الجمـهوريـة الجزائريــة الديمقراطيــة الشعبيــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة – جامعة وهران.

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس

قراءة نقدية للايدولوجيا اللبيرالية المعاصرة

إعداد الطالب: أحمد عطار

تحت إشراف: د. محمدي رياحي رشيدة

لجنة المناقشة

أ.د. حسين الزاوي	جامعة وهران	رئيسا.
د. محمدي رياحي رشيدة	جامعة وهران	مشرفا.
د. حمادي حميد	جامعة وهران	مناقشا.
د. كمال ومنير	جامعة الجزائر	مناقشا.
د. محمد جديدي	جامعة قسنطينة	مناقشا.
د. مزوار بلخضر	جامعة تلمسان	مناقشا.

السنة الجامعية: 2010 – 2011

République Algérienne Démocratique Populaire
Ministre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifiques

Université d'Oran
Faculté des sciences sociales
Département de philosophie

Thèse pour l'obtention d'un doctorat sciences de philosophie

Titre :

La Reconstruction de la Modernité chez Jürgen Habermas

Encadreur Dr: Mhamdi Riahi Rachida

Présentée par: Attar Ahmed

Membres du jury:

Houcin Zawi	université d'Oran.
Mhamdi Riahi Rachida	université d'Oran.
Hamadi Hamid	université d'Oran.
Boumnir Kamel	université d'Alger.
Jdidi Mohamed	université de Constantin.
Mezouar Belkhadra	université de Tlemcen.

مقدمة

"بقاءُ التّوتر بين **النظرية** و**الواقع**" منفذ لعلة غير متوقعة للولوج إلى الفكر الفلسفي المعاصر، فمع طول المشروع الغربي يظلّ هاجس إمساك العقل بالتّاريخ والطّبيعة رغبة جامحة لا توقفها فشل المحاولات المتكرّرة، لقد حمل حلم الأنوار، "نوستالجيا" (*Nostalgie*)، إنسانية أبدية هي: إحاطة الذّات بالموضوع.

مشروع عمره قرون يوضع اليوم في الميزان، إنّها "قيمة مشروع الحداثة"، وعندما نذكر الحداثة نكون أمام بقاء التّوتر داخل النّظرية ذاتها، ذلك لأنّنا بصدد مفهوم مبهم، يحاول الكثيرون محايثته للعقل، التّقدم، الأنسنة العلمنة...الخ، غير أنّها مقاربات لا تبدّد الضّبابية التي تكتنفه، بذلك يبقى التّوتر هو السّائد في صميمه، لربما كان سببه أصلا، ميلاد للمفهوم من رحم حالة نفسية غربية مدفوعة بالقلق من هجران الماضي، والتّوجس من معانقة المستقبل.

لم تحمل لحظة ميلاد "الحداثة" من الرّحم المظلم للعصور الوسطى التّوتر فحسب، بل ضلّت مسكونة به طيلة مشوارها، حتى أنّه تضاعف عند بلوغها أزمتها، ممّا يشرح لنا سبب اضطراب فلاسفة كبار أمثال "**أدورنو تيودور**" (Adorno Theodore) و"**ماكس هوركهايمر**" (Max Horkheimer)، وهم يعالجون نكستها، في مؤلفهم المشترك "**جدل التّنوير**". سنحاول الإفلات من هذا الاضطراب والتّشويش الملازم للّحظة ميلاد الحداثة، منذ بدايتها، لنقترب منها بسؤال ينطلق من زاوية راهنيتها: لماذا التّفكير اليوم في الحداثة؟، ألا يمكن اعتبارها موضوعا متجاوزا، وغير ذي أهمية؟ هل يمكن اعتباره موضوعا فلسفيا للتفكير؟.

إنّ الشّيء المؤكد اليوم أكثر من أي وقت مضى هو أهمية إعادة التّفكير في مضامينها وقيمها لتظهر أهمّية محمولات الحداثة، كالديمقراطيّة، دولة لقانون، الحرية...الخ، هذه المضامين تعيد صياغة سؤال الباحث من جديد، لنطرح مدى قيمة وصلاحيّة الحداثة في الزمنّ المعاصر والمجتمعات "الرّاهنة" !، هل فشل مشروعها؟، ففي جنبات العالم المعاصر تتعالى صيحات بأزمتها وفشلها، فهل يعني كل ذلك نهايتها، لتفسح الطريق لميلاد اتجاهات تتجاوزها؟

أسئلة مهدت الطريق لتصاعد نقاشات وجدالات، بين تيارين فكريين بارزين، هما الحداثيين وما بعد الحداثيين، أضحى اليوم إشكالهما حول الحداثة، قطب الرحى في الفكر الغربي المعاصر. وينطلق الجدال من أبسط قضية هي تحديد مفهوم الحداثة ذاته، مرورا بالمفهوم المعارض له، ما بعد الحداثة، ليصل إلى هذا التعارض حتى يُطرح السؤال عن "الآن"،* هل الراهن هو الحداثة أو ما بعدها؟.

المتأمل لهذا الجدل، يلاحظ احتدامه حتّى داخل الموقف الواحد نفسه؛ ففلاسفة الحداثة يتعارضون في ضبط مفهوم الحداثة، بدايتها محدداتها، والمخرج من أزماتها فمثلا، نجد المفكر

---

* وهو يقارب السؤال الهابرماسي: "لم يترك القرن العشرون شيئا يذكر من هذا التفاؤل. و لكم المشكلة التي يطرحها تبقى و لا تزال موضوع نقاش و انقسام: هل من الواجب التعلق بنوايا "الأنوار" على الرغم من انحلالها، أم يجب على العكس من ذلك التخلي عن مشروع الحداثة؟." هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، تر: بسام بركة، الفكر العربي المعاصر، العدد39 ، م .ا.ق، 1986، ص 46.

الأمريكي "**ريتشارد روتي**" Rorty Richard يعتبر بدايتها مع "**ديكارت**"، يسانده الكثير من الفرنسيين في الطرح، في حين أن الفيلسوف الألماني "**يورغن هابرماس** J Habermas "* يعيد الوعي بالحداثة إلى عصر الأنوار مع "**هيجل**" Hegel تحديدا يمتد _كما قلنا_ نفس الغموض إلى ما بعد الحداثة صعوبة في تحديدها وتوضيح علاماتها.

لعلنا لم نخرج بعد من التشويش والاضطراب ذلك أن مفترق طرق تقف أمامه الحضارة الغربية والبشرية قاطبة؛ لأنّ ما كان يبدو في بدايته أوروبيّا أو غربيّا، أصبح اليوم كونيّا، يستحيل التملص من تأثيراته ونتائجه، مما يجعل التفكير في الحداثة وما بعد الحداثة، يخرج من إدعاء الخصوصية والحدود الجغرافية؛ إنه خطاب إنساني عالمي تعالجه الفلسفة كما عودتنا بإهتمامها بالإنساني والكلي.

في خضمّ النقاش الدائر حول قيمة ونتائج الحداثة، وضمن الخطابات الفكرية المعالجة لها، يبرز مفكر ألماني أسهم في الموضوع وفكر فيه لزمن طويل، وتلمع محاولته بقوة في فضاء الفكر العالمي؛ إنه الفيلسوف والسوسيولوجي" يورغن هابرماس"، الّذي تعد محاولته للإجابة عن هذه المشكلة رائدة تستحق الاهتمام والدّراسة, ليس لأنه أجاب إنما لأنه أثار تساؤلات ونقاشات، وفتح باب حوار جماعي، لإعادة التفكير المشترك حول موضوع إعتقد الكثرون أنه حُسم لصالح نهاية الحداثة.

"هابرماس متريث" يعيد التفكير في بداية الحداثة قبل التفكير في النهايتها، فيقف موقف "**كانط**" *Kant Emmanuel* المحاكم للعقل، ليوضّح ماله وما عليه، إمكاناته وحدوده، ويعيد بناء الأسئلة الكانطية الثلاثة بداية من السؤال المرجعي لها، "ما الإنسان؟" وبنفس الخطى يدعونا "هابرماس" إلى إعادة التفكير في ماهية الحداثة ورهاناتها، ويطرح الإمكانات والبدائل والخيارات، ويعرض مداخل ومخارج جديدة للتفكير في الحداثة.

يستوقفنا في حديثه عنها **نصّان أساسيان** لا يستقيم البحث دون متابعتها هما: "**الخطاب الفلسفي للحداثة**" 1981 *Le discours philosophique de la modernité*، و"**نظرية الفعل التواصلي**" 1985 *théorie de l'agir communicationnel*، إضافة إلى شذرات ومقتطفات موزعة في نصوص أخرى، كمقاله الشهير: "الحداثة مشروع لم يكتمل بعد"، وفي نهاية كتابه: "**التفكير ألمابعد ميتافيزيقي**"1988 *La pensée postmétaphysique*، وفي الفصول الأخيرة من كتابه "**للعقل والشرعية**" 1973 *Raison et légitimité* ...الخ.

قبل الحديث عن نظرية الحداثة عند "هابرماس" يجب التّنبيه إلى المحيط العام الذي تتواجد فيه ضمن سلسلة من النظريات المترابطة والمتقاربة دون الادعاء والقول أنّها تكوّن نسقا، فمشروع "هابرماس" العام هو "بناء نظرية في المجتمع"، ومن خلاله تتأسس نظرية معيارية للحداثة. ركز في هذا المشروع على أربعة قضايا مركزية، عبر عنها_ كما أسلفنا_ في شكل أربع نظريات هي: أولا نظرية العقلنة، ثانيا: نظرية الفاعلية التواصلية (النشاط الموجه نحو

* انظر التعريف به في الملاحق الصفحة 293.

التفاهم)، ثالثا: نظرية الحداثة (حاول تطوير نظرية متميزة للحداثة)، بتحليل الظواهر السوسيولوجية ومعالجتها رابعا، تطوير أسس جديدة للمجتمع والعالم المعاصر بمعالجته لقضايا البيواتيقا، الديمقراطية التداولية، فلسفة الحق...الخ

ولا يدخل عمله في نطاق مواصلة الحداثة بقدر ما يحاول إعادة التفكير فيها بأدوات وآليات تتملص من فلسفة الذات، وترسبات فلسفة الوعي، وفي خضم هذه المعطيات والتعارضات والمقدمات تتمّ صياغة السؤال المركزي للرسالة على النحو التالي:

" كيف تتمّ إعادة بناء الحداثة عند يورغن هابرماس؟ وما هو مخرجه لاستكمالها وتصويب توجهها، وما قيمة محاولته؟"

يتبعها سؤال جوهري آخر هو: هل الراهن هو ما بعد الحداثة، أم أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد؟ وبين " ألما بعد" وليس البعد نزاع اللازمات يطلب إعادة بناء الموضوع من جديد.

هذا السؤال تعقبه تساؤلات "هابرماسية" يقول فيها**: كيف على الحداثة أن تفهم ذاتها بشكل صحيح؟**، وهل **تمتلك المَخرج للارتقاء بقدرتها على التعلم إلى مستوى النقد الذاتي؟** وهل **استنفد العقل الأنواري بالفعل كل طاقاته على الخلق والتجاوز؟**

ومن الإشكال الجوهري والأساسي استخرجنا تساؤلات فرعية حاولنا الإجابة عنها عبر فصول الرسالة هي**: ما الحداثة؟، وهل أصبحت الحداثة طرحا خاسراً ومشروعا متجاوزا؟، وإلى أي حد يجوز اعتبار ما بعد الحداثة راهن متحقق؟**

في الفصل الثالث يُطرح سؤال ملح مفاده" **كيف يمكن التنظير للعقلنة في وقت يتحدث فيه الفلاسفة عن انهيار العقل وتحطيمه؟ وعن المظاهر القمعية للعقلانية الأداتية؟، وهل يصح اقتراح نظرية الحداثة في زمن نتحدث فيه عن ما بعد الحداثة؟** وهي تساؤلات يثيرها كذلك المفكر المغربي: "نور الدين أفاية" في عمله، "الحداثة والتواصل في فكر هابرماس"، المشكلة الفرعية الأخيرة التي تظهر في آخر فصل ترتكز حول سؤالين الأول: **كيف يمكن إعادة بناء نظرية في المجتمع تنتقد الوضعية، وتنتقل من فلسفة الذات إلى البينذاتية، وتستفيد من المكتسبات المنهجية المعاصرة ومن النظرية النقدية في نفس الوقت تتجاوز نقائصها؟**، أمّا السؤال الثاني**: يطرحه "هابرماس" بالصيغة الكانطية: كيف يكون الاندماج الاجتماعي ممكنا؟.**

وكي لا تبقى التساؤلات خارج نطاق الفكر العربي المعاصر حاولنا الاستفهام حول نظرة وعلاقة "يورغن هابرماس" بالعالم الإسلامي، **كيف يمكن قيام مجتمع كوني أكثر تسامحا وتواصلا وأقل عنصرية وعنفا؟، وهل ستتعايش المجتمعات العربية مع الغرب داخل القرية الكونية بأقل تهميش واستغلال وأكثر تعاون واحترام للخصوصية؟، وهل يمكن قيام نظام دولي عادل مبني على السلام وحقوق الإنسان للدول الفقيرة مثل الغنية؟**

للإجابة عن هذه الأسئلة اتبعنا منهجا محددا للدراسة، وأفردنا جزء خاصا للحديث عنه في المدخل النظري، تساءلنا فيه **كيف عالج "يورغن هابرماس" مفهوم الحداثة من بدايتها إلى**

أفاقها مرورا بأزمتها؟ في نفس الوقت طرحنا سؤالا **كيف نقرأ "يورغن هابرماس"؟**، وارتكزنا على فيلسوفين من أهم الدارسين له، هما "**جون لوي شليغل**" Schlegel Jean-Louis *الذي كان لنا معه لقاء شخصي، ومقالات "**كريستيان بوشندوم**" Christian Bouchindhomme، ثمّ على أعمال أستاذين مختصين في الفكر الهابرماسي بالوطن العربي هما: "محمد الأشهب"، وحسن مصدق من المملكة المغرب اللذان كان لي معهما تواصل مباشر إيجابي.

منهجيا فإن فرضية الانطلاق هي اعتبار للحداثة مشروعا لم يكتمل، بمعنى التأكيد على أهمية تصويب الحداثة، والاستفادة من مكتسبات ومبادئ العقل الأنواري، فهو إثبات ودفاع عن قيمها دون الإغفال عن نقدها وتصويبها كما أراد لها "هابرماس" ذلك، ومنه كانت أحسن طريقة هي ضبط مفهوم الحداثة كمرحلة وصفية تشخيصية ***Transgresser*** لفهم المنطلقات ومعاينة البدايات، ثم عرض رأي خصومها ومنتقديها، وهي مرحلة ***Déplacer*** بتفعيل آليات النقد (التفكيك والهدم) وأخيرا نقد هؤلاء، والانتقال إلى مرحلة التجاوز ***Dépasser*** لتقديم البديل كتركيب وإعادة بناء بالأنقاض التي تم تهديمها، لذلك فإن المراحل الثلاثة تقابلها ثلاث فصول، أما الفصل الثالث والرابع ما هما في الحقيقة إلا الانقسام لفصل واحد منهجيا وفصلان معرفيا، طبعا نلمس هنا حضورا للمنهج "الهيجلي" من الأطروحة *Thèse* ونقيض الأطروحة l'*antithèse* والتركيب *synthèse* .

خطة البحث حسب الفصول والمباحث جاءت الشكل التالي: أولا مقدمة عامة للرسالة يتبعها مدخل نظري قدمنا فيه بشيء من التفصيل لمسالتين: قضية المنهج على وجهين منهج هابرماس نفسه، والمنهج الذي نعتمده لقراءة المتن الهابرماسي، والمسالة الثانية هي مفهوم الفلسفة والوظيفة المنوط بها التفكير الفلسفي، وبعد التمهيد المنهجي انتقلنا إلى الفصل لأول المعنون: الأنوار _جمع التنوير_ وتفرد العقل، جاء الفصل تمهيديا لكنه لم يخل من حضور بارز للمتن الهابرماسي وتكوّن من ثلاث مباحث مخاض للعقلنة تحديدات وتبديلات أين تعرضنا لثلاثة نقاط: الحداثة الاجتماعية الاقتصادية كما حللها "**ماكس فيبر**" *Weber Max*، الحداثة الجمالية مع "**بودلير**"*Baudelaire Charles*، ثمّ الحداثة الثّقافية، المبحث الثاني: "ما نفيست" الحداثة: "كانط"، ما الأنوار!"، كمرتكز مرجعي للتفكير عن ماهية الأنوار، المبحث الثالث: الحداثة عند "هيجل": فجر "الأزمنة الحديثة"، عودة هابرماسية لمن اعتبره لحظة الوعي الفلسفي بالحداثة، ينتهي الفصل بخلاصة.

أما الفصل الثانـي فعنوناه: "أزمة الحداثـة من النّقد إلى ألمـا بعدية"، جاءت مباحثه على النّحو الآتي: تمهيد، ثمّ المبحث الأول: "فاوست الحداثة"، المبحث الثاني: انتقادات مدرسة

---

* **جون لوي شليغل** Schlegel Jean-Louis فيلسوف فرنسي وعضو مؤسس لمجلة Esprit الشهيرة اهتم بالفلسفة الألمانية تأليفا وترجمة، ويعد من بين أهم مترجمي المتن الهابرماسي مثل: كريستيان بوشيندوم .ch.Bouchindhomme وجون مارك فيري Ferry Jean-Marc جون روني لا دميرال J.R.Ladmiral رينر روشلتز R.Rochlitz .

فرانكفورت: "هوركهايمر" و"أدورنو"، والمبحث الثالث: "انتقادات فلاسفة ما بعد الحداثة"، ينتهي الفصل بخلاصة.

وفي الفصل الثالث: "الحداثة مشروع لم يكتمل بعدُ" نصل إلى قلب العمل، وجاء بدوره مكونا من ثلاثة مباحث، الأول باسم "فينكسية الحداثة"، والثاني: "العقلانية التواصلية"، والثالث: "الأخلاق التواصلية"، والفصل الأخير: "إعادة بناء" نظرية نقدية للمجتمع، جاء لتكملة المشروع الهابرماسي، فتركّب من مبحث أول حول: "إعادة بناء" المجتمع: العالم المعيش والنّسق"، مبحث ثاني يعالج: "الدّيمقراطيّة، الفضاء العمومي وفلسفة الحقّ"، المبحث الأخير ارتبط باهتماماتنا وواقعنا، فعنوناه: "هابرماس" العالم الإسلامي والمجتمع ألما بعد علماني، في الأخير ينتهي العمل كما جرة العادة بخاتمة، تحوصل، تقدم النتائج وتفتح الأفاق.

أما سبب اختيارنا للموضوع فيمكن أن نوضحه في سببين الأول: هاجس نفسي ذاتي، والثاني: معرفي. الدواعي الشخصية ظهرت في رسالة الماجستير فاتحة للدخول إلى مدرسة فرانكفورت*، ومنها حاولنا بين قوسين التخصص في التيار الفكري المسمى النظرية النقدية، عبر سلسلة من المقالات والمداخلات في الملتقيات وزاد شغفي بالموضوع عند اطلاعي على تكملة النقائص التي اقترحها "هابرماس" للمدرسة، بالأخص أطروحته حول العقل الدين، الديمقراطية نظرية التواصل وهي مفاهيم مأزومة وقلقة لوعينا العربي.

والجانب الأهم هو التعديل الذي يقدمه "هابرماس" للعقلانية الغربية فهو لا يرمي مكاسب العقل ولا يقبله متمركزا على ذاته، ومنه يمكن استثمار نظرية الفاعلية التواصلية وتحليلاته للرابط بين النظرية والممارسة، في واقعنا المعيش وهي قد لا تحمل لإجابة لكن توضح السؤال تماما كما نوضح نظرية المجتمع الما بعد علماني تصور هابرماس للعلاقة بين العلمنة والتدين، الغرب والعالم الإسلامي .

أما فيما يخص الأسباب الابستيمية فهي كثيرة، كان "**بول ريكور**" *Riceur Paul* تكلم عن أسباب الاهتمام بفكر "هابرماس" وحددها في ثلاث مكاسب:

أ) السعي لتوجيهي للربط بين النظرية والممارسة.

ب) قيمة النظرية النقدية وقدرتها على فهم التكوين والحركة الاجتماعيين.

ج) مرونة العقلانية التواصلية ونجاعتها في فتح أفاق إنسانية كونية هي النقد والتواصل التي لا يمكن لأي أحد أن يجحد كونها حالة إنسانية بالدرجة الأولى.

كما يعلمنا "هابرماس" ثلاثة دروس أساسية، أولا انفتاح الفلسفة على تخصصات متعددة لكي يستفيد منكل المعارف والعلوم، دون أن تفقد خصوصيتها النقدية، الكلية، العقلانية، ثانيا: درسا "برجماتي" هو تقليص الفجوة بين النظرية والتطبيق مما يجعل الفلسفة ترتبط باليومي المعيش (نظرية نقدية للمجتمع) ثالثا: الاستئناس بالمكتسبات الألسنية، فمع **المنعطف اللّساني**

* انظر التعريف "بمدرسة فرانكفورت"، في الملاحق، الصفحة، 300.

Tournant linguistique بات على الفلسفة استثمار الدّرس اللّساني لبناء نظرية تواصلية لأجل الإجماع و بلوغ حقيقة توافقية، عبر أخلاقيات كونية للنقاش.

صعوبات وعوائق البحث:

لقد تجاوزت أعمال "هابرماس" 14000 صفحة في حوالي 50 كتابا ومازال، فمشروعه يغطي فترة زمانية تتجاوز الخمسين سنة يصعب إذ لم نقل من المستحيل تطويقها، والمشكل لا يتوقف على المتن "الهابرماسي" بل حواشيه كذلك، فبعد نشر كتاب "نظرية الفعل التواصلي" 1981 مثلا صدرت حوالي 900 متابعة نقدية حوله في سنة واحدة فقط، دون أن نسير إلى العديد من كتب "هابرماس" أعيد طبعها لعشرات المرات بلغات عديدة.

وعندما نقول النصوص الشارحة والنصوص النقدية فنتكلم كذلك على النصوص الموازية ونحن نقصد السجلات الفكرية الكثيرة التي أجراها مع مفكرين من حقول جمة مع **"هايدغر"** *Heidegger Martin*، الحركة الطلابية اليسارية، المدرسة الوضعية هرمونوطيقا **"غدامير"** *Gadamer Hans Gorge*، **"نيكولاس لوهمان"** *Luhman Nikolas*، السوسيولوجيين الألمان، فلاسفة ما بعد الحداثة الفرنسيين في الثمانيات المؤرخين الألمان *Controvese des historiens* من 1985 إلى 1987، ورغم أن الكثير منها لا يعنينا في اهتمامنا بالحداثة إلا أن مادتها لها قيمة لتوضيح موضوعنا.

لقد واجهتنا صعوبة داخل العمل تمثلت في إثبات وحدة الموضوع (الحداثة)، واثبات بقاء نفس الأطروحة بين الفصول الثلاثة، بمعنى هل تنقلاتنا الثلاثة في الفصول تحكمها وحدة **مفهومية** Conception، أم إن مفهوم الحداثة الذي فكر فيه **"كانط"** و**"هيجل"** في الفصل الأول، هو غير مفهوم الحداثة الذي ينتقده ويرفضه فلاسفة ما بعد الحداثة في الفصل الثاني، وليست هي المحددات المفهومية للحداثة التي يفهمها هابرماس، في الفصلين الأخيرين من بحثنا، هل عن نفس الحداثة في الفصول الأربعة نتحدث.

إنها قضية إثبات الاستمرارية، أو علينا أن نحكم كل فصل بابستيمي مختلف، يجزأ كل فصل عن الأخر، فيعدد الذات إلى ذوات، والحداثة إلى حداثات، في الأخير لم نجد بدّا من ربط الفصول الثلاثة بمقولات الوحدة الكلية الضرورة والسيرورة (التولد)، لتفادي التشتت والتجزؤ والانقطاع، مادامنا نعمل بداخل فكر "هابرماس"، فذلك يضمن لنا الوحدة والاستمرارية، لأننا نعالج الإشكالية الكلية داخل فكره بالدرجة الأولى، أكثر من معالجتها في فضائها الزماني والمكاني.

كما أنّ هناك صعوبة معرفية لا بد من التفطن لها هي التبدل والمزايدة في مواقف وأفكار "هابرماس" منذ تعرفه على المنهج اللّساني فنجد تباعدا بين الأفكار وأطروحاته الأولى والمتأخرة، فمذ أواخر السبعينات وبداية الثمينات من القرن نكون أمام شخص جديد، دفعتنا دراستنا للاهتمام بالأعمال المتأخرة له وهذا لم يمنعنا من الاطلاع على مؤلفاته المتقدمة بحذر، الملاحظ أنّ هناك صعوبة في تتبع أعمال ونظريات الفلاسفة بصفة عامة و"هابرماس" بصفة

خاصة، فقد ينطلق في فرضيته وبعد مدة يتخلى عنها، أو يغيرها بسبب تلاقح يحدثه مع فرضيات ونصوص أخرى.

قد يتخلى عن آراء ويعود إليها بعد مدة، يباشر مشروعا يكمله، ثم يعود إليه بعد سنوات، هناك انكسارات، وانقطاعات ومنعرجات، ولا يمكن القول أنّ هناك منطلقات محدّدة وثابتة في فكره فقد يشيد بنظريات من زوايا مختلفة، ممّا يجعل الفيلسوف متغيرا ومتبدلا في سيرورته الفكرية، فليس هو (الهوية) في كل مستواه حتىّ بين نظرياته ومستويات تفكيره إنّه يتشكل ويتلون في قضايا متنوعة من المشاكل التي يصعب تتبع أعمال "هابرماس"* هو تعدد التخصصات التي يخوض فيها كعلم الاجتماع (نظرية الفعل والأنساق)، علم النفس بكل فروعه التحليل النفسي، المعرفة النمو **"بياجي جان"** *Jean Piaget*، اللّسانيات، علوم الاتصال، الانثروبولوجيا *Anthropologie*، بل حتى الفيزياء البيولوجيا، إضافة إلى انخراط نصوصه في قضايا متشعبة ومتباعدة سياسة يومية، تاريخية، بيئية...الخ، تمر نصوصه على عدد لا يحصى من الأسماء والمصطلحات من تخصصات كثيرة.

فيما يخص الدّراسات السّابقة أشرنا إليها في الملاحق للزيادة في الاطلاع، ولو أنّ عمل (*Etienne Ganty*)، **ايتيان غونتي** " التفكير في الحداثة"، (*Pensé la modernité*)، هو أهمها.

المدخل النظري

* انظر الملاحق: الشكل رقم 09: جدول يوضح التأثيرات الفلسفية على يورغن هابرماس، ص 280.

من الضروري قبل الإبحار في موضوع الحداثة مع **"هابرماس"**، التوقُفُ عند نقطة سابقة للدراسة، هي التفكير في **"منـهج للمنـهج"**: بمعنى المسلك الذي سيُتبع للاقتراب من فهم طريقة "هابرماس" في العمل على مواضيعه البحثية. هنا تستوقفنا ثلاثة أسئلة أساسية* ومتداخلة هي: هل يوجد منهج "هابرماسي"؟، ماهية الفلسفة عنده؟، كيف يمكن قراءة المتن الهابرماسي؟

➢ **في ماهية المنـهج، والفلسفة عند هابرماس:**

أ / في المنـهج:

إن اختيار منهجٍ لدراسة أعمال "هابرماس" يتطلب سؤالا أساسيا ينبع من المطلب نفسه هو: ما المنهج الذي يتبعه "هابرماس" في مؤلفاته وأبحاثه ؟ رغم أن **"مدرسة فرانكفورت"** تبنت خيار النقد كمنهج، ففي الدرس الافتتاحي الشهير **"لماكس هوركمايمر"** *Horkheimer Max* (1895-1973) **"النظرية النقدية والنظرية التقليدية"** وبالتحديد في آخر سْطرٍ يقول: " لذلك فإن كل فلسفةٍ تفكر في إيجاد السّلْمِ في ذاته، في حقيقة ما، لا علاقة لها بالنظرية النقدية"[1]، بذلك فهو يجعل من "النقد" أولوية على كل إدعاء للحقيقة أو قبولٍ بالواقع كما هو.

لا يخرج "هابرماس" كثيرا عن **أهمية "النقد"** في الفلسفة ف"غالبا ما ينتقل ارث الفلسفة ليتخذ الموقع النقدي [2]، بما أن إرث الفلسفة هو النقد، فهو ميراث "هابرماس" من النظرية النقدية وعليه يمكننا أن نقارب بين ثلاث مهام طرحها "ماكس هوركهايمر"، بثلاث أخرى وصفها "هابرماس" يقترح "هوركهايمر" ثلاث مهام ينبغي للنظرية النقدية الجديدة أن تلبيها:

1) ضرورة البحث في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التي تحركها وتحددها في النهاية ثم العمل على إخضاعها للنقد والتحليل.
2) التحرّر والإنعتاق من خلال عقلنة الواقع، وبعث ديالكتيك جديد بين الذات والصيرورة التاريخية.
3) البحث في مصير العقل وتفكيكه، لتميز أوجهه المختلفة، بل أن يتحول إلى الأداة التي يمارس فيها القمع وبها".[3]

هذه اللحظات الثلاث ستقابلها ثلاث عند "هابرماس" استقاها من بحثه في الفلسفة الماركسية، "بما أننا نعتبر الفلسفة شكلا من أشكال التفكير النقدي *Selbstreflexion* الأكثر راديكالية في أي زمن كان فإن الجهود النظرية التي تطور الماركسية غير دوغمائية، هي ذات

---

* العبارات بالخط العريض هي بغرض التأكيد عليها، وتعيين أسماء الأعلام.

[1] هوركهايمر ماكس، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة: مصطفى الناوي ومراجعة مصطفى خياطي، عيون المقالات، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1990، ص85 .

[2] Habermas J, connaissance et intérêt, Tr; Jean – Renée Ladmiral, Gallimard, 1976, p 84.

[3] يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، الطبعة الأولى، سورية، 2002، ص288.

طابع فلسفي أساسا" [1]، وهو يقصد أعمال "**غرامشي**" "**لوكاتش**" "**كورش**"* "**التوسير**" *Althusser Louis*...الخ، فمهمة الفلسفة حاليا تتلخص في ثلاث أطروحات -كما قلنا- أساسية:

✓ أولها: السعي للربط بين النظرية والممارسة، وهو مطلب ظهر منذ البدايات الأولى لتشكل مدرسة فرانكفورت، اهتمام أملته تطلعاتها الأولى لإصلاح الماركسية وظل هاجسا، عالجه أغلب أعضاء المدرسة، ولم يشذ "هابرماس" عن القاعدة، وما إعادة تفكيره في **ماركس *Marx Karl*** بكتابه الموسوم "**ما بعد ماركس**"**1976**، إلا تأكيدا على مطلب وحدة الطبيعة ووحدة التاريخ. فعلى الرغم من تطور علوم المادة مقارنة بعلوم الإنسان فهو يرنو إلى تحفيز الفلسفة بمهمة التقريب بين النظري والتطبيقي، قوله: "أرى مع ذلك أنه يتحتم على الفلسفة القيام بهذه المهمة".[2]

تظهر هنا كذلك أهمية عودته إلى المادية التاريخية، لفهم وصياغة نظرية للمجتمع لا تغوص في جزئيات التطور الاجتماعي بقدر ما تحافظ على المقولة الفلسفية الداعية إلى الشمولية فـ "تعتبر الفلسفة إلى أيامنا الممثل الذي لا يعوض لضرورة الوحدة والشمولية "[3].

✓ المهمة الثانية للفلسفة: إضافة إلى انفتاح الفلسفة على واقعها فعليها كذلك **الانفتاح على العلوم الأخرى**؛ أي بأدوات العلوم الإنسانية ومن ثمة التدخل في: الديمقراطية، حقوق الإنسان، العنف.

بذلك تكون فاعلاً مؤثراً في **الفضاء العمومي** Espace public. إن الفرق بين الخبير والفيلسوف واضح: فإذا كان الخبير اليوم يحظى بمكانة عالية في مجالات التغذية والصحة وحتى السلوك، فإن للفيلسوف نوع من الاستقلالية تجعله متعدد الوظائف، يتخذ مسافة نقدية تمكنه من توجيه **العَالَمِ المعيش** بدون إدعاء له تقديمَ حلولٍ. فتأويل العالَم يجعله يقرِبُ بين مختلف الثقافات، وعندما تركز الفلسفة على العالم المعيش اليومي ومكانته الثقافية فإنها ستقدر على إعادة بناء الشروط القوية لتحقيق التواصل الفعلِي في المجتمع بين الأفراد والثقافات، فالفيلسوف لا يدعي امتلاك الحقيقة لأنها مسألة جماعية تحدُثُ بالمشاركة .

إن انفتاح الفلسفة على العلوم واشتغالها بالقضايا المعيارية كالبيئة (مخاطر استعمال التكنولوجيا الجديدة) وأخلاقيات البيولوجيا. التأمل في السياسة الأخلاقية (الهوية الجماعية) الدفاع عن القيم الأخلاقية، الحق، الأخلاق، الفن، قضايا العدالة...الخ، يجعل منها فاعِلاً ثقافيا واجتماعيا وسياسيا داخل "الفضاء العمومي" والوجود الإنساني بصفة عامة، دائما تمتلك

---

[1] كارل اوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط01، الجزائر، بيروت، 2005، ص18.

* **كارل كورش** Korsch Karl فيلسوف ألماني ولد عام 1886 وتوفي سنة 1961، ناقض الأطروحات الستالينية مستشهدا بنصوص "ماركس" فالفلسفة الماركسية بنظره لا تتحقق إلا كنقد وصراع سياسي وتنحط عندما تنزل منزلة العلم، أصدر كتابه الرئيسي "الماركسية والفلسفة" سنة 1923.

[2] هابرماس، بعد ماركس، مصدر سابق، ص 228.

[3] المصدر نفسه، ص 228.

"الفلسفة بطابعها النقدي"[1] الذي يساعد على فهم الأنا والآخر ونقلهما من حالة تنازعية إلى حالة إجماعية اتفاقية تساعدهما أكثر على فهم ذواتهما والآخرين.

إن ما يتصف به الموقف النقدي* هو الارتياب إزاء واقع المجتمع الذي يتخذه موضوعا له، بل وحتى إزاء نفسه، فوضع المسافة بين العقل وواقعه هو أول ما يميز الموقف النقدي علي خلاف ما هو سكوني في النظرية التقليدية للمعرفة وتزداد تغلغلات النقد وامتداده فهو مثل الكشاف يعيد تقليب الأمور فردية كانت أم جماعية، "إن النقد يمتد بعيدا ليصل إلى ما هو جزئي وتحديدا إلى سيرورة تكوُنٍ خاصّة لهوية الأنا أو لهوية الجماعات بينما تُدركُ التكونات اللاحقة منظومات القواعد العقلية التي تتبعها أي ذات مع كفاءة مناسبة "[2].

يتوسط الفكر النقدي بين السكونية الجامدة لقوالب فلسفة الوعي كما عرفناها مع **"ديكارت"** والنظرية الوضعية منذ **"أوغست كونت** (1857-1798)"، ويحذر من السقوط في الشكية المطلقة أو المثالية؛ بل هو جدلية متفاعلة متغيرة متحركة، ليتحرر الوعي من "الدغمائية"**dogmatisme** .

"النقد يجعل في النهاية ما هو غير واعي، عمليا واعيا وغني بالنتائج كما يغير محددات الوعي الخاطئ...."[3]، وهذا بالفعل ما عبر عنه **"أدورنو"** Adorno Theodore (1969-1903) في محاضرته الافتتاحية بجامعة فرانكفورت "واقع الفلسفة" عام 1931 م، **"نقد الوعي الزائف"** ثم واصله في عمله المشترك مع "هوركهايمر" **"جدل التنوير"** وأكد عليه **"هربرت ماركيوز"** Marcus Herbert (1898-1979) في **"العقل والثورة"**، نقد الوضعية لكونها إيديولوجيا جديدة لا يمكنها معرفيا أن تحقق فهما حقيقيا للحياة الاجتماعية، وهي سياسيا تساند الوضع الاجتماعي القائم وتعترض سبيل أي تغيير راديكالي لتتحول إلى شكل جديد للهيمنة.

فتحرير الوعي أصبح انشغالا فلسفيا فائق الأهمية، لقد جاء في آخر سطرٍ من كتاب "هابرماس "بعد ماركس" قوله: "هذا التفكير النقدي يمثل الدائرة التي تعد فيها وحدة العقل النظري والعقل العملي، فهو العنصر الوحيد الذي يمكن أن تتشكل داخله اليوم هوية المجتمع وأفراده، بشرط ألا تتراجع إلى المرحلة السالفة للهويات الخصوصية *particularistes*، إن الوثنية الجديدة المصاحبة لزوال الأديان الأخرى...تشكل اليوم خطرا، ولا أرى كيف سيكون بوسعنا، دون فلسفة، أن نشكل ونضمن هوية ما على أرضية هشة مثل أرضية العقل".[4]

✓ <u>المهمة النقدية الثالثة للفلسفة</u>: هي نقد النزعة **الوضعية *positivisme***.

" في نظري تتمثل مهمة الفلسفة الأكثر نُبْلاً في إقامة تعارض بين قوة التفكير النقدي الراديكالي وكل شكل للنزعة الموضوعية *objectivisme*، أي في مقاومة كل استقلالية إيديولوجية وهمية

---

[1] هشام عمر النور، نظرية هابرماس النقدية : "الفلسفة باعتبارها تفكيرا نقديا"، ضمن: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، ج ف م، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005، ص 65.

* انظر: عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، الكويت، 1990، ص 139

[2] يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل كولونيا، ألمانيا، 2001، ص 391.

[3] المصدر نفسه، ص 391.

[4] هابرماس، بعد ماركس، مصدر سابق، ص 299.

يهاجم التفكير النقدي في وقت واحد إطلاقية فلسفة الأصل والنظرية المحضة، والفهم العلموي *Scientisme* الذي يُمْكنُ أن تمتلكه العلوم بذاتها وكذلك الوعي التكنوقراطي لنظام سياسي منْفصلٍ عن تأصيلا ته العلمية ".[1]

إذن هناك حملة من النقد ورثها "هابرماس" عن النظرية النقدية التي لا تنشد إقامة نسق؛ بل تفجره عند "**هيجل**"(1770-1831) و"**كانط**" وتتوجس خيفة من أي إيديولوجيا ولا ترنو لبناء هوية كما ظهر مع فلسفة الوعي أو الذات، ترفض أي تبعية لحزب ما أو واقع معين؛ بل لا تتوقفُ عن نقدها، فالفيلسوف النقدي لا يكون ماركسياً ولا فرويدياً، إنما كلُّها ولا واحدا منها.

نلخص إذًا ميزات النظرية النقدية كما واصلها "هابرماس" بأربع نقاط:

- ❖ أولا: جعل النقد أسلوبا رئيسيا في التفكير.
- ❖ ثانيا: رفض أي نزعة نسقية تقيم الهوية بالاحتواء والإقصاء.
- ❖ ثالثا: الحذر من أي انتماء حزبي أو انغلاق دغمائي.
- ❖ رابعا: انفتاح الممارسة الفلسفية على الواقع والعلوم الاجتماعية/ ولا يحيد "هابرماس" عن هذه التقعيدات".

لقد بحث رواد النظرية النقدية عن النقد داخل كل مذهب وفيلسوف فطوروه، عند "**نيتشه**" Nietzsche Friedrich، "**فرويد**"، وبالأخص عند "**ماركس**"(1818-1883)، وهم "يميزون طبيعة النقد بين المجال الابستيمي والسوسيولوجي فيجب أن نفرق بين استعماليْن مجازييْن يمكنانِا من تحديدٍ أحسن لِما يُعرف في العادة بـ "النقد"، وفي كلا الفضائيْين اللفظ مجازيّ فقط فهناك بعد نظري، وبعد عملي، الأول مرتبط بمجال المعرفة وبالأخص التفكير التأملي، والثاني متعلق بالطريقة التي نسلك بها حياتنا، وما يمثل عندنا مشكلة ويدفعنا لمقاومته عبر نقده، وقوة الماركسية كانت بفتح نوافذ بين هذين النقديين بخلطهما وربطهما ببعضهما." [2]

تتسم أعمال هابرماس بالبانورامية والسرد الكثيف وبالعودة إلى نظريات متعددة من حقول مختلفة، يحللها ثم ينقدها محاولا الاستفادة منها، كما يستعمل المنهج التاريخي لاستقصاء بداية الكثير من مواضيعه أو تتبع توالي النظريات على قضية معينة كعودته المتكررة إلى "**هيجل**" لفهم ماهية حداثة اليوم، ولربما فهم مع "**سيجموند فرويد**" *Freud Sigmund* (1856-1939) أهمية تاريخية المرض، فعودة "فرويد" للطفولة هي لإعادة تشكيل " الماحدث " لفهم الراشد، لان المرض يحتاج الرجوع إلى الوراء لفهم بدايته، ونجد هذه العودة عند هابرماس مثلا في "الفضاء العمومي" أو "بعد ماركس"، ويسمي هذه الحالة بـ "إعادة البناء" (G) *Rekonstruktion*[*] وهي عملية لتسهيل تتبع المشكلة منذ بدء تكوينها.

---

[1] المصدر نفسه، ص229.

[2] Danny Tom, la Crise de la Critique Sociale vue de Paris et de Francfort, Revue Esprit, N° 07, juil. 2008, p 113.

[*] بعض المفاهيم سنكتبها بأصلها الألماني ونضع أمامها الإشارة التالية: (G) أو أصلها الانجليزي على النحو التالي: (E) .

إن مفهوم "**إعادة البناء**" الكانطي الأصل يسكن الفكر الهابرماسي بما أنه يتعلق بمشروعه العام وهي إعادة بناء داخل "المعرفة الاجتماعية" وليست التروستندالية كما هو الأمر عند كانط، بهدف تشكيل نظريه اجتماعية نقدية، انطلاقتها هو النقد.

لا يتوف "هابرماس" عند النقد فقط، "بل يتعداه إلى إعادة التأسيس"[1]، في الحقيقة إن مفهوم "إعادة البناء" الذي يستعمله بشكل واسع، وبالأخص في كتابْيه الأساسيين: "الخطاب الفلسفي للحداثة، أيْن يدرجه بمعنى "إعادة بناء" الحداثة، وفي مؤلفه" نظرية الفاعلية التواصلية"، حيث يأخذه بمعنى "إعادة بناء العقلانية الغربية، أو حتى في "بعد ماركس" الذي يحمل في النص الألماني عنوان "إعادة بناء المادية التاريخية"* ذلك أن مطمح "هابرماس" هو: "إعادة بناء النظرية النقدية بشكل يجعلها تستجيب اكثر للمعطيات الجديدة".[2]

لِننظر مثلا لفكرة تجديد "هابرماس" للمادة التاريخية يقول: "قد تعني لفظة إصلاح الرجوع إلى حالة بدئية قد تم تحريفها في الأثناء، في حين أنني لا أولي إلى "**ماركس وانجلز**" اهتماما ذا طبيعة دُغمائية ولا فقهية لغوية أو تاريخية، وقد تعني لفظة نهضة تجديد تقليدٍ نسبي في الأثناء، وليست الماركسية في حاجة لذلك. إن "إعادة البناء" تعني في السياق الذي يهمنا أن نفكك النظرية وأن نعيد تكوينها في شكل جديد...لمعالجة نظرية يجب أن تكون محل مراجعات في عدة نقاط كما أن طاقتها التحفيزية لم تُستنفذ (بعد)."[3]

نفهم من ذلك أهمية "إعادة النظر في النظرية وتجديدها وفق تغيرات الواقع ومستجداته"[4]، مما يسمح لنا فهم تصور "الإعادة". *Refaire*"، "إعادة البناء" بإدخال اللازمة *Re* التي تفيد في نفس الوقت "التكرار" و"المراجعة"، فكما أن الحرف "***R***" الذي رمز في البداية إلى الكلمة الماركسية الثورة *Révolution*، تم تخفيف المصطلح إلى نفس الحرف "*R*" لكن بمعنى إصلاح الماركسية *Reforme*، أما "هابرماس" فلا يبحث عن إصلاح المادية التاريخية وإنما يواصل مسيرة الحرف "*R*" لكن بمعنى إعادة البناء ***Reconstruction*** بالألمانية *Rekonstruktion* أو *Rekonstruktion* فاللازمة *R* تتعدد وتتغير لتلائم كل عصر وكل فكر.

تشير حالة "إعادة البناء" والمراجعة إلى ميراث النظرية النقدية الرافضة للنسق الذي حافظ عليه "هابرماس"، بالإضافة إلى ذلك، ورث هابرماس من النظرية النقدية إلحاحهم المستمر على تعدد الاختصاصات وعدم الاكتفاء بالتأمل الفلسفي الذي لن يؤدي إلا إلى الانغلاق

---

[1] جان فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا، الفلسفة الغربية المعاصرة تيارات ومذاهب، منشورات الاختلاف، بيروت، ص161.

* انظر هابرماس، ما بعد ماركس، الفقرة الأولى، مصدر سابق، ص 06 .انظر كذلك إلى فكرة "إعادة بناء هابرماس للتطور الثقافي في العالم المعيش" كارل أوتو ابل، التفكير كهابرماس ضد هابرماس، ترجمة: م.إ.ق، العرب والفكر العالمي، العددان 23-24، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2008، ص51.

2 يفوت سالم، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، ط01، بيروت، 1995، ص ص 80، 81.

[1] هابرماس يورغن، ما بعد ماركس، مصدر سابق، ص 21.

[4] Habermas J, Après Marx, Tr. Jean – Renée Ladmiral et Marc B de Launay, Librairie Arthème Fayard, 1985, p 291.

الميتافيزيقي"[1]، إذن" فإعادة البناء" تحتاج من جهةٍ إلى انفتاح على العلوم، ومن جهة أخرى إعادة التفكير في الطرح بالعودة إلى أصوله، ولعل هذا ما يشرح قضيتين: الأولى: "عقدة الاختلاف الذي ما انفك يتعمق بين تأسيسوية(نزعة التأسيس) *Fondatonnisme* **"آبل" *Apel*** وتشييدوية (نزعة إعادة البناء) *Reconstructionnisme*" هابرماس"[2]، القضية الثانية: اهتمامه بعلم النفس التكويني **génétique**، **"الجون بياجيه" Jean Piaget**، من زاوية البحث التسلسلي الزمني لتكّون الظاهرة،ـ مثلا إسقاطه على البحث في الحداثة من خلال لحظات التكوين الأولى، وهو لا يقصد التتبع التطوري العضواني، بل متابعة نظريةً وتطبيقيةً منفتحةً نقدية.

بذلك نرى أن "هابرماس" مثل "كانط" لا يجعل النظرية ممكنة، إلا بعد التقاء العقل النظري والعملي، حين يرتقيان إلى وحدة تحقُّق المعرفة، فـ"من الأسئلة الثلاثة التي تتلاقى فيها مصالح عقولنا كما يطالب السؤال الأول: ماذا أستطيع أن أعرف؟ ذلك مجرد تأمل. السؤال الثاني: "ماذا ينبغي أن أفعل ؟ إنه عملي محض السؤال الثالث ماذا يحق لي أن آمل؟ إنه سؤال عملي نظري في آن"[3].

نلخص فنقول أن الفلسفة مطالبة بالتصالح مع واقعها أي التقريب بين النظري والعملي، انفتاح على العلوم، مراجعة وإعادة نظر نقدية للمعرفة، بل إن "هابرماس" يراجع حتى الفيلسوف نفسه، ويعود إلى التصنيف الكانطي أو التفريق بين المفهوم المدرسي للفلسفة، والفيلسوف الذي يدرس الفلسفة بشكل أكاديمي، والمفهوم "الكلي للفلسفة "أن يرتبط الفيلسوف بمجتمعه ويخرج عن المحاضرة وقاعة الدرس، كونه مدعو إلى الانخراط في قضايا وهموم عصره، وهذا ما كان يقوم به "هابرماس" بالفعل في يومياته، بذلك نقول أن هناك "إعادة بناء" جذرية حتى في تصورات: مهمة الفلسفة، الفيلسوف، الحقيقة العقلانية...الخ .

"يؤكد هابرماس على اعتبار أساسيٍ في الفلسفة، أو بالأحرى في قراءته وتأويله للتراث الفلسفي والسياسي والاجتماعي الذي تعامل معه في سياق تأسيسه لتصور لزمن الحديث، وهذا الاعتبار المتمثل فيما يسمِيه بـ "إعادة البناء" (G) *Rekonstruktion*، بل إنه يعتبرها منطلقاً منهجيا مُكوناً لنصه الفلسفي، ومميزا لأسلوبه في النظر والتأويل ."[4]

بفضل الرؤية النقدية ينفتح النص الهابرماسي على حقولٍ ونظريات متعددة، تجعله نصاً مفتوحا لكن في نفس الوقت معقدا صَعْبَ المتابعة ونقدياً بالأساس، نقديٌ حتى على المدرسة التي يعتبر هو وريث لها، ففي **"المعرفة والمصلحة"** 1968 يحيد بشكل نقدي عن النظرية النقدية وهو المجيب عن سؤال طرح عليه حول علاقته بمدرسة فرانكفورت قائلا " من الأشياء التي استفدتها من "مدرسة فرانكفورت" والتي تهيمن علي بشكل كبير هي أولا انفتاح على الفكر العلوم الاجتماعية التي أظهر "هوركهايمر" في إعادة قرائته للتراث الفلسفي الهيجلي الماركسي

---

[1] نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، ط1، 1991، ص105.
[2] فيري جون مارك، فلسفة التواصل، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف الجزائر، ط01، 2006، ص60.
[3] هابرماس، المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص 239
[4] نور الدين أفيه، الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص 220.

الذي دشنه كلٌ من "**لوكاتش** و**كروش** Korsch Karl"..".[1]، "فالماركسية لدى "هابرماس" ليست ايديولوجيا أو معتقدا سياسيا فقط، بل هي طاقة متواصِلة للنقد."[2]

في صدد حديثنا عن أسلوب كتابة "هابرماس" هناك نعتان يلوحان فوق أعماله، الأول اعتبار أعماله مناسباتية فكتاباته لا تكون أعمالاً موجهة إلى كافة الناس، وإنما جل أعماله حوارية ***Dialogique*** لفهمها أحيانا نحْتاج إلى قراءة سياق النقاش كله، أما هدفها واضح تلقيح نظرياته وإثرائها، ولو أن هذا النوع من الكتابة لا يمكن وصفه بالغريب، لأنه تقليد في الكتابات الألمانية، أين تجمع هذه المقالات والمحاورات في كتب خاصة أما الانتقائية فهذه الطريقة في التعامل مع النصوص جلبت له نعت النزعة التلفيقية فأجاب:" أعتقد أن التلفيقية أو الانتقائية مصطلحات غير ملائمة لنعت التنظيم التعددي للنظرية المتمركزة حول مفهوم العقل التواصلي، لكن تطورها في مقابل ذلك رهين الحوار مع العلوم الخاصة المتعلقة بها ."[3]

في فصلٍ بعنوان "**كيف نقرأ هابرماس؟**"، يرى المفكر المغربي "محمد الأشهب" أن هناك مرحلتين في فكر هابرماس "فإذا صح تقسيم المسار العلمي له اعتمادا على مفاهيم ابستمولوجية يمكن القول أن هناك شبه قطيعة بين "هابرماس" الأول والثاني، ويفصل بينهما **المنعطف اللساني*** ***Tournant Linguistique*** الذي يقسم نظرية "هابرماس" النقدية إلى مرحلتين، مرحلة كان متأثر فيها بالجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، ومرحلة ثانية ابتعد فيها عن المنطلقات الفلسفية لهذا الجيل في الوقت الذي تبنى المنعطف اللساني "[4]

وبالأخص انفتاحه على "**أوستين**" "**وسوريل**" و"**فنتجشتاين**"، أواخر السبعينيات وبداية الثمانينيات، لدرجة أن كثير من الباحثين يركزون على أعماله اللاحقة لدراسته، فكتابه الأول "**المعرفة والمصلحة**" 1968 مثلا لا يعتمد بشكل كبير، لمَا حصل فيه من مراجعات لمواقف وأفكار أعلنها فيه جعلنا حتى في بحوثنا لا نعتمد عليه بشكل كبير إلا بحذر، يجعل الباحث في فكر "هابرماس" يركز على المرحلة المتأخرة، أي" هابرماس بعد **المنعطف اللساني**، المتحرر من فلسفة الذات"[5].

كما أن هناك نوعين من الكتابات يقدمها "هابرماس" الأولى أكاديمية موجهة إلى النُخبة من أصحاب التخصص وهي معقدة تفصيلية تتميز "بالتكثيف المفهومي الشديد والتضمين"[6] وتحليل عدد كبير من النظريات وهي كتابات نابعة من مكانته كفيلسوف وأستاذ جامعي باحث.

---

[1] محمد الأشهب، الفلسفة السياسية عند هابرماس، منشورات دفاتر سياسية، ط1,المغرب، 2006 ، ص 111. 112

2 علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت، العرب والفكر العالمي، العدد الأول، مركز الإنماء القومي،1988، ص 146.

3 نفس المرجع ، ص 114

* إضافة إلى المنعطف اللغوي، يذكر هابرماس منعطف آخر له تأثير واضح على فكره هو: المنعطف التداولي Le tournant pragmatique، خاصة عندما ربط أوستين J.L.Austin "الكلام بالفعل"، كتابه:"La théorie des actes de langage"

[4] محمد الأشهب، الفلسفة السياسية عند هابرماس، مرجع سابق، ص 170 .

5 Habermas, **Réconcilier la modernité avec elle même**, Traduit par Jean-Louis Schlegel, Revue Esprit, N° 10, octobre 1987, p 113.

[6] حسن الشامي، الحداثة وخطابها السياسي (قراءة في ترجمة جورج تامر)، مجلة الكرمل، ع 12، بيروت، 1984، ص 301.

أما النوع الثاني من الكتابات فتتميز بالبساطة والسهولة، كونها موجهة لعامة الناس، هدفها الانخراط والمساهمة في النقاش العام الدائر حول قضايا الرأي العام، وأغلبها كتابات في الصحافة (جرائد مجلات ألمانية)، والملاحظ أن هذه الأخيرة هي التي أكسبته شهرة وردود فعل واسعة، نظرا لجرأتها وتميزها مثل كتابته عن التاريخ الألماني في المرحلة النازية ودور المثقفين فيها أمثال **"هايدغر"***Heidegger Martin* (1889-1876)، وحول الإتحاد الأوربي وهذا النوع من الكتابات هي لأكثر رواجا بالطبع من الأولى، التي تتسم كما قلنا بنوع من الصرامة العلمية وأسلوب حجاجي عالي، يختلف عن أسلوبه في الجرائد.

وعندما نتكلم عن أسلوب "هابرماس" في الكتابة تستوقفنا طريقة خاصة يستعملها إذا دققنا النظر فيها نجد أنها ثلاثية الوثبات فهو:

- ❖ أولا؛ يعرض النظريات والأطروحات، أفكارُ الفلاسفة والمدارس فيقدم الأدوات والمنطلقات (الوصف/التحليل/المعاينة).
- ❖ ثانيا: يباشر عملية نقد ودحض واسعة لما قيل (التفكيك والهدم) .
- ❖ ثالثا: يخرج باستنتاجات يقدم البديل يصل إلى نتائج والتركيب أو "إعادة البناء".

وهذه الخطوات الثلاثة المشابهة للمنهج الهيجلي (أطروحة/ نقيض/ تركيب)، قدمنا لها ثلاث أسماء على شكل مخطط، فسميناها

- ✓ التشخيص *transgresser*.
- ✓ والزحزحة *déplacer*[*].
- ✓ التجاوز *dépasser*.

بل حتى دراستنا كانت ثلاثية المراحل الفصل الأول: وصف للحداثة، الفصل الثاني: نقدها، الفصل الثالث والرابع اللذان هما في الحقيقة فصل واحد معرفيا، تجاوز "هابرماس" للمرحلتين الأولى والثانية.

وهناك عامل آخر فرض بناء العمل على النحو المقدم هو محاولة لضرب عصفورين بحجر واحد تاريخيا وتكوينيا لحداثةٍ تولد ثم تسقط في الأزمة، ثم تقف بين التجاوز أو إعادة التصويب، ومعرفيا مادمنا أعلنا فرضية البحث على أنها إثبات ودفاع" وجب البرهان بالخُلْفِ": عرض الأطروحة، تقديم رأي المعارضين ثم نقدهم، يتكون العمل من اثنا عشرة مبحثاً، وليست القضية محل صدفة، بل هي مقصودة كمحاولة للاقتراب من طريقة عمل "هابرماس" في كتابه**: "الخطاب الفلسفي للحداثة"** 1985 الذي هو اثنا عشرة محاضرة (العنوان الفرعي للكتاب)،[1]

---

[*] "مفهوم **الزحزحة déplacement**: يستخدم المفكرون العاصرون مفهوم الزحزحة ويعنون بذلك إما توسيع الإشكالية القديمة وإخراجها من إطارها الضيق، وإما تغييرها كليا وطرح إشكالية أخرى عن طريق النظر للمشكلة من زاوية جديدة" ضمن كتاب، التنوير ومساهمات أخرى، إعداد وتنسيق الزاوي بغورة، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية وكرسي اليونسكو للفلسفة، فرع جامعة قسنطينة، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، 2002، ص 127.

[1] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit., p11

وبما أنه الكِتابُ المركزي لعملنا، حاولنا قدر المستطاع "التفكير مع هابرماس داخل هابرماس"، وهذا دفعنا للبحث أولا عن "ماهية الفلسفة" عنده.

ب/ في الفلسفة*:

منذ العصور الوسطى كانت العلاقة بين الفلسفة ورجال الدين جد متوترة، إلا أن الفلسفة المعاصرة تراجع فيها الاحتدام، ليس لتوافق أو مقاربة بينهما، وإنما لتراجع كبير وانحصار عملي للدين والفلسفة بالأخص في الغرب، كونهما لم يصبحا ملاذ طالبي الحقيقة والإيمان منذ طغيان المادية الملحدة والعلم الحديث الذي راح يوسع إجاباته لِتطال كل الأسئلة التقليدية التي طرحت الدين والفلسفة ولو أنه لم يغطيها كلها.

لتفهم ما حصل سنعرج على "هابرماس" من خلال فصل من كتابه "جوانب فلسفية وسياسية" أين يحاول الإجابة عن سؤالٍ مقلقٍ أثاره قبله سلفه في مدرسة فرانكفورت "**تيودور أدورنو**": ما الفائدة من الفلسفة؟**،" والذي افتتح به كتابه: "**جوانب فلسفية وسياسية**" **1983**، إلى كتابه "**الأخلاق والتواصل**" 1983 الذي دشنه بمقال تحت عنون: "إعادة تعريف دور الفلسفة"[1]، فبعد زوال وهْم بلوغ الفلسفة المطلق، كان عليها البحث عن ماهيتها !!! يشير هابرماس:" فما أهدِفُ إليه من التفكُر هنا ليس نعْي الفلسفة، بل استكشاف المَهَام التي تقع اليوم شَرعًا على الفكر الفلسفي ليس فقط بعد نهاية التقليد الفلسفي؛ بل أيضا، كما أتصور، بعد زوال نسق من التفكير الفلسفي يرتبط بالعلمية الفردية أو بئلمعية هذا المؤلف أو ذاك " [2]

بعد رصد سريع لخارطة الفلسفة في ألمانيا* منذ خمسين سنة يجد "هابرماس" انحسارا على الأقل في ألمانيا أمام تصاعد "الوضعية الجديدة" "التي تطوّرت وتفرعت في هذه الأثناء، بصورة مستمرة فريدة لتصبحَ الفلسفة المُهيمِنة في البلدان الأنجلوساكسونية"،[3] في عرض تحري عن تاريخ الفلسفة يحقب "هابرماس" أربع أزمنة: الأول: اعتبار الفلسفة اليونانية لحظة تفوَق التحليل العقلاني على الاعتقادات الأسطورية، لكن نشوء الفلسفة ارتبط بالخاصّة دون العامة وبالأخص وسط الشرائح البرجوازية، وستظهر ميزتان في الفلسفة الأولى تخلِيها عن إدعاء تملُكِ الحقيقة، وثانيا تسليط مِعْولِ النقد حتى على نفسها، ففي عصر الأنوار نضج هذا

---

* بحث هابرماس عن معنى الفلسفة والدور المنوط بها،خاصة في كتابه بعد ماركس Après Marx حين تساءل: هل الفلسفة مجرد وعي زائف أم أنها عمل إنتاجي؟، وعاد إلى سؤال ماهية الفلسفة في افتتاحية كتابه: "التفكير ما بعد الميتافيزيقي".

** Voire : Habermas J, profils philosophiques et politiques, La philosophie. A quoi bon ? , Trad: Jean Rene Ladmiral, Gallimard, 1974, p 21.

ـ انظر كذلك إلى مقال " ما الفائدة من الفلسفة ؟، في الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995، ص 48. ما الفائدة من الفلسفة؟ "فإن هابرماس يبدأ من جواب أدورنو عن هذا السؤال نفسه: ما الفلسفة بعد هيجل وضده وبه؟، فإن أدورنو قد علم هابرماس انه ليس من شأن الفلسفة اليوم أن تأمل في "معرفة المطلق"، بل إن عليها أن تمتنع عن التفكير فيه، حتى لا يكون ذلك خيانة له."انظر المسكيني فتحي، هابرماس أمام هيدغر أو كيف الكلام على الفلسفة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد84-85، مركز الإنماء القومي، بيروت، فيفري 1991، ص22.

[1] نور الدين أفيه، الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص 50.

[2] هابرماس يورغن، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة نظير جاهل، مصدر سابق، ص 13 .

* لتتبع مسار الفلسفة الألمانية الحديثة انظر الملاحق، الشكل رقم 11، ص 290.

[3] المصدر نفسه، ص 14 .

الفعل ولو نسبيا ليبلغ عند **أدورنو** جذريته، الفصل الأخير سيكون لنقد دين جديد أنتجه العِلْم اسمه "العلموية"(النزعة العلمية *Scientisme*)*.

يقول هابرماس "أما العلموية ـ كما أفهمها أنا ـ هي إعتقاد العلم بنفسه، أي القناعة بأنه لم يعد باستطاعتنا اعتبار العلم كأحد الأشكال المعرفية المُمكنة وبأنه يجب علينا بالعكس من ذلك اعتبار العلم والمعرفة بوصفهما الشيء نفسه،[1] هناك إذا صلة وثيقة بين ما يسمى العلموية والإعتقاد فهي في الأول والأخير إيديولوجيا مُقَنّعة تختفي وراء مزاعم حيادية العلم، فتكتسب دلالة سياسة، ففي المقام الأول إنها تستبعد العلوم الاجتماعية والتاريخية، لأنها تستمر في إنتاج التقنية "لكن في المقام الثاني، أتت العلموية لتدعيم تصوُرٍ عامٍ عن العِلم يضفي نوعا من الشرعية على آليات التحكم التكنوقراطي ويستبعد؛ أي تجديد للإشكاليات التي تثيرها الممارسة من خلال وجهة عقلانية للتبصر والاتضاح".[2]

هاهنا بالضّبط تظهر المهمة الفلسفية بالغة الأهمية؛ ألا وهي نَقْدُ التصُور "ألموضوعاتي"*Objectivisme* الذي تدعيه العلوم الإمبريقية لنفسها، ونقد "يُوتُوبْيَا" **utopie** العلموية وإدعاءات التقدم العلمي، بذلك يتضح أن مفهمة الفلسفة تكون على المستوى الإبستمولوجي والاديولوجي، الأول: إعادة بناء نظرية المعرفة[3] ضد التصور العلموي والوضعاني* *Positiviste* وهذا ما تضمنه كتاب هابرماس: "**المعرفة والمصلحة**" 1968.

الثاني: يقول "يمكننا القول بأن مستقبل الفكر الفلسفي يظل مرهونا بالممارسة السياسية"،[4] فتصدي الفلسفة لهذه النزعات اللاعقلانية هو مطلبها، في نفس الوقت هناك دعوى لأنفتاح الفلسفة على العلوم، عند هذه الملاحظات نفهم لماذا ينتسِبُ "هابرماس" إلى **مدرسة فرانكفورت**، ونراها يواصل إرث المدرسة في ثلاث نقاط:

أ- مواصلة مشروع بناء نظرية المجتمع.
ب- مواصلة الاشتغال بمفهوم النقد.
ت- الإعتقاد بإعادة بناء المادية التاريخية (الماركسية).

---

* **العلموية** هي ايديولوجية ظهرت في القرن التاسع عشر تقوم على الإيمان بمبادئ وأساليب العلم في جميع المجالات، تم استخدام مصطلح العلموية للمرة الأولى من طرف الفيلسوف وعالم الأحياء الفرنسي فيليكس Félix Le Dantec (1869-1917) واعتبر فيه أن مستقبل الإنسانية سيكون في الفتوحات العلمية، ومع ذلك فأن الفلاسفة قبل فليكس قد تنبؤ بذلك كديكارت كوندورسيه أوغست كونت. ومنه فالعلموية تعلق أهمية كبرى على المعرفة، لتحرير الإنسان من الأوهام الميتافيزيقية واللاهوتية، وترفض الاعتراف بغيره كنموذج صالح للمعرفة، مما جعل بعض رجال الدين أمثال البابا يوحنا بولس الثاني في عام 1998 إلى اعتبارها واحدة من المخاطر التي ينبغي إعادة التفكير فيها، في السياسة تعتمد على ترشيد متنامي للحياة الاجتماعية أين تكون فيه السلطة أقرب إلى تكنوقراطية.

[1] هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، مصدر سابق، ص 40.

[2] المصدر نفسه، ص 42 .

[3] هابرماس، المعرفة والغرض، تر: حسن صقر، مجلة عيون ، العدد 09، م الجمل، السنة الخامسة، 2000، ص ص 08-09.

* ***Positivisme***

[4] هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، مصدر سابق، ص 45 .

نعود ونقول إن مجابهة التكنوقراطية، نابع من إدعاءاتها تعويض الديانة، التي طالما أنيطت بها وظيفة الخلاص والنجاة والأمل، وبعد غيابها "فإننا نشهد داخل المجتمعات الصناعية المتقدمة، وللمرة الأولى، فقدان الأمل بالخلاص والنعمة، هذا الأمل الذي ظل ينبعث من التقاليد الدينية المستبطنة في السريرة حتى بعد الانقطاع عن الكنيسة، وفقدان الأمل هذا يبدو ظاهرة عامة".[1]

"لقد اتخذت السيطرة في المجتمع الصناعي المتقدم شكلا مغايرا تماما...وأصبحت تشمل كل أبعاده الخارجية والداخلية، وعلى كل المستويات(النفسية، الاجتماعية، الثقافية والسياسية)[2] لم ينجُ منها أحد بسبب التّرسانة الإعلامية الهائلة، تنميطٌ ودمجٌ وتدجينٌ يقتل المختِلفَ يُسكِتُ المبدِعَ يمحو الإنساني ويسحق التفرُد "وفي مواجهة هذه الظواهر الملتبسة الناتجة عن دمار الهويات الجماعية والهويات الشخصية اللتان تشكلتا في متن الحضارات الكبرى، لن يجد الفكر الفلسفي الواسع النفوذ والتواصل مع العلوم سبيلا له إلا عبر تحريك وحدة العقل الهشّة أي وحدة المتغاير والمتماثل التي يدفع إليها النِقاشُ العقلاني" [3].

[1] المصدر نفسه، ص 46 .

[2] بومنير كمال، جدل العقلانية، في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط01، بيروت، 2010، ص 100 .

[3] هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، مصدر سابق، ص 48 .

الفصل الأول:

الأنوار، جمع التنوير وتفرد العقل.

توطئـة

إن أول ما يشد انتباهنا ونحن نبحث في عصرنا الحالي هو اختلافه الشديد عن العصور التي سبقته ولعل هذا مرده إلى حقبة ستشكل منعطفا حادا في تاريخ البشرية، إنها التنوير، **عصر**

الأنوار Lumières، التنوير الذي أعطى أهمية للعقل، الحرية، للنقد..الخ، فظهر "النقد ليس بصفته مفهوما، بل بصفته نشاطا مارسه التنويريون"، لدرجة أن هذا "العصر سمي بعصر النقد"، كنقد **نيوتن** للتفسيرات المدرسية للطبيعة لصالح "التجريبية الرياضية"، في كتابه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية"، 1687 فتم إستراتيجية النقد بالاستنطاق والتجاوز لخلق فضاءات جديدة، ولتفكيك كل العوائق التي تحول دون تحقيق الإنسان لكل إمكاناته، انه مجهود للانتقال من مرحلة التيولوجيا الدغمائية إلى مرحلة البحث العلمي المنفتح.

يبرز اسم **كانط** لامعا في فضاء الفكر النقدي، كونه مرحلة التأسيس لعصر الأنوار، فلقد قام بنقد المعرفة، انطلاقا من علوم عصره، ونتائج الفيزياء النيوتينية والثورة الانقلابية **الكوبرنيكية،** طبعا لا يحمل كانط راية التوحيد لوحده فلا ننسى **فولتيرVoltaire روسو** Rousseau، **ديدرو**Didreot، **دالمبير**Dalmper، إنها حركة لتحرير الإنسان من الأوهام، ورغم أن التيار الرومنتيكي رفض العقل المهندس للحياة، تمرد على الروح الهندسية، فإن هذا لم يوقف أهازيج الزحف المقدس، لعقل تفاؤلي بتقدمه.

يسمي المفكر الفرنسي "**جان فال**" الأنوار ب"فلسفة العقل التحليلي"، أما فلسفة النهضة ب"الفلسفة الإنسانية"، وفلسفة القرن السابع عشر بفلسفة النسق، بذلك تم تجاوز نهائي لسمات العقلية القرووسطية، وهيمنة العقيدة اللاهوتية المسيحية على العقول، صورة الإنسان المتشائم، الضعيف الخائف من ارتكاب المعاصي، احتقار العمل الجسد والحياة، وأخيرا هيمنة العقلية الأسطورية الخيالية، السحرية الخرافية، على وعي الناس.

لقد كانت النزعة **الانسانوية*** Humanisme مع **بيتراك ودانتي**1265-1321، متفائلة بقدرة الإنسان على الخلق والابتكار، وبلوغ أقصى حدود الكمال، ولعل مباشرة "**لورانزو فالا**" في القرن الخامس ميلادي عملية نقد لكشف زيف الوثيقة الكنسية، الشهيرة المدعوة هبة **قسطنطين،** حيث كانت الكنيسة تراها يقين لا ينتابه شك، طبق عليها المنهج الفيلولوجي، وامتداد النزعة الانسانوية وسعت التنوير والاهتمام بالفلسفة والإغريق، أنه ميلاد عصر جديد حمل تغيرات كثيرة، أهمها ميلاد عقل متحرر، ووسط هذا الزخم من الأفكار الجديدة سيظهر مفهوم شديد الالتباس، هو الحداثة، كحدث وفكر يتطلب الروية والتاني لفهمه وتحديد بداياته ملابساته ومنطلقاته ومن نطرح سؤال أولي ، ما الحداثة؟، ما تجلياتها؟، وما هي محدداتها؟.

* هي حركة فلسفية، أدبية، وفنية..ظهرت في القرن السادس عشر في أوربا، تتميز بعودة حنينية للعصور القديمة (اليونان والرومان)، ويتميز أدبها بالنقد والسخرية من رجال الكنيسة والملوك المستبدين، فنجد "مدح الجنون"، الهولندي "إرازم"، يشكل نقدا لاذعا للسلطة الاستبدادية، الدينية والدنيوية، وتمجيدا للإنسانية الحرة، تماما كما مجدها الشاعر الإنجليزي "جفْري تشوسر" في قصص "كانتربري"، مقابل النظرة الاحتقارية والآثمة التي روجتها الكنيسة عن الإنسان المذنب، فشخصية "لورا" عند الشّاعر الإيطالي "بترارك"، مثلت خروجا عن الصورة الدينية للمرأة في العصور الوسطى، وشابهه "فرانْسُوا رابيليه" و"توماس مور".
Voir : V.L.Tapié E.Bruley, Les Temps Modernes, 1492-1789, op.cit, p211.

المبحث الأول:

مخاض العقلنة...تحديات وتبديات.

"إن الأنوار كالصوت، يقترب شيئا فشيئا، وعندما تدوي في أول فرصة، حينها ستكون فوضى جميلة".

فولتير 1764

Jean Mondot (textes choisis et traduits par), **qu'est- ce que les lumières**, presses universitaires de bordeaux, 2007, p07.

في البداية لا يخلو البحث عن مفهوم **الحداثة*** من صعوبة مفهومية وغموض معين لماهيتها، بسبب تجاذبات كثيرة، تمنع حتىّ تحديدها في الزّمن والمكان بشكل نهائيّ، على المستوى المكاني سنعتبره أوربيا وسنبرّر بعد حين لماذا، أما زمنيا، فسنرصد لحظتين:

أولا: ترجعها **حنا أرنت *H. Arendt*** إلى الفكر اليوناني**، فالتّحولات الاجتماعية والسّياسية والفكرية لهذه الحضارة، تؤشر كميلاد عقلانية حداثوية ترتفع إلى مستوى واحد مع عصر الأنوار، مادامت أنتجت الدّيمقراطية، وأعطت أهميّة لمفهوم الإنسان كما يقدمها السفسطائيون.[1]

ثانيا: ونجد عند نفس الفيلسوفة أرنت تحديد آخر، "ترها مع القرن السابع عشر ثمّ تطور[2]، عند هذا الحدّ نصطدم بتناقضات قد تعصف بكل تحديد للحداثة، بل قد تمزّقها إلى "حادثات بدل حداثة واحدة"[3]، وعدم القدرة على التّحديد لا يقتصر على مثال أرنت فحسب بل هو عام، ممّا يقتضي إعادة طرح السؤال بشكل متجدّد ما الحداثة، وما هي تجلّياتها؟.

1- 3 الحداثة الاجتماعية:

كما سنرى فإن "هابرماس" لا يأتي على ذكر الحداثة إلا وذكر عالم الاجتماع الألماني **"ماكس فيبر"**Weber Max (1864-1939)، ""لفهم هذا الإعلان علينا الانطلاق من المكان الذي بدأ به "هابرماس"، إنّه "ماكس فيبر" حول أصول العقلانية الغربيّة. على حسب "فيبر"، فإنّ نزع السحر على العالم الّذي كانت يضفيه الدّين قد جعل أوروبا تعيش تحولا عقلانيا عميقا، ودفع إلى بناء فضاء للقيم مستقلة تنتظم وفق تساوي خاص بها.[4]"، في معرض حديثه عن الأخلاق البروتستانية والرّوح الرأسمالية *L'éthique Protestant et l'Esprit du Capitalisme*، يطرح "ماكس فيبر" سؤالا ملحا ومقلقا في الآن نفسه، وهو: لماذا ظهر التّعقيل أو العقلنة في أوروبا دون غيرها من البلدان؟ فلا يمكن للقضية أن تكون صدفة!!!.

---

* "كلمة حداثة مشتقة من الأصل اللاتيني نفسه لكلمة حديث Modernus، استخدمت لأول مرة خلال ق05 م، مشتقة من الظرف الحالي modo الذي يعني: "مؤخرا"، أو "قريب العهد"، وهي ذاتها مشتقة من Modus التي تعني: قياس، واستخدم لفظ Modernus حينها لتمييز الحاضر الذي أصبح مسيحيا، عن الماضي الروماني الوثني"، انظر: "عمر بوجليدة، الفلسفة خطابا للحداثة فوكو وهابرماس: تفجير صنم كانط، مجلة كتابات معاصرة، العدد67، شباط - بيروت لبنان، 2008، ص 11.

[1] Grilbert Hottois, Hannah Arendt et la modernité, VRIN, Paris, 1992, p.

** يتحفظ هابرماس كثير على مرجعة الفكر الألماني بالتراث اليوناني، ولعل مرده توجهه المضاد للمحافظين.

[2] Arendt Hanna, conditions de l'homme moderne, Le début de la Mo, Nathan, Paris, 2006, p 57.

[3] منير شفيق، في الحداثة والخطاب الحداثي، (ف: أهي حداثة واحدة؟)، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1999، 23.

[4] Etienne Ganty, Penser la modernité, Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil, PUN, p 44.

وهو لا يقتصر على الظّاهرة من جانبها المعرفي، بل كونه عالم اجتماع، يعالج شرطها السّوسيولوجي أولا، ويلمح "**ظاهرة العقلنة**"[1] ***Rationalité*** داخل مركزين متداخلين وظيفيا هما المشروع الرّأسمالي، ثانيا: الجهاز البيروقراطي للدّولة، أين يتمّ تحويل أنماط الفعل العقلاني وفق غاياته.

يقف "ماكس فيبر" عند تحول ثقافي وبنيويّ هائل، من المجمع التّقليدي الإقطاعي وثقافته الدّينية، إلى مجتمع برجوازي حديث بعقلانية ثقافة لا دينيّة، تتزايد فيه العقلنة والذّاتية "فلا يوجد وجه واحد للحداثة، بل وجهان متقابلان يشكل الحوار بينهما الحداثة: وهما **العقلنة** و**الذاتوية**"[2].

"من خلال هذا يسعى "فيبر" لشرح وقبل كل شيئ، "تطور المجتمعات الحديثة": والنّظم الاجتماعية الجديدة التي ستتباين إلى نظامين متداخلين واللذان نشئا حول المؤسسة الرأسمالية والجهاز البيروقراطي للدّولة، في نفس الوقت فإنّ التطور يفهم على أنّه "مأسسة"(*institutionnalisation*) نموذجين، من الفعالية العقلانية بالنسبة لغاياتها[3]".

يعتبر "**ماكس فيبر**"، أنّ العقلانية هي الخاصيّة المميزة للحقبة التاريخية التي نعيش فيها، ولقد قامت بتغيير جذري في المرجعية التي تحرك الإنسان، فالمبادئ والقيم التي كان يؤمن بها قد تبدّلت، "انفتحت الطبيعة للإبصار على حين كانت في العصر الوسيط مرتعا للأبالسة والشياطين"[4]، إنّها طفرة من أصولية الحقبة الإقطاعية الدّينية إلى تنوير العصر البرجوازي الملحد.

لكن هنا يجب الحذر من دور الدّين في الفكر "الفيبري" الذي يراه على العكس من "**كارل ماركس**"، فلقد عمل الدّين بسلاح ذو حدين، من جهة حالف الإقطاعية والاستبداد للرضوخ تحت ظلامية العصور الوسطى، ومن جهة أخرى عمل كمحفز للتّحرر منها بدفع الرّوح الرأسمالية، ففي كتابه "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية"، لم يعد "فيبر" يرى فيه حالة اغتراب، ولا تزييف إيديولوجي على حسب الماركسية، بل رآه كمنشط مثالي ساهم في بروزه.

يحلل "فيبر" التّغيرات التي طرأت على التّنظيم الاجتماعي والمجتمعات الحديثة، ويلمس ظهور "البيروقراطية"* كنتيجة لانتشار نزعة العقلنة، "ونعرف أنّ "فيبر" اتخذ موقفا متشككا من هذه المظاهر المعاصرة: فإذا كانت العقلانية قد سمحت للإنسان بضمان مراقبة فعالة

---

[1] محمد سبيلا، مخاضات الحداثة، دار الهادي، ط1، بيروت، 2007، ص33.

[2] ولد قاسم يعقوب، الحداثة في فلسفة هيغل، اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، ط01،2003، ص 25.

[3] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 44.

[4] ارنست بلوخ، مدخل إلى فلسفة النهضة، تر: مصطفى مرجان، الفكر العربي المعاصر، العدد13، تموز، 1981، ص 81.

* لا يجب حمل المصطلح على المعنى الشائع في حياتنا اليومية عندما نراه حالة معوقة وسلبية، كسلسلة من الإجراءات الإدارية الجوفاء المثبطة لدرجة الإحجام عن المرور بها، لما فيها من تعسف وتضييع للجهد والوقت، بل إن نشوء هذا التنظيم في الدولة الحديثة، كان المقصود به على العكس تماما، رفع الفعالية والكفاءة، وسرعة التسيير لبناء اجتماع متسلسل، وتنظيمات إدارية كبيرة تختفي منها الفردية والشخصية، لصالح المنصب المرتبة الوظيفة، والمهمة، وهي محكومة بقوانين واللوائح لبلوغ أقصى درجة من الكفاءة.

للطبيعة، فإنّها غاصت به في وسط فراغ المعنى، فالعقلانية لم تنجح في سدّ الفراغ الذي تركته تنحية "الميث" والمقدس."[1]، ومهما يكن فإنّ هذه العقلنة واصلت مسيرتها في شتىّ الأصعدة.

دائما على المستوى السّياسي، نجد الحداثة ترمز إلى صعود مدِّ الدّولة القوميّة وتراجع النّظرية التيوقراطية ومع ذلك لا يعني ذلك القطيعة المطلقة مع الدّين، بل إنّ "فيبر" يبقيه حاضرا ويؤكد "هابرماس" أنّ أفكار حقوق الإنسان المساواة والعدل، الحديثة مستوحاة من الكتابات الدّينية وحتىّ نظرية العقد الاجتماعي نجد لها أساسا واضحا في العهد القديم، ونجد جذورها في التّعاليم الإنجيليّة التي تنطوي على تساوي البشر أمام (الإله أو الرّب)، بذلك يقرّ "هابرماس" مع "فيبر" أنّ الدّين كان جدليا وحاملا لبعض بذور الحداثة.

"من الخطأ التّأكيد بأنّ طبيعة البشر تبقى هي ذاتها مع تغير الزمن"[2]، فلقد ظهرت الأخلاق الذرائعيّة النفعيّة واضحة في كتابات **"ميكيافيلي"**، كونه طرح ضرورة الشأن الإنساني السّياسي بطريقة براجماتية، ولم يعد للسّياسة غاية متعلقّة بالفضيلة والخلاص الأخروي أو المدينة الفاضلة، أي تلك النّماذج الأخلاقية، بل ستقترن بخيارات إستراتيجية، رآها في هدفين الضبط والسيطرة، لأجل الاستقرار السّياسي، وإخضاع المجتمع لتحقيق وحدة إيطاليا.

إنّه طلاق السّياسة بالأخلاق والدّين، سيواكبه طلاق آخر هو طلاق السّياسة من الفلسفة، بذلك انتقل من المسألة الإنسانيّة إلى آليات وتقنيات إستراتيجية الحكم والتّسيير، وشابه الفكر السّياسي العلوم التّجريبية، بسعيه للإحصاء والاختيار والتقنين، واختفى كل تأمل لما يجب أن يكون، لصالح جزئية ما هو كائن (تكنولوجيا وبيروقراطية الضبط الاجتماعي).

لقد اقترنت السّياسة عند **"هوبز"** كذلك بفعل "الترويض"، تماما كما يحيل إليها اللفظ العربي* ونقله من حالة الطبيعية إلى حالة المدنية، إجمالا نقول أنّ الحداثة السّياسية هي هذا للانتقال الذي أحدثته عوامل العقلنة، وتمّ وصفه من مجموعة من المفكرين والفلاسفة، وهو انتقال يحمل في طياته الأداتية والغائية، "نجم عنه ظهور الفروق القومية والدّولة الحديثة"[3]، التي تمتلك كل خصائص النّسق (systeme) النّسق المحكوم بالنّجاعة، الكلية، الضبط، الأمر، التّسيير، والهيمنة، وهي تشغيل بمؤسسات هدفها العقلنة الإدارية.

يرى "فيبر" أنّ الحداثة في مستواها الاقتصادي مثلها التوجه إلى الرأسمالي، ومعروف أنّه يقرنه بين العقلانية والتّحديث الاقتصادي، ويعتبر الحداثة أرقى مراحل العقلانية، "إنّ الغرب، في الأزمنة الحديثة، شهد وحده شكلا آخر من الرأسمالية، هو التّنظيم العقلاني الرأسمالي للعمل الحرّ (شكليا)، وهو ما لا نجده في أماكن أخرى إلا على شكل بدايات مشوشة".[4]

1غروندان جون، العقلانية والفعل التواصلي عند هابرماس، ترجمة: د سعيد عليوش، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 43، مركز الإنماء القومي، كانون الثاني/ شباط 1987، ص23.

[2] هركهايمر ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، تر: محمد علي اليوسفي، دار الفارابي، بيروت، 2006، ص 28.

* انظر مادة سياسة (ساس يسوس سائس الخيل)، ابن منظور لسان العرب.

[3] بوروبير بيارايف، أوروبا التنوير، ترجمة: علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط01، لبنان، 2008، ص 52.

[4] ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، تر: محمد علي مقلد، مرجورج أبي صالح، م.ا.ق، بيروت، ص 09.

إنّ النّظرية "الفيبرية" مبنية على قدرة المحفز العقلاني على صوغ السّلوك الرأسمالي، وهو يقصد بالظواهر بالنّماذج الفعل المثالية، وتأثيرها على الفعل اليوميّ في نفس الوقت يجعل تفرقة بينهما، "ينبغي أن نميّز، بالضبط، المثال الأعلى الدّيني الذي تجهد نزعة دينية لكي تبلغه، عن التأثير الفعلي الذي تمارسه على سلوك المؤمنين"[1] (يجدر الإشارة هنا على التأثير البالغ للمثالية الألمانية وبالأخص **"كانط"** على **"فيبر"**).

"فيبر" يتكلم بالضبط عن الأخلاق البروتستانتية وأكثر تخصيصا أحد مشتقاتها **"الكالفينية"**، كون أنّ روح الرأسمالية توافق السّلوكات اليومية لهذه الطائفة الدّينية، وهو لا يراها علاقة سبب بالنتيجة، بل علاقة ترابط فقط فالمميزات العامة للرأسمالية من تراكم رأس المال، حب العمل، الادخار، التقشف إدارة عقلانية للعمل، زيادة الإنتاج بإعادة الاستثمار وقياس الرّبح، تتشابه في الحالتان بمعنى"العلاقات بين روح الحياة الاقتصادية الحديثة وبين الاخلاق العقلانية لدى البروتستانتية النسكية.[2]"

إنّ خصوصيات الاقتصاد الرأسمالي انسجمت مع "الكالفينية" بتفاعلها الإيجابي، مما حفز قيام الرأسمالية في أوربا، ومنع ظهورها في مناطق أخرى، دوما للتجاوب السّلبي للدّيانات الأخرى مع الرأسمالية، وحتى داخل بعض المذاهب المسيحية ذاتها، وهو ما يفسّر تأخرها في فرنسا الكاثوليكية.

في الأخير نقول أنّ الأخلاق "الكالفينية" ساهمت في بعث روح الرأسمالية، لتوافق ميولاتها والسّياسة العقلانية التي إنتهجتها **البروتستانت*** داخل دينهم، فجعلتهم فاعلين اجتماعيين مجددين للدّين المسيحي، ومساعدين من خلال اهتمامهم بالحياة والإنسان بتطوير اقتصاد بلدانهم، وإحداث تحولات عميقة في النّظام الاجتماعي، بذلك يكشف "فيبر" عن التّدين كفاعل تاريخي إيجابي، عكس ما تصوره "ماركس"، من أنّ "الدين أفيون الشعوب"، واهتم بظروف نشوء الرأسمالية من جوانب مادية بحته.

2- 3 الحداثة الجمالية:

لا يقتصر تصور الحداثة فقط في جانبيه الاقتصادي والسّياسي، كما يحللها "فيبر"، بل إنّ "هابرماس" يشرح الحداثة داخل المستوى الجمالي، "وهو يتميز بمواقف تتمركز حول وعي متغير للزمن"،[3] ذلك لأنّ" مفهوم "الحداثة" يعبر دائما ومن خلال مضامين مختلفة- عن وعي عصر ما يحدد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى

---

[1] نفس المرجع، ص 25.

[2] ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، مرجع سابق، ص 12.

[*] « في بداية القرن السادس عشر، حدثت داخل المسيحية تغيرات عقدية، فبسبب تطور النزعة الإنسانية L'humanismeحاول بعض القساوسة إرجاع الكنيسة إلى طهارتها الأولى، وبالفعل في سنة 1517 قام قس يدعى مارتن لوثر Martin Luther بانتفاضة ضد الفساد المتفشي في الكنيسة، مما احدث إصلاحا هز المجتمع الألماني بعنف».
Voir : V.L.Tapié E.Bruley, Les Temps Modernes, 1492-1789, Librairie Hatier, 5édition, Paris, 1959, p 102.

[3] هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 17.

الحديث"[1]، وتجد الذات (**Selbst**) نفسها مفارقة له، وتتّخذ منه بعدا بينا، حتى ولو كان الرّاهن يحمل شيئا من فاعلية مضت، فهو إذا وعيا بالتّفسير الزّمني والانزياح المكاني، بشعور مكان لم يكن موجودا، نفهم من ذلك الحالة النّفسية والجمالية للدخول إلى الحداثة.

يعرض "هابرماس" في صدد حديثه عن هذه الحالة الجوانية إلى الحداثة الجمالية، ومعالجة الخطاب الجمالي للقرن الثامن عشر، ويلاحظها مع "**بودلير**"، أين تبرز الحداثة معه جامحة منعتقة هاربة، يشغلها الهوس للبحث عن ذاتها، ففي سياق حديثه عن الحديث" *moderne*" يصفه على أنّه حركة عنيفة (ثورية)، مستمرة ومتصاعدة (انفجارية)، وكأنّ الماضي قشرة معيقة، يجب كسرها والتّخلص منها، للانفتاح على المستقبل، فعملية الخروج من القوقعة تصاحبها المفاجأة التّسارع لمعانقة الوضع الجديد، ولو أنّ هذا الوضع الجديد سرعان ما يصبح قديما، لذلك قال: "أن تكون حداثيا هي أن تكون ابن زمانك".[2]

إن اعتبار الحداثة انفتاحا على الجديد، وسيلان لا تتشابه فيه لحظتان، لا تكاد تحضر فيه الأولى حتى تبدأ أخرى، جعلها تدخل إلى عصر جديد، يختلف عن كل ما سبق، فلقد وجد نفسه معدوم النماذج، للاقتداء بها وتقليدها، وهذا بالضبط، ما سيحدث أزمة داخل الحداثة الجمالية !!.

لقد أقام "المحدثون" قطيعة مع الطبوع التّقليدية في الأدب والفن، مما سبّب الخصومة الشهيرة مع القدماء، فبداية مع القرن الثامن عشر يشتد النزاع بسبب تمرد الفنانين **الطليعيين***على الكلاسيكية الفرنسية** وتصوراتها حول الجمال المطلق، تصور نابع من الكمال الأرسطي، وإعادة النظر في محاكاة النّماذج القديمة، عبر تصور جمال نسبي، ونقد للجمال المطلق.

من بين الذين عاشوا هذا الصّراع نجد "**بودلير**" الذي يشرح الحداثة على أنّها "العابر، الهارب *Fugitif*، الطارئ، وتشكل نصف الفن ونصفه الآخر هو الأزلي وغير المتحرك،

---

[1] هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، تر: بسام بركة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد39 ، م .ا.ق، 1986، ص 42.

[2] Voir: Baudelaire, Le Peintre de la vie moderne, œuvres complètes, Gallimard, la pléiade, Paris 1986, p 1163.

* "**الطليعيين** هي استعارة مكنية، يشبه نفسه بحسبها بطليعة الجيش التي تندفع مستطلعة منطقة مجهولة، معرضة نفسها لمخاطر مصادفات مفاجئة مفزعة، وتحتل مستقبلا لم يشغل بعد، إذ عليها أن تجد الاتجاه الصحيح في ارض لم يسبق أن استطلعت. ولكن التوجه إلى الأمام، وتوقع مستقبل غير محدد وليد المصادفة، وعبادة الجديد." نقلا عن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص ص 17- 18.

** النزعة الكلاسيكية Classicisme تعني كل ما هو نخبوي معرفيا، اجتماعيا، وسياسيا. وقد كان الملك الفرنسي لويس الرابع عشر من المشجعين لهذه النزعة التي سادت في عصره وبخاصة في مجال المسرح والشعر. من أهم ممثليها: راسين Racine، وموليير Molière، ومناطقة بور روايال Port royal، نقلا عن هامش المترجم: ج م فيري، فلسفة التواصل، م س، ص118.

ومنذئذ ترجع الحداثة إلى راهن يتلاشى ويفقد امتداده"[1]، تشير الحداثة إلى حاضر يمضي، كلّما حضر، بمعنى أنّها حضور متدفق، لا يكاد يثبت حتى يتلاشى، ليعود ليثبت ويتلاشى من جديد، إنّها في هشاشة ممتدة.

لقد عرفها **"بودلير"** بالمنفلت، فهل يمكن تعريف أو ضبط المتملص، وألا متوقف؟، فالسيلان يمنع كل ضبط، مادام جوهره التّغيير، ولا يمكن للفهم أن يضبط إلا الثابت، أما المتغير فيخرج عن كل تحديد، إنّه إشكال الحداثة، ممّا يجعل جدلية الهروب من القديم، وملاحقة الجديد، ميزتها.

إنّ التّدفق والانتقالية ديدنها، وما هو اليوم حديث سيصبح كلاسيكيا غدا، نلاحظ هنا في معرض الكلام عن الحداثة الجمالية، أنّ الحداثة والحديث الذي يحمل هنا معنى آخر هو الجديد يكاد لا ينفصلان، يعتقد "هابرماس" أنّه اقترن في أذهان الناس، فصعب انفصالهما مفهوميا، نعود ونقول عن سرعة زوال الحديث كوميض البرق، "حيث ينبثق عالم جديد لأنّه بلا ديمومة يؤكد قوله منذ لحظة دخوله إلى الساحة، أنّ مثل هذا التّصور للزمان، والمتجذر في السريالية، يبرر العلاقة القرابية بين **"الحداثة والموضة"**[2].

يمزج **"بودلير"** في تصوره للحداثة بين متناقضين الأزلي/ الزائل، تماما كما يمزج في الجميل بين المطلق /النسبي، فيتشكل الجمال منهما ولا يستقيم الحال إلا بحضورهما، فيلاقي بذلك مقولة القدماء عن المطلق، الخالد، الأزلي، ومطلب المحدثين عن النسبي الزائل الراهن الموضة، فيقف ناقدا أو مصالحا بينهما، فسحتم التحام *Fusion*، المطلق النسبي، الجوهري العابر، أي أن الجمال الأزلي لا ينكشف إلا متنكرا بلباس العصر".

يستعمل **"بودلير"*** المصطلح الجديد *"الحداثة"* "بحروف مائلة" لما يتطلبه الاستخدام الجديد للمصطلح، كما رأينا فهو يقرن الحداثة بالموضة، ويعتبر هذه الأخيرة، تعبيرا عن طبيعة الإنسان وحبه للتمرد، ويصفها على أنّها مزيج بين "اللهو" غير "المألوف" و"الأسلوب الهجومي"، في التّعبير عن الانفعالات والسّلوك، هي لذة تذوق الجديد، الذي نستشعر به في المظهر والشكل، وشعور الاندهاش، الذي نراه يرتسّم على وجوه الآخرين من الموضة، مقابل الارتياح التّفرد والتّحدي.

---

1 Habermas J, Le discours philosophique de la modernité douze conférences, Tr. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard, Paris, 1988, p 10.

2 Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p11.

* ارتبط ميلاد الحداثة الشعرية مع: رامبو، مالارميه، وبودلير (ويمكن اعتبار السوريالية احدى استطالاتها)، ونحصرها في الفترة بين 1850-1890، وبالاخص سنة 1857 تاريخ صدور الديوان الشعري: "أزهار الشر"، لبودلير اين اصبحت الحاضرة باريس مستلهما للشاعر، رغم ما نلمسه لديه من انتقادات للحداثة.

في التمازج بين الأزلي والزائل، ينكشف العمل الفني الأصيل، ومنه نفهم أن علاقة الحداثة بالماضي كانت دائما توترية، بقدر ما كان الحاضر على الدوام يبحث على القدوة والمثال في الماضي، فإنّ الحداثة اجتهدت على قطع أوصاله والتفرد، "إنّها ظهور لوجوه لم تكن قد شوهدت من قبل على وجه الأرض"[1]، وأمام انعدام تجارب مشابهة لها في الماضي أصبحت تعانق المستقبل، وأصبح التّرقب صفتها، وبدل التّجربة التاريخية الماضوية، ستسود الطوبا المستقبلية، فلا طالما كان هناك "موديل" نحاكيه، أما اليوم فسنقفز إلى المجهول، باستحالة التنبؤ، لأن الغرب يعيش تغيرات لم يسبق لها مثيل.

من كل ما سبق عرضنا ظهور الحداثة مع "**فيبر**"[2] بتصوره المزدوج عن "**البقرطة**" *Bureaucratisation* "و**الرسملة**"، كما عرضنا الحداثة الجمالية كما يشرحها "**بودلير**"، لكنّ "هابرماس" يطرحها كذلك طرحا فلسفيا، فكيف ذلك؟، أو ما الحداثة من منظور فلسفي؟

3- 3 الحداثة الثقافية:

يستهلّ "هابرماس" كتابه "القول الفلسفي للحداثة"، بعنوان محاضرة ألقاها في أيلول 1970 "**الحداثة مشروع لم يكتمل**"[3]، بمناسبة استلامه جائزة *Adorno*، وهي نفس الجائزة التي ستقدم بطرح على النقيض من فكره، "**الحداثة مشروع متجاوز**"، ونحن نقصد "**جاك دريدا**"، فيبشر "بما بعد الحداثة"، المصطلح الذي أطلقه لأول مرة الفيلسوف الفرنسي "**جون فرانسوا ليوتارد**"، في كتابه "**الوضع المابعد الحداثي**".

نعود إلى محاضرة "هابرماس" حول الحداثة، بمظهرها المزدوج: "الحداثة الجمالية" داخل الأدب الفن، والحداثة الفلسفية، التي يضعها موضع دراسته واهتمامه، بل إنّه يجعل من موضوع الحداثة موضوعا فلسفيا بامتياز، أسس للنّقاش فيه "هيجل"، كما سيظهر لاحقا، رغم التلاقي بين موضوع الحداثة الجمالية بالفلسفية، إلا أنّ "هابرماس" يؤكد "إنّ هذه المحاضرات لن تتناول الحداثة في الفنون والأدب"[4].

---

[1] ارنست بلوخ، مدخل إلى فلسفة النهضة، مجلة سابقة، ص 79.

[2] سبيلا محمد، التحولات الفكرية الكبرى للحداثة مساراتها، مجلة فكر ونقد، السنة الأولى، العدد02 أكتوبر، 1997، ص 14.

[3] Habermas, la modernité un projet inachevé, in Critique, N 413, oct. 1981, p 950.

- هناك العديد من الترجمات لهذه المحاضرة المشهورة التي ألقاها هابرماس يوم 1980/09/11 في كنيسة القديس بولوس التاريخية بمناسبة منحه جائزة أدورنو، أبرزها: لجورج تامر، ضمن كتاب الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 16. وهي من النص الأصلي الذي نشر بمجلة: Klein Politische Scriften 444-464,Frankfurt am Main 1981.

[4] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, Préface.

في البداية نطرح سؤالا بديهيا هو: ما الحداثة من جانب فلسفي؟، "في تقريب أولي للفهم، نقول أنّ مصطلح "الحداثة"، يعني نظرة للحياة، أو تصورا للتنظيم الاجتماعي، ظهر في أوروبا حوالي القرن السابع عشر، ويقوم بتأثير متصاعد على كلّ الكرة الأرضية."[1]

"ويرى "**بودريار**" أنّ هذين القرنيين القرن السابع عشر، والثامن عشر هما اللذان شهدا التأسيس الفعلي للحداثة، فخلال هذين القرنيين، وضعت الأسس السياسية والفلسفية للحداثة. وتمثل ذلك حسب "بودريار" في التّفكير الفرداني والعقلاني الحديث، الذي بات **ديكارت** وفلسفة الأنوار خير ممثلين له. كما أحلت أيضا في نفس الفترة الدولة المركزية، بتنياتها الإدارية، محل النّظام القديم، ورسمت كذلك أسس علم الفيزياء وعلم الطبيعة، التي كانت السبب في ظهور الآثار الأولى للتكنولوجيا المطبقة"[2]

مع ذلك يمكن اعتبار الحداثة، نمط من التّفكير وحالة، أكثر من أن تكون نظرية أو ترابط بحدث معين، أو حتىّ أحداث متعددة، دون مرجعتها في بدايات فكرية، ممّا يجعلها تتعالى، عن كل ضبط زمني، أو تحديد مفهومي نهائي.

"يرى "ماكس فيبر" أنّ العقلنة هي السمة المميزة للغرب فهناك بالنسبة له علاقة حميمية بين الحداثة **والعقلنة**"[3]، وهي صيرورة من تنامي العقلانية الغربية، أي سلسلة من عمليات التعقيل داخل التاريخ الأوروبي، ولكن لا بد من التّمييز بين مفهوم الحداثة *Modernité*، ومفهوم **التّحديث** ***Modernisation***، فلفظة "تحديث*" لم تظهر إلا في الخمسينيات، "ويشير مفهوم التحديث إلى جملة من سيرورات تراكمية يشد بعضها بعضا، ويعني **الرسملة** ***Capitalisation***، ونمو القوى الإنتاجية، وزيادة إنتاجية العمل، وتشير كذلك إلى إنشاء سلطات السياسة المركزية وتشكل الهويات الوطنية"[4].

يحاول "**ماكس فيبر**" عبر مفهوم التّحديث أن يفصله عن المفهوم النّظري للحداثة الشديد الارتباط بأوروبا، ويجعل التّحديث ظاهرة كونية تتعلق بتطور المجتمعات بغض النظر عن الجانب المكاني والزماني، إنّ التّحديث يقطع الحبل السّري مع الظاهرة الثّقافية للعقلانية

[1] Henri Meschonnic, la modernité après le poste moderne, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002, Voir introduction.

[2] يعقوب ولد القاسم، الحداثة في فلسفة هيجل، مرجع سابق، ص 40.

[3] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، العقلانية وانتقاداتها، دار توبقال، ط2، المغرب، 2006، ص 31.

* تعكس حركة تنموية باشرتها شعوب العالم الثالث، اقترنت "بالبقرطة" والتصنيع واستيراد التيكنولوجيا، وتكريس المعرفة العلمية في الجامعات، وتقنين المؤسسات الديمقراطية بتشريع قواعد لضمان الحقوق المدنية والسياسية. للمزيد انظر ر,بودون وف بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر،1986، ص148.
غير أن الحداثة مفهوم أكثر تجريدا وفلسفية، ينحت مفاهيمه بمعول العقل، ويرتفع إلى كونه نظرة للإنسان والوجود والتاريخ، وهي تفاعلات أنتجتها السياقات التاريخية الأوربية، حين شعر الإنسان الأوربي بقدرته على أن يرسم مسيره، فراح يعقلن العالم، أي يدرس العالم بشكل علمي موضوعي عقلاني.

[4] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, pp 02-03.

الأوروبية، ويعلو ليكون حالة مجردة لها صفات موضوعية، "تطورات تقوي بعضها البعض، كرسملة (*Capitalisation*) الموارد، تطوير الإنتاج والقوى المنتجة، التمدن، حق المشاركة السياسية"[1].

إنّه فصل لمفهوم التّحديث عن سياقاته الضيقة، لترتفع إلى المستوى النظري الذي قد يصدق على أي مجتمع، قد أغلط الفهم أحيانا باعتبار التحديث هو نفسه الحداثة، وهو خطأ سقط فيه دعاة ما بعد الحداثة، كما سنشرح لاحقا، فكما حلل فإنّ التحديث انتشر عالميا في الخمسينات والستينات، سيغيب عن أذهان علماء الاجتماع الانفصال بين التحديث الاجتماعي والحداثة الثقافية التي تم تناسيها.

أما البحث عن الصلات الداخلية بين الحداثة والتحديث فقد تمّ الإغفال عنها، رغم أنّ **جيهلن *Gehlen***، يتحدث عن انفصال التّحديث الآلي عند مقدماته الأنوارية، وأصبح كحجر الدومينو يتدافع ليسقط كالنتيجة بتسلسل مترابط والواقع، إنّ المحافظة الجديدة تبدل في النتائج السلبية التي سببها التّحديث الرأسمالي للاقتصاد والمجتمع (وهو تحديث ناجح نوعا ما)، وتسندها إلى الحداثة الثقافية".[2]

لكن "**المحافظون الجدد***" مثل "**غوتفريد**" ** *G. Benn* و"**أرنولد جيهلن**"*** ***Arnold Gehlen***، لا ينتبهون إلى تجاوز لثقافة الحداثة من طرف التحديث الاجتماعي، فهم لا يرون خلاصا لنتائج التحديث إلا بالخلاص من مقدماته (الحداثة)، في حين إزاحة الحداثة ليس حلا مادام الخلل الفعلي في التحديث، ويشترك في مقولة تجاوز الحداثة، "المحافظون الجدد" والفوضويين، إلا أنّ "الفوضويين" يستهدفونها في كليتها، (نقد للعقل جملة وتفصيلا).

---

[1] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 45.

[2] هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، مجلة سابقة، ص 45.

* يقصد هابرماس "**بالمحافظون**"، ثلاث فئات، أين يميز بينها بقوله: " أستسمحكم أن أفرق باختصار بين النزعة المناهضة للحداثة l'anti-modernisme من المحافظين الشباب (وهو يقصد النيتشويين الفرنسيين : فوكو ديريدا، باتاي)، ونزعة الما قبل حداثيين pré-modernisme ، من المحافظين القدامى (ليو شتراوس Leo Strauss، هانس يوناسHans Jonas)، وبين نزعة المحافظين الجدد، المرتبطة بما بعد الحداثة post-modernisme، (فتغنشتاين Wittgenstein كارل شميت Carl Schmitt لغوتفريد بن Gottfried Benn)". Habermas, La modernité : un projet inachevé, op.cit, p 966.

** **غوتفريد بن Gottfried Benn** (1886 - 1956)، رجل مسرح قصصي وشاعر ألماني، اخذ تلقينه الأول في مدينة فرانكفورت، ثم انتقل الى العاصمة برلين أين مارس مهنة الطب وتوفي فيها، انظم إلى الحزب النازي أملا في الخلاص، لكنه سرعان ما اكتشف فداحة خطأه سنة 1934، تأثر بشكل كبير بنيتشه Nietzsche.

G.Remord, Dictionnaire des Auteurs en sciences économiques et sociales, op.cit, p 211.

*** **ارنولد جيهلن Arnold Gehlen** (1904-1976) انثر وبولوجي وعالم اجتماع ألماني ويعد اكبر ممثل للانثروبولوجيا الفلسفية التي ظهرت في كتابات الفيلسوف وعالم الاجتماع ماكس شيلر Max Scheler وتتركز أعمال جهلن على التقنية وتأثير المجتمع الصناعي على حياة الإنسان (دراسة بسيكوسوسيولوجية)، ولقد كانت لأعماله شهرة كبيرة في الستينات خاصة، ولقد كان له تأثير واضح على نيكولاس لومان Niklas Luhmann

G.Remord, Dictionnaire des Auteurs en sciences économiques et sociales, op.cit, pp 200.2001.

ومهما يكن فإنّ الحديث عن صدور التّحديث الاجتماعي من الحداثة الثقافية، يتطلب تحليلا أعمق، فإنّ "هابرماس" يتريث، ليفهم القضية فيرجعها إلى بدايتها، ليعلم هل الحداثة الثقافية هي مقدمات للتحديث الاجتماعي، مخلفها الحتمي؟ أم أنّه مجرد إمكانية من الإمكانات التاريخية التي تمّ طرحها؟ هل تجاوز الحداثة كما يدعي الفوضويون والمحافظون الجدد هو الحل؟، لكن قبل هذا وذاك، الأولى بنا التّطرق لمعنى الحداثة فكريا، وبالأخص عند ابرز ممثليها "**كانط**" و"**هيجل**".

المبحث الثاني:

"ما نفيست" الحداثة: كانط ما الأنوار؟

"إن عصرنا لهو عصرا خالص للنقد، يمارس على الكل، الدين بقداسته، والتشريعات بجلالتها، كلهم سيخضعون له بشكل طبيعي".

Kant, CRP, 1781, p 727.

In, Denis Houard, critique philologique et philosophique chez le Clerc Heumann et Kant, Revu philosophique, Tom 39, Ann 124, PUF, 1999, Paris, p150.

1- 3 سجِيّة كانط

إنّ المتتبع للنّصوص المؤسِّسة للحداثة لا يمكنه أبدا إغفال **"ايمانيول كانط"** ***Emmanuel Kant*** ونصّه حول التّنوير، وهذا بالفعل ما تنبه إليه "هابرماس" في كتابه "الخطاب* الفلسفي للحداثة"، حين أدرجه ضمن سيرورة النّصوص التي عالجها وصولا إلى النّصوص الأكثر نقدا لها كأعمال **"ديريدا" و"فوكو"** (أي المناهضة لها)، بمعنى "من كانط الذي سمح نسقه الفلسفي بانفتاحات فكريّة لتدشين أوّل نظرة فلسفية في الحداثة مع **"هيجل"**، كما يعتقد "هابرماس"، إلى "ديريدا" الذي يعبّر عن لحظة فكرية من لحظات ما بعد الحداثة القائمة بشكل من الأشكال، على استلهام نمط السؤال النيتشوي (نسبة إلى **نيتشه**)، مرورا **"بماركس"** و**"فيبر"** و**"هايدغر"** والنظرية النقديّة."[1]

وقبل الولوج إلى النّص الكانطي لا بد أوّلا من النفاذ إليه عبر أحد أكبر بواباته، إنّه مفهوم **"الذات"**، ذلك أنّ جوهر الفلسفة الكانطيّة هو التّأمل في الذّات، علما أنّ السؤال الجوهري لأسئلته الثلاث(ماذا يمكنني أن أعرف؟، ماذا يجب أن أعمل؟، ماذا بوسعي أن آمل؟)، هو السؤال عن **ما الإنسان؟** وهذا بالضبط أساس فلسفة الوعي، فماذا تعني الذات في عصر "كانط" وفي فلسفته؟.

لقد أحاطه عصر جيد، أوّل ما تميز به هو: الفردانيّة ونمو مقولة الذّات، على جميع الأصعدة السّياسية، الاجتماعية...، ولا تخرج أنطولوجيا الأفراد عن هذا الشّعور، "يفهم إنسان الحداثة أكثر فأكثر إنّه كائن في الوجود مرتبط بنشاطه الخاص، أي كائن مستقل، ويملك غايته بنفسه، وهذا الفهم الجديد يعكسه الفهم الأدبي لكلمة "ذات"، التي يظهر من خلالها،(hypo-keimenon –sub-iectum)، إنّها لا تخضع إلا لنشاط هي صاحبته، وتجعل من الذّات مالكة لنفسها[2]"، وصانعة لقوانينها العامة.

على نفس المستوى نلمس كذلك الحضور المتنامي لحرية الذّات، فالفن الحديث ممثلا في الرّومانسية، نجده يعود إلى الطاقة الجوانية للفنان، لقد أضحى الفن تعبيرا عن تجربة ذاتية مستقلة، بوصفه شكلا للحياة، ونعيما الاستمتاع بالذات، فانفعالات النّفس، وأحاسيسها كلّها

---

* يستعمل عمر مهيبل مفهوم: "القول" ليترجم مقابله الفرنسي Discours بدل عن المصطلح الشائع: الخطاب انظر مبرراته في فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 52.

[1] يفوت سالم، هابرماس ومسألة التقنية، مجلة فكر ونقد، العدد الأول– دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب- الرباط- سبتمبر، 1997.

[2] Gérard Rault et Jean Marie Vaysse, Communauté et Modernité, Harmattan, Paris, 1995, p 218.

ستأخذ قيمة فنية، "لنبادر إلى القول إنّ مفهوم الذاتية هو أوّل المفاهيم التي شكّلت قاعدة الحداثة في مجال الفلسفة"[1].

يتجسد "مبدأ الذّاتية" في **الكوجيتو الديكارتي** فـ"تدرك في الفلسفة، كذاتية مجردة، في عبارة "أفكر إذن أنا موجود" «*cogito Ergo Sum*» عند "ديكارت"، وفي شكل صورة وعي للذات مطلق عند كانط".2، بمعنى أنّه "سيتحقق هنالك عبور من ديكارت إلى كانط، عبور من الذات العارفة انطولوجيا (*le je pense*) إلى الذات التروستنداليةَ(*transcendantale*)"[3].

إنّ مهمّة "كانط" كانت مبنيّة على تصور مبدأ الذّاتية، فبتنصيبه للعقل محكمة عليا، دفعه لوضع القران بين الإرادة الحرّة والعقل، فتحت عنوان "ما معنى أن تهتدي بالعقل؟"، يجيب: *penser par soi même* بالألمانية *Selbstdenken* "تعتمد على نفسك"، هذا هو في النهاية شعار الأنوار ونقطة انطلاقه ومحرك الفكر الحرّ، في مجتمع على طريق الحرية"[4]، وتجاوزه للعقل الموروث عن الفلسفات الميتافيزيقية التقليدية.

" ولقد تصوّر "كانط" أنّ عصرنا هو عصر النّقد"[5]، نقد كلّ شيء ممّا يعني نقد سلطة الدّين وكذلك سلطة السّياسي المستبد والنّقد المعرفي، ومنه جعل "كانط" من الذّات قابلة للتّجزؤ والنّقد، للتّعامل مع ميادين: المعرفة بالعقل النّظري، والأخلاق بالعقل العملي، والحكم الجمالي بملكه الحكم، وكلّها تعبيرات عن مبدأ الذّاتية، لتنتهي دائرة تحرارته إلى نقد ذاتي، "يظهر المنعرج الكانطي عندما يرتدّ العقل على نفسه، ويعتبر أنّ اختبار مجاله الخاص (للنقد)، هو اعتراف بامتياز لحدوده. بذلك ستتعرف كل النّماذج النّقدية على نفسها بالنسبة للنقد الكانطي.[6]"

امتزاج الذاتية بالحرية تظهران أهميتهما كمفهومين "يتغلغلان في الدّولة، الدين، والمجتمع، ففي كتاب هيجل "فلسفة الحق"، يتلخص بوضوح تجسد مبدأ الذّاتية (داخل الحياة الدّينية، العلم، الأخلاق، الفن..)، يقول هيجل:" إنّ حق الحريّة الذاتي، يشكل النّقطة المركزيّة، والنّقدية التي تعلن الفرق بين الأزمنة الحديثة، والقديمة."[7]"

منه نفهم فلسفة "كانط" كتعبير عن عصر جديد، هجر المطلق، ويجتهد ليحل محله ذات تتحكم في دوائر كانت حكرا عليه، فهل يمكن للذات أن تحلّ محله؟، حول هذا الإبدال كتب "**شيلنغ**" عبارة مقلقة جاء فيها: "الأب الرّب" نأى بجانبه عن الاستمرار في الخلق، وترك المجال للإنسان لتولي هذه المهمة. إلا أنّ المخلوقات التي تتمتع بالحرية من واجبها استخدام هذه

---

[1] الشيخ محمد وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة ومابعد-الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني، مرجع سابق، ص 12.

[2] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 22.

[3] Charles Ramond, Kant et la pensée moderne, Presse Univer Bordeaux3, France, p 48.

[4] Jean Mondot (textes choisis et traduits par), qu'est- ce que les lumières?, Presses Universitaires de Bordeaux, 2007, p 123.

[5] Kant, CRP, 1781, p 727.In, Denis Houard, critique philologique et philosophique chez le Clerc Heumann et Kant, Revu philosophique, Tom 39, Ann 124, PUF, 1999, Paris, p150.

[6] Denis Houard, la Critique Après Kant, Revu philosophique, Tom 39, PUF, 1999, Paris, p148.

[7] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 49.

الحرية توظيفها بالطريق الصحيحة. وبالاستعانة باللّغة يتوجب على هذه المخلوقات أن توجد الاعتراف المتبادل فيما بينها..."[1]

بداخل هذا المناخ هذا المناخ الفكري المتغير، فكر وسعى لاستقرائه، وتظهر بوادر العالم الجديد في الفلسفة الكانطية، دون أن تعي بشكل جلي أنّ تغيرا جذريا يمر به الوعي الحديث، فمقارنة مع "هيجل"، لا يعي "كانط" الحداثة بكل توجهها وبريقها، بل وحتى بشروحاتها، الأوّل يفهمها، على أنّها عصر جديد، منذ أن وعى بالمشكل الذي يتهدّد عصره، وهو مشكل فقدان النّماذج والمعايير المرجعية التي نستند إليها، ووجب على الحداثة، أن تبحث عن كلّ هذا في ذاتها.

لذا وجب على الوعي ومبدأ الذّاتية، المتحررين من كلّ إلزام ديني، أن يتلمسا طريقهما لوحدهما، لتأسيس الأخلاق، الفن والعلم، بعد أن فقد كلّ معيار مطلق، "فمشروع التّنوير الغربي في اللحظة التي كان يقطع فيها مع المشروع اللاهوتي **الاوغسطيني**، كان يعاني من بذرة انفصام داخلي ذاتي في أعماق لحمته وبنيته"[2]، وهي معضلة أرقت "كانط" و"هيجل" فيما بعد، ففي "فينومينولوجيا الفكر"، شيد "هيجل" "أوديسا الذات"، منذ بداياته المتماهية كلياّ مع الطبيعة، وصولا إلى ميلاده، ميلادا جديدا، في الأزمنة الحديثة، ومصالحته مع واقعه.

وجاء نصّ "كانط" منذ ذلك لأخذ وعي واضح وجيد لما حدث لتحديات السّلطة والمجتمع، ″وكان مقدّرا على الأنوار الألمانية أن تبقى مائة عام ليسلط "كانط" الضّوء عليها، ولو أنّ هذه الإجابة تظهر لنا اليوم متواضعة"، إلاّ أنّها لم تكن الوحيدة، ففي نفس السّياق أجاب أحد التنويريين الألمان وهو: **"كريستوف مارتن فايلن"** *Christoph Martin Wieland* عن ما هي الأنوار؟، بمايلي:

" كلّ إنسان له على الأقل إحدى عينيه، تعمل على التّمييز الموجود بين الضوء والظلمة الأنوار والظلمات، ففي الظلمة لا نرى الأشياء. أو على الأقل ليس بوضوح لنتعرف عليها والتفريق بينها. وبمجرد أن يأتي النور تتضح الأشياء فتصبح مرئية ونقدر على التّمييز بينها. لكن لبلوغ ذلك هناك شيئان ضروريان: أوّلا يجب أن يكون هناك قدر كاف من الضوء، وثانيا: فإنّ على الذين يرون أن لا يكون عميا ولا يعانون من عاهة، ولا يكونوا ممنوعين بواسطة سبب آخر على المقدرة أو إرادة الرؤيا."[3]

2- 3 كانط[4] :جواب عن سؤال ما هو التّنوير؟

1 هابرماس، يورغن هابرماس لمحة موجزة ، مختصرات من رسالته في الدكتوراه، مجلة دوشلند، 2009، ص 24.

2 تنوير المنير، مطاع الصفدي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد37، ص 1985- 1986، مركز الإنماء القومي، 58.

3 Jean Mondot, qu’est- ce que les lumières?, op.cit, p123.

4 جاء نص كانط "ج عن س ما الأنوار؟" الذي صدر في "المجلة الشهرية البرلينية" عدد ديسمبر1784 كإجابة عن سؤال حول ماهية الأنوار طرح بطريقة استنكارية وتهكمية، في عدد شهر ديسمبر من سنة 1783، من طرف راهب غير مشهور يقطن بالعاصمة برلين اسمه تسولنر Johann

"يجيب "كانط"عن سؤال طرح من طرف القس "زولر" paster Zoller حول الأنوار Aufklärung طُرح في مقال ظهر في جانفي 83 في نفس المجلة Berlinische Monatsschrift "إنّ مفهوم "Aufklärung يترجم بالأنوار lumières (بالجمع)، ولو أنّ كلمة الأنوار الفرنسية بالألمانية تقابلها *licht* لهذا فإنّ ترجمته بالأنوار هي أقرب ما تكون ترجمة أدبية وإنّ المصطلح Aufklärung هو كلمة مركّبة من Auflaren الذي يعني éclairer الإضاءة – والزائدة الألمانية ung يعني في نفس الوقت فعل أثناء الحدوث أو نتيجة لهذا الفعل، ولكن كذلك حالة أو موضوع objet "[1]

ومهما يكن من اضطراب ترجمة المفهوم، فإنّ النصّ الشهير "لكانط" "ما الأنوار" يظهر "أنّ الكسل والجبن هما السببان اللذان يفسران بقاء السّواد الأعظم من النّاس، برغبة منهم، قاصرين على الرغم من أنّ الطبيعة قد حررتهم، منذ زمن بعيد، من كل توجيه خارجي، ممّا يُسهّل على البعض فرض ذواتهم عليهم كأوصياء".[2]

إذا هي وصايا نتاج عدم استعمال العقل، وجبن الضمير ممّا فتح المجال للآخرين لفرض الوصاية عليهم، وتخويفهم من استعمالهما، من تحررهم ومن ثمة فإنّ قلّة من الجمهور عرف "الاستنارة، "ليفكروا بأنفسهم بدل هؤلاء الأوصياء الذين يثبتون الأحكام المسبقة والاستبداد، ويخافون من خطوة التّحرر، "إذ ما قاربنا مفهوم "الأنوار" المعالج هنا. مع نفس المفهوم الحاضر في نصوص "كانط" الأخرى، فإنّ الانطباع السذائد هو أنّ المعنى التّالي: "التّفكير بالاعتماد على ذاتك" *penser par soi- même* " هو المعنى الرّاجح دلاليا عبرها، ويبقى في الأخير بالنسبة له المعنى الأساسي للمفهوم."[3]

لا "تفكر"بل "نفذ"[4] هو النّداء الطّاغي على كلّ الأصوات، وهو أمر غير مقبول، ولو أنّ "كانط" يفرق بين استعمالين للعقل، ويقول: "ينبغي أن يكون الاستعمال العام لعقلنا حرا على الدوام، لأنّه الوحيد القادر على نشر الأنوار بين النّاس، بينما يمكن أن يحدّ الاستعمال الخاص، دون أن يمنع ذلك تقدم الأنوار بشكل ملموس."[5]

نفهم من ذلك وجود استعمالين للعقل الأوّل: عمومي وعلينا جعله حرا، والثاني: خاص يمكن الحدّ منه، بمعنى أنّ المصلحة العامة تفرض خضوع الفرد وطاعته، كونه عضوا في المجتمع وتحت قوانينه، وبالمقابل فإنّه يمكن أن يسهم برأيه حول المجتمع والقوانين بعد أن يلتزم بها،

ولقد جاء السؤال الاستفزازي في نهاية مقال عالج مسالة "قانون الزواج المدني"، الذي بدأ ينتشر آنذاك، ولقد انتقده هذا Friedrich Zöllner الراهب ذو التوجه البروتستانتي بشدة، في المقابل أشاد بعقد الزواج الكنسي ونصح المؤمنين والدولة بالتمسك به Jean Mondot, qu'est- ce que les lumières?, op.cit p 07,

[1] Jean Mondot, qu'est- ce que les lumières?, op.cit, p 08.

[2] وحيد بوعزيز، فوكو والأنوار، مجلة أيس، العدد1، الجزائر، جوان 2005، ص 07.

[3] Jean Mondot, qu'est- ce que les lumières?, op.cit, p15.

[4] Kant: « Raisonnez autant que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez mais *obéissez* ! » in, Stéphane Haber, Yves Cusset, Habermas et Foucault, Parcours croisés, op.cit, p 178.

[5] كانط ايمانويل، ما الأنوار؟، ترجمة: ، مجلة أيس، العدد1، الجزائر، جوان 2005، ص08.

بمعنى أنّ استعمال العقل فيه "تحملا لمسؤولية ذاتية تُجاه النّفس ومسؤولية جماعية ترتبط بالإسهام في بناء الفضاء العمومي الذي ينتمي له الفرد، لذلك فإن مدلول التّنوير يرتبط بالنزوع الموضوعي للتطور لأجل بناء فضاء أفضل وأرقي."[1]

لكن لنتنبه أنّ "كانط" لا يقصد بالتّحرر من الوصاية فقط للفرد، بل يولي أهمّيته الجماعية كذلك (التّنوير الجماعي)، عبر "الاستعمال العمومي للعقل"، فتبادل الآراء وسط جوٍّ عام من الحرّية سيساهم في تشكيل "سلطة تشريعية" ثمّ "نقدية"، فهذين الوظيفتين يؤسسان لعقلانية تراقب الدّولة، وتبنيان مفاهيم: المواطنة، الديمقراطية، المجتمع المدني.

بعد هذا التّفريق يطرح "كانط" سؤالا جوهريا هو "هل نعيش حاضرا مستنيرا؟" فيجيب بالنفي؛ لأنّه ما يزال يعتبر العصر بداية انتشارا للأنوار، و "إذا ما قاربنا مفهوم "الأنوار" المعالج هنا، مع نفس المفهوم الحاضر في نصوص "كانط" الأخرى، فإنّ الانطباع السّائد هو أنّ المعنى التّالي: "التّفكير بالاعتماد على النّفس"(*Penser par soi-même*) هو المعنى الرّاجح دلاليا عبرها، إنّه شعار الأنوار"[2]، الذي لم يكن منتشرا بقوة في عصره.

"وبالفعل فإنّ تاريخ الفلسفة أو الأدب الألماني يشير إلى أنّ الحقبته المسماة الأنوار تبدأ في ألمانيا تماما كما في فرنسا في نهاية القرن السّابع عشر طبعا كما يعلق **"ماندلسون** *Mendelssohn* فإنّ الأشياء تظهر ثمّ تلحقها أسماؤها أخيرا، لكن السؤال حول الاسم الجديد يسمح بالسؤال حول الظّاهرة الأقدم منه، فيعطي فرصة إلى تأويل ثاني لها،""[3]

بمعنى إنّ إعادة التّفكير في الاسم الجديد الأنوار يعيدنا للتفكير في ظاهرة الأنوار من جديد مرة أخرى وبشكل تأويلي مختلف، لكن لماذا يحضى النص الكانطي بكل هذه الهالة والاهتمام، عند التّطرق لموضوع الحداثة، رغم أنّ هناك نصوص عديدة تحوم حول النّص الكانطي الذي ظهر في الجريدة الفصلية لبرلين (Berlinische Monatsschrift) نصوص تعالج نفس الموضوع (الأنوار)، ولو أنّ المؤلفين ليسوا بنفس شهرة "كانط"، لكنّ نصه ليس سابقا عليهم، بل هو يتوسطهم.

ذلك" أنّ الألمان يحملون لزمن أبعد ما هو عند الفرنسيين، نصوصا تتحدث عن الأنوار وتحوم حول النّص الكانطي الشهير "ما هي الأنوار؟"Was ist Aufklärung وإذا كان النّص الكانطي ترجم في فرنسا فإنّ النّصوص الأخرى ظلّت غير معروفة رغم أهميتها فإنّ التّعرف عليها

[1] سامية الهواشي، من نقد الخرافة إلى نقد الاغتراب، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مرجع سابق، ص 65.

[2] Jean Mondot, qu'est- ce que les lumières?, op.cit, p15 .

[3] Ibid, p 09. - Voir aussi «Chapitre: 09. Autonomie et sortie de la minorité, La fonction du concept d'Aufklärung», in « Stéphane Haber, Yves Cusset, Habermas et Foucault, Parcours croisés, op.cit.», p 173.

سيخرج النّص الكانطي من يتمه مكانته وسطهم ليس فلسفيا فقط، بل كذلك سياسيا ودلاليا *sémantiquement*"[1]

وأوّل ما يلفت الانتباه لهذه النّصوص مقارنة بنص "كانط" هو "أن كانط ينضج مفهوما صوريا (شكلي)، أكثر منه مادي (في المضمون)، فيتميز بذلك عن أغلب معاصريه، "فمندلسون"[*] Mendelssohn، في إجابته على سؤال: *über die Frage :was heisst Aufklärung?*، **كوندرسيه"** Condorcet، وحتى **"شيلر"** Schiller، كلّهم يدافعون عن مفهوم مادي للأنوار، عندما يعرفونها بتقدم المعارف والقيم، أي بالمضمون المعرفي، وبالعكس عند "كانط" يقترح مفهوما صوريا لأنّ مصطلح *Aufklärung* لا يعني سيرورة تحقق المكاسب، ولكن فقط: إصلاح حقيقي في طريقة التّفكير. [2]

بهذا الشكل نفهم أهميّة النّص الكانطي، ونرتقي إلى مستوى أعلي من وزنه في عصره، ونطرح السؤال التالي: ما هي قيمته من جهة تأسيس الحداثة، ولماذا يعود إليه "هابرماس"؟

إذا كان الوعي بالحداثة يرجع على حسب "هابرماس" إلى "هيجل"، فإنّ "كانط" هو أوّل من تنبّه ولو بشكل جزئي بميلاد عصر جديد، فلا يمكن بأي حال من الأحوال إنكار دور الكوجيتو الديكارتي ولا الذات المتعالية الكانطية، من فتحهما بصيص النّور، خاصة "كانط" الذي يعتبره **"ميشال فوكو"** بحق "عتبة حداثتنا"، لعنايته بالذات، وهو الذي أعلنها مركزا بثورته **الكوبرنيكية**.

إنّ تصور "فوكو" حول "كانط" والحداثة يشابه كذلك الطرح الهيدجري، "فعلى النقيض من **"هوسرل"** الذي يرفض أن يرى في الكانطية عتبة الحداثة، من حيث أنّ إشكالياته تماثل إشكالية ديكارت وترتكز عليها، فإنّ **"هيدجر"** يعتبر "كانط" مؤسسا أو رائدا *(L'instigateur)*، للحداثة الفلسفية.."[3].

نلاحظ أنّ هناك اهتمام مزدوج بالنّص الكانطي، من طرف قطبين متعارضين (للحداثة وما بعد الحداثة)، هما: "هابرماس وفوكو"، "وإذا كانت العلاقة بين "فوكو وهابرماس" هي في

---

[1] Jean Mondot, qu'est- ce que les lumières?, op.cit, p 07.

[*] **موسى مندلسون** (Moïse Mendelssohn) ولد في 06 سبتمبر 1729، بداسو Dessau وتوفي في 04جانفي 1786 ببرلين، فيلسوف ألماني، من تيار الأنوار وهو جد الموسيقار الشهير فليكس مندلسون، يعتبر موسى مندلسون أحد مفكري الحسكلة *Haskalah(l'*((حركة التنوير داخل الفكر اليهودي)، يرى فيه ميشال فوكو: "منعرج أساسي في الفكر اليهودي والألماني"، خاصة مع نصه حول التنوير الذي صدر قبل شهرين من ظهور نص كانط، حول الأنوار، ولو أن كانط يشير إلى انه لم يطلع عليه، إلا أن الفرق واضح بين الفيلسوفين حول المشروع، فإذا كان مندلسون يفضل الفعل: "يضيء" « éclairer » ,(*Aufklären*) الذي هو ملموس وعيني، وأكثر تحديدا، فإن كانط يفضل الاسم: "الأنوار" « Lumières » (*Aufklärung*) الأكثر عمومية وتجريدا، كما أن كانط أكثر تفاؤلا من مندلسون.

Denis Huisman, dictionnaire des philosophes, op.cit, p 3901, Voir aussi, Dominique Bourel, Moses Mendelssohn, la naissance du judaïsme moderne, Paris, Gallimard, NRF, 2004, pp 640,648.

[2] Stéphane Haber, Yves Cusset, Habermas et Foucault, Parcours croisés, op.cit, p 176.

3. محمد سبيلا ، مخاضات الحداثة، مرجع سابق، ص 29-30

الأرجح علاقة موسومة بعدم التّفاهم وسوء الفهم المتبادل*، فإنّ فلسفتيهما ليستا بنفس القدر من التعارض، بل إنّ لهما قاسمت مشتركا، فالجواب الكانطي على سؤال الأنوار، يشكل مركز اهتمام مشترك، ولو أنّ كل واحد منهما يقترح قراءة مختلفة"[1]، فلنستفهم فحوى الاهتمام الفوكوي بالنّص الكانطي، فما قيمته حسب فوكو؟

3- 3 سؤال فوكو عن إجابة كانط

للإجابة عن السؤال المطروح يدعونا "ميشال فوكو" لإظهار بعدين للنّص الأوّل تاريخي والثاني معرفي"[2]، وفي تعليق له، عبر نصين مختلفين الأوّل بالإنجليزية والثّاني بالفرنسية، يتبعهما فيما بعد بوريقات حول الحداثة عند **"بودلير"**، يقف عند اللحظة النّقدية التي يدشنها فيلسوف التّنوير، فيرى أنه دشن سؤالا جديدا هو السؤال عن: حاضرنا ؟ عن الرّاهن "وحسب "فوكو" لا يُعدّ سؤالا الحاضر هذا الجديد عند "كانط"، بل ما يمكن اعتباره جديدا واكتشافا مهما هو لكيفية الجديدة التي قارب بها "كانط" حاضره."[3]

"يرى فوكو أن سؤال التّنوير هو سؤال الحاضر المحض، فهو لم يبحث عن فهم الحاضر انطلاقا من كلية أو مستقبل، إنّه يبحث عن حدث مختلف يجعله مدخلا يبتعد عن الأمس"[4]، ويلج بنا إلى الحداثة، وهذا ما جعل "كانط" أوّل فيلسوف يصوّب سهمه قوسه نحو قلب الزّمن الحاضر مكثف ومحول إلى راهنية ليفتح بذلك خطاب الحداثة"[5]، لكن السؤال الملفت الذي يطرحه "هابرماس" وهو يحلل نص "فوكو"، الذي بدوره يحلل نص "كانط"، الذي يجيب عن سؤال في مقال آخر ما الأنوار، هو: كيف لفوكو أن يهتم بهذه الدّراسة النقدية الكانطية، وهو المعارض والباحث عن ألاعيب السلطة الحداثية؟.

فالمعروف عن "فوكو" أنّه أجهد نفسه الاقتفاء أثر إرادة المعرفة، لأجل فضح استراتيجيات السلطة، فلما يا ترى يعود لبدايات الحداثة؟ فالعجيب في الأمر أنّ "فوكو" في أواخر أيامه غير موقفه من الحداثة "حيث عاد إلى حظيرة التّنوير من خلال شرحه الشّهير لنص "كانط" ما هو التّنوير؟ وعندئذ راح ينسب نفسه إلى ميراث "كانط" النّقدي العقلاني لأوّل مرة"[6].

---

* لم تكن لقاءات فوكو وهابرماس حميمية أبدا، ففي حين لا يذكر فوكو هابرماس إلا في القليل النادر، فإن هابرماس على العكس تماما، يحاوره في النص فلم يتوافق موقف فوكو مع هابرماس في .التأبيني "سهمٌ في قلب الزمن الحاضر"، كما خصص له فصلين كاملين في كتابه: الخطاب الفلسفي للحداثة تصور الحداثة، ولا موقف فوكو "وليوتارد" اللذان يرفض حتى هابرماس، وضعهما في نفس الخانة، كون فوكو:"يرفض التخندق داخل أو خارج الحداثة"، ويمكن رصد ثلاث تقاطعات معرفية بين الفيلسوفين: الأولى سنة 1980 حين ألقى هابرماس محاضرته حول: "الحداثة مشروع لم يكتمل بعد"، التي ستترجم إلى الفرنسية في السنة الموالية، وسنة 1982، يعالج فوكو نص كانط "ما التنوير؟"، وفي العام الموالي يلقي هابرماس أربع محاضرات في "الكوليج دي فرانس"، انسحب فوكو دون أن يستمع إليها، وهي التي ستنشر في " الخطاب الفلسفيّ للحداثة "، أما أول لقاء بينهما سيكون: " في مارس 1983، وسيكتب هابرماس مقالا تأبينيا، بمناسبة وفاة فوكو، في جوان 1984.

[1] Stéphane Haber, Yves Cusset, Habermas et Foucault, Parcours croisés, op.cit, p 167.

[2] Ibid, p 173.

[3] M. Foucault, Qu'est-ce que l'Aufklärung?. وحيد بوعزيز، فوكو والأنوار، مجلة سابقة، ص09.

[4] Stéphane Haber, Yves Cusset, Habermas et Foucault, Parcours croisés, op.cit, p 174.

[5] هابرماس، سهم في قلب الزمن الحاضر، تر: بلعباس أحمد، مجلة فكر ونقد السنة الأولى، ع 3 – نوفمبر 1997، ص 23.

[6] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة" تجلياتها ، دار توبقال، ط01، المغرب، 2007.ص68.

يَعتبر "هابرماس" هذه العودة تدارك "**التّناقضُ الإنجازي*** ***contradiction performative*** "* الذي سقط فيه، "فإنّه يمكننا القول بأنّه ارتبك في تناقض مفيد، وربما ستكون قوة هذا التناقض هي التي أعادت "فوكو" مع هذا النّص الأخير إلى المياه الإقليمية للخطاب الفلسفي للحداثة الذي أراد الانفلات منه بالرغم من ذلك." [1]

نظرة "فوكو"* لنص "كانط" الشّهير ما الأنوار؟، جاءت من زاوية تصوره للحظة تاريخية هامة في مسيرة العقل الغربي، إنّها العتبة التي غيرت وجه العالم، كونه فتح السؤال عن الآن، الحاضر، وهو سؤال أنطولوجي عميق**، " فانطولوجيا الحاضر تعتبر طريقة جديدة للتّفكير التي تربط السؤال: من نحن؟، بالاستفهام النّقدي حول الحاضر: "ماذا يحدث اليوم؟"، "ما هو بالضبط هذا الحاضر، الذي انتمي إليه؟"،...إنّه سؤال يخترق كلّ الفلسفة الألمانية: من "كانط" إلى "هيجل وماركس"، وصولا إلى "مدرسة فرانكفورت"، ولم يبدأ هذا السؤال فقط مع نصّ "كانط"، بل لقد وجد حتى في الإصلاح، إنّه استفهام تاريخي نقدي *historico-critique*"[2].

"وقد اكتشف "فوكو" في "كانط" المعاصر الذي يحوّل الفلسفة الباطنية إلى نقد للزمن الحاضر الذي يستجيب الإثارة اللّحظة التّاريخية. ورأى "فوكو" في جواب "كانط" عن سؤال: ما الأنوار؟ انبثاق "أنطولوجيا الرّاهنة.."" [3] ويجعل من التّفلسف في الراهن (في الوجود الآني والهوية)، موضوعا للتّفكير، فلقد مهد "كانط" "لهيجل" الطّريق لتحويل الحداثة إلى موضوع للتفلسف، وهو تقليد ثان سيبقى كذلك متواجدا في الفلسفة الألمانية حتى "هابرماس"، مرورا "بنيتشه وهيدجر".

---

* لفهم هذه التناقض يمكن العودة إلى الفصل الثاني المبحث الثالث ص

[1] هابرماس، سهم في قلب الزمن الحاضر، مرجع سابق، ص60.

* "يعترف هابرماس أن فوكو دعاه لمائدة مستديرة لمناقشة نص كانط ما الأنوار(مع هربرت درايفوس، وريتشارد رورتي، وتشارلز تايلور)، بمناسبة مرور مائة عام عليه، في أكتوبر 1984، علما انه كان يجهل صدور تعليق لفوكو حوله، ولم يفه هابرماس مقصود "فوكو"، إلا بعد اطلاعه على دراسته للنص في ماي 84" انظر النص التأبيني لوفاة فوكو: هابرماس، "سهم في قلب الزمن الحاضر"، مرجع سابق، ص 54.

Voir: Habermas J, "Une flèche dans le cœur du temps présent", Critique N° 471-472, août-septembre, 1986, p p 794-795.

** يمكن أن نتفهم خلفيات هذا الاهتمام من خلال هذه الفقرة التي يقول فيها ميشال فوكو: "اعتبر نفسي صحفيا، من حيث أن ما يهمني هو الراهن l'actualité ما يحدث حولنا، ما نحن عليه، ما يحدث في العالم. إن الفلسفة حتى قدوم نيتشه كانت غايتها هي الأبدية، لقد كان نيتشه أول فيلسوف صحفي ادخل اليومي إلى الفلسفة فمن قبل كان الفيلسوف يهتم بالزمن والأبدية، لكن نيتشه شغله الحاضر(...) فإذا أردنا أن نكون سادة مستقبلنا فعلينا طرح سؤال اليومي بجدية لهذا السبب تظهر لي الفلسفة كنوعا من الصحافة الجذرية (espèce de journalisme radical)

- Michel Foucaul, le monde est un grand asile, 16 juin 1973, **In**, Fred Poché, **une politique de la fragilité**, Ethique, dignité et luttes sociales, «Avant-propos», éditions du cerf, Paris, 2004, p11.

2 Stéphane Haber, Yves Cusset, Habermas et Foucault, Parcours croisés, op.cit, p 93.

[3] هابرماس، سهم في قلب الزمن الحاضر، تر: بلعباس أحمد، مجلة فكر ونقد السنة الأولى، ع 3 – نوفمبر 1997، ص60.

ومنه يعتبر **"كانط"** أكبر ممثّل للأنوار الألمانية*، ويعتبر نصّه حولها البرنامج الفكري والأخلاقي والسّياسي للحداثة، فمساهمته في النّقاش المثار سنة 1783 من طرف مجلة *Berlinische monatsschrift*، كما أنّه أوّل من فصل داخل العقل التّقليدي، وفي الفلسفات التأملية الكلاسيكية: بين عقل عملي وآخر نظري، وملكة الحكم الجمالي، بما يقابلها من ميادين ثلاثة (العلم، الأخلاق، الفن)[1]، ويرى هابرماس هذه التّمييزات كانعكاس لشروح كانت موجودة بالفعل، إنّ **"كانط"** عبّر بطريقة غير واعية عن عصره واصل **"هيجل"** التّقليد الكانطي في اعتبار الحداثة موضوعا للتّفكير وواصل معه تصور عقل مجزأ، لكنّه تنبّه أكثر من "كانط" لتصدعات الحداثة، ممّا جعله يؤسّس كذلك تقليدا لنقد الحداثة، سابقا للنقد الجذري لها مع **"نيتشه"**، فلقد ضمن في فلسفته نقدا للعقل الأداتي، عندما وعى التّمييز الكانطي بين العقل وملكة الفهم.

المبحث الثالث:

الحداثة عند هيجل: فجر "الأزمنة الحديثة".

* هناك من يعتبر الفكر التنويري الكانطي ناقصا وحمل الكثير من التنازلات وقدم "تقييما سلبيا لفلسفة كانط بسبب موقفه المتوتر والمتذبذب من الدين،..والذي فيه تنازل قد يخذل كل من رغب في التنوير الكامل واللامشروط" أنظر: محمد المزوغي، عمانوئيل كانط الدين في حدود العقل أو التنوير بيروت، 2007، ص 24 وما بعدها. ط1، الناقص، دار الساقي،

[1] هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 209.

"ما هو عقلاني سيكون واقعيا، وما هو واقعي سيكون عقلانيا."

هيجل فريديريك

G.W.F. Hegel, **Les Principes de la Philosophie du droit**, «Ce qui est rationnel sera effectif, et ce qui est effectif sera rationnel.»

In, Habermas Jürgen, Le discours philosophique de la modernité douze conférences, Tr. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard, Paris, 1988, P50.

1- 3 الوعي الهيجلي بالحداثة

عند ما يتحدّث "هابرماس" عن الحداثة فهو يعود لنقطة البداية، إلى "**هيجل**" "ويعتبر هيجل الفيلسوف الأوّل الذي قدّم بكلّ وضوح مفهوما للحداثة، لهذا يجب أن نعود إليه لفهم العلاقة الدّاخلية بين الحداثة والعقلانية دلالة ظلّت بلا إشكال حتى "**ماكس فيبر**"، وتمّ إعادة طرحها اليوم"[1].

"يؤسس هيجل لثلاثة أحداث كانت العتبة التّاريخية بين العصور الوسطى والحديثة هي:

1- اكتشاف العالم الجديد

2- الإصلاح الدّيني

3- عصر النّهضة"[2]

ويرمز إليها تاريخيا بسنة 1500م، وتغطّي حقبة تمتد ثلاثة قرون، "تتّسم هذه الفترة بارتباط الحداثة بإيديولوجيا العلم والتّقدم، من خلال إرادة "بروميثية" *Prométhéen*، لتحويل الطبيعة لصالح حاجيات الإنسان، إنّ الأمر يتعلق بتحرر الإنسان وقطيعته من اكراهات ماضيه"".[3]

استخدم "هيجل" مفهوم "الأزمة الحديثة" أو الأزمنة الجديدة" للدلالة على هذه "الطفرة"، تماما كما يستعملها في دروسه حول فلسفة التّاريخ، للدلالة على انفصال العصر المسيحي عن اليوناني الرّوماني، فالمصطلح لا يقترن بفترة زمنية محدّدة، بمقدار ارتباطه بتحوّل قد نُطلق عليه نفس اللّفظ فور حدوثه.

لا ينعت ظهور "مفهوم الأزمنة الحديثة" لهيجل، فالأدبيات المسيحيّة استعملته كذلك، للدّلالة على قدوم يوم "الدّينونة"، أي الزمن الآت، الذي لم يحن بعد، إلاّ أنّ هيجل" سينقل اللّفظ من استعماله الدّيني إلى حقل جديد هو فلسفة التّاريخ، كموضوع للتّأمل، ويقرنه بلفظ قديم الاستعمال جديد المعنى هو: "التاريخ"، "فقلد قدّم مجهودا تأويليا كان قد انطلق مع المدارس التطورية،

[1] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 05.
[2] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 49 .
[3] Jacobin Nicolle, Histoire de la pensée, cents fiches de culture générale, Bréal, 2006, p155.

فهيجل يحدث تغييرا كبيرا في مسار الفلسفة، حين اعتبر التّاريخ استمرارية من التّوسطات حتىّ ولو إنذها تظهر أحيانا سلبية، إلاّ أنّها تصل إلى عبارته الشّهيرة في فلسفة الحقّ، إنّ كلّ ما هو واقعي هو عقلي، ورغم ضابية النّص، نفهم أنّها محاولة لفهم التّاريخ"[1]. هيجل يستعين بهذا التّصور، لتقديم زمن جديد كلّ الجدّة متسارع ومغاير لكل ما سبق، يجمع فيه مفهوم التّاريخ شتاتا من الحوادث الجزئيّة، ويضعها في خط التنبّؤ بقدوم الجديد، ولقد وعى هيجل به حين "كتب في تمهيده لفينومينولوجيا الرّوح: بقوله: "ليس من الصعب إدرك أن زمننا هو زمن ميلاد، وزمن انتقال إلى مرحلة جديد. لقد انفصلت الرّوح عمّا كان عليه العالم حتىّ تلك اللحظة، عالم وجودها وتصورها، أنّها عند نقطة إغراق كل هذا في الماضي."[2]

إذن هناك وعي وشعور عام بميلاد زمن جديد، إحساس بتسارع الوقت وتغييره، ولحظة ترقب وانتظار للمستقبل، كلّها إشارات لما يسميه هيجل "اشراقة الشّمس الرّائعة"، لكنّه يربط تحديدا "الأزمنة الحديثة" "بالزمن الرّاهن" "*Nereste Zeit*" باللحظة أي يفصل بين الزّمن المعاصر الممتدّ منذ الأنوار والثّورة الفرنسيّة، والزمن الرّاهن (الحاضر).

ويقصد "هيجل" أنّ الحداثة تحدّد ذاتها كلّ مرة إنّها في جدليّة تجدد مستمر، ما دامت كل لحظة، تفهم بوصفها قطيعة مع الماضي،"هذا الرّجوع الهابرماسي لهيجل هو لتأكيد على فرضية أساسية هي:إذا لم يكن "هيجل" أوّل فيلسوف ينتمي للحداثة، فإنّه أوّل من جعلها إشكالية فلسفية، أخضعها للمساءلة، وأدخل ضرورة النقد الذاتي لها، وأن تجد في ذاتها ضمانتها[3]،" إنّها في ديناميكية لا تعرف فيها استقرارا، الأمر الذي يجعلها عصيّة عن الفهم والتّحديد حتى مع ذاتها.

لطالما كانت النّظرة الاسكالوجية (الأخروية)، تخبأ المستقبل وتمنعه بأن لا تكشفه إلا كنهاية للعالم لكن مع الحداثة، سيظهر المستقبل مفتوحا، لكن كذلك غامضا ومقلقا لأنه مجهول،"...صار الإنسان الحديث، وقد نقل فؤاده من الدينونة (الإقبال على الدين بالكلية) إلى الدنيوية (الإقبال على الدنيا)، يتمثل بقول الشاعر الايطالي **دانتي أليفيري** (1265- 1321) في رائعته "الكوميديا الإلهية": ″ الآن يرفع فكري أشرعته، لكي يجري على مياه أهدأ تاركا وراءه بحرا خضما"[4]، مع ذلك ظل المستقبل مشحونا بالتوجس.

إلا أن ما يميز ارتباط الماضي بالحاضر، بالمستقبل في فكر الحداثة مقارنة بالفكر المسيحي السكولائي هو الانفتاح والتحرر، فإذا كانت المسيحية تحمل ذرية آدم ذنب أبيهم، وهو جرم لم يرتكبوه، أي حمل الحاضر لأوزار الماضي، ورهن المستقبل بهما، لكن الزمن الحداثي تحرر من هذا الثقل.

---

[1] Nicolle Pelletier, l'Allemagne et la crise de Raison, Pres Univ de Bordeaux, 2001, p 301.
[2] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 07.
[3] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 48.
4 محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للابحاث والنشر، ط 1، بيروت، 2008 ، ص 14.

لأن المعادلة الجديدة ستكون كالآتي: ماضي زائل متخلف، حاضر انتقالي متفائل ومستقبل منفتح متقدم، وكلها مترابط لان " التاريخ عند هيجل أصبح وحدة (*Unité*)، للجزئيات داخل الكلي، إن الوعي الهيجلي متفطن يحمل خصائص الوعي الذاتي، للذات القادرة على فهم إنتاج حركة التاريخ"[1].

إن ميزة الفلسفة والأزمنة الحديثة، هي الانفتاح على الحاضر ثم المستقبل، مع هيجل ستتجه الفلسفة وجهة جديدة، تحاول فيها التعبير عن الحاضر وفهمه، أوليس هي في نهاية المطابق التعبير الأسمى عن الواقع الحاضر؟، إن الفكر الحق هو الذي يقيم وعيه على الحاضر، من حيث واقعة، تجرنا على التفكير والتغيير والتخلص من سيطرة الماضي والمفارق، لان على الفلسفة أن تصبح بنت زمنها، زمن تجاوز التقليد، الولادة، الانتقال والرحيل، ولان الوعي بالذات بطلوع شمس يوم جديد، يجب التفكير فيه كحاضر، وهو ما جعل هابرماس يعتبر هيجل "الفيلسوف الحق للحداثة".

تنبه هيجل إلى هذه الحركية الجديدة للحداثة، فهي أحدثت قطيعة مع التراث، منذ القرن الخامس عشر، عصر النهضة ثم الإصلاح، وكان عليها بداية من القرن الثامن عشر، أن تعتمد على نفسها، في بناء ذاتها، فبما أن الحداثة حطمت النماذج الماضية، كان عليها البحث عن بديل وضمانات في ذاتها، وهنا تبرز الحاجة الملحة للفلسفة حسب هيجل.

إن ما يميز الحداثة هو "الذاتية"، "ففي تحليلاته للحداثة يرى هابرماس انه منذ تأسيسه، في المنظومة المفهومية لأكبر مفكري "الحكايات الكبرى"، هيجل مثلا، الذي يهتم به هابرماس أكثر من الفلاسفة المتقدمين، المعالجين لمفهوم "الذات"، وهو عدم اهتمام مبرر بالنسبة إليه لأنه يعتبر هيجل الأول الذي ضبط مفهوميا وبوضوح موضوع الحداثة، لأنه يجعل من الحداثة ومبدأ الذاتية موضوعه الفلسفي. بذلك فإن الذات والحداثة، ليست عند هابرماس مفهومين متقاربين فقط، بل يكشف عن تركيب مزدوج بينهما، فلا يمكن أن يوجد الأول دون الثاني"[2]، التي تشير إلى قوتها، وفي نفس الوقت على ضعفها، وإمكانية تعرضها لأزمات.

فالحداثة مهددة منذ بدايتها بالأزمة، هيجل يعي "الانشقاقات" التي أحدثتها في نفسها، وهي بذلك تعلن مشروعية نقدها، ويبدأ بمفهومها الجوهري: "مبدأ الذاتية"، "أين يخرج هابرماس منها أربع عناصر أساسية هي: الفردانية (*indivudualisme*)، حق النقد، استقلالية الفعل، والفلسفة المثالية، والذاتية تصبح مبدأ محدد لكل الأشكال الثقافية الحديثة،(العلم الموضوعي الذي ينزع السحر عن الطبيعة، وفي نفس الوقت الذات العارفة)"[3].

إن الغرب عندما دخل إلى لحظة "الوعي بالذات"، انكشفت له الحياة كمشروع لتحقق هذا الوعي ممارسته، ومن ثم اختباره، بمعنى إعمال فكره بكل حرية، مادام ينطلق من مبدأ الذاتية

[1] Nicolle Pelletier, l'Allemagne et la crise de Raison, op.cit, p 307.
[2] Gérard Rault et Jean Marie Vaysse, Communauté et Modernité, op.cit, pp 218.219.
[3] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 49.

المسؤولة، وراح يعمم هذا المبدأ، في كل مجالات الحياة:السياسية، الاجتماعية، القانونية...الخ، إن هذه الخاصية هي ما يميز الأزمنة الحديثة، على حسب هيجل.

"يرى هيجل أن مبدأ الذاتية هذا بدلالاته المختلفة قد فرضته الأحداث التاريخية: الإصلاح الديني، الأنوار، الثورة الفرنسية"[1]، فإعلاء الإصلاح الديني لكون الإيمان مسألة شخصية ينعدم فيها التوسط الكهنوتي والفهم السكولائي، هو تعبير قوي عن سيادة "مبدأ الذاتية"، تماما كما عبر إعلان حقوق الإنسان في الثورة الفرنسية عن مبدأ الذاتية الحرة، والإرادة الإنسانية في التمييز طبيعيا بين الحق والواجب ولا تتوقف امتدادات مبدأ الذاتية عن هذا الحد، بل تطال حتى العلم الموضوعي والثقافة، السياسة، القانون، الفن...الخ، "يظهر أن مفهوم "الذات "المتعلق "بالأزمنة الحديثة"، خضع لتطورات بسبب التأثيرات والتغيرات الكبرى السياسية والاقتصادية، والاجتماعية، للحقبة التي أنجبت "الإنسان الصانع"، الكائن الذي يفضل نشاطه الإنتاجي يعيد صنع حياته يعرضها ويسيرها (أو على الأقل يحاول أن يسيرها)، يصنع قدره"[2].

يكون الوعي أو الذات في بدايتها "تائه "و"ضائعة" فلا تزال في المرحلة الحسية ولا تدرك ذاتها، وعندما تتدبر نفسها تعيها وتدرك وجودها، وهو ما يسميه هيجل "الروح الذاتية"، ومع ذلك فهي لم يكتمل وعيها بذاتها، مازالت تحتاج إلى مقابل لها، تجده في الطبيعة، لتعود تارة أخرى إلى ذاتيتها، ومنه تغادر مملكة الروح الذاتية، إلى مملكة الروح الموضوعية، فتحققها في مؤسساتها الاجتماعية والموضوعية، كالأسرة، المجتمع المدني، الدولة، فالذات تشيد عالم الإرادات، بشكل خارجي براني، وهي بذلك تحقق حق الاعتراف بين الذوات بشكل قانوني وحقوقي وهو عالم يتسامى من الأسرة التي مازالت مرتبطة بالدم والتقاليد، إلى المجتمع المدني الذي مازال محكوما بالفردية والأنانية والمصالح الخاصة ليبلغ اكتماله في الدولة، أين تتحقق الحرية والمصلحة العامة والحق.

إن تنصيب الذات التروستندالية على العلم، الأخلاق، الفن، رغم الانشطارات الحاصلة بين هذه الدوائر، يدفع إلى التساؤل: "هل يمكننا أن نستخلص من الذاتية ومن وعي الذات، محكات تستعار من العالم الحديث، وفي الوقت ذاته تفسح المجال للتوجه في هذا العالم، مما يعني أيضا تفسح المجال لنقد الحداثة في نزاعها مع ذاتها؟، كيف يمكننا انطلاقا من روح الحداثة، أن نبني وجها داخليا مثاليا، لا يكتفي بتقليد الأشكال التاريخية المختلفة، حيث ظهرت الحداثة، ولا يفرض نفسه على هذه الأشكال من منظور خارجي؟[3]

[1] محمد سبيلا، مخاضات الحداثة، مرجع سابق، ص23.
[2] Gérard Rault et Jean Marie Vaysse, Communauté et Modernité, op.cit, p 218.
[3] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, 24.

لقد كان الدين القوة الموحدة، والمعيارية السائدة، فهل تقدر الحداثة أن تحل محله، وتؤدي وظائفه دون خلل، تفاؤل كبير عند الأنواريين* بقدرة العقل على إحداث انفصال الدين عن المعرفة، الأخلاق، الفن، وعن العلاقات الاجتماعية السياسية.

جهود الدين لتحقيق الانسجام والتناغم الاجتماعي، وإعطائه معاني ودلالات سيتم تقويضها، عند هذا الحد يجد **هيجل** الحاجة المتولدة للفلسفة، فهي مكلفة برأب الانشطار، والخلل الحاصل بسبب هذا "الإبدال"، يباشر هيجل نقدا للحداثة، عبر نقد تمظهراتها الفلسفية، من **كانط** إلى **"فيخته"**، لأن هذه الأخيرة عبرت عن ثنائيات متعارضة أولها: الذاتية/ الموضوعية، العقل/ الفهم، المتناهي/ واللامتناهي، المعرفة/ الإيمان.

هابرماس يريد أن يبين جانب هام في فكر هيجل، لطالما لم يعرف به، انه نقده للحداثة وتفطنه لإحراجاتها، مرجعا ومنبعا هاما لكشف تمزقاتها وإصلاحها، قبل النقد الجذري النيتشوي، الهيدجري والما بعد حداثي، إن تأسيس هيجل لتقليد نقد الحداثة، يشجع هابرماس على محاكاته والاستلهام منه، إن هيجل قد عايش أزمة الحداثة، وعلم ضرورة نقدها ونقد مبدأ الذاتية.

فمطلب هيجل إذن هو: "نقد الحداثة"، لكن لا يفهم من المطلب، أن هيجل نقد المبالغة المفرطة للعقلانية، أو غلو العقل في توسعه، بل بالعكس، إن نقده انصب على ضيق الأفق، الذي يجب تجاوزه، لبلوغ العقل أعلى مراتبه وقمة اكتماله، إذا هو نقدا لبقاء الفهم مرهونا بالثنائيات التي تمزقه وتبقيه في مرحلة التناقضات، بدل علوه إلى الوحدة التوليف والجدل، لأن" الانوار ذاتها التي تذكر الايمان بالمتضاد مع لحظاته المفصولة، إنما تكون هي ايضا قليقلة الاستنارة بصدد ذاتها."[1]

عبر هيجل عن هذه العقلانية ب: "الفهم" (G) Verständ أو بالفرنسية Entendement ويعزو هيجل الفهم إلى حركة الأنوار، التي لا ترى في الأشياء إلا قيمتها النفعية، أي تصور أن ما من شيء في ذاته، وإنما هو لغيره يسيطر عليه ويسخره لمصلحته، وانسحب هذا المفهوم (الفهم): الشيء لخدمة الإنسان، ليدخل حيز الحياة الاجتماعية، الفرد مسخر في خدمة الجماعة، لا قيمة له إلا داخل منفعة الجماعة.

نعود ونقول إن الفهم كونه حالة تجزيئية، تقف عند ثنائيات متعارضة، لا ترقى بها إلى وحدة ائتلافية، تجعل الحياة قلقا دائما لعدم قدرته على قهر الفوارق، طبعا لا يرى في هذا الوضع دون مخرجا أو وضعا عبثيا، بل انه ضرورة للعبور إلى العقل الجدلي، الذي سيقف من الفهم موقفا مزدوجا، الأول ايجابي، فانه يضم بعضه البعض ويقف عليه ليتجاوزه، والثاني سلبي فهو ينفي تعارضاته العرضية، ليقيم "المفهوم الكلي الجوهري".

---

* «أشهرهم مونيسكيو، فولتير، روسو، عرضوا فكرهم في الصالونات الأدبية، والانسكلوبيديا التي نشرها ديدرو من 1750 إلى 1766 »
Voir: V.L.Tapié, Les Temps Modernes, 1492-1789, le mouvement philoso, op.cit, p 336.

[1] هيجل فريديريك فيلهم، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم: د ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، لبنان، 2006، ص 587.

2- 3 إنشطارات الحداثة عند هيجل:

مدركا لانفصام الحداثة، سعى هيجل لرأب الصدع، وما اقتراح مفهوم المطلق، إلا لتوحيد ما انكسر إلى أزواج متنافرة، "هذا يشرح لماذا هيجل يفكر في الواحد كذات مطلقة، فيربط وجوه الفكر الميتافيزيقي لهذا المفهوم، للذاتية المتحركة بطريقة مستقلة، والتي منها تستقي الحداثة وعيها بالحرية، وبصفة عامة فإنها تستقي مضمونها المعياري الخاص بها المتعلق بالوعي بالذات، التعيين الذاتي، وتحقق الذات، وهذا يشرح أكثر لماذا أعطى للتاريخ توسطا بين الواحد والكثرة، المتناهي ولا متناهي"[1]، محاولا استدراك أخطاء فلسفة الذات، يعلو هيجل بالتناقضات إلى تركيب موحد لها ويشبه هيجل انقلاب الإيمان المهزوم على العقل المنتصر، لانتصارات الأمم البربرية على الأمم المتحضرة المسيحية التي، "انقلبت وأصبحت تقتفي روح مغلوبيها"[2]، فعندما تغزو الأمم البربرية أمما أكثر تحضرا منها، فهي لا محالة تنهزم حضاريا و ثقافيا، بذلك تحول العقل إلى دين وأسطورة جديدة «اقتنع هيجل بأن عصر الأنوار الذي بلغ أوجه عند **كانط** و**فيخته** –جعل من العقل معبودا[3]» .

لقد تحول العقل إلى دين، تحول إلى ما كان يحاربه ويخشاه، سينحت هيجل مفهوما للعقل مغاير للعقل ألأنواري المقصي للإيمان، إنه عقل يعلو على المتعارضات، فيرى أن الذات ليست هي الموطن الوحيد للعقل، بل إن له تحقق في الوجود وتواجدا في روح التاريخ، ولا يعني هذا الوجود تناثرا وتقاسما بقدر ما يعني وحدة وتجلي "قد تبين إذا أن العقل هو التصالح بين الداخل "الذات" والخارج يزيل "غربة الذات عن الطبيعة""و"غربة الطبيعة عن الذات"، وان يخلق بينهما الآنسة والالفة."[4]، بمعنى أخر هو تغيير أسس الأزمنة الحديثة من موقف شقي معادي للعالم إلى وعي حديث يصالحه فلم يعد متعاليا ولا مخاصما للعالم بذلك نفهم لماذا اقترن العقل دوما عند هيجل بمفهوم "الحضور"

لاحظ أن ما يدعوه الأنوار عقلا، لا يعدو أن يكون حسب هيجل إلا ملكة « لقد قام بالتحريف، هذا العصر عندما استبدل العقل **Vernunft** بملكة الفهم[(G)] **Verständ**، وبالتالي رفع شيئا متناهيا إلى مرتبة المطلق، إن ألا متناهي الذي تقترحه فلسفة الوعي وتدعي انه يصدر من العقل، في الحقيقة ما هو إلا من وضع ملكة الفهم، التي تريد إنقاذ ذاتها في نفي المتناهي[5]»، إذا يعتقد هيجل أن معارضة الدين بملكة الفهم التي تدعي أنها عقلا، لا تعود أن تكون سقوطا لا ينتهي إلى ما ينتهي إليه الجدل من تركيب، ولا يرتقي إلى بلوغ "المطلق".

إذن هناك تعارض في الموقف من الدين، بين هيجل والأنوار، صحيح أن هيجل وزملاؤه ساندوا الثورة الفرنسية والأنوار، لكن الأجواء الدينية في فرنسا الكاثوليكية وألمانيا

[1] Habermas, La pensée post métaphysique, Tr. Rainer Rochlitz, Armon Colin. 1993, p 167.
[2] Voir. Jean Hyppolite, Figures, de La pensée philosophique, 2 volumes, PUF, Paris, p179.
[3] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 28.
[4] محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، مرجع سابق، ص 263
[5] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 28.

البروتستانتية كانت مختلفة، يرى هابرماس فارق آخر لعلاقة الحداثة بالدين، ففي ألمانيا لم تكن تصادمية وعدائية، مثل فرنسا، بل إنها كانت مساندة لها، بسبب سريان الإصلاح الديني في جسد المجتمع والدولة الألمانيتين، مما حمل تصور غير مشحون للدين، الذي كان على العكس، يمارس تأثيرا على هيجل وزملاؤه من **حلقة توبنجن** « يرى هيجل في الدينه القدرة على إبراز قيمة الحقوق التي يعلمها العقل وتطبيقها... وشريطة أن يكون (الدين) ممثلا في مؤسسات الدولة، وفي الواقع العملي للمجتمع[1]» .

يعي هيجل تماما خطورة خواء القلب، وخطورة عبادة ملكة الفهم، وفي نفس الوقت خطورة أورثوذكسية الدين العمياء، فلا يجب تجاوز كل منها للحدود، وفي عصر كان يشهد نقاشا شديدا بين الأنوار والدين، وظهورا للدين الوضعي أو الطبيعي، علم هيجل تحجر الأول، وبرودة الثاني، بل إن الثاني ما هو إلا وجه آخر للأول، فهما لا يعلوان إلى القيمة الكلية، فكما كانت للمسيحية أرثوذكسيتها، أصبحت للأنوار أرثوذكسيتها كذلك، " إن الانوار نفسها تدخل في صراع مع نفسها بشأن تلك الماهية المطلقة، وهو عين الصراع الذي كان لها من قبل مع الايمان" [2]، فتنسخ المطلق الذي كانت تصارعه.

يسعى هيجل للمصالحة، "من وجهة نظر هيجل نفسه، فإن فلسفته التصالحية لها إجابة للحاجة الملحة لعصره لتجاوز انشقاقات الحداثة، انطلاقا من روحها ذاتها"[3]، فأمام الانكسارات وتصدعات الحداثة، يتضح أمامه" أن مبدأ الذاتية هو مبدأ سيطرة"، لأنه يعي جيدا أزمة فلسفة الذات، ما دام منطقها هو الزوج: (الذات- موضوع)، مما جعل الذات دوما معرضة لتتصف بسمات موضوعها، ولا تجد طريقا للعودة إلى ذاتها، إلا عبر موضوعها، الذي لا يعكس أبدا حقيقتها المتفردة، لا يجد هيجل طريقا للمصالحة بمعادلة الذات والموضوع، ولا بعودة الذات إلى ذاتها ووعيها بنفسها، ولو أنه في الأخير يأخذ هذا المنحى، مما يدفع هابرماس للقول : «يخطئ هيجل الهدف الأساسي من أجل الحداثة لذاتها»، فيعتقد أن مأزق عودة الذات لنفسها، مخرجه هو الذوات الأخرى، مع ذلك يتجنب هيجل الصواب، عندما يجعله الموضوع المقابل.

كان بإمكان هيجل أن يحول كثيرا لب فلسفة الذات، لو أنه واصل أفكاره الأولى في فترة الشباب، هذا ما يتوصل إليه هابرماس، إلا أنه فضل تخليلا أخرى على ما بدأه، بالأخص فكرة " الكلية الأخلاقية"، التي كان يراها في البداية تصلح لأن تكون دين شعبي كلي، ليعود ويتراجع عنها «لم يسلك هيجل هذا الدرب، ويجدر القول، أنه لم يوسع فكرة الكلية الأخلاقية»

لقد وضع هيجل نصب عينيه مجتمعين مثاليين، حاول ربط خيط الاتصال بينهما، هما "المدينة اليونانية"، المجتمع المدني "للمسيحية الأولى"، في نفس الوقت واضعا الأزمنة الحديثة بين عينيه، تعيد **حنا أرنت** Hannah Arendt المقاربة الهيجلية، "بين العالم المشترك كما تحقق

[1] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, pp 29 30.

[2] هيجل فريديريك فيلهم، فينومينولوجيا الروح، مرجع سابق، ص 586.

[3] Habermas, La pensée post métaphysique, op.cit, p167

في المدينة الإغريقية، بالتقابل وجها لوجه للمواطنين والعالم المشترك الذي قدمته الأزمنة الحديثة لعصرنا، أن الجمع غير من معناه، *pluralité*" والذي تغير لا يعني المكان الجغرافي أو العددي ولا الانتقال من المدينة الصغيرة إلى الجمع الكبير، بل إنها بنية مختلفة كليا"[1]، إن العصر الحديث مختلف عنهما جذريا، مما حال دون المقاربة الهيجلية، ما دعا إلى تحفظ هيجل عن تحليلاته الأولى «من الممكن جدا أن يكون هنا السبب الذي دفع إلى عدم تطوير مقدمات عقل تواصلي –ثم استخلاصه بوضوح في كتابات شبابه.»

ها هنا نقطة هامة وهامة جدا، هابرماس يجد بدايات نظريته في العقل التواصلي داخل المتن الهيجلي (كتابات الشباب)، فيعثر فيها على فكرة التواصل البينذاتي، ولو أن هيجل اكتفى أن يكون التواصل بين جماعتين نموذجيتين، هما المدينة الإغريقية والجماعات المسيحية الأولى كنموذجين مثاليين، بل إن العقل التواصلي، حصل داخل هذين "النموذجين".

بذلك يظهر هابرماس أن العقل التواصلي، كان موجودا في كتابات الشباب الهيجلية، لكنه أضاع خيط **"آريان"*** بسبب الفارق الشاسع بين المجتمع الحديث وهذين النموذجين، وإخفاق كل محاولة لربطه بهما، من خلال بقاء تقاليد القانون الروماني. إلا أن البون كان شاسعا، فميلاد عصر جديد، جعل هيجل يفقد أي معيار أو نموذج أو مثال حاضر، مما أسقط فرضية إعادة شكل من أشكال الماضي، وجعل التفكير دون "مرجعيات" هو الغالب.

إذا ما هو الحل والبديل الذي يقترحه هيجل للخروج من هذا الإحراج؟، الحل لبناء الحداثة سيكون بحالة "التقاء" يقترحها هيجل، لقاء بين الديني الميتولوجي الشعبي والعقلي الخصوصي عند الفيلسوف، إذ هناك دمج عظيم يقترحه، تداخل بين الميثولوجيا والعقلي، كلها تصب في قالب الفن، لكن هيجل لم يواصل مشروعه، وبدأ يشك فيه مبكرا، ولعله كان ما يزال في موقفه الأول تحت تأثير مفهوم التربية الفنية التي صباغها **شيلر**، حلول كثيرة استبعدها هيجل، تخلى عن مشروع إنقاذ الذات من خارجها، فلقد عاد من جديد إلى فلسفة الذات، ساعيا لحل أزمة الذات من داخلها، في حين أن هابرماس[2]، ما يزال يرى أن الحل يكون من خارجها، الحل الذي سريعا ما استبعده هيجل لصالح تكون الذات وعي كعلاقة بين الأنا والأخر"[3].

يصل هيجل إلى قناعة، أن تحقق الهوية الحقة، يكون برجوع الذات إلى ذاتها، أي أن الوعي يبلغ الكمال عندما يعود إلى ذاته، ففي داخلها تحمل ما يعارض وما يوحد (التناهي واللاتناهي)، لكن هذا الرجوع إلى الذات، يجب أن يحذر من كل تحويل détournement عن الطريق إلى

---

[1] Grilbert Hottois, Hannah Arendt et la modernité, op.cit, p 37.

[*] خيط اريان fil Ariane في الأسطورة اليونانية، هو خيط الملك "الكريتي مينوس" ابن زوس تساعده الالهة تيسي Thésée, على الافلات من المتاهة بشرط أن يعدها بالزواج ، وهو يدل هنا على الطريقة التي يتبعها الشخص للخروج من المشكل.

[2] ريتشارد رورتي، هابرماس، ليوطار وما بعد الحداثة، ترجمة: محمد جديدي، ضمن: أعمال ملتقى الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، مخبر الفلسفة وتاريخها، قسم الفلسفة جامعة وهران، دار الغرب للنشر، 21-22 ماي 2002، ص 174.

[3] Habermas, La technique et la science comme: idéologie, Tr. J R Ladmiral, Gallimard, 73, p181.

المطلق والسقوط، في أي شكل من أشكال الوضعية الضيقة، وبذلك يستثمر هيجل مفاهيم فلسفة الذات " للتغلب على عقل متمركز على ذاته."

تصحيح زلات الحداثة من داخل الحداثة، وتعديل مبدأ الذاتية من داخله كذلك، خيار هيجل «دون العودة إلى مبدأ آخر للذاتية، غير الذي يرتبط داخليا بالحداثة، هذا ما يشهد عليه علم الجمال لدى هيجل، [1] تصبح الفلسفة هي قوة التوحيد، يتجاوزها لبلوغ مفهوم المطلق، جدلية الذات، من الفن إلى الدين إلى الفلسفة، تجاوز الدين للفن، وتجاوز الفلسفة للدين، بذلك "تبل" الحداثة من أمراضها.

نفهم التحول بعودة **"فريديريك شليغل"** و**"فريديريك شيلر"** إلى نقاش المحدثين والكلاسكيين، ومحاولاتهما المزج، الملائمة، الموافقة بين الفن الكلاسيكي الطامح لبلوغ الجمال بتقليد الطبيعة والمحاكاة *Minisi*، فلقد قدم هؤلاء نموذج يعود إلى الأقدمين أين الشعر يرمي إلى الموضوعية وثقافة تهتم بالطبيعة أي شعر البساطة الأصلية، في مقابل ذلك يطالب المحدثين بفن جديد، فيه فعل الحرية والتفكر، بل يعتبرونه مغامرة، تجعل للشعر الحديث خصوصية، فتكتنفه ثقافة الاصطناع، الشعر العاطفي، ما يثير اهتمام النفس.

ومنه يؤسس هيجل لجدل الفن، فالديالكتيك الهيجلي بلحظاته الثلاث، يجعل المرحلة الكلاسيكية للفن على أنها الحسي، ثم تعقبها الرمزي أي الرومنسية، ويعتمد الفن الرومنسي كمرحلة ممهدة لانحلال الفن داخل الفكر، انه الحل الذي يقدمه للنزاع الفرنسي بين لمحدثين والقدماء، لأن الفن يتقدم نحو بلوغ الفكرة (المطلق)، فتجاوز الفن يعني أن الكلاسيكي، تم تجاوزه بالرومنسي (نقيض القضية)، أي" السلب بذلك تمهد كما قلنا لاضمحلاله عندما يبلغ الفكرة"[2].

كما حل هيجل النزاع في "الحداثة الجمالية"، يقترب ليرتقي من الفن إلى الدين الجدلي على ما يحدث "للحداثة الثقافية"، كما هناك جدل داخل الفن فالدين كذلك، لقد بلغ الدين جوانيته المطلقة في البروتستانتية لينفصل عن العالم اللاديني، ثم مرحلة الثانية السالبة عندما لم يهتم الأنواريين بالدين، لاستحالة التفكر فيه إلى حد اللامبالاة.

وفي ارتقاء الروح من الفن (الحسي)، إلى الدين إلى الفلسفة (العقل)[3]، لقد كانت الفلسفة مرتبطة بالدين، لكن حالما انبثق التفكر، أصبحت للفلسفة مضمون، هو مضمون الدين، لكنه معرفة مفهومه معقولة، ولم يعد لزوما عليها الارتباط بالدين.

إن الرصد التاريخي الهيجلي للمجتمع البرجوازي، كان يظهر إنفصالاتها عن التصورات الكلاسيكية، انفصال الاجتماعي عن السياسي بدءا من نهاية القرن الثامن عشر، في الشق الأول هيمنة واضحة للاقتصاد السياسي، والشق الثاني الدولة وقد تحولت إلى جهاز بيروقراطي.

---

[1] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p p 40, 41.

[2] أحمد عطار، الفلسفة وإلتزاماتها التاريخية عند "هربرت ماركيوز"، مجلة كتابات معاصرة، لبنان، العدد63، 2007، ص 21.

[3] مونيس بخضرة، هابرماس مع هيجل ضد كانط، مجلة كتابات معاصرة، العدد 72، لبنان، نيسان ايار 2009، ص 17.

تحول جاء معه أخلاق وقيم الندرة والمردودية، أخلاق الفهم والفردانية، والدمج الاجتماعي بالسوق والإدارة، وآليات عمل جديدة، مع انحلال للأخلاق الاجتماعية القديمة، وتلاشي النموذج القديم للدولة.

3- 3 الدولة الحديثة ومبدأ الذاتية:

تحقق الدولة الحديثة خاصية اكتمال مبدأ الذاتية، فلكي يحقق الذات اطلاقيتها عليها أولا الامتزاج في الموضوعية، ثم الخروج منها بذلك تعلو الكلية على الفردية، في المطلق، فنحصل على ذاتية الدولة المتفوقة على ذاتية الفرد، إنه مرور من الذاتية الفردية إلى الذاتية المطلقة، يؤدي إلى إمحاء الأول لصالح الثانية، وهذا يطرح السؤال حول تصور هيجل للحرية كأصل للدولة لينتهي إلى عكس ما قال، ولو أنه يرى في الحرية مفهوما كليا.

يقف هابرماس مليا عند تحليلات هيجل حول الدولة والفرد، في صدد الحديث الأخير عن سيرورة الذات، فيفكر في إمكانية التوسط بين الفردي والكلي، بمعنى تشكل العلاقة بين الذوات، علاقة بدون إكراه، فالعقل التواصلي موجود في كتابات الشباب الهيجلية، فبدل العبور المباشر من الفردي إلى المطلق المتجلي في مؤسسات الدولة علينا المرور عبر المجتمع المدني (الذوات المتحاورة)، لا على حسب تصور هيجل، أين الدولة تبتلع الفرد والجماعة، بل ستغدو المعادلة بدلا من: الفرد - الأسرة - المجتمع المدني- الدولة، سيقترح –الذوات- الإدارة العامة الحرة- ثم قوانين الدولة، فيتحقق توازن بين الذوات والدولة، وليس مجتمعا ضد الدولة، يبحث عن السعادة والحرية وهي تقابله بالقهر، كجهاز للإغتراب.

يجد هابرماس هيجل عاجزا عن الخروج من فلسفة الذات "فلم يكن بوسع هيجل انتقاد الذاتية، إلا بالبقاء داخل إطار فلسفة الذات"[1]

يواصل هابرماس تأكيداته على أهمية مرحلة الشباب عند هيجل، بل إنه يستقي منها، الكثير من مواقفه وكأن هيجل كان على جادة الصواب لينحرف فيما بعد، حتى عقلانيته المطلقة يخفف منها، حين يعود إلى مقدمة "مبادئ فلسفة الحق"، "إن ما هو واقعي عقلاني"، ويؤكد أنه يوجد في الدروس التي ألقاها خلال الشتاء 1819- 1820 صياغة مخففة وبالتالي سابقة للكتاب تقول: "إن ما هو عقلاني سيكون واقعيا، وما هو واقعي سيكون عقلانيا[2]»

كان بإمكان هيجل الخروج من فلسفة الذات، لكنه على حسب هابرماس انتقاده لها كان من الداخل، مما ما جعله مسكونا بمقدماتها، لذا يجد هابرماس ضرورة نقد فلسفة الذات من خارجها (دون تبني مسلماتها)، "للأسف إن التحدي الذي رفعه هيجل ينبع من فلسفة الذات، التي بدأت في تأمل داخلي، فمنذ **كانط وفيخته**، ساعة انتصار العقل المتمركز على الذات، فهي قوة تحريرية اكتسبت استقلاليتها من ذاتها، إنها ذاتية مهيمنة لدرجة إنها تسكت غيرها، كان هيجل قد حسم كل الحقول لصالحها، للمطلق: الذاتية الموضوعية (المعرفة)، المتناهي اللامتناهي

[1] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 50.
[2] Ibid, p 50.

(الدين)، الجزئي الكوني (السياسة)، الحرية الحاجة (الأخلاق)، يكرس سيطرة الذات على الموضوع. "[1]

"لنعود إلى القضية من بدايتها: إنها حداثة تتجاوز النماذج، وتنفتح على المستقبل، فمن يبحث عن الجديد، فإنه لا يحتكم لأي معايير إلا ذاته، ويقدم نفسه كمنبع وحيد للقياس، إن مبدأ الذاتية ينبثق كوعي خاص بالحداثة،"[2] فغياب النموذج جعلها تعود إلى ذاتها، ويتحول المعيار الحاكم هو مبدأ الذاتية مما يدفع إلى الانغلاق، وإدعاء الإطلاقية ومقابل نزوع الذاتية إلى الاتصاف بالمطلق، فإن العقل يتخذ كذلك بعدا سلبيا، عندما يجد نفسه القوة الإلزامية الوحيدة ما دام لا نموذج، ولا معيار غيره، ومنه يسحق النقد وتختفي أي مسألة للراهن، وينعدم المعنى، طبعا لا يمكن نفي إلحاح هيجل على ضرورة النقد وممارسة النقد على ونقد المثالية الذاتية الكانطية، فالنقد مفهوم جوهري عنده.

يعتبر هابرماس هيجل أول فيلسوف يطرح الحداثة كإشكالية ويفكر فيها، في ماهيتها وانشطاراتها، "دشن هيجل خطاب الحداثة. وأدخل عليها القضية التالية: عن طريق النقد الذاتي، على الحداثة أن تجد بداخل ذاتها ضماناتها الخاصة بها،" [3] بذلك عبر بحق عن انفتاح عصره، تماما كما عبر أن أزمته، فكما تفطن لبداية عهد جديد تنبه أيضا لرهاناته، « لم يكن هيجل أول فيلسوف ينتمي إلى حداثة، ولكنه أول من أصبحت الحداثة عنده إشكالية"[4]، فهو قد نبه إلى أن العقل ألأنواري لم يبلغ التمام، لذا أدخله في الجدل، ليتمكن من بلوغ المطلق، فالحداثة الأنوارية عقلا لم يكتمل بعد، فدفع به إلى حدود القصوى، ولم يعالج بذلك انشطارات الحداثة، بل عمق جراحها، مما استوجب على أتباعه طرح عقل "متواضع" "مخفف"، فأبقوا على مشروعه، لكن بتحريك جدل الحداثة وانتقادها، ويصف هابرماس ثلاث اتجاهات عقبت التقليد الهيجلي، **أولا** : الهيجلين الشباب، **ثانيا** :المحافظين الجدد، ذوي الصلة مع الهيجليين اليمين، ثالثا: المحافضين الشباب، المنتمين لنيتشه.

أي بين نقد الحداثة والتمسك بها، وموقف ناقد الحداثة الاجتماعية، والموقف الأكثر راديكالية الثالث: النقد الجذري لها، ويستعير هذا الأخير تجربته، من "الفن" كقاعدة لتجاوز عقل الحداثة، وهو نقد فني للحداثة، يعود بأصوله إلى **"شيلر"**، يقوم مقام الدين موحدا ومعلنا للثورة الاجتماعية، وداعيا لطوبا تعد النوع الإنساني بالحرية، فيبدل أشكال الحياة المغتربة، ويعتقد أن الجوانب السلبية للحداثة كان للانسان المقدرة على تجنبها، والاحتفاظ بالتقدم أما عداوة العقل للفن ليس قدرا، بل إزاحة التعارض بين الحساسية والفهم قابل للتحقق، تماما كما يزاح التعارض بين طبيعة الإنسان الداخلية المشتغلة بالقيم، الأخلاق، الحرية، والطبيعة الخارجية المادية ومتطلباتها الملحة، الفن واسطة بين هذين التشريعية المادي والأخلاقي،

[1] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 56.
[2] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p p 50,51.
3 Ibid, p 61.
4 Ibid, p 52.

فطوباوية ستكون مرتكزا للكثير من نقاد الحداثة، مثل **لوكاتش، ماركيوز، أدورنو**، أين اعتبر الفن، كشكل من أشكال التواصل الأكثر تحررا من الواقع القامع لكن علينا اولا تحريره"..إنها نظرة للفن في أصله على أنه قوة ووظيفة تحريرية في العالم البرجوازي، هو اليوم يحول شيئا فشيئا من وظيفته التحريرية ليخدم إنتاجية هذا العالم، بدلا من الاعتراض عليه."[1].

فإذا كان هيجل قد عالج الانشطارات الثنائية للحياة الحديثة ببلوغ الوعي للمطلق، فإن "شيلر" وجد الهوية، ووحدة المجتمع في الفن، كونه إحساس مشترك بين الناس، ويجد **شيلر** في الوضع الحالي انحرافين للذاتية، الأول العزلة عن المجموعة، والثاني الانحلال والانصهار في الجماعة، والثورة الفنية كفيلة بتحرر الحواس، ومنه تحرر الوعي.

إن مسعى هيجل لأن تكون فلسفته خاتمة الفلسفات، جراء بلوغ الفكرة إلى منتهاها، تعطي وصفا للحداثة، وصف النهايات، ونهاية الفلسفة.

يصف هابرماس وضعنا اليوم بالممتد للهيجليين الشباب، « لقد دشن هيجل خطاب الحداثة، لكن الهيجليين الشباب هم الذين ثبتوا ديمومته، وحرروا من داخل الضغط المفهومي للعقل الهيجلي، تصورا لنقد الحداثة، يتغذى من روح الحداثة".[2]

قوة توحيدية والتحام أقصى، الذي فرضه هيجل بين الوجود وماهيته، فلم يباعد بين الوجودي الواقعي، والعقلاني، غير أن الهيجليين الشباب سيسحبون الوجود من هذا الثقل المفاهيمي الموضوع عليه، يركزون على أهمية الوجود المحسوس، وهي مقولة أضاعها هيجل، أكد عليها من قبله **"شلنج"** *Schelling* وحتى **"فيخته"** *Fichte*، لقد أخفى هيجل جوهر الحداثة الوجود العيني" " الراهن"، فعاد كل من **"فيورباخ"** إلى الطبيعة الداخلية والخارجية، وماركس إلى الأسس المادية الاقتصادية، **"كيكجارد"** *KIERKEGAARD, S* إلى الوجود التاريخي للفرد.

خروج الهيجليين الشباب على هيجل مرده، وهم التحام تناقضات الحاضر، والبحث عن مكانه أكثر تحررا للنقد "إن هيجل هو الذي دشن خطاب الحداثة، لكن الهيجليين الشباب، هم الذين ثبتوه في ديمومته. هم الذين حرروه من ثقل مفهوم الروح، وقدموا فكرة نقد للحداثة يتغذى من داخلها"[3]، يتفق "الهيجليين الشباب" على أن سبب تسلط العقل ألأنواري هو مبدأ الذاتية، أي مأزق تكون فيه الذات مرجعا لنفسها، فنصل إما إلى التحول إلى موضوع، أو انغلاق على ذات وتمجيدها.

إن إشكالية تأسيس العقل الحداثي على مبدأ الذاتية، دفع إلى إجماع كل من هيجل، **ماركس، نيتشه، هيدجر باتاي، فوكو، دريدا**، على مجابهة "العقل الوضعي"، المبني على مبدأ الذاتية(الهوية)، على تحطيم الواجهة البلورية لهذا العقل.

[1] Jean-Pierre Zarader, Le vocabulaire des philosophes, Ellipses, Paris, 2002, p 943.
[2] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p64.
[3] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 62.

لكنهم مختلفون على الإستراتيجية (الطريقة)، للقضاء على السمة الوضعية للعقل، وحتى على درجة هذه المواجهة، فماركس يقول بجرف الثورة للعالم البرجوازي، واليمين الهيجلي* يعيد نبوءة هيجل، في قدرة الدين والدولة على رأب الصدع**، فبين الموقف الثوري الماركسي، والموقف المحافظ لليمين، يبرز كذلك موقف ثالث لنيتشه، ينتقد الموقفين السابقين، وينتقد العقل جملة وتفصيلا، بتجريده النقد الذي يمارس حول العقل المتمركز على الذات والمرتد إلى العقلانية من الدليل الجدلي، نفس الموقف الذي يتبناه **نيتشه** حيال العقل بمجمله، نجد الهيجليين الشباب يقفونه حيال تساميه،: فليس العقل شيئا آخر غير سلطة، إلا إرادة القوة المنحرفة والتي تختفي وراء بريقه[1].

* هيجليي اليمين أو الكبار : يقصد هابرماس: روزنكرانز، الي هينريكس أوبنهايم، لورنزفون ستاين طالبوا بإصلاحات سياسية لإنشاء دولة الحق الليبيرالية لورنزفون ستاين(L. Von stein) ، روزنكرانز (Rosen Kranz) هينريكس(Hinricks) ، أوبنهايم.(Oppenheim) ، "" اما الهيجليون الشبان أو اليسار فهم : دافيد شتراوس وبرونو باور وانسلم وفيورباخ وتيودور فيشر وارنولد روج وماكس شتنر وكارل ماركس " **للمزيد من التوضيح** بخصوص هذه الفكرة يمكن العودة إلى مقال: أنور مغيث، الحركة النقدية لدى الهيغليين الشبان، ضمن كتاب: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مرجع سابق، ص 87 وص100.

** الصدع التحولي للمظاهر الثلاث للحداثة، التي يمكن إعادة تلخيصها كما يلي: "الحداثة السياسية: العلمنة، نزع القدسية والدمقرطة Democratisation، الحداثة الاقتصادية: العقلنة كما وصفها فيبر ، الانتقال إلى اقتصاد السوق، الملكية، وتعتبر الرأسمالية نموذجها، الحداثة الاجتماعية: هي مجموعة من القيم المنفتحة على التعدد والحرية". **لمزيد من الإيضاح أنظر**: محمد سبيلا، مخاضات الحداثة، مرجع سابق، ص85. **أنظر أيضا**: الشيخ محمد وياسر، مقاربات في الحداثة..، مرجع سابق، ص13.

[1] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p68.

خلاصة

عندما دخل الغرب إلى لحظة "الوعي بالذات"، انكشفت له الحياة كمشروع لتحقق هذا الوعي، ممارسته ومن ثم اختباره، بمعنى أعمال فكره بكل حرية، مادام ينطلق من "مبدأ الذاتية" المسؤولة، وراح يعمم هذا المبدأ في كل مجالات الحياة: السياسية، الاجتماعية والقانونية ...الخ، كونها الخاصية التي تميز "**الأزمنة الحديثة**" على حسب هيجل.

يعزف **هيجل** إيقاع الحداثة بشكل متسارع، ولا يرى فيما هو آتي إلا تطور الروح واكتمالها، فنزعته التفاؤلية تزهو بالأزمنة الحديثة وتباركها، لأنها تعلي العقل من مراتبه الدنيا، ليرقى إلى المطلق، إنه يتحرر في عصرها، "كشمس تبزغ من الشرق"، لتتوج مسيرتها في حر الظهيرة.

رغم أن **كارل ماركس** يقلب كل شئ في هيجل، إلا أنه يبقي على أهازيج التقدم، نحو غدا أفضل فيرسمه في الاشتراكية، ثم الشيوعية، إن بيان الشيوعية 1844، لا ينفك يعلن بخير ما هو آت، الغد الأفضل، عادل مشرق للإنسانية.

إن ميزة الفلسفة و"الأزمنة الحديثة" هي الانفتاح على الحاضر ثم المستقبل، مع هيجل ستتجه الفلسفة وجهة جديدة تحاول فيها التعبير عن الحاضر وفهمه، أليست هي في نهاية المطابق التعبير الأسمى عن الواقع الحاضر، إن الفكر الحق هو الذي يقيم وعيه على الحاضر، من حيث واقعة تجرنا على التفكير والتغيير والتخلص من سيطرة الماضي والمفارق، لان على الفلسفة أن تصبح بنت زمانها، زمن تجاوز التقليد، الولادة الانتقال والرحيل، ولان الوعي بالذات بطلوع شمس يوم جديد يجب التفكير فيه كحاضر، الأمر الذي جعل هابرماس يعتبر هيجل فيلسوف الحداثة، مادام أنه أول من وعى بها فكر وأكتشف انشقاقاتها.

يطرح "**اريك فايل**"* *(Éric Weil)* سؤال من له السبق في التفكير بالحداثة، ورغم إجابة هابرماس السابقة إلا انه يشكك في قدرة إرجاعها إلى اسم واحد أو أب مؤسس، لآن المشكلة أوسع من أن تختصر في اسم واحد أو تحسم في زمن معين، ومع ذلك فهو يلتقي مع إجابة هابرماس في اعتبار خاصية الوعي بالحداثة، هي محدد ومؤشر على تدشينها لفكر وعصر جديدين.

بمعنى أن "**اريك فايل**" يربط بداية الحداثة، بوعي الفلسفة بأنها تلج عالما جديدا وتاريخية جديد، فبدل ربط ميلاد الحداثة بزمنية أو اسم ما، فإننا يمكن أن نربطها عندما وعى الفيلسوف بانبثاق فكر وعالم جديدين وذات مغايرة ، ولا يجد هابرماس هذه الحالة إلا عند **هيجل**، ننتهي

*__اريك فايل__ (1904-1972) فيلسوف ألماني درس الفلسفة في فرنسا وأخذ الجنسية الفرنسية، من أهم أعماله "منطق الفلسفة."
Denis Huisman(Directeur de la publication), dictionnaire des philosophes, k.z, puf , Paris, France, 1984, p p 2636-2637.

إذا إلى اعتبار الوعي بالحداثة شرطا لظهورها، رغم أن هذا الظهور لم يكن فجائيا إنما تكون عبر قرونا عديدة، لتصل إلى ما نصفه اليوم في كليته بالحداثة.

الفصل الثاني:

أزمة الحداثة، من النقد إلى "ما بعدية".

هناك نصان كان لهما التأثير العميق في الوعي الغربي هما النص الهيجلي والنص الهيدجري، إننا أمام مواجهة بين النصين مقولات الروح المطلق العقل الأبدي، أمام ***Dasein/ être- là***، للوجود هنا، زمن موت الإنسان وإشكالية التناهي الإنساني، نحن هنا أمام مفهومين مختلفين للتاريخ ، فإذا أقمنا نوعا من التوازي المقارن للانطولوجيا بين فلسفة **هيدجر وهيجل** فيما يخص مفهوم **الوجود** *être* فغننا نجد أن الوجود الهيجلي هو وجود دينامي أين لا يوجد اختلاف بين المنطق والواقع.

فبالنسبة لهيجل فإنها ليست حقيقة تتطور لان معنى هذه الحقيقة قد يكون مختلطا عبر فهم أو المرحلة التاريخية التي كانت تتحقق فيها هذه الحقيقة نفسها، على عكس هيدجر رغم انه يستعمل نفس المفهوم الوجود إلا انه يرى أن الوجد هو انتظار *une attente* يوجد بداخل اللغة Langage، والمشكلة أن ميتافيزيقا الذات قامت بالانصراف عنه، وضاعت في تأويل الوجود إن التأسيس الانثروبولوجي Anthropologie داخل الهيدحرية يظهر معقدا لان الإنسان يسكن داخل مكان غير مستقر يسببه "نحو" *grammaire du On* **النحن** فتاريخية اللغة تظهر المهمة شبه عبثية.

إن الانطولوجيتان (الهيجلية والهيدجرية)، تبدوان مطبوعتان بشدة بصبغة تيولوجية *téléologiste* فيما يخص إرادة الوجود، فالفعالية والهدف متلازمان في بنائية الحياة، ففي فلسفة هيدجر على الإنسان أن يبلغ وان يجعل نفسه في اتصال مع هذه القوة الغير معروفة التي هي الوجود، دون أن نعرف الكيفية التي يتم بها هذا الاتصال في الفلسفة الهيجلية فإن الطريق هو التاريخ والسيرورة محددة عبر النفي *négativité* انه تغيير عنيف الذي يأتي كتصفية للموجب فالوعي تدرك بوضوح ان عليها القطيعة عبر التحولات *les circularités* السيرورات وعبر الأحداث، فالوعي يعي لا تناهيه، وهذا التغير والخروج هو جد مؤلم ، ويخرج التاريخ عن كونه عبثي، ولا يقف عند حدود الدورانية *cyclique* .

إن كل التأويلات التي حاولت فهم التاريخ منذ المدارس التطورية إلى هيجل تمثل منعرجا لتوجه الفلسفة، أين أصبح التاريخ مبني على تتابع الأحداث، وتحولات تقنية وتقدم متراكم *multiples*، اعتبر **هيجل** التاريخ كسلب *négativité* رغم الاستعارة الموجودة في كتابه "فلسفة الحق" التي تقول: "إن ما هو واقعي عقلي"، ورغم غموض العبارة وتعقيد معناها، فإننا نجد هنا محاولة لفهم التاريخ على انه ذات لكل التغيرات بمعنى أن التاريخ هو ذات تحرك التاريخ نحو غاية معد سلفا.

"إن الخطاب الفلسفي للحداثة قد فشل بسبب قلة احترامه للتاريخ"، على حد تعبير ليوتارد*، فالحكايات الكبر *les grand métarécits* كما يقول **جون فراسوا ليوتارد*** وصلت إلى نهايتها، ووعود المساواة والتسامح ذهبت أدراج الرياح، وتركت مكانها للتوتاليتارية والعنصرية.

انه دخول إلى مرحلة جديدة من التاريخ، يتنحى فيها فهم الوجود الهيجلي أمام الفهم الهيدجري لعالم ينهار، أو ما عبرت عنه بعمق تراجيديا **فاوست**** ***Faust*** فهذه "المسرحية للشاعر الألماني **غوته** (Goethe) تحكي شخصية ممزقة ومتناقضة لإنسان له أهداف نبيلة يحاول تحقيقها لكن لا يجد بدا من القيام بأعمال دنيئة يفرضها عليه العقد الذي ابرمه مع الشيطان[1]، وتحمل حداثة نفس الوضع الانطولوجيا التناقضي فهي مسعى للخير لا يجد بدا من فعل الشرور والتضحية بملايين البشر لبلوغ التنمية والتقدم.

* Voire, Nelson Guzman, la crise du logos ou des utopies de la modernité, op.cit, p134.

* "يعترف ليوتارد في إحدى المقابلات بأنه استعار مصطلح **ما بعد الحداثة** من الفكر الأمريكي لكي يصف حالة الثقافة في الوقت الراهن، وذلك على اعتبار أن المجتمعات الحديثة وهي التي بدأت في الظهور بعد نهاية العصور الوسطى مجتمعات تربط خطاب الصدق وخطاب العدالة بعدد من القصص أو الحكايات التاريخية الكبرى وذلك على العكس من مرحلة ما بعد الحداثة التي نمر بها، فإنها تفتقر إلى مشروعية ما هو صادق وما هو عادل.." ضمن مقال أبو زيد احمد، ليوتارد وما بعد الحداثة، أوراق فلسفية، العدد 4-5، القاهرة، ديسمبر 2001، ص07.

** "كان دكتور جون "**فاوستوس**" Faustus J في الحكايات الأوربية في القرن السادس عشر ساحرا محترفا في ألمانيا، باع روحه للشيطان "مفتو فوليس" الذي كان يرتدي رداء "الفرنسيسكان"، وكانت شخصية فاوست خليطا غفلا من التراث الشعبي تمتد جذوره إلى العصور الوسطى". نقلا عن المعجم التالي:

[1] إمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم، مكتبة مدبولي AF ، المجلد الأول، القاهرة، لبنان، ص 376.

المبحث الأول:

"فاوست" الحداثة.

"كل بيان من وبيانات تقدم البشرية، هو في الآن ذاته بيان عن تأخرها."

"فالتر بنيامين"

-in, Philippe Simay (sous la direction de), **Capital de la modernité Walter Benjamin et la Ville,** édition de l'éclat, Paris, 2005, 103.

1- 3 أزمة الحداثة ـ

عندما نتحدث عن أزمة الحداثة ونقدها فإنه يتبادر إلى ذهننا مباشرة اسم الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه ***Nietzsche Friedrich***، الذي وضع نصب عينيه بعث الحياة من جديد فسيحيى **نيتشه** ذكرى "ديونيزوس" ويعيده من منفاه الإجباري ليتوجه ملك على عالم يتهادى، عالم عادى الحياة، وأقام عليها غشاوة سميكة خاطها **سقراط** و**أفلاطون** ونشر حبالها مسيحية الألف سنة، وما طمي الوادي على قرى هو ثالوث العقلنة الديكارتي في الفكر الفلسفي وتجريبية "**بيكون**" في الفكر العلمي وعقلانية الأنوار في مجال السياسة والمجتمع، هذا الوضع الجديد خلق شروخا عميقة في وجود الإنسان.

لقد تحول الإنسان إلى السلعة التي أنتجها من قبل وصار شيئا قابل للإنتاج والتسويق خاضعا للقيمة والسوق والتبادل، لم يعدو أن يكون رقما تسحقه التقنية بكلكالها، تتهاطل عليه المتع وهو يعيش في ندرة خانقة "منظم بطريقة تجعل العلاقات بين البشر تبدو كما لو أنها علاقات بين أشياء، وأنّ نظرة البشر لأنفسهم ولغيرهم تغدو كنظرتهم للأشياء المادية، وأنّ العلم المادي أصبح كما لو أنه طبيعة ثانية إلى جانب العالم الطبيعي إلاّ صلي، وأصبح كالطبيعة نفسها غير قابل للتغيير ومستقلاً عن أفعالنا"[1].

وهو الوضع الذي سماه **جورج لوكاتش** بحالة التشيؤ[*] ***Réification***، أضحى إنسانا ضد إنسانيته"، أو كما يقول: **سيرج لاتوش**" "لا يمكن الحديث عن الحضارة الغربية الحديثة (أو عن الحداثة الغربية)، باعتبارها لحظة زمنية أو رقعة جغرافية، وإنما هي آلة بدأ الإنسان بتشغيلها، ثم استمرت في الدوران بقوة الدفع الذاتية، ثم أخذت تتزايد سرعتها بقوة تفوق طاقة الإنسان، وهي في دورانها تدوس بقوة على الجميع، بما في ذلك الإنسان الغربي نفسه الذي بدأ في تحريكها، وكان يحاول توظيفها لصالحه."[2]

عندما تغلق الأبواب وتوصد المنافذ، يرمق **نيتشه** إلى الأفق عودة ديونيزوس[*] أنها عودة الفن ولغة الشعر والحان الموسيقى، وفي أفق التجاوز.

---

[1] إيان كريب، النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، 1999، ص 315.

[*] مفهوم التشيؤ تم إدخاله في الفلسفة من طرف الفيلسوف الهونغاري جورج لوكاتش في كتابه الرئيسي"التاريخ والوعي الطبقي " 1923

-Charles .Henri Favrod (collection dirigée) ,le Marxisme Encyclopédie ou Monde Actuel, Paris,1976, p170.

[2] عبدالوهاب المسيري فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، ط1، دمشق، 2003، ص 51.

[*] **ديونيزوس** (Dionoysos) من الآلهة الميتولوجية اليونانية فهو إله السكر والمرح عاش حياة حقيرة اتصف بالتأنث، الجنون، الهجرة ، النبذ، الحيوانية ، التيه وهو رمز الحياة و المرح الحيوية أطلق عليه الرومان اسم باخوس Bachus حامي الفنون الجميلة Les Beaux arts بسبب نفيه دخول الآلهة على حد تعبير هولدرلين "ليل الآلهة"لأنها غدت عاقلة باهتة تنام مبكرا ، إنه رمز للحياة والمغامرة .

أن هذه الأجواء التشاؤمية التي خيمة على الحداثة هي التي أنتجت موضة "النقد الراديكالي"، (هذا المفهوم لهابرماس عندما يتكلم عن ما بعد الحداثين)، تبعتها موضة "موت الإنسان"، "نهاية التاريخ"، "موت الاستيطيقا"، "تحطيم العقل"، "نهاية الفلسفة"، وغيرها من المفاهيم التي تشير إلى فكرا مضادا لها سمي: "بما بعد الحداثة".

"إن لفظة "بعد" في الجملة ما بعد الحديث تشير في الواقع، إلى استقالة التي في مسعاها إلى انتقاء منطق تطور الحداثة، وبشكل خاص فكرة "تجاوز" نقدي في اتجاه تأسيس جديد، تستأنف البحث الذي أجراه نيتشه وهيدجر في علاقتهما "النقدية" بالفكر الغربي."[1]

2- 3 نقد الحداثة ـ

"...الإنسان بالحرف الكبير (*Homme*) انتهت هي نفسها (فكرة **بلوخ**) إلى الظهور بوضعها الوهم الأقصى الميتافيزيقا وعندئذ، إن لم يوجد تاريخ موحد، وحامل، بل تواريخ مختلفة، مستويات مختلفة لإعادة بناء الماضي في الوعي الجماعي وتخييله، ويكون من الصعب رؤية إلى أي حد لا يكون انحلال التاريخ بالتشتيت في" تواريخ " أيضا النهاية الخالصة والبسيطة للتاريخ، بما هو كذلك ..."[2]، بمعنى أن فكرة "تاريخ موحد وكلي وعام" أضحت مستحيلة فالانحلال هو السمة البارزة للتاريخ المعاصر مقارنة بالتاريخ الحدثي الذي فقد كل تماسك بسبب تلاشي وحدة القول التي كانت تحفظ وحدته.

الأزمة الثانية والنهاية الثانية كذلك هي موت الإله يعد من الممكن الرجوع إلى أي أساس متعالي. إن أزمة موت الإله التي تجز خلفها قضية نهاية الخط الإنساني الذي أبدع هو الجوهر هو الموت الذي أعلن عنه **نيتشه** بشكل جذري في عصرنا، فلم يسعد الإنسان سيد الوجود ولا مركزه، بذلك تكون الميتافيزيقا في مرحلة أقولها، الذي يعني كذلك كفاية الخط الإنساني في الآن معا، مما تتهاوى معه الحقيقة التي كان يضعها تارة هنا وتارة أخرى هناك. وبسبب الضياع الميكانيزمات الموضوعية العلمية والتكنولوجية فانتصار التقنية عجل بأفول الإنسانية والميتافيزيقا.

يستعمل **جياني فاتيمو *Vattimo*** في كتابة **"نهاية الحداثة"** المصطلح الهيدجري النادر الاستعمال *Verwindung* بداية من الصفحة 47 ثم يتكرر في الصفحات 55، 60، 67 وما يليها، وله معاني عديدة منها "التجاوز " الذي أشار إليه هيجر في حديثه عن الميتافيزيقا بكلمة *Verwindung* (G) كلمة يمكن ترجمتها بكلمة "شفي" (معا بمعنى شفي من مرض، وبمعنى الوثوق بشخص ما بمعنى يكلف نفسه برسالة)[3] كما نجد أن لها معنى الألفاظ أو الأبطال تماما

[1] جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفات القديمة والشعر ، فاطمة الجويتي، مرجع سابق، ص5.
[2] نفس المرجع، ص12.
السرنمة: السير أثناء النوم.
[3] جياني فايتمو، نهاية الحداثة، مرجع سابق، ص47.

كما لها معنى الشفاء من السقم، فهيدجر يجعلها للإشارة إلى الشفاء من الميتافيزقيا الانسانوية، فنداء التقنية الذي يصم الآذان، يصادر التعريف التقليدي للانسان بوصفة ذاتا « *subjectum* » لكن العقلنة قامت بتصفية الذات« *Subjectum* » . واجتماعيا، فلقد تم تجاوز التعارض "ذات – موضوع".

يرى **جياني ڤاتيمو *Vattimo*** أن الخروج من الميتافيزيقا والخط الإنساني ليس تجاوزا بمعنى نهاية المرحلة بل إنه شفاء من مرض *Verwindung*، بذلك يقول إن الخروج من الحداثة ليست حالت تسليم الراية (G) *Uber* windung ويضيف الزائد أو اللازمة *Uber* بدل « *Ver* » وليست تجاوز يبقى على شيئ من الماضي *Dufhebung* بل هي *Verwindung* أي" الابلال من المرضى" والانتهاء منه (انظر ملحق الترجمة ص203).

يقدم المترجم الفرنسي المصطلح *Se Remettre* الذي يراه ترجمة جيدة لدلالة على المصطلح الألماني *Verwindung* الهيدجري، ويضاف إلى هذه السلسلة من النهايات نهاية الفن كذلك "إن موت الفن هو إحدى المفردات... التي تكون حقبة الميتافيزيقا التي تبأ بها هيجل، وعاشت نيتشه، وسجلها هيدجر..."[1] إن موت الفن أو أفوله يجده "دورنو احتجاجا" ضد المبتذل ضد وسائل الاتصال الجماهرية وصناعة الثقافة الاستهلاكية الباحث للفن الأصيل.

مما يجعله يختار الانسحاب والصمت والغموض وهو الشيئ الذي اكتشفه أدورنو في أعمال هو صموئيل بيكت* *Beckett* أو يعبر عن الكارثية كما هو في لوحة الملاك "لبول كلي*"(1879-1940).

أصبح الفن بدون معنى خارج الإطار التجاري وللاعلامي، فتظهر ثلاث صور يطرحها أدورنو للفن :

1) جانب يوتوبي
2) جانب استهلاكي جماهيري
3) جانب الفاصفي والمنسحب

المترجمة فاطمة الجيوشي قابلته "بلابلال ض مرضى "انظر ص47 وملحق المصطلحات الألمانية في آخر الكتاب ص191 "نقاهة بعد الشفاء"

[1] جياني غابتمو، نهاية الحداثة، مرجع سابق، ص60.

* صمويل باركلى **بيكيت** Samuel Beckett روائي وكاتب مسرحي عبر في أدبه عن أزمة الإنسان المعاصر ولد في 13 أبريل 1906 بدبلن في أيرلندا وتوفي في 22 ديسمبر 1989، عام 1969 حصل على جائزة نوبل للأدب، ولم يستلمها، يتميز أدبه باللامعقول والعبث، ففي عام 1935 كتب روايته الأولى (مورفى) الشخصية الرئيسية فيها مضطربة وحائرة لدرجة الجنون والعدم وأحيانا تغرق في الصمت الأمر الذي عزاه نقاده إلى الأزمة التي عايشها أثناء الحرب العالمية الثانية في فرنسا أين عاش تزوج وأحب اللغة الفرنسية وباريس وخاصة أديبها مارسيل بروست Marcel Proust (1871 – 1922).

* انظر الملاحق، اللوحة رقم 07، (1910) Art: Angelus Novus de Paul Klee، ص 287.

إن وضع الفن اليوم... مقولة التجاوز للميتافيزيقيا ويقدم الفن نفسه بوصفه ما يضعف ويصمت، أي أن أفوله ليس إلا مظهرا أو موقفا من النهاية العامة للميتافيزيقيا، بالمعنى المتعدد كحالة الشفاء التي شت حناها من قبل.

إنها حالة عدم القبول بأخطائها، ولا حتى نقدمها لتجاوزها، الذي قد يعني استمرارها إن مثل هذه الحالة تقتضي من وجهة نظر المفهوم *Verwindung* عدم الإبقاء على أي شيء منها ولا تعني أبدا الاحتفاظ أو التجاوز(G) *Dufhebung* لكن الشفاء مهما كان تاما فإنه يترك آثاره على الجسد فهو قد أضعف من طاقته وسارع من أجله "لا يمكن التخلص من الميتافيزيقا مثلما نتخلص من رأي لا يمكن البته تركها خلفنا، كما مذهب توقفنا عن تصديقه، وعن الدفاع عنه"، إنه مكتوب فينا مثل آثار المرضى، أو مثل ألم نصبر عليه يمكن أن نقول بشكل أفضل باللعب على تعدد معاني كلمة "شقي" يتصل الأمر بشيء نشفي منه ونقبل به"[1]، كما تحمل اللفظة الألمانية *Ver winding* مفهوم للالتواء فالا بلال من الميتافيزيقا يحمل كذلك معنى الالتواء.

في آخر سطور من كتابه يقول "في مثل هذا الوضع ، علينا كما أرى الكلام عن "أنطولوجيا ضعيفة" بوضعها الاحتمال الوحيد للخروج من الميتافيزيقا من زاوية قبول – ابلال- لوى تحتفظ بشيئ من التجاوز بالنقد الذي اتصفت به الحداثة قد يكون بالنسبة للفكر بعد الحديث ههنا أن يقيم قرصة بدء جديدة : جديد بشكل ضعيف."[2]

3- 3 أزمة الحداثة بمنظور ماركسي

يعتقد هابرماس أن ماركس مثل هيجل سقط في فخ فلسفة الذات، لأنهما في البداية أكدا على التشاور والمشاركة الاجتماعية، لأفراد المجتمع البرجوازي، بغية ترقيته إلى مجتمع مدني حق، ففي مرحلة الشباب أسس هيجل، تماما كماركس للتحول الاتصالي للمجتمع البرجوازي **Bourgeois** المتصدع إلى نموذج للتعاون لكن « كلاهما ينتهيان إلى التنازل عن هذا الخيار، وللأسباب نفسها، ماركس كما هيجل، في الحقيقة يرزحان تحت الاكراهات التي تفرضها مقولات فلسفة الذات[3].»

يمكننا في الحقيقة أن نلحظ بسهولة التغيير الذي أحدثه ماركس فمن فلسفة الذات (التفكر)، أين تقف الذات العارفة يزحنا إلى فلسفة البراكسيس (العمل) أين تقف الذات الفاعلة مقابل عالم الأشياء، تغيره وتأثر فيه بالعمل،« بالنسبة إليها، لن يكون الوعي بالذات، إنما العمل هو المبدأ الأساسي للحداثة[4]»، "ففي التقليد الماركسي التي ترتبط به مدرسة فرانكفورت يعني البراكسيس الفعل في عموميته، مثلا العمل، الذي يأخذ أهمية أولية بالنسبة لأشكال البسيطة الأخرى. لكن

[1] جياني فابتمو، ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص193.
[2] نفس المرجع، ص201.
[3] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 77.
[4] Ibid, p 78

البراكسيس يعني كذلك الفعل في معناه المفخم، فالمصطلح يحمل ميزتان: من جاني إنها ترعف على تحقق النظرية، تأخذ منها قوتها في تجذرها في المرعفة العقلانية، ومن حقيقة على إنها نفسها فعل عقلاني، بل تصريف العقل، من جانب آخر البراكسيس يعني الفعل الصحيح بمعنى الحر، الذي يحققه الفردانية، التي تعبر في ذاتها عن إرادتها المستقلة وعلى ذات واعية بامتلاكها لتاريخها.[1] "

ترى فلسفة البراكيس الانحراف الحاصل عن الحق الطبيعي في التكافؤ بين البشر (عدالة التوزيع والتملك)، فتحاول إن لا تقف عند حد الوعي به، بل تتقبل إلى ضرورة تغييره.

إن الفكر الماركسي، يسعى لتحطيم صنم التشيؤ ***Réification*** الإنساني، وشبح **الاغتراب** ***Aliénation**، لكن **ماركس** يحذو حذو **هيجل**، على منظور هابرماس ما دام يبقى على مقولات فلسفة الذات، فتسقط فلسفة البراكسيس رغم عدم تمركزها على الذات العارفة، إلا أنها تسير على خط العقلانية الغائية الأداتية، التي تنتهجها الذات العاملة ان كما أن ربط ماركس لجوهر الوجود الإنساني بنشاط العمل، ظلت شكلا من أشكال الاستلاب الإنساني، ولعل مسعى الماركسيين الجدد في إضافة النزعة الإنسانية العمل الحرفي كان اللمسة الإنسانية الرافضة لقمع التصور الإنتاجي للعمل.

التملص من عقلانية آلية وقهرها، هاجس أرق الماركسيين، أمثال: **لوكاش** جورج و**بلوخ** *Block*، و**ماركيوز** *Marcuse*، مما استوجب سحب الثقة، التي أعطاها **ماركس** للتقنية كأداة للتحرر، ثمة صعوبة أخرى بالغة التعقيد حاول الماركسيين تذليلها، هي انسداد التغيير الاجتماعي، فرغم سعي البناء الفكر للماركسية لفك شيفرته، خاصة بعد تخلي الطبقات العمالية عن مهامها الثورية، إلا أن حالة عدم التحديد سادة، ففي نهاية المطاف لم يتحقق الانعتاق ***Emancipation*** المنشود، لأن فلسفة البراكيس لم تخرج من العقلانية الغائية وكان الأفراد«بقدر ما يسيطرون على الطبيعة الخارجية بعملهم، فإنهم لا يكتسبوا هويتهم إلا مقابل قمع طبيعتهم الداخلية»،[2] إحراج كبير واجهته الماركسية، وبدا أن لا حل للمعضلة.

حالة التأزم والانسداد كانت عامة، وأمام العقل المتمركز على الذات، توقف **هوركهايمر** و**أدورنو** عند حد الوصف، رغم ما واجهاه من مقاومة يائسة لها فإنهما لم يدا إلا الفن المعقل الأخير، ولملاذ الجديد، للهروب من التحويل الذاتي إلى موضوع .*auto-objectivation*

---

[1] Jean-Pierre Zarader, Le vocabulaire des philosophes, op.cit, p 974.

* هو مصطلح يصف تبديل نتائج النشاط الإنساني والاجتماعي (منتجات العمل، النقود، العلاقات الاجتماعية)، في ظروف تاريخية معينة وكذلك تحويل خصائص وقدرات الإنسان إلى شيء Chose مستقل، ومتسلط عليه، وأيضا تحول بعض الظواهر والعلاقات إلى شيء يختلف عما هو عليه في حد ذاته. في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، فهذا المصطلح يؤكد على أن العمال والمديرين في النظام الرأسمالي مغتربون، لأنهم محرومون من إشباع حاجاتهم الأساسية، فالعمل لا شخصي، والاستهلاك مغترب وسلوكياتهم مدفوعة بالمصلحة وليس بالحب، إنهم قد يكونون أطباء أو محامون لكنهم بالتأكيد ليسوا بشرا. نقلا عن جون فرانسوا دوروتيه، معجم العلوم الإنسانية، معجم سابق، ص 166.

[2] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 82.

من جانب أدورنو فإحياء الجمالية الرومانسية، ومجابهة الماركسية بالماركسية، بإحياء طوبا الانعتاق، هو دربا قاربه **ماركيوز** بالبحث عن الثورة **الإيروسية*** ، يعلن إذن موقفا ناقدا حيال المجتمع البرجوازي، صاحب الضبط الإداري الكلي، والحضور الضاغط للبعد الاقتصادي.

نعود إلى موقف "الهيجليين الشبان"، الإيجابي من الحداثة الاجتماعية، والسلبي من الحداثة الثقافية، فمعرفيا سيجددون المجال الثقافي القائم على العقل من خارجه بتزويده بالإبستمولوجيا، أي من خارج العلوم الإنسانية، التي لن يكترثون لها كثيرا، كونها إرث الفلسفة الميتافيزيقية، بل يولون الاهتمام بمواضيع: الأخلاق- الدين -الفن.

تحمل مثل هذه الإضافة، تأصيلا للحياة الشخصية الذاتية، وينبغي أن يصان بشكل حقيقي كل من البعد الديني، الأخلاق الاجتماعية والبعد الجمالي، ما يعيد الحس الذاتي بالعالم الداخلي، ويطرد عنه التشيؤ ***Réification***، لقد أراد هيجيليو اليمين ترميم الحداثة، بإرجاع ما همشته من دين، أخلاق، وذوق، تستعيدها في إطار الوجود الداخلي (الذاتية)، صحيح أن العلوم الإنسانية تنشط ذكرى هذه الأبعاد، إلا أن سيطرة النزعة الوضعية فيها حجرتها، ولو أن هابرماس يشكك في إمكانية وقدرة تعويض الخط التقليدي، وسط عالم ينهار فيه كل قديم، ووسط سيطرة العقل التقني والعلم الحديث، يستعيد هيجليو الشباب الحداثة، إذ يرون تعويض نقصها بالاهتمام بالدين، الأخلاق والفن.

نعيد ونحوصل المواقف من الحداثة، لقد أبقى هيجلي اليمين على الحداثة بتعديلها، كذلك هيجليي اليسار فالتياران يشتركان في نقد المجتمع البرجوازي، ويختلفان في مسائل عدة، كإلغاء الفارق بين الدولة "والدين، فلقد سببت آراء هيجل في الدين كثيرا من الاضطرابات لتلاميذه"[1].

في حين يقف نيتشه موقف الندية للحداثة، ورغم النسخ العديدة لفهم الحداثة وإصلاحها إلا انه لم يقدم ولا واحد منهم حلا للخروج من فلسفة الذات، ويدعي بعض الملاحظين أن **نيتشه** وجد مخرجا لها، فهل تفجير نيتشه لأطر العقلانية الغربية حلا؟

قبل الحديث عن نيتشه وما مدى جدية المخرج المقدم، فإن علينا وضع مسألة في الحسبان، هو الخط الذي رسمه **هيجل**، وإذا ما انسد علينا كل اقتراح « يجب علينا إذا العودة إلى الحل الآخر، الذي كان هيجل قد تركه جانبا في **"إيينا** *Iéna*، وبالتالي العودة على مفهوم عقل تواصلي.[2]»

لكن هذا المخرج تم التخلي عنه ثم تغييبه، فلقد أخذ خطاب الحداثة اتجاها سيئ، وانحرف ما كان يمكن أن ينقذه، فضلت أسيرة مقولات فلسفة الذات، وعمقت فلسفة البراكسيس مفاهيمها رغم إبدال مفاهيم: المعرفة، الوعي الذاتي، بمقولة العمل وسيرورة الإنتاج، ومن التفكر

---

*يستعير ماركيوز هذا المصطلح من الأعمال المتأخرة "لسيجموند فرويد" أي بعد 1914 حين يختصر كل الغرائز في دافعين أساسيين هما ايروس وتتناوس كجدلية من العدوانية والغرائز الشبقية علما أن المفهومان مستعاران من المثيولوجية اليونانية.

Jacqueline Russ, Philosophie, Dictionnaire (les concepts les philo), Bordas, France, 1991, p 46.

[1] أنور مغيث، الحركة النقدية لدى الهيغليين الشبان، ضمن: فلسفة النقد ونقد الفلسفة، مرجع سابق، ص 87.

[2] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 92.

والعقلانية إلى المردودية والإنتاجية ***productivité***، ورغم تفطن النظرية النقدية لهذه المضامين التشيئية، ونقدها للعقل الأدائي في الماركسية، إلا أنها لم تفلح في تقديم البديل، بنقل الفاعلية الإنتاجية إلى فاعلية تواصلية.

تصور **ماركيوز** وهو الذي مزج الفينومينولوجيا (**هوسيرل وهيدجر**)، في الماركسية عوض الاستناد **لماكس فيبر**، أن يشكلا براكسيس جديد بدون العقلانية الغائية، حلل **ماركيوز** تجليات الذاتية عندما تنعكس إلى خارج طبيعتها الداخلية، فوجد أن الماركسية وجدت تحقيقها عن طريق العمل، كجوهر التحقق الوجود الإنساني، كما وجد كذلك أنها تنعكس في الممارسة أو الفعالية الإنسانية مع الذوات الأخرى للعالم المعيش وهو ما يضع عالمنا المشترك، كما أنها تظهر في الإبداع الفني، فليست الإنتاجية هي التعبير الوحيد عنها.

إن علاقة الذات ليست أحادية الاتجاه فقط إنسان/ طبيعة، بل تكون كذلك ذات/ذات، فتكبيل الذات فقط مع عالم الأشياء يحولها إلى موضوع (التموضع)، فالتشيؤ هو أحد سماته، أي تحول الإنتاجات الإنسانية وكأنها أشياء أخرى غير ذواتنا، لذا يجب الحد من نموذج الإنتاجية، ونقد مقولات الوعي، التي تنسى إنتاجية الفنان كتحقيق للذات، حيث نفقد السمة العنيفة نحو لطبيعة الداخلية والخارجية، إنها تنسى الممارسة في العالم المعيش* عبر فاعلية الكلام ***parole*** ، فالتواصل لطالما كان عملية غير إنتاجية، ولو أنها خاصية إنسانية جوهرية.

إن التعبير خارج الذات له تمظهرات عديدة، لا تختزل في الإنتاج المتشيء المجرد لإنسانية الإنسان، والمحولة لإنتاجات الإنسان، وكأنها أشياء لم يصدر عنه، فيدخل في نسيان كونه صانعها، غريب عنها، هذه التحديدات تدفع إلى " رفض نمط الإنتاج الأحادي البعد"[1]، المهمش لكل أشكال التعبير الأخرى كالفن، التعبير اللغوي...الخ، لا تقل أهمية عن العمل، فلا يجب فقط توجيه الإنتاج إلى المضامين التجريبية، بل كذلك إلى المضامين المعيارية بين البشر، لقدرتها على إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية، ولا يقل التفاعل بين البشر أهمية عن التبادل بينهم والطبيعة، إن العالم الحديث فصل بين المجالين الاقتصادي والاجتماعي، ورفع من شأن الأول وهمش الثاني.

كانت الماركسية تطمح إرجاع سيرورة الإنتاج، إلى حميميتها الإنسانية، بجعل التبادل السلعي أكثر إنسانية، "إذا دخلنا إلى تطور الايتوبيا الحداثية، نجد الأفكار المهيمنة في فكر **ماركس** هي بناء مجتمع متحرر. ليس فقط من الطبيعة، لكن كذلك من الاستغلال الاجتماعي.في هذا الإطار الفكري، فإن الاشتراكية، هي لحظة تاريخية هامة للتخيل النظري. أين البشر يتجاوزون مفهوم الحاجة. وداخل هذه العلاقات تظهر إمكانية تحرر الإنسان من العمل الشاق، المستلب، ومن العلاقات القمعية، التي تفرضها الصناعة على العمال. إنها كل

* استعمل ماركيوز كذلك مفهوم العالم المعيش علما انه أخذه من هوسرل الذي استعاره بدوره من دلتاي، يحمله ماركيوز معنى واسع لمعاني الاستعمال للحياة الإنسانية في تماسها مع البراكسيس العالم اليومي.

[1] Guy Petitdemange, philosophes et philosophes du 20 Siècle, op.cit, p131.

الإمكانيات لتجاوز الاغتراب"[1]، لكن التبادل الإنتاجي اليوم، لا يعثر فيه على المنتج، ولا يتعرف فيه الإنسان على وجوده، ففي الحضارات القديمة كانت التجارة معبر للتثاقف، التبادل التجاري، الحضاري التواصل الاجتماعي..الخ، ولم تأخذ طابعها المادي الصارم إلا في عصرنا، إلا أن فلسفة البراكسيس في الأخير، سقطت في الفهم البرجوازي للتبادل على شكل نموذج الإنتاج الرأسمالي.

"إن العقل هو عضو للحوسبة والتخطيط، فهو محايد بالنظر إلى الغايات وأساسه هو التنسيق... لقد صار العقل غائيا بلا غاية، والذي يمكنه انطلاقا من ذلك الارتباط بكل الغايات وهو بهذا المعنى تخطيط منظور إليه كتخطيط لذاته"[2].

ولهذا نجد الدولