تحقيق هذا المشروع الفلسفي ، لم يكتف بالأسماء التي أنبأ على الإشارة إليها ، لأنه أراد أن تكون نظريته متعددة الأبعاد ومنوفرة على أكثر ما يمكن من الإمكانيات التفسيرية لاكتناهِ الظواهر الرُضِية للحدائث ، لذلك رجع إلى ماركس ، الذي اكتشفه من خلال لوكاتش وفلاسفة النظرية النقدية ، حيث أعاد بناء مفهوم الاستلاب بشكل مختلف تماما عن الفهم الأصلي الذي اقترحه ماركس وطوره لوكاتش وأدورنو وماركوز وآخرون ، فبدل الاستلاب أو التشيؤ بفضل هابرماس الحديث عن "أمراض العالم المعيش المتولدة عن التسرب اللامشروع للعقل الوظيفي أو النسقي" . وحسب هذا التأويل ، فإن التشيؤ يمثل نشوينا للعالم المعيش الذي يظهر حين تحمل العقلانية الأدائية ، التي تصبح مستقلة ، محل العقلانية المؤسسة على

(1) يقول هابرماس : « لا أحد من بين الفلاسفة الأحياء ، حذوا مجاه فكري ، بشكل مستمر » مثل كارل لوتو أبل »

Habermas (J) : "Morale et communication", op. cit, P. 21.

التشاور التواصلي" (1). وهذا ما أسماه هابرماس بـ "استعمار المعيش" الذي يتم بواسطة عملية عقلنة غير تواصلية.

ومفهوم "الاستعمار الداخلي" هو الذي استعاض به هابرماس لفرجة حالات التشبيؤ التي أنتجتها الحداثة، فهو يعتبر أن لوكاتش ربط النظرية الفيرية للعقلنة بالاقتصاد السياسي الماركسي بطريقة تمكنه من تملك التأثيرات الثانوية لعملية التحديث، باعتبارها نتائج صراع طبقي، في حين أن ما يهم هابرماس هو "الكيفية التي يبرز بها نوع جديد من تأثيرات التشبيؤ، لا تخص الطبقات الاجتماعية، أو السبب الذي يجعل هذه التأثيرات تنسرب من خلال نموذج من اللامساواة" (2). ذلك النموذج الذي يتوزع بشكل مختلف عبر مجالات الممارسة الموجهة من خلال التواصل. أما لوكاتش فإن ربط مسألة التشبيؤ بنظرية الوعي الطبقي، على اعتبار أن التشبيؤ يمكن أن يؤدي إلى عملية عقلنة جارفة مرتبطة باستراتيجية طبقية.

إن هذا التصور الفلسفي من "النوع الهيجلي" (3) كما يقول هابرماس، كانت له انعكاسات أدت بكل من هوركهaimer وأدورنو إلى الابتعاد عن نظرية الوعي الطبقي ليركزا على نقد العقلانية الأدانية التي أنتجت عالما موجهها من طرف إدارة صارمة إلى درجة الرعب، كما يقول أدورنو، غير أن فلاسفة النظرية النقدية الأوائل لم يهتموا، في نظر هابرماس "بالعقلانية التواصلية للعالم المعيش الذي نأ في سياق عقلنة التصورات التقليدية للعالم، قبل أن تتأسس مجالات الممارسة المنظمة بطريقة صورية عامة. إن العقلانية التواصلية، التي تعكس التفهم الذاتي للعالم الحديث، وحدها تمنح منطقاً داخلياً للمقاومة ضد العالم المعيش الخاضع لوسائل فرضت عليه من خلال الدينامية الملزمة للأنظمة التي أصبحت مستقلة" (4).

ينعلق الأمر إذن بالكشف عن المنطق الداخلي الذي يتحكم في عملية استعمار العالم المعيش، وليس بالاكتماء برفع أصوات الاحتجاج الغاضبة كما فعل فلاسفة النظرية النقدية. ذلك أن هؤلاء الفلاسفة لم يستطيعوا تملك المضمون المنهجي للتشخيص الذي قام به فير للزمن الحديث، ولم يرقوا إلى مستوى إحصاب وإغناء هذا المضمون ضمن عملية تطوير العلوم الاجتماعية.

(1) Grondin (J) : "La réification de Lukacs à Habermas", Archives de philosophie, N°51, 1982, P.645.

(2) Habermas (J) : "Théorie de l'agir...", T2, op. cit, P. 384.

(3) Ibid, P. 366.

(4) Ibid, P. 367.

لقد لاحظ فلاسفة النظرية النقدية أن الوعي الطبقي في ارتباطه بمسألة التشبيؤ، كما هو موجود عند ماركس وعند لوكاتش، لا يمكن الاستمرار في الالتزام به كمبدأ يمتلك كفاية تفسيرية في الزمن الحديث، لأنه يصعب تطبيقه داخل مجتمع أصبحت فيه العلاقات الطبقة غير واضحة المعالم ويتعذر ضبط مواقعها المتشابهة، لذلك بدل الوعي الطبقي اقترح هوركها يمر وأصحابه "نظرية الثقافة الجماهيرية".

إن هابرماس يرى أن المجتمع الرأسمالي المتقدم في حاجة إلى نظرية مغايرة لاسيما أن مختلف أشكال الوعي السائدة تقتصر إلى القدرة على التركيب، لأن معظمها مجزأ ومنقسم ومُتَشَطِّط. لذلك فإن "نظرية التشبيؤ ما بعد الرأسمالي، حين تعاد صياغتها داخل لغة النسق والعالم المعيش، يجب أن تستكمل بالقيام بتحليل للحدائث الثقافية، لكي تحمل محل نظرية الوعي الطبقي المتجاوزة الآن. وهكذا بدل أن نخدم نقد الإيديولوجيا نعين عليها تفسير التفكير الثقافي ونُشَطِّط الوعي الشائع، وبدل التشبث بالبقايا المتهمة للوعي الثوري، عليها أن تحلل شروط الارتباط بين ثقافة معقنة ونواصل جارية، تابع للتقاليد الحيوية" (1).

يقترح هابرماس نظرية التفاعلية التواصلية، بكل ما يفترض من اتفاق وتواصل وإجماع عقلائي، لمقاومة الاستعمار الداخلي للعالم المعيش الحديث، وذلك لأن الجهاز المفاهيمي الذي تم استشهاده لنقد العقلانية الأدائية لم يعد كافيا لفهم تفسير الظواهر المرضية للمجتمع الصناعي المتقدم. فضلا على أن أصحاب هذا الجهاز، لاسيما لوكاتش والنظرية النقدية وهابردغر إلى حد ما، لم يتمكنوا من تطوير الحملة النظرية التي كانت تتضمنها نظرية العقلنة التعبيرية وتكييفها مع التحولات العميقة التي كانت وراءها الحدائث الغريبة. فالمجال العمومي الحديث يستدعي نظرية تكشف عن آليات اشتغاله ماديا ورمزيا. والعقلانية التواصلية تمتلك ما يكفي من الأهمية لفهم محدودية العقلانية الغائبة ولاقتراح معايير أخلاقية تحصن الجماعة التواصلية من أي انحراف، وتزود أعضائها الفاعلين بوسائل المخاطبة العقلانية، للمساهمة في المناقشة العمومية التي يفترضها الإيقاع التبادلي للمجال العمومي الحديث.

ويمكن القول إنه بالرغم من أن هابرماس انطلق من القاعدة النظرية التي أسسها النظرية النقدية، بالرغم من تأثره البالغ بآدورنو بشكل خاص، فإنه لم يكتف باغتراف هذه

(1) Ibid, P. 391.

المدرسة مصدرا وحيدا من مصادر فلسفته ، وذلك منذ كتاباته الأولى . نلاحظ بأن هابرماس ينوع قراءاته وينتقل من مرجع إلى آخر ومن حساسية ثقافية إلى أخرى ، بهدف امتلاك النظرية الفلسفية التي تحول له القول بإمكانية فهم الحداثة المعنوية في بداياتها وامتناداتها . ولذلك لا يمكن أن نتفق مع الرأي القائل بأن هابرماس يمثل الجيل الثاني للمنظرية النقدية أو يشكل امتدادا لها . وذلك لأنه بقدر ما انطلق من الإطار العام الذي حددته هذه النظرية للتفكير في الحداثة في المرحلة الأولى من حياته الفكرية ، بقدر ما عمل على تغيير البنية المفاهيمية تماما في كتاباته الأخيرة اعتمادا على ما قام به من إعادة بناء للحداثة الفلسفية في نصوصها التأسيسية وللنظريات السوسيولوجية التي برهنت على إنصاف خاص لتحولات وظواهر المجتمع الحديث ، إضافة إلى النظريات السيكلوجية وعلى رأسها علم النفس التكويني عند بياجيه والتحليل النفسي .

فالظواهر المرضية التي ولدتها الحداثة وانحرافات التواصل واختلالات الإجماع في حاجة إلى منهج متعدد الاختصاصات ، وإلى مقارنة تختلف باختلاف الموضوع وتراعي ما يقال وما لا يقال وتجعل من التداوت الموهون بادهاءات الصلاحية إطار للخروج من فلسفة الذات والاختلاف عن التراث المثالي لفلسفة الوعي ، على اعتبار أن أي خلاف حول أية معرفة أو معيار أو حكم تعبري لا يمكن أن يحل إلا ضمن المحكمة الموضوعية للتفويض التداوتي ، الذي يتعين أن يركز على قوة أفضل برهان بشكل استثنائي . هذا النوع من المحكمة العقلانية يفضي مباشرة إلى مسألة التفاعلية التواصلية . غير أننا يجب أن نلاحظ أن هابرماس ولو أنه يريد أن يتفلسف عما يسميه بفلسفة الذات باقتراح نظرية "العقل التواصلية" ، ويحكم أنه ينظر إلى هذه الفلسفة على أنها تحكمها علاقة الذات بالموضوع ، فإن هذه النظرة الاختزالية تُشكّل "إحدى نقط ضعفه الأكثر جلاء" (1) . فهو بالإضافة إلى انتقاده للفلاسفة الذين أسسوا لفلسفة الوعي يؤاخذ فلاسفة النظرية النقدية لذلك على عدم قدرتهم على مفهوم العقل التواصلية ، على اعتبار أن السبب يرجع في نظره إلى هيمنة العقلانية الأداة على تفكير كل من آدورنو وهوركهايمر . فالجهاز المفاهيمي للعقلانية الأداة بقي سجين فلسفة الوعي التي تمثل الفكر المونولوجي للأزمة الحديثة . إن فلسفة الوعي تصف تشوّء الحياة من خلال عمليات العقلنة بدون أن تقدر على تشخيص التشوّء الذي ينتجه المجتمع الرأسمالي .

(1) Girondin (J) : "La réification de Lukacs à Habermas", op. cit? P.645.

في حين أن نظرية الفاعلية التواصلية، في تصور هابرماس، تأتي لتقديم بعض عناصر الجواب على هذا الانحصار المفهومي الذي ميز النظرية الأولى. فما هو منحرف ومُشوَّه في المجتمع التباخلي يتمثل، بشكل جوهري، في مجال التفاعل التواصل للعالَم المعيش. إذ أن العالم، المؤسس على التوافق اللغوي، هو الذي يتعرض لاجتياح العقلانية الحسابية. ومن ثمَّ يتعين الانتقال من بنية ذات حوار فردي إلى بنية حوارية جماعية، ومن إطار الذات إلى مجالات التذاوت ومن فلسفة الوعي إلى التحليل اللغوي في أبعاده التداولية، وتغيير البنية المفهومية متوقف على ربط الأسئلة الفلسفية بمختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية.

غير أن هابرماس، وفي سياق مشروعه الذي أراده أن يكون جذريا، حسب ما يبدو، لا يبين لنا بطريقة مفنعة كيف يمكن استبعاد فلسفة الوعي إذا ما اتخذنا الإطار التذاوتي منطلقا لنا. وهذا ما أدى ببعض الباحثين إلى القول "أن هابرماس يملك تصورا ذهنيا خالصا وغير ملانم، لفلسفة الوعي بالأزمة الحديثة لأنه لا ينصف الطاقة النقدية التي تتضمنها"⁽¹⁾.

وقبل أن نتناول مسألة حضور بعض عناصر التراث الكانطفي في تصور هابرماس، نود الرجوع قليلا إلى مسألة التواصل عنده. ذلك أن هابرماس خصص كتابا في جزئين لتقديم مكونات نظرية التواصل، ثم ملحق خاص نشره في كتابه "منطق العلوم الاجتماعية"، لشرح المقاصد الفلسفية والأساليب المنهجية والنظرية التي استعملها بهدف بلورة موقفه من الحدائث والتواصل. غير أن في هذين الكتابين لا نجد تحديدا دقيقا لمفهوم "الفاعلية التواصلية" أو حتى عملا تركيبيا لهذه المسألة، التي يبدو أنه اهتم من أجل تقديمها بالتعليق النقدي على الفلاسفة وعلماء الاجتماع أكثر مما عمل على نحت أدواته النظرية والمنهجية الخاصة. قد نعثر على تحديدات لمفهوم الأفعال التواصلية، سواء اعتماذا على اللسانيات التداولية أو على علم الاجتماع، ولكننا لم نجد تعريفا واضحا للفاعلية التواصلية إلا في كتابه "الأخلاق والتواصل". ويقول "توم روكمور" في تعليقه على غياب التحديد المفهومي للفاعلية التواصلية في كتاب "نظرية الفاعلية التواصلية" أن العرض الذي قدمه هابرماس لهذا المفهوم يبقى عرضا ناقصا على أكثر من صعيد، بحيث "يترك القارئ في وضعية جمع التصريحات المتعلقة بهذا المفهوم بهدف تكوين كل نظري لا وجود

(1) Grondin (J) : "Rationalité et Agir communicationnel chez Habermus" Critique, Janvier-Février, N.364-465, 1986, P.52.

لأي وصف له ، فضلا عن أن هابرماس ، وفي تلك العادة السيئة التي يريد من خلالها ، دائما ، التعليق على النظريات الأخرى في نفس الوقت الذي يصوغ فيه نظريته . وعطيلة هذه الدراسة الطويلة ، ولا سيما عندما يسعى إلى تدقيق مفهومه الأساسي ، لا يتمكن هابرماس ، إلا في حالات نادرة ، من التمييز بين وصف إسهامه النظري الأساسي والتأويل المفصل للمواقف الأخرى ⁽¹⁾.

إن ما يطرحه نوم روكمور ، هنا ، يتعلق بقضية مركزية في الأسلوب الذي ينهجه هابرماس في عرض وتقديم وتبرير ادعاءات صلاحية نظريته . ذلك أن تحليله للفاعلية التواصلية مثلا لا يفصله عن تقديمه ومناقشته لنظريات ماكس فيبر وتالكوت بارسونز وفيتجنشاين وهربرت ميد . فالفاعلية عنده هي تحكم في "وضعية" يشارك في التفاعل داخلها شخصان على الأقل ، وتعدد الفاعلين يفترض التواصل على صعيد السلوك العقلي باعتبار أن الفاعلية الاجتماعية تبرز عقلانية ملازمة لسلوك الفاعل الذي يفترض حيازة القدرة على تبرير ادعاءات صلاحيتها أو موافقه . ولكن ماذا يجب أن تفهم من لفظة تواصل ؟ فالتواصل ليس مجرد محادثة أو تبادل للمعلومات ، بل إنه يتمثل في ذلك البعد التداولي للغة ، ومن ثم ينطوي التواصل عبارة عن لغة تتج فعلا ما ، بل إنه يشير ، بالتدقيق ، إلى الفاعلية الخصوصية للغة بوصفها لغة . وما يميز هذا الإنتاج الخاص للغة بتجلي ، عند هابرماس ، في ما يسميه بالتوافق والاتفاق باعتباره الوظيفة الأساسية التي تحرك النشاط اللغوي .

قد يلاحظ كثير من الباحثين في الاتجاهات اللسانية ، ولا سيما منها المقاربة السيميوتيكية أو البنيوية ، أن هذا التمازج الذي يؤكد عليه هابرماس ، بين اللغة والاتفاق يعبر عن اختزال يفسر للظاهرة اللغوية ، ثم إننا حتى لو سلمنا بضرورة الإلتحاق على الأبعاد التداولية للغة ، فإن المرء يمكن أن يلاحظ بأن اللغة لا تستهدف التوافق والاتفاق دائما . فاللغة يمكنها أن تصبح أداة في يد إرادة لاستخدام الآخرين وخدمة استراتيجية لا تستجيب مطلقا لشروط التوافق والاتفاق . فضلا عن أن الفاعلية كما تم تحديدها سابقا ، لا تمتلك ، دوما خاصية التواصل ، لأن المرء يمكن أن يتدخل انطلاقا من مصالحه الخاصة بدون أن يعبر المسألة التواصلية أدنى اهتمام . صحيح أن هابرماس يعتبر أن هذه الفاعلية تنتمي إلى ما يسميه بـ "الفاعلية الاستراتيجية" لأنها لا توجه نحو هدف برمى إلى التفاوض

(1) Rockmore (T) : "Recension de la théorie de l'agir communicationnel" Archives de philosophie, N.46, 1983, PP.669-670.

والتفاهم. بل إن هابرماس كثيرا ما يحدد الفاعلية التواصلية وكأنها في وضعية تعارض مع الفاعلية الاستراتيجية. باعتبار أن هذه الفاعلية هي تلك التي نسلك لتحقيق أهداف خاصة. وهنا يجب أن نتساءل: هل القول بأن الفاعلية التواصلية بحكم كونها تسعى إلى التوافق والتفاهم يعني أنها لا تختزن أبعدا استراتيجية. وهل حوارات الآباء والأبناء، المعلمين والمتعلمين، أرباب العمل والعمال... إلخ. لا تحركها اعتبارات استراتيجية. ثم هل يمكن أن نقول بأن عملية تأسيس التواصل الديمقراطي في المجتمعات الغربية، من خلال المصيغة البرلمانية، بأنها تشكل شيئا آخر غير كونها إطارا استراتيجيا للتصالحات الانتخابية، الحزبية والشخصية؟

أستلذة كثيرة يمكن طرحها على مفهوم الفاعلية التواصلية عند هابرماس، مع العلم بأنه يمكن أن يعترض علينا بالقول بأن ما أقصده بالفاعلية التواصلية لا يتمثل في الإتياف الساعسي إلى نجاح المشاركين، بل يتجلى في "تنسيق" مخططات العمل المستندة إلى تحديدات للوضعية يتفاوض حولها أعضاء الفاعلية التواصلية. غير أنه يمكن القول بأن فكرة "تنسيق" المخططات ذاتها نستجيب لإعتبارات استراتيجية أيضا، فضلا عن أن التفاوض حول تعريفات الوضعية لا يمكن تصوّره بدون تشويه أو تنازل متبادل. ومن ثم يصعب استبعاد الحس الإستراتيجي في هذه العملية. ثم إن التعريف المستمر للوضعية الذي يليق هابرماس على اعتباره خلفية التعبيرات التواصلية، لا يمكن القول بأنه يحصل دوما في الحياة اليومية، ذلك أننا نتواصل وتدخل في مختلف السياقات دون أن نقوم بعملية تعريف للوضعية بالضرورة.

إن هذه الملاحظات التي أتينا على الإشارة إليها نجعلنا نقول بأن تصور هابرماس للفاعلية التواصلية ضمن سياق أخلاق ومعايير وتفاعل يفضي إلى التناوت والتفاهم والإجماع يتضمن - أي هذا التصور - نوعا من التركيز على الجوانب النظرية والمعرفية للفاعلية والممارسة. وهذا تحفظ نقدي يُسجّل على هابرماس باستمرار، أي أن تصوّره للتواصل والنظرية الإجماعية للمحفية يتميز ببعد يوتوبي واضح، لدرجة أنه يحيل في كثير من الأحيان إلى مشروع أكثر مما يشير إلى واقع بعينه، ويتحدث عن أخلاق يتطلع إلى أن تصاغ في معايير وعلاقات.

وبسبب السمة الذهنية التي نطغى على تصور هابرماس، مواء لفلسفة الوعي أو للفاعلية التواصلية، فإن كثيرا من الباحثين يرون أن الأسلوب النقدي الذي نهجه هابرماس واعتماده الواضح بنقد العقل النظري الغربي في الزمن الحديث، ونقد أشكال الممارسة

والعمل داخل المجتمع الذي أنتجته الحداثة، يجعله قريبا من الفلسفة الكانطية. بل أنه يبدو أحيانا، أكثر كانطية من كانط نفسه. ذلك أن النزعة الشكلانية التي تميز نظرية هابرماس تتجلى بوضوح في الوقت الذي لا يكف فيه عن التأكيد على الاتفاق والتفاهم والتساوت والإجماع، وما يفترض ذلك من تبريرات لادعاءات الصلاحية... إلخ. في حين أنه لا يهتم، في مقابل ذلك، بكيفية تحقيق العقلانية التواصلية وتجسيد منطلقاتها المبدئية في شكل علاقات اجتماعية*. صحيح أن هابرماس يربط تصوره للتواصل بنظرية اجتماعية، ولكن هذا التصور، بحكم ارتباطه لأخلاق معيارية ولطبيعته الذهنية يبقى عبارة عن يوتوبيا صعبة التطبيق في مجتمع "عقلاني" مؤسس على التوازنات والمساومات والنسويات أكثر مما يعتمد بالضرورة، على الخطاب البرهاني الإقناعي. وتتدخل فيه وساطات المال والسلطة أكثر مما تراعى فيه معايير التواصل والتساوت.

لذلك نجد من يعتبر أن النموذج المعيارية للتواصل عند هابرماس بوصفه نموذجا خالصا ومكتملا، لا يمكن تصور إمكانية تحقيقه* أولا؛ لأنه يفترض قدرة متساوية للك على الكل، ثانيا؛ لأنه يفترض سرعة لا محدودة لاكتساب وتداول المعلومات ولأنه يفترض في المستوى الثالث، غياب ظواهر الاستخدام والتحالف والاستراتيجيات داخل الجماعة التواصلية. ورابعا؛ لأنه يفترض أن الجميع له نظرات وتحميات واضحة ومنمىة لجميع الموضوعات، ثم إنه يجهل، بشكل عجيب، المشكل الكلاسيكي المتعلق بتغيير الاختيارات والآراء الفردية إلى اختيارات وآراء جماعية، ولأنه أخيرا؛ يجهل التمييز الكلاسيكي مع ذلك منذ أرسطو بين موضوعات المناقشة التي ترجع إلى الرأي والموضوعات التي ترجع إلى الاستدلال أو التجربة* (1).

ويلاحظ "ريمون بوندون" أن ادعاء هابرماس بإمكانية تطبيق نموذجه التواصلية في المجتمعات المعقدة، ادعاء يصعب تبريره أو الدفاع عنه. لأنه لا يمكن أن يطبق إلا داخل جماعات تواصلية محدودة. تجمع لمناقشة موضوعات محددة. بل إننا إذا كنا

* لقد لاحظنا في الفصل الأول من هذا البحث أن فلسفة النظرية المبدئية الأولى تطلوا عن القيم الأساسية ووجهوا تقديمهم إلى العقلانية الأدائية بشكل لاسمي، سواء كما مرتبت في الغروب الراسمالي أو في الشرق الاشتراكي، أي أنهم تطلوا عن أي مشروع للخروج بحل الأتوار من ملوكة. أما هابرماس فإنه ينطلق مما توقف عنده هؤلاء الفلاسفة حين حاول تأسيس معايير معيارية للتقدم استنادا إلى مفهوم القاعلية التواصلية. ويبدو أن أدورزو لعب دورا أساسيا في الترجمة الفلسفية لهابرماس لا سيما فيما يخص مسألة الاستعداد "للتصالح"، حيث رأى فيها هابرماس نوعا من التداوت الذي يتولد من تلقاء ذاته ويحافظ على وجوده داخل توافق معتد على مختلف حيز. وإذا كانت النظرية النقدية الأولى لم تصنع نظرية تواصلية، فإنها مهدت إليها بالرغم من النقد الذي وجهه هابرماس لمنطلها النقدي.

(1) Boudon (R) : "L'idéologie", Paris, Ed. Fayard, 1986, Pp. 119-120.

مضطربين، كما يرى بودون، لايجاد حولة عملية لهذا النموذج، فإنه يمكن القول، بأنه "يترجم جيدا ما يجري، مثلا، في حلقة دراسية، تجمع مجموعة صغيرة من علماء الرياضيات. وفي هذه الحالة يصبح القول بأن لكل المشاركين حرية المناقشة" (1)، وهكذا فإن طبيعة اللقاء والموضوع يمكن أن يؤدي إلى اتفاق كامل للمشاركين على الأهداف المتوخاة وعلى قواعد المناقشة فضلا عن أن طبيعة المناقشات تفرض استبعاد كل الإشارات الاستراتيجية أو محاولات المناورة والاستخدام. ذلك أن الرياضيات تمثل نشاطا استثنائيا إلى حد ما، بحكم كونها تتميز بقواعد دقيقة ومقاييس واضحة، غير أننا إذا تركنا هذه الحالة الاستثنائية، أي حالة الرياضيات "فإن أنظمة التواصل الوافية تميل إلى التعارض مع نموذج هابرماس على جميع المستويات تقريبا" (2). ذلك أن عمليات التواصل وتداول وانتشار المعلومات كما نلاحظ ذلك في الحياة الاجتماعية، لا كما نريدها أن تكون، تنقلت - أي هذه العمليات - أحيانا، من نموذج الشغافية الذي يطالب به هابرماس. الأمر الذي أدى ببودون إلى الملاحظة بأن "نظرية التواصل الخالصة والمكتملة، هابرماس تعتمد على مفهوم قبلي مدهش من عالم اجتماع. فهذا النموذج "الديمقراطي" الذي تقترحه، يلغى، من حيث التعريف والمبدأ، ظواهر السلطة... غير أنه يتعين النظر، بالخصوص، إلى أن نظرية من هذا النوع، تؤدي إلى نتيجة عبثية مؤداها أن الجميع يمكن أن تكون له كفاءة متساوية في كل الموضوعات" (3).

نفس الملاحظة، تقريبا يسجلها "جان فرانسوا ليونار". غير أنه يضعها على صعيد مناقشة هابرماس لمسألة المشروعية في المجتمع الحديث وقضية الإجماع. فالتأكيد على ادعاءات الصلاحية وعلى الحوار البرهاني في نظر "ليونار" يفترض شيئين "الأول هو أن كل المتكلمين يمكنهم الاتفاق على القواعد... الصالحة بشكل كلي، لكل ألعاب اللغة، في حين أن هذه الألعاب تكون متنوعة وترجع إلى قواعد تداولية متعددة. أما الافتراض الثاني فيتمثل في كون الإجماع هو غاية الحوار. ولقد بينا من خلال تحليل التداوليات العلمية، أن الإجماع ليس إلا حالة من حالات المناقشة وليس غاية" (4). فضلا عن أن الإجماع أصبح قيمة مشكوكا فيها. أما ما يجب التأكيد عليه في مجتمعات الحدائق البعدية، فهو مسألة العدالة. ذلك أنه يتعين "الوصول إلى فكرة وممارسة للعدالة لا تكون مرتبطة بفكرة وممارسة

(1) Ibid, P. 120.

(2) Ibid, P. 120.

(3) Ibid, P. 122.

(4) Lyotard (J-F) : "La condition postmoderne", Paris, Ed. Minuit, 1979, P. 106.

الإجماع" (1). لا سيما وأننا نعيش في مجتمعات لا تعمل على جذب العلماء التقنيين وبناء المؤسسات من أجل الوصول إلى الحقيقة، بقدر ما تقوم بذلك سعياً وراء تدعيم القوة، الأمر الذي يؤدي إلى القول بأن المعرفة والسلطة هما في العمق، وجهان لسؤال واحد هو: «من يقرر ماهية المعرفة، ومن يعرف ما يتعين اتخاذه من قرارات» (2).

لاشك أن تأكيد "ليونار" على تلازم المعرفة والسلطة، ليس جديداً، لأن فلاسفة آخرين سبقوه إلى تشریح مظاهر السلطة داخل النسيج الإجتماعي، وتفصل تعبيراتها مع الإشكال المختلفة للخطاب المتداول داخل مجتمع معين. لكن ما يميز موقف "ليونار" هو حديثه عن العلاقات الوثيقة بين المعرفة وخطاب السلطة وأشكال المشروع، وأن الكشف عن تفاصيل هذه العلاقة يفترض البحث عن المكون التواصلي الذي أصبح، في نظره، واقعاً ومشكلة في نفس الآن. ذلك أن المسألة اللغوية أخذت بعداً مغايراً، وأهمية خاصة داخل مجتمع الحداثة البعدية، ولا يمكن اختزال هذه الأهمية في المستوى التقليدي للكلام الموجه للاستخدام والاستقطاب أو في التداول الأحادي للخطابات، أو في التعبير الحر داخل حوار متكافئ، كما يرى ذلك هابرماس، بل يتعين النظر إليها من زاوية الإحتراف بتعدد مستويات اللغة وتنوع إمكانات اللعب بقاموسها وبرموزها. وهذا الأسلوب من النظر يفترض الإبتعاد عن الخطاب الواحد والأحادي، وعن التسليم بأن الإجماع يمكن أن يكون كلياً وعاماً.

ثم إن هابرماس حين يقول بالعقل التواصلي فإنه وكما رأينا ذلك عند حديثنا عن الحداثة والتواصل، يدخله ضمن صيرورة العقل الغربي ولا سيما ابتداءً من فلسفة الأنوار، ونقد العقل، عنده، لا يتفصل عن العقل ذاته. لذلك واجه كل الفلسفات التي جعلت من نتائج الحداثة المرجعية ذريعة للهجوم على العقل في كليته. فهو يرى أن العقل يشكل موضوعاً ملازماً لكل تفكير فلسفي. وستكون مخطئين حين نرجع الإتجاه العقلاني إلى ديكرارت وأتباعه، لأن أي مناقشة فلسفية، إذا أرادت أن يكون لها معنى لا يمكنها الإستغناء عن العقل وذلك منذ بدايات الفلسفة إلى الآن، بل إنه حتى النقد الجذري "أو الكلي"، كما يفضل "أوتو آبل" تسميته، سواء عند نيتشه أو هابدرغر أو فلاسفة النظرية النقدية أو حتى دبريدا، لا يقترح، في حقيقة الأمر، إلا شكلاً آخر للممارسة العقلية.

(1) Ibid, P. 106

(2) Ibid, P. 20.

صحيح أن مساهماتهم تدخل ضمن محاولة الخروج من فلسفة الوعي أو من التراث الفكري الغربي المتمركز حول العقل واللغة ولكنهم يقومون بذلك اعتيادا على العقل نفسه.

للعقل، إذن أهمية خاصة في تاريخ الفكر الغربي، سواء من زاوية تدعيم قاعدته وضوابطه، أو من منطلق رفض نتائجه وإدانة انعكاساته العملية. بل إن هناك من يعتبر بأن الفلسفة الحديثة تشكل امتدادا، بطريقة من الطرق، للتراث العقلي الإغريقي وأن 'مفهوم العقل الأفلاطوني يُعتبر الفكر الغربي داخل المواقف المتنوعة. حقا إن الأمر لا يجب أن يفاجئنا نظرا للتأثير المستمر لأفلاطون على تطور الفلسفة الغربية. وبصورة أدق، حتى ولو كان هذا التطور موجهها ضد الفكر الأفلاطوني وإن على الطريقة القرويدية، فإن تكوين التراث الفلسفي على أسس صاغها أفلاطون يضعها أمام الاختيار التالي: إما أن نكون فلاسفة وأفلاطونيين في نفس الوقت، وإما أن لا نكون أفلاطونيين، لكن وغير فلاسفة' (1).

وانطلاقا من هذا الموقف العام يرى "روكمور" أنه يجب أن لا نفاجأ عند ملاحظة عملية "تجديد العقل الأفلاطوني في أعمال بورغن هابرماس... فالاهتمام بالدفاع عن العقل، بما فيه منفتحته، تشكل الحيط الرابط لمساره الثقافي. ومنذ ما يقرب من عشرين سنة وهابرماس يشتغل لتأسيس نظرية للفاعلية التواصلية، آخر مرحلة فيها الحد الآن تتمثل في شكل جديد للأخلاق. وبالفعل، فإنه يبدو أن أخلاق الحوار تذكر بدور الحوار على الصعيد الأخلاقي، وهو موضوع ذو استيعاء سيبراطي واضح" (2).

قد نتفق مع تفسير "نوم روكمور" للخلفية الأفلاطونية للعقل عند هابرماس، أو نختلف، لكن ما هو ثابت هو موقف هابرماس من العقل. ذلك أنه لم يكف، منذ كتابه "جوانب فلسفية وسياسية" إلى "الخطاب الفلسفي للحداثة" عن الإلحاح على أهمية العقل وعلى ضرورة المحافظة على دوره، لا سيما إذا عرفنا كيف نستعمله ونوجهه. فالعقل عنده، باعتباره عقلا، يشكل ملكة نافعة لأنها ترتبط، بشكل كبير، بما يمكن أن يخدم الإنسان والجماعة.

لذلك واجه هابرماس كل المتشككين في فاعلية العقل، ولكن من خلال القيام بجنيالوجيا لهذا العقل منذ كانت إلى الآن. فلهيغل عنده، يمثل أول مفكر للحداثة.

(1) Rockmore (T) - "De l'intérêt de la Raison", Archives de philosophie, N°51, 1988, P.447.

(2) Ibid, P.448.

أما فيبر فإنه نظر لعمليات العقلنة والتحديث باعتبارهما نتيجة لتفكك العقل الجوهري . وهكذا يرى هابرماس أن الحداثة ، بالرغم من كل الإنجازات المادية والفكرية والجمالية التي قامت بها ، فإنها مازالت مشروعا غير مكتمل . والتأكيد على هذه المسألة معناه أن عقل الأنوار مازال ، بدوره ، لم يستنفذ طاقاته ، مادام هذا العقل يمكن من تطوير علم موضوعي ، وأخلاق وتشريعات ذات طابع كلي ، وفن مستقل . بتعين ، إذن ، استعادة مشروع الحداثة يربط الثقافة المعاصرة بها يشكل عناصر الإضاعة في التراث الأنواري ، اعتمادا على عملية تحديث اجتماعي وعقلنة تواصلية . فمشكلة الحداثة إذن ، تتوقف على تأويل جديد لتاريخ الفلسفة الحديثة من منطلق بنية فكرية متغيرة لما بنعه بفلسفة النيات .

ويبدو أن إلهام هابرماس على إعادة قراءة التراث الفلسفي الألماني يطرح علينا مشكلة لها أهمية خاصة . ذلك أن مطالبته بالخروج من فلسفة الوعي ، وعلى تأويل الفلسفة المثالية الألمانية بطريقة مغايرة يدفع إلى الملاحظة بأن هابرماس ، يقوم بذلك اعتمادا على عقل كانط في كثير من الأحيان ، حتى ولو اعتبر أن هيغل هو أول من نظر للحداثة . ولكي لا ندخل في تفصيل هذه النقطة ، نقول بأن تأكيد هابرماس على اعتبار هيغل أول فيلسوف للحداثة ، اعتبار يستدعي شيئا من التحفظ . ذلك أن هيغل اهتم بالفعل ، بمظاهر الحداثة في زمنه ونظر لها ، ولكن كانط ، وفخته كذلك ، انشغلا بكثير من جوانب الحداثة سواء نعلق الأمر بالثورة الفرنسية أو بالعقلنة أو بالفرد أو بالدولة . . . إلخ ثم لما أي حد يمكن القول بأن هيغل يمتلك نظرية للحداثة مادام الانشغال ببعض مظاهر الحداثة لا يعني بالضرورة ، وضع نظرية لها .

هذا السؤال يؤدي بنا إلى مسألة أخرى تتعلق بطبيعة ارتباط العقل بالحداثة . فهابرماس حين يعتبر أن مشروع الأنوار لم ينحقق كما كان من المنتظر أن يتحقق ، وأن الحداثة غير مكتملة فإنه يريد أن يقول في العمق ، بأن شكلا معينا من العقل لم ينحقق ، أي أن ذلك العقل الأنواري القادر على محاكمة ذاته ، استبعدته العقلانية الادائية . ومن ثم فإن هابرماس يجمع ، أو بالأحرى يخلط بين مصير العقل في الأزمنة الحديثة وبين الحداثة . لذلك عاد إلى التأكيد من جديد على جدلة التحديث والعقلنة . بعقلنة التحديث وتحديث العقلنة . في حين أن موقع العقل والمناقشة الفلسفية حول أهميته ودوره ليست إلا جانباً من جوانب الحداثة . ليس معنى هذا أن العقل لا أهمية له في فهم الزمن الحديث أو في المواكبة النقدية لصيرورة الحداثة ، ولكن لا يمكن أن ننظر إليها من منطلق تصور حديث للعقل

فقط . فالعقل مظهر من مظاهر المجتمع الحديث ، أو هو عنصر مكون للعالم الاجتماعي ، ولكن العالم ليس هو العقل ، ومعرفة العالم هي معرفة شيء خارج عن العقل الباحث ، أو بالأحرى معرفة ما ليس عقلا . ولذلك فإن معرفة الحداثة تطرح قضية إبستمولوجية تتمثل في الكيفية التي يمكن بها فهم العالم الاجتماعي . لأن الصعوبة تكمن في معرفة إمكانية وجود بنية مفهومية واحدة يمكن استعمالها لفهم كل أشكال السياق الاجتماعي ، أو أنه يتعين علينا مراجعة مقولاتنا بحسب التغيرات التي تطرأ على الموضوعات . بمعنى آخر إلى أي حد يمكن للفلسفة ، وحدها ، أن تفهم الحداثة ؟

لاشك أن هابرماس انشغل بكل هذه الأسئلة ، سواء المتعلقة بعلاقة الفلسفة بالمعلوم الدقيقة والاجتماعية ، أو بإمكانيات تعقل العالم المعيش ، وقد قام بذلك من منطلق عقل تواصلي ، كما لاحظنا ، يخرج من إطار الذات والانخراط في مباحثات التداوت ، يتم من ثنائية الذات والموضوع لتقترح إطارا معياريا للفهم والاتفاق والإجماع . لقد لاحظنا كيف أن بعض الباحثين رأوا فيه "كانط" جديدا ، أو أن مقارنته للعقل تميل إلى التراث الأفلاطوني ، كما أن البعض الآخر يعتبر أن هابرماس "يطور" في الواقع تحليلا فيخثريا" (1) ولكن بالرغم من كل ذلك ، فإن هذا الفيلسوف لا يمكن أن يُذكر المراء بالاجتهادات الفلسفية الكبرى التي اقترحها بعض الفلاسفة والعلماء لفهم الحداثة . أمثال هيجل وماركس وفير ولوكاتش . . . إلخ بل إن فلسفة تشكل عملية تركيب لكل الجوانب التي لم يتم صياغتها نظريا في كل الأنظمة الفكرية منذ كانط إلى ديريلا .

إن هابرماس في محاسبه النقدية لمختلف لانساق الفلسفية والنظرية السوسيولوجية والسياسية أراد أن يرد الاعتبار للعقل النقدي في محاكمته للحداثة . وهو عقل يقدر ما يتخذ من ظواهر الحداثة موضوع نقده بقدر ما يتم بتقويم آلياته وعملياته ، لأنه إذا غضضنا الطرف عن النقد الذاتي للعقل فإنه يمكن أن تتحول الحداثة إلى موضوع منزه من النقد . وهي وضعية لا يمكن أن يقبلها العقل التواصلي .

ويمكن القول إنه بالرغم من استفادة هابرماس من الإنفتاحات الفلسفية للنظرية النقدية ، فإن نظرية التفاعلية التواصلية تشكل إسهاما نقديا متميزا . فقلاسة النظرية النقدية جعلوا ، كما رأينا ذلك ، من العقلانية الأداة هدف نقدهم ، في حين أن هابرماس ، وإن كان يشاطرهم نقدهم لهذه العقلانية ، فإنه لم يسقط في الرفض القاطع

(1) Rockmore (T) : "La Modernité et la Raison, Habermas et Hegel", Archives de philosophie, N.52, 1989, P.185.

لها، ذلك أن الإختراق العام لعمليات العقلنة في الحياة اليومية لم يعد منظورا إليه بوصفه تشيؤا أو استلابا. لأن عقلنة العالم المعيش، عند هابرماس، تشكل ظاهرة إيجابية للمحدثة مادامت تساهم، فعليا، في تحرر النوع الإنساني لأمسها وأنها تعني أن أنماط التفاعل داخل العالم المعيش لا تستند إلى سلطة مقلدة بقدر ما تخضع لمنطق التفاعلية التواصلية، وهكذا بدل عقلنة العالم المعيش بطريقة عمياء، كما يحصل مع العقلانية الأدائية، يتعين القيام بذلك بطرق مستتيرة لا تتأق إلا في سياق إجماع تذاوقي.

ومن جهة أخرى فإن هابرماس يشدد على مسألة أساسية فيما يتعلق بأبعاد العقلنة، ذلك أن موقفه الإيجابي النسبي من العقلانية التقنية - العملية لا ينسحب على جميع المجالات. فالعمليات التقنية يجب أن تنحصر في إعادة الإنتاج المادي للعالم المعيش، أي في الحاجات الطبيعية والمادية للإنسان، في حين أن ما يسميه هابرماس بإعادة الإنتاج الرمزي والثقافي للعالم المعيش فهي تتعلق بمجال التفاهم اللغوي.

ويظهر أن ثنائية مادي-رمزي تسكن تصور هابرماس للعقل وللعقلنة بشكل واضح. فالعقلانية الأدائية التي ينعتها بـ "العقلانية الوظيفية" تستجيب للمتطلبات المادية للحياة، في حين أن العقلانية التواصلية تهتم بالمشاكل والمضامين الرمزية والثقافية المتعلقة بالمعايير الأخلاقية واحترام بعض عناصر التراث والمقومات الثقافية... إلخ ذلك أن إعادة الإنتاج الرمزي للعالم المعيش تتم من خلال ثلاث قنوات: استمرارية المعرفة الصالحة، استقرار أشكال التضامن داخل الجماعة وتكوين أو تربية فاعلين مسؤولين، وهذه القنوات تقابلها ثلاثة عوامل: الموضوعي والاجتماعي والذاتي.

إن نقد العقل الوظيفي يسمح بالكشف عن "استعمار" مجالات إعادة الإنتاج الرمزي للعالم المعيش من طرف العقلانية التقنية. من هنا اهتمام هابرماس المركزي بما يسميه بـ "تشبيؤ التواصل" الذي يحصل من خلال التحكم الكبير في حاجات إعادة الإنتاج الاجتماعي من طرف نظام اقتصادي-تقني. ومن هنا أيضا، انشغاله بمسألة فراغ المعنى وتآكل الحرية، وبالعامل على تشخيص الظواهر المرضية للمحدثة لخلق مجال عمومي يستجيب لشروط الخطاب البرهاني والمناقشة العقلية المؤدية إلى التفاهم والتداول والحوار الديمقراطي المؤسس على ادعاءات الصلاحية في مجالات الحقيقة والدقة والصدق.

خاتمة

يمكن للمرء أن يشك في كل شيء، بل وعليه، في كثير من الأحيان، أن يُدخل الشك كبعد أساسي في نظرنه للأشياء والمعرفة والأخلاق والسياسة، ولكنه لا يمكن له أن يشك في كون الجماعات الإنسانية تعيش وتتحرك داخل اللغة، وداخل فضاءات تواصلية، مُحضين الأشكال المتعددة للاختلاف، كما تستقبل الأساليب المتنوعة للتعبير عن التفاهم والتوافق. إن كلام الناس يؤسس للجماعة البشرية أنماط تواصلها داخل سياق عالم معيش له ضوابطه وأشكال اشتغاله وتحوله. ومادامت اللغة تخزن إمكانات هائلة للمعلنة، فإن المجال العمومي الحديث يفترض تشكيلات خطائية من النوع البرهاني لتبرير إدعاءات صلاحيتها في الحقيقة والدقة والصدق، ولإعطاء أبعاد أخرى للسلوك الديمقراطي الضملي المستغل عن كل ضغط أو سيطرة.

إن المشروع الفلسفي لها برماسة المُستند، بشكل أساسي، إلى تفصيل الحدائ والتواصل، يبدو وكأنه نظرية للنظريات، بسبب ملاسته لأكثر من نسق فلسفي وعلمي، ومناقشته ونقده لجل الإجهادات النظرية التي جعلت من ظواهر الحدائ موضوعا لها. إنه يقترح علينا "بروتوكولا" منهجيا لإعادة بناء العقل التواصل على أسس لغوية واجتماعية وسياسية وأخلاقية، ولصياغة مجال عمومي يخضع، في الأول والأخير، لقوة أفضل برهان.

كيف يمكن استجماع كل مفاسل المشروع الهابرماسي ولأسمها ما يتعلق بحدل الحدائ والتواصل؟ وما هي الخلاصات النظرية الأساسية التي يمكن للمرء الوقوف عندها بعد هذا التقديم الإشكالي لمحاول اجتهدات هذا الفيلسوف الألماني؟.

إن من بين أهم ما يميز هابرماس هو نشبهه المستمر بالفلسفة، باعتبارها حقلا فكريا متعدد الموضوعات والأبعاد. بل إنه لم يكف عن المطالبة بإعادة تعريفها لأسمها في ضوء التحولات الاستمولوجية والحضارية التي شهدتها الغرب. فلا يمكن أن ينحصر دور الفلسفة في إعادة صياغة الأسئلة الانطولوجية أو الميتافيزيقية، أو أن تقتات من بقايا نتائج العلوم الإنسانية والاجتماعية، أو أن تقتصر وظيفتها على مواكبة التحولات المفاهيمية

للعلوم الدقيقة . . . إلخ كل هذه المجالات يمكن أن تتفاعل معها ، بل ويتعين عليها أن تتفاعل معها لأن النزعات الوضعية والعلموية والنفعية لا تحتمل النقد الذي يؤسس للفعل الفلسفي ، ويعطيه مشروعيته الفكرية ، لذلك لم يتوقف هابرماس ، منذ بداياته الفلسفية إلى الآن ، عن مواجهة الوضعية على الصعيد الإيديولوجي ، ليس من خلال السجالات فقط وإنما بواسطة التفلسف الفعلي .

قد يشعر المرء ، أحيانا ، أثناء قراءته للنص الهابرماسي أنه أمام أساذ له قدرة هائلة على إستيعاب وتقدّم وعرض أفكار الآخرين . وهذه ملاحظة واردة في كثير من كتابات هابرماس ، بل إن البعض يذهب بعيدا حين يعتبر ، وكما رأينا ذلك من قبل ، أن نظرية هابرماس تختلط مع نظريات الآخرين ، أي أنه يعصر على تقديم عناصر نظريته في الوقت الذي يقدم أو يناقش فيها أطروحات الآخرين .

قد نكون هذه الملاحظة صحيحة ويمكن أن نعثر على ما يبرر صوابها داخل النص الهابرماسي ، ولكنه يصعب علينا الحكم على كل الإجتهاادات الفكرية لهابرماس من هذه الزاوية فقط ، مهما كانت صحتها وصدقها . ذلك أن هذا الفيلسوف الألماني أراد القيام بعمل تركيبي يصعب العثور على مثيبيه في الفكر الغربي المعاصر . وهو ، بحكم انتمائه للثقافة النقدية وانشغاله المبني بالعقلنة والتحديث ، عمل على تصفية الحساب مع كل التراث النقدي الذي أهمل قدرة العقل على محاكاة ذاته ، كما أنه رآب كل تحليلات الحدائنة الفكرية بهدف صياغة تصور معياري للعقل النظري والعملي الذي يُسند مفهومه للعقل التراصلي .

إننا نعثر على فلاسفة جامعين ينخرطون في التدريس والتعليق على النصوص الفلسفية ، وأحيانا يقومون بتقدها ، وهذه مهمة لا تتطلب من الفيلسوف إيقاعا حياتيا خاصا أو نمطا وجوديا لممارسة هذا العمل . في حين أن التفلسف الحق يشترط انخراط الفيلسوف بكلية وجوده في الزمن ، لأنه يفترض أن وجوده يُجسّد مُغف الحاضر والقدرة على الإنصات إلى تحولات اللحظة ، لدرجة أن الناس يمكن أن نجد بعض عناصر أو علامات انشغالهم في نصوصه .

ويجوز لنا أن نقول بأن هابرماس يجمع بين الأستاذ والقارىء ، والفيلسوف والمثقف ، لأنه ربط مصيره الفكري بالقدر المعاصر لألمانيا وعميل ، في كل مرة ، على التدخل في المناقشات الفكرية والسياسية التي شهدتها ألمانيا منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية . لقد ورث هذا الفيلسوف القلق الوجودي الألماني الذي ولدته النازية ، لذلك أُلحج ، في نظرية

المفاعلية التواصلية، أولاً، على أنسنة عمليات العقلنة بإدخال أبعاد التواصل، وثانياً، على ضبط تحركات المجال العمومي الحديثة بمعايير أخلاقية تنبذ مساومات المال والسلطة، وتفسح فضاءات لاحصر لها للحرية وللفاعلية الإنسانية.

إن فلسفة هابرماس تسكنها إرادة شخص يتطلع إلى الإنساك بالأسباب الجوهرية التي تكمن وراء السياسات الحداثيّة. إنه يبرهن على قدرة هائلة على التفكير في التناقضات المكوّنة لها، أولاً؛ بالتأكيد على أهمية العقل الأنواري، لأنه لم يستنفذ طاقاته بعد، ولأنه يحتزن وعوداً تحريرية لاحدود لها، وثانياً، بالانصبات إلى التأثيرات المدمّرة المرتبطة بعمليات العقلنة الدائمة لتصورات وأشكال العالم المعيش.

إن كتابات هابرماس تُعبّر عن جهد نظري قل نظيره لتبرير قيمة العقل والعقلنة، وتأسيس معايير جديدة لضبط عملياته وتحركاته. وهو يقوم بهذا العمل، بالرغم من كل الانتقادات المشروعة أو المبالغ فيها، التي وُجّهت للعقل الأنواري. ومن هذا المنطلق واجه الفلاسفة المحافظين، والمواقف العدمية واللاعقلانية في نفس الآن. لأن مسعاه المركزي يتمثل في الوصول بالعقل الغربي الحديث لأن يتصالح مع ذاته، وبالحداثة لأن تعقلن حداثتها، بإدخال المعايير الأخلاقية ومراعاة اعتبارات التواصل.

لهذا السبب دخل هابرماس في سجال قوي مع فلاسفة الاختلاف، ومع التيارات اللاعقلانية. فهم بالرغم من نقدهم للحداثة ودعوتهم إلى الخروج من أطرها وضوابطها، فإنه يعتبرهم جزء منها وتناج من نتائجها. فهو لا يقبل التنازل أمام مشاكل الحداثة، كبقيا كانت طبيعتها وقوة تأثيرها. ويرى أن مواجهة معضلات الحداثة بعقل استسلامي هي انسحاب من الزمن. لذلك يتعين القيام بممارسة إبداعية للنقد بدل الاكتفاء بالتحفظ المطلق على عمليات العقل ونتائجه، لأن هذا التحفظ يُعَبّر عنه اعتماداً على بنية هذا العقل نفسه، طالما أن النقد يعتمد على اللغة، وللغة عقلانيته الخصوصية.

إنه لا يمكن التخلي عن العقل والعقلنة، عند هابرماس، دون إنكار الذات. ثم إن هذا القبول حين يقول بضرورة استئناف التفكير فيما لم يتمكن العقل الأنواري من تحقيقه، وحين يدرج إجهاداته ضمن نظرية للمجتمع، فإنه يوطر نفسه ضمن مشروع فكري وسياسي، حتى ولو اتخذ من النقد قاعدة أساسية له. في حين أن فلاسفة الاختلاف، ولاسيما ما بعد الحداثيين منهم، يفتقرون إلى أي تصور مستقبلي، بل إن ثقافتهم، بدل التركيز على الممكن، ترمي بأصحابها في المستحيل، وعوض الممارسة الإبداعية للنقد تؤكد على التكرار، وبدل التدخل في الصراع والتوتر، تقول بالانسحاب

والارتكان إلى التصوف أو البلاغة أو طمأنينة النفس . إن فكر ما بعد الحداثة ، إذن ، هو حدث من أحداث المسار العام للحداثة نفسها .

لذلك يثبت هابرماس أنه مثقف لا يجره أي حنين لماضٍ قديمي كما أنه لا يسكنه أي شعور بالتشاؤم ، على اعتبار أن الفعل الفلسفي يجب أن يعبر عبر تشخيص المتعدد المراحل الذي يميز العالم ولكن مع القدرة على التمييز بين ما هو صحي وما هو مرضي في الحداثة .

كان من الصعب على هابرماس أن يلتقي مع فلاسفة الاختلاف أو أن يشاطر متطقاتهم وخلصاتهم ، حتى ولو أنه يعتبر نفسه جزءاً من ما بعد الحداثة الفكرية . وصعوبة اللقاء تتمثل أولاً في الموقف من العقلنة ، لأنهم يرون فيها مصدر المعاناة وسبب القلق الوجودي الذي يعيشه الإنسان الحديث ، بحكم أن هذه العقلنة اقترنت بآليات الدولة الحديثة وفرضت أنماطاً أحادية على الأفراد والجماعات . وفي هذا المستوى من النقد يلتقي كثير من الفلاسفة ، من نيته إلى هايدغر إلى لو كاتش إلى فلاسفة النظرية النقدية إلى فوكو وديريدا إلى هابرماس ، غير أن ما يؤاخذ هابرماس على هايدغر وفوكو وديريدا ، هو أنهم ينتجون إلى اختيار جذري وكلي في نقد العقلنة ، دون التمييز بين ما هو أدائي متنج للاستلاب والتشيز وما يساعد على تحرر الإنسان من عبودية الطبيعة والأشياء . فنقد العقلانية الأدائية ضرورة حضارية لكن شريطة أن تكون أداة النقد فادرة على ممارسة النقد على ذاتها من جهة ، وأن يراعي هذا النقد معايير التواصل من ادعاءات الصلاحية في الحقيقة والدقة والصدق من جهة ثانية .

ويصعب أن يلتقي هابرماس مع فلاسفة الاختلاف ، ثانياً ، لأنه يؤكد على ضرورة احترام أخلاق تواصلية ، في حين أن هؤلاء الفلاسفة يرون في الاختلاف عنصراً من النظام العام الذي يُكرّس الهوية ويحمل على إعادة إنتاجها . لا نقول بأن هؤلاء الفلاسفة يدعون إلى نوع من اللاأخلاق ، وإنما يمتنعون عن التبشير بأي شيء أو الدعوة إلى أخلاق مغايرة . ذلك أن عشقهم الرومانسي للحرية والاختلاف يجعلهم يتعدون عن أية حركة قد تلتقي ، في مسارها ، مع منطق السلطة والمؤسسة . أما هابرماس ، ويحكم تأكيده على قضايا الاتفاق والتضام والإجماع ، ويسبب ربطه بين أفعال الكلام والممارسة ، بين اللسانيات التداولية وبين مختلف أشكال التدخل العملي ، فإنه كان من المنطقي أن يقول بضرورة احترام معايير أخلاقية سواء على صعيد التشكيلات الخطائية وأفعال الكلام أو على صعيد أنماط السلوك والتدخلات العملية .

غير أن هابرماس، في إطار صياغته لنظرية المناقشة والاختلافات التواصل، يؤكد على أن هذه النظرية تبقى صورية لأنها لا تملي على الناس توجهات محددة بقدر ما توحى ببعت الأساليب الإجرائية المتعلقة بالمناقشة العملية. لدرجة أنه يعتبر أن موضوع هذه الأساليب لا يتمثل في إنتاج معايير وإنما في امتحان صلاحيتها بحكم أنها - أي المعايير - تُقترح كفرضيات يتعين التحقق من حقيقتها ودقتها وصدقها وصدقها بواسطة المناقشة والتفاهم. لذلك يطالب هابرماس بتأسيس أخلاق على العقل تعتمد على نظرية المناقشة. على اعتبار أن كل شيء خاضع للتعد والتداول والمراجعة والتقويم. لا شيء معفي من التساؤل والمناقشة، لدرجة تندو فيها المناقشة سلطة إجتماعية وعقلية وأخلاقية تعاند السلطات التي تستعمل أدوات ووسائط أخرى غير العقل.

لذلك فإن نظرية التفاعلية التواصلية، باعتبارها تجسيدا لجدل الحداثة المعيارية والأخلاق التواصلية، تؤكد على الحقيقة بوصفها نتاج عملية تبادل البراهين والحجج، وهي بالتالي تتوحد لا تفرق ذاتي طبيعة - جماعية. وهذا ما يسميه هابرماس بـ "النظرية الإجماعية للحقيقة".

لا نريد، هنا، استرجاع التفاصيل النظرية المختلفة التي تبلورت داخل كتابات هابرماس منذ "جوانب فلسفية وسياسية" إلى "المفهوم المعياري للمجال العمومي". لأن هذا الفيلسوف وعالم الاجتماع كان يتعامل مع الكتاب باعتباره محطة فكرية يصوغ فيها تصورات مختلفة لمختلف الموضوعات التي اهتم بها من جهة، ولتصنيف الحساب مع قضية أو نظام مفاهيمي أو فيلسوف أو منهج تأويلي من جهة ثانية. وقد شكلت العقيدة والحداثة الإشكالية المركزية داخل كتاباته. فعند "التقنية والعلم كأيديولوجيا" وهابرماس يعمل على البحث عما يعضد إشكاليته نظريا ومنهجيا وسياسيا. ويعتزل هذا الكتاب مناصرة أساسية سمحت له بالنحاور النقدي مع ماركوز والنظرية النقدية، وبندشين مناقشة نظرية العقلنة عند فيبر ومسألة العمل والتفاعل عند هيجل. أما كتاب "الصلحة والمعركة" فإنه، ولو أنه مرتبط أشد الإرتباط بإشكالية "التقنية والعلم كأيديولوجيا" إلا أنه قام فيه ببا أسماه بحفريات للنزعة الوضعية. ولكن داخل ثنابا هذين الكتابين، إضافة إلى كتاب "منطق العلوم الاجتماعية"، نعر على الملامح الأولى لنظرية التفاعلية التواصلية التي ستجد تعبيراتها الواضحة في "العقل والمشروع"، كما سنعر على أسسها النظرية والاجتماعية في سِفْرُهُ الذي اختار لها عنوان "نظرية التفاعلية التواصلية"، وفيها عيّل على وضع تفاصيل المشروع الفلسفي الممحور حول الحداثة والتواصل. وهو يعتبر مجهوده

النظري هنا عبارة عن مشروع ، لأنه لم يقدم " نظرية مهيئة بشكل كامل " (1) وإنما توجهات أساسية للبحث تهدف الانتقال من نظرية الوعي إلى نظرية التواصل، وتأسيس أخلاق للمناقشة تستمد بعض مقوماتها من نظرية الحقيقة والبرهنة .

لقد تبين لنا كيف أن هابرماس ركز، ضمن طموحه في تأسيس نظرية معيارية للحدائق، على أربعة أسس نظرية لبثورة تصوره النقدي للمعرفة والمجتمع وهي : نظرية العقلنة ، ونظرية النشاط التواصلية ، وجدل العقلنة الاجتماعية ، ونظرية المجتمع التي تجمع بين الإهتمام بقضايا الممارسة وباعتبارات النظام . ومن أجل صياغة كل هذه المفاهيم النظرية عمل هابرماس على التقاط مختلف الإنفlections النظرية والفكرية التي سمحت له بلورة أسئلته وتعميق تحليلاته للكشف عن الآليات المختلفة المنتجة للظواهر المترتبة للحدائق . فتعد الاستلاب والتشويه كما عند أدورنو وهو ركها يمر وليوكاتش من خلال نقد العقلانية الادائية أدى به إلى ملامسة ما أسماه بـ " الإستعمار الداخلي " للعالم المعيش الذي تفرضه عمليات العقلنة على العلاقات وأشكال التبادل .

وبالرغم من كل ذلك فإن هابرماس لم يرد أن يتخذ من سبلات العقلانية الادائية ذريعة لتترك مشروع الحدائق ، بل إنه يلج على موضعة فكره في سياق تطورها وتحولها ، ولكن بالانتقال من المجال المعرفي لفلسفة الوعي إلى بنية الفلسفة التواصلية ، دون التفرز إلى مرحلة ما يسمى بـ بعد الحدائق ، أو التشييت بالمواقف المضادة للحدائق ، لأن هذه المركزي تمثل في إعادة تنشيط الطاقة النقدية للعقل الأنواري ، من خلال إبراز المضمون المعيارية لفكرة التفاهم الموجودة في مختلف اللغات وأشكال التواصل .

إن إهتمام هابرماس بنظرية المناقشة في سياق أخلاق تواصلية ، وانشغاله الدائم بمسألة المجال العمومي ، يظهر أن الحس السياسي الكبير الذي يحرك هذا الفيلسوف الألماني . لاشك أن الأمر يتعلق بتقليد فلسفي ألماني منذ كانط ، لكن هابرماس ، وبسبب احتكاكه المستمر بالاحداث العامة التي شهدها ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية ، وبحكم انخراطه الدائم في المناقشات العمومية التي عرفها السياسة والثقافة في ألمانيا ، كل هذا جعل منه مفكرا منشغلا بالشأن العمومي وبالمسائل السياسية . إنه لا يدعي امتلاك الحقيقة ، لأن الزمن الحديث أنهى الأسطورة القائلة بالحيازة التامة للحقيقة من طرف الفيلسوف . بل إنه يعترف أن ما يهمه هو إنتاج " الحقائق الصغيرة وليس الحقيقة الوحيدة

(1) Habermas (J) : "Théorie de l'agir communicationnel", 71, op. cit, P.9.

الكبرى⁽¹⁾. إنه لا يقول بإنتاج تصور عام للكون والتاريخ، وإنما يقترب من الحقائق بوصفها شكلاً من إمكانيات الفهم، على اعتبار أنه "تخلّي عن الادعاء التفضيحي للحقيقة الفلسفية"⁽²⁾.

إن التواضع في الإعلان عن الموقف شرط من شروط الحوار، والإعتراف بإمكانية الوقوع في الخطأ مبدأ من مبادئ المناقشة. فلا شيء، عند هابرماس، معفي من السؤال والنقد والمناقشة، وكل الموضوعات والمؤسسات لا تكتسب مشروعيتها إلى من خلال المناقشة العمومية لخلق أكثر ما يمكن من فضاءات الحرية ومن فرص الوصول إلى الحقيقة الإجماعية.

وبدون الرجوع إلى أي سند تقليدي أو إلى أية سلطة، اللهم إلا سلطة العقلنة والبرهنة، يتعين على الجميع المساهمة في الحوار وفي خلق معاني الرموز والأشياء. فالمشروعية لا تنأى إلا من خلال التفاهم والاتفاق والإجماع المتحرر من أي ضغط أو مساومة أو سيطرة، على اعتبار أن الإجماع الناتج عن التفاهم البرهاني لا يستمد مصداقيته إلا داخل مجال عمومي حر يستجيب لمقاييس الفاعلية التواصلية أكثر مما يخضع لإعتبارات الفاعلية الإستراتيجية أو الخائية.

إن الدعوة إلى وضع معايير للمناقشة العمومية يلتقي فيها هابرماس مع "كارل أوتو آبل" غير أن الفرق بينهما، هو أن "آبل" يقول بضرورة احترام "معياري أساسي" وبشكل مسبق، مرتبط بمثل أخلاقي أكثر مما هو مرتبط بسياق برهاني، ذلك أن "فكرة التأويل المعياري" تستدعي فكرة المعيار الأساسي للأخلاق الذي هو "المثال التواصلية نفسه"⁽³⁾ في حين أن هابرماس يعتبر أن المعايير تتكون من خلال الممارسة البرهانية، وهي قابلة للتعديل والتغيير حسب التفاهم الذي يحصل في سياق تواصلية معين. من هنا ضرورة التأكيد على البعد الكوني والكلّي للأخلاق التواصلية. فمبدأ الإعتراف المتبادل الذي تفترضه كل مناقشة يتعلّق على الخصوصيات، شرط احترام أصول التفاهم المستندة إلى الخطاب البرهاني.

قد يبدو الموقف السياسي لها برماس موقفاً يونوياً، وقد يعبر عن نزعة متمركزة حول العقل بشكل واضح، وهو في كل الحالات لا يتّقي بعض الأبعاد المثالية في فلسفته،

1) Habermas (J) : "Dialectique de la Rationalisation", op. cit, P.99.

2) Ibid, P.99.

3) Ferry (J-M) : "Habermas, Ethique de la communication", op. cit, P. 494.

ولكنه، مع ذلك، يؤكد على ضرورة إعادة النظر في النظام السياسي السائد، كل أشكال الأنظمة السياسية، لأن المجال العمومي، كما يتصوره، لا يجب أن يخضع لمنطق الفاعلية الإستراتيجية أو الغائية، ولا أن يكون تابعاً لمساومات أصحاب المال واعتبارات توازنات السلطة. فالمجال العمومي، الديمقراطي فعلاً، يجمع بين العقلنة السياسية والمشروعية الديمقراطية. صحيح أن هناك أشكالاً متعددة من 'الضغوط العقلانية' تُمارس على المجال السياسي وعلى رأسها الاقتصاد، ولكن الحاجة إلى تبرير مشروعية المؤسسات تُشكّل، هي بدورها، ضغطاً من نوع آخر. لذلك اقترح هابرماس ضرورة اعتماد التداوليات الكلية للارتقاء بالتفكير في أساس ما يجعل الحقيقة والدقة الصديق مقاييس ممكنة.

إن حق النقد يفضي، في تصور هابرماس، إلى عمق المسألة الديمقراطية، والديمقراطية تتوقف على إمكانية نقد التمثيلات الاجتماعية والمعايير الأخلاقية وأشكال المشروعية السياسية، لأنه بهذه الطريقة يمكن تطويرها من منطلق ما نعتبره صالحاً وديماً، ودخل سياق نداولتي وتفاعلي يفترض الحق في الاختلاف وسنرشد بقوة أفضل برهان. ذلك أن الاعتقاد في مشروعية المعايير ليس مرتبطاً بظواهر أو حالات نفسية ذات طبيعة اعتباطية، بل إنه يتشابه مع مسألة الحقيقة. فالمشروعية تابعة، في عمقها، للحقيقة، على اعتبار أن منطقها لا ينبع من الخواطر بقدر ما يستند إلى الحجج. ومن ثم فإن ما يتعين الإقرار به في التداوت متوقف على الحجج الكفيلة بتبرير ادعاءات حقيقة الدلالات ودقة المعايير، فضلاً عن أن الإقرار بهذه الحجج داخل عمليات التداوت، يتم من خلال البراهين المعبر عنها في سياق مناقشة عمومية.

لهذا السبب يرى هابرماس أن الديمقراطية تجد شرطها النهائي في منطق النشاط التواصلية الذي تعمل التداوليات الكلية على إعادة بنائه. ومن وجهة نظر هذه التداوليات، فإن تطور التمثيلات والمعايير وأشكال المشروعية تخضع لمنطق له استقلاله الذاتي، ولكنه تابع، في نفس الوقت، لمسألة الحقيقة، أو بالأحرى للفكرة التي تُكوّنها عما هو حقيقي وصالح وديق. ذلك أن هذا الاستقلال الذاتي هو الذي يُوفر شروط إمكان الديمقراطية، التي بفضلها يجوز الحديث عن الشروط الأساسية للحضارة.

إن نظرية العقلنة التي تحكم النشاط التواصلية وتؤسس لمعايير الأخلاق التفاعلية داخل المجال العمومي الحديث، تؤكد على أنه يتعين على كل مشارك في التواصل أن يتواجه مع الآخر لقياس إمكانيات ادعاءات صلاحياته، وقدرته على صياغة خطاب

برهاني إفتناعي . ويحكم أن هابرماس يعتبر أن الصيغ البرلمانية الغربية ، بالرغم من إيجابياتها ، لا تستجيب للاخلاق التواصلية ولا للمضمون المعيارى للحداثة السياسية ، وبسبب جسسه الليبرالي العميق ، فإنه يرى أن الديمقراطية الحقيقية لم تتبلور بعد ، وأنها مازالت مشروعا يتعين العمل على تحقيقه .

هكذا إذن يعتبر فيلسوف غربي أن الديمقراطية ما تزال مشروعا . وإذا كان الأمر هكذا ماذا يمكن للباحث العربي أن يقول بخصوص المسألة الديمقراطية في الفضاء السياسي العربي ؟ ثم ما هي أهمية أفكار هذا الفيلسوف بالنسبة للحالة العامة التي يشهدها الفكر العربي المعاصر ؟ وإلى أي حد يجوز الحديث عن إمكانية الاستفادة من بعض انفتاحاته الفلسفية ومن أدواته التحليلية ؟ .

لاشك أن هذه الأسئلة تفتح على إشكالية تستحق عملا تحليليا من نوع آخر، ذلك أن الفكر العربي الحديث والمعاصر لم يكف منذ أكثر من قرن ، عن مواجهة قضية الحداثة الفكرية بأساليب مختلفة ، بل إن الوعي العربي الحديث والمعاصر ، يُمخِّتلف روافده وأطره الفكرية ، تشكل ، منذ البدء ، ضمن علاقة مضطربة مع موضوعاته وأشياءه ، وأصبح وعيا بأشياء ليست بتلك التي هو مطالب بالوعي بها ، فهو إما يستغرق في الماضي لاهتا وراء حقائق مُتَعَالِيَة ، وإما أنه يتخنى بِتَبْنِيٍّ مُقَوِّمَات غريب أسس حضارته في صيغة مستقبل دائم التجدد ، أو أنه يلجأ إلى حالة توفيقية تُؤَخَّر له بعض شروط الإطعنان إلى تاريخيته وحاضره .

وتجذر الإشارة إلى أن مجموعة من النصوص الأساسية لمفكري النظرية النقدية قد تمت ترجمتها إلى اللغة العربية ، كما ترجمت بعض مقالات هابرماس ، بل وبدأنا نعثر ، في الآونة الأخيرة ، على من يستشهد ببعض نصوصه أو يُسْتَلْهِم نمط سؤاله ، لاسيما فيما يتعلق بالحداثة . ولكن كل هذا لا يسمح لنا بتخصيص حيز للوقوف عند نوعية حضور هذا الفيلسوف الألماني في بعض الكتابات العربية الأخيرة ، ولم نصطدم بأي مبرر مقنع للقيام بذلك .

ثم إننا لا نسمى إلى تكريس مرجع آخر إلى المتاهة المرجعية التي يتخبط فيها الفكر العربي ، ولكن ما يبدو لنا أساسيا هو الاتجاه نحو صياغة دقيقة لسؤال الحداثة والتواصل في الواقع والفكر واللغة والسياسة في المجتمع العربي ، لاسيما وأن مختلف أشكال الوساطات المتحركة في آليات هذا المجتمع من مال وإدارة وسلطة تنبذ العلوم الإنسانية والاجتماعية وترفض السؤال الفلسفي ، في الوقت الذي نعرف فيه أن صدمة الحداثة ولدت

ظواهر مركبة لأحضر لها داخل المجتمعات العربية، وشكلت تحديا كبيرا واجهه الفكر العربي منذ القرن التاسع عشر إلى الآن. ويبدو أنه من المشروع جدا التساؤل عن كيفية تبادل وتداول علامات هذه الحداثة في علاقات الكائن العربي مع ذاته وعالمه المعيش، وداخل المؤسسات التي يتحرك فيها مع العلم أن الأمر لا يتعلق، هنا، بالحداثة من منظور كونها تنهاى مع النماذج الغربية، بل من زاوية اعتبارها تكتيفا لفعل إيداعي يتخطى المألوف ويتجاوز القديم ويؤسس دوما للجديد، سواء على صعيد الخطاب أو المعرفة أو أشكال الممارسة.

إن مسائل العقلنة والتحديث والتواصل طابع راهنية غير متوقفة في المجتمع العربي، كما أن قضايا المشروعية والحوار السياسي والديمقراطية تظل أمثلة مؤرقة على المجالات السياسية العربية. وهكذا ففي الوقت الذي لا يكف فيه العالم عن التحلي عن نماذج، نشمر مختلف المرجعيات العربية في الإطمتنان إلى نماذجها، وفي الوقت الذي يتحرك فيه العالم في اتجاه صنع مجالات عمومية مختلفة تعمل البنيات العربية العتيقة على التثبيت بأشباحها وأمواتها وأساطيرها. لا شك أن للأساطير دورها في المحافظة على مختلف التوازنات، ولكن سيادة الأساطير والأوهام وحدها، والعمل على تكريسها بكل الوسائل يُسْجَع على ازدهار كل أشكال التضمخ والأورام، ولا يسرهل إطلاقا على الانتهاء إلى العصر.

إن الزمن الحديث تنويع لكل أنماط الصراع والتوتر، وهو أيضا زمن لقول الحقيقة في شفافيتها وعفتها. وما دام عهد الحقيقة الواحدة قد ولى، فإن المرء مطالب بالمساهمة في صياغة حقائق الحاضر من خلال المناقشة والتفاعل. وبالرغم من البعد اليوتوبي والمثالي للمشروع الفلسفي لها برماس، وبالرغم من صرامة عقلانيته، فإن المجهود النظري الذي قام به هذا المفكر يُشكّل انفتاحا لا يمكن لأي مشغل بالفلسفة والفكر السياسي أن يتجاهله. ويقدر تحذّر فكر هذا الفيلسوف في زمنه الألماني والغربي بقدر ما ينزع نحو كونية أرادها أن تكون مبنية على الاعتراف المتبادل، والمناقشة البرهانية بعيدا عن كل ضغط أو سيطرة.

ونحن حين قدمنا أهم مفاصل المشروع الفلسفي لها برماس، مُركّزين في ذلك على إنشائيته المركزية - الحداثة والتواصل - فإننا لم ندّع الإحاطة بكل القضايا والمفاهيم والموضوعات التي تناولها منذ بدايات مشروعه إلى الآن، وذلك لأن نصوصه يُعَبِّرُها تعذُّد هائل ولأن هذا الفيلسوف الألماني يُعَبِّرُ عن حداثة فكرية لا مثيل لها، وهو يقوم بذلك من

متطلقات متعددة واعتمادا على مناهج متنوعة . وإذا كان البعض يرى بأنه - وبالرغم من انتهائه للفلسفة - مُفَكِّرٌ يعمل على تأسيس نظرية سياسية تأخذ بعين الاعتبار تحولات الزمن الحديث ، فإننا نعتبر أن هذا الفيلسوف أقدم على إقترح تركيب نظري وفلسفي نادر في الفكر العالمي المعاصر. أدمج فيه هواجس الفيلسوف بانشغالات العالم ، وإدراكات المؤرخ بتأويلات المفكر السياسي .

مراجع البحث

- هريبرت ماركوز : "العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الإجتماعية"، ترجمة : فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة العامة للتأليف والنشر 1970.
- هريبرت ماركوز : "نحو التحرر، فييا وروا الإنسان ذي البعد الواحد" ترجمة : اجوارد الخراط، بيروت، منشورات دار الآداب، 1972.
- هنري لوفيفر : "ما الحداثة" ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد للطباعة والنشر 1983.
- علاء طاهر : "مدرسة فرانكفورت، من هوركهائمر إلى هايرماز" بيروت منشورات مركز الإنماء القومي، بدون تاريخ.

- Abensour, Miguel : "La Théorie Critique : une pensée de l'exil" ; *Archives de philosophie*, N. 45, 1982.
- Adorno, Théodor : "Dialectique négative" ; Paris, Ed. payot, 1978.
- Adorno, Théodor : "De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales" ; Bruxelles, Ed. Complexe, 1979.
- Adorno, Théodor : "Marx est-il dépassé ?" ; *Diogenes*, N. 64, 1968.
- Albert, Hans : "La sociologie critique en question" ; Paris, Ed. PUF, 1987.
- Apel, otto-karl : "Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité" ; *Débat*, N. 49, Mars-Avril, 1988.
- Arendt, Hannah : "Condition de l'homme moderne" ; Paris, Ed. Calmann - Lévy, 1983.
- Assoun, Paul-laurent ; Paulet, Gérard : "Marxisme et théorie critique" ; Paris, Ed. Payot, 1978.
- Balandier, georges : "Anthropo-logiques" ; Paris, Ed. Librairie Générale Française, 1985.
- Balandier, Georges : "Le détour, Pouvoir et modernité" ; Paris, Ed. Fayard, 1986.
- Beauchiffard, Jean : "La modernité" ; *Encyclopédia Universalis*, volume II.
- Boulton, Raymond : "L'idéologie" ; Paris, Ed. Fayard, 1986.
- Brunet, Roland : "Margurita philosophica, in GREPH". Qui a peur de la philosophie? ; Paris, Ed. Plummerion, 1977.
- Bubner, Rudiger : "Qu'est-ce que la Théorie critique" ; *Archives de philosophie*, N. 35, 1972.
- Cassirer, Ernest : "La philosophie des Lumières" ; Paris, Ed. Fayard, 1930.
- Chesneau, Jean : "De la modernité" ; Paris, Ed. Découverte/Maspéro, 1983.
- Châtelet, François : "L'histoire de la philosophie" ; TS, Paris, Ed. Hachette, 1973.
- Chénier, François : "Aliénation et utopie" ; *Esprit*, Janvier, 1969.
- Deleuze, Gilles : "Foucault" ; Paris, Ed. minuit, 1986.
- Dexant, Jean-Toussaint : "Le philosophe et les pouvoirs" ; Paris, Ed. Calmann Levy, 1976.
- Derrida, Jacques : "Marges de la philosophie" ; Paris, Ed. Minuit, 1972.
- Derrida, Jacques : "Positions" ; Paris, Ed. Minuit, 1972.
- Doménach, Jean- Marie : "Approches de la modernité" ; Paris, Ed. Ecole polytechnique, 1986.
- Doménach, Jean-Marie : "Révolution et modernité" ; *Esprit*, N. 6, 1988.
- Ferry, Jean-Marc : "Habermas, l'éthique de la communication" ; Paris, Ed. PUF, 1987.
- Ferry, Jean-Marc : "Consensus et modernisation" ; *Esprit*, N. 6, 1986.
- Ferry, Jean-Marc : "Habermas critique de Hannah Arendt" ; *Esprit*, N. 6, 1980.
- Ferry, Luc ; Renaut, Alain : "Heidegger et les Modernes" ; Paris, Ed. Grasset et Fasquelle, 1988.
- Feuerbach : "Manifestes philosophiques" ; Paris, Ed. UGE, 10/18, 1960.

- Gadamer, Hans-Georges : "Vérité et méthode" ; Paris, Ed. Seuil, 1976.
- Gadamer, Hans-Georges : "L'art de comprendre" ; T.I. Ed. Aubier-Montaigne, 1982.
- Grondin, Jean : "La réification de Luckas à Habermas" ; Archives de Philosophie, 2269 N. 51, 1988.
- Grondin, Jean : "Rationalité et Agir communicationnel" chez Habermas" Critique, N. 464-465, Janvier-Février, 1986.
- Habermas, Jürgen : "Profils philosophiques et politiques" ; Paris, Ed. Gallimard, 1974.
- Habermas, Jürgen : "La technique et la science comme idéologie" ; Paris, Ed. Gallimard, 1973.
- Habermas, Jürgen : "Connaissance et intérêt" ; Paris, Ed. Gallimard, 1976.
- Habermas, Jürgen : "Théorie et pratique", 2 tomes, Paris, Ed. Payot, 1975.
- Habermas, Jürgen : "L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise" ; Paris, Ed. Payot, 1978.
- Habermas, Jürgen : "De Vienne à Francfort, querelle allemande des sciences sociales" ; Bruxelles, Ed. Complexes, 1979.
- Habermas, Jürgen : "Après Marx" ; Paris, Ed. Fayard, 1985.
- Habermas, Jürgen : "Raison et légitimité : problème de légitimation dans le capitalisme avancé" ; Paris, Ed. Payot, 1978.
- Habermas, Jürgen : "Logique des sciences sociales", Paris, Ed. PUF, 1978.
- Habermas, Jürgen : "Théorie de l'agir communicationnel" ; 2 tomes, Paris, Ed. Fayard, 1987.
- Habermas, Jürgen : "Morale et communication" ; Paris, Ed. Cerf, 1986.
- Habermas, Jürgen : "Discours philosophique de la modernité" ; Paris, Ed. Gallimard, 1988.
- Habermas, Jürgen : "Martin Heidegger, l'oeuvre et l'engagement" ; Paris, Ed. Cerf, 1988.
- Habermas, Jürgen : "Une flèche dans le coeur du temps présent" ; Critique, Août-Septembre, N. 471-472, 1986.
- Habermas, Jürgen : "Le moderne et le post-moderne" ; Lettre Internationale, N. 14, Automne, 1987.
- Habermas, Jürgen : "Dialectique de la rationalisation" ; Les cahiers de philosophie, N.3 (sans date).
- Habermas, Jürgen : "De l'usage public de l'histoire", Document, N. 2, 1987.
- Habermas, Jürgen : "La souveraineté populaire comme procédure ; Un concept normatif d'espace public" ; Lignes, N. 7, 1989.
- Heidegger, Martin : "Chemins qui ne mènent nulle part" ; Paris, Ed. Gallimard, 1962.
- Heidegger, Martin : "Nietzsche" T.I, Paris, Ed. Gallimard, 1971.
- Heidegger, Martin : "Questions I" ; Paris, Ed. Gallimard, 1968.
- Heidegger, Martin : "Essais et conférences" ; Paris, Ed. Gallimard, 1958.
- Husserl, Denis : "Dictionnaire des philosophes" ; Paris, Ed. PUF, 1984.
- Horkheimer, Max : "Théorie critique", Paris, Ed. Payot, 1978.
- Horkheimer, Max : "Eclipse de la Raison" ; Paris, Ed. Payot, 1974.
- Horkheimer, Max et Adorno Théodor : "La dialectique de la Raison" Paris, Ed. Gallimard, 1974.

-
- Hunyadi, Mark : "La souveraineté de la procédure, à propos de la pensée politique de Jürgen Habermas"; Lignes, N.7, 1989.
 - Jay, Martin : "L'imagination dialectique, histoire de l'école de Francfort (1923-1950)"; Paris, Ed. Payot, 1977.
 - Kant, Emmanuel : "Critique de la Raison pure", Paris, Ed. PUF, 1944.
 - Ladmiral, Jean-René : "Jürgen Habermas ou le changement de signe de la Théorie Critique"; Projet, N. 168, 1982.
 - Laloz, Jean-Pierre : "Qu'est ce que l'étant ?"; Philosophie, N.18, (sans date)
 - Lyotard, Jean-François : "La condition postmoderne, rapport sur le savoir" Paris, Ed. Minuit, 1979.
 - Marcuse, Herbert : "L'Homme unidimensionnel"; Paris, Ed. Minuit, 1968.
 - Marcuse, Herbert : "Eros et civilisation"; Paris, Ed. Minuit, 1968.
 - Marcuse, Herbert : "Philosophie et Révolution"; Paris, Ed. Denoel, 1969.
 - Marcuse, Herbert : "Réexamen du concept de révolution"; Diogène, N. 64, 1968.
 - Ricoeur, Paul : "Le temps raconté; Temps et récit" T3, Paris, Ed. Seuil, 1985.
 - Ricoeur, Paul : "Du texte à l'action, essais d'herméneutique"; Ed. Seuil, 1986.
 - Rivelaygue, Jacques : "Habermas et le maintien de la philosophie"; Archives de philosophie, N.45, 1982.
 - Rochlitz, Rainer : "Des philosophes allemands face à la pensée française"; Critique, N. 464-465, Janvier-Février, 1986.
 - Rockmore, Tom : "De l'intérêt de la Raison"; Archives de philosophie, N. 51, 1988.
 - Rockmore, Tom : "Recension de la théorie de l'agir communicationnel, Archives de philosophie, N. 46, 1983.
 - Rockmore, Tom : "La modernité et la Raison, Habermas et Hegel"; Archives de philosophie, N. 52, 1989.
 - Simmel, Georg : "Philosophie de la modernité, la femme, la ville, l'individu"; Paris, Ed. Payot, 1989.
 - Trotignon, Pierre : "Heidegger"; Paris, Ed. PUF, 1974.
 - Weber, Max : "L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme" Paris, Ed. Librairie Plon, 1964.
 - Weber, Max : "Le savant et le politique"; Paris, Ed. Librairie Plon, 1964.
 - Zima, Pierre : "L'école de Francfort"; Paris, Ed. Universitaire, 1974.

الخمسة

7	مقدمة :
13	القسم الأول : هابرماس والنظرية النقدية .
15	الفصل الأول : الأسس الفلسفية للنظرية النقدية .
16	1- أسئلة النظرية النقدية .
18	2- الفلسفة والنقد .
27	3- جدل العقلانية : نقد العقل الأنواربي .
34	4- الفرد بين وهم العزلة واستلاب الثقافة .
41	5- بين الدمج والأفق الجمالي .
46	الفصل الثاني : المشروع الفلسفي لهابرماس .
47	1- من الفلسفة إلى النقد .
60	2- البرنامج الإستمولوجي لهابرماس أو عتافت الفلسفة الوضعية .
71	3- اللغة والمعنى .
80	4- الحقيقة والإجماع .
90	5- المجال العمومي وأسئلة السياسة .
103	القسم الثاني : جدل الحداثة والتواصل .
105	الفصل الأول : الحداثة والعقلانية .
107	1- أبعاد الحداثة .
120	2- مسألة الحداثة عند هابرماس .
133	3- عقلنة الحداثة وتحديث العقلنة .
150	4- المضمون المعياري للحداثة .
163	5- الحداثة السياسية من المنظور التواصلبي .

179	الفصل الثاني : النظرية التواصلية وعقلنة التفاعلية
181	1- حول التفاعلية التواصلية
196	2- التداوليات الصورية وأخلاقيات المناقشة
208	3- الحدائنة والعقل التواصلية
219	الفصل الثالث : العقل التواصلية والحدائنة الفلسفية
223	1- الحدائنة بين هابيدغر وهابرماس
233	2- فلسفة الذات وحدود القول بالاختلاف
240	3- المجال العمومي الحديث وحدود الإجماع
255	خاتمة
267	مراجع البحث
271	الفهرس

الحداثة والتواصل

في الفلسفة النقدية المعاصرة

الحداثة ثورت التواصل . والتواصل ، بكل تعبيراته ، سمح للحداثة بالانتشار أكثر ، وبالتفاعل أو التنايد مع مختلف المرجعيات الثقافية الإنسانية سواء منها تلك التي تستجيب لضوابط العقل وتقبل بإدماج بعض مقومات الحداثة ، أو تلك التي بقيت محتفظة بمعايير وقيم ما قبل الحداثة وبالتصورات التقليدية للكون والزمن والمجتمع .

التفكير في التواصل ، إذن ، هو في العمق ، تفكير في مسألة الحداثة . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الحداثة باعتبارها تنويجا لعضلانية محددة يتداخل فيها التحديث والعقلنة ، وتناول التواصل يستدعي بطريقة أو بأخرى ، النظر في مقومات العقل المؤكد للحداثة . وبالتالي فإن المعرفة الحديثة يمكن إدراك حركتها وتعبيراتها من خلال غطين إثنيين : النمط الأداتي وهو الذي نظّر له ماكس فيبر بشكل قوي من خلال ما يسميه بالعقلنة بالقياس إلى غاية ؛ والنمط التواصلية الذي عمل هابرماس على اقتراح بعض عناصره النظرية .

هذا الكتاب يتناول الجهود النظرية العام لهابرماس الذي جعل ما يسميه بـ «العقلانية التواصلية» تتأسس على الخطاب البرهاني المحفز على خلق اتفاق بدون ضغوط وبلورة إجماع داخل بنية ديمقراطية ، أو بالأحرى داخل مجال عمومي يتزع فيه الفرد من ذاته الضيقة لينخرط في الجهود الجماعية المؤسّسة على أخلاقيات تواصلية تستمد مصداقيتها من قوة أفضل برهان .



ISBN 9981-25-096-1



9 789981 250963

ردمك

To: www.al-mostafa.com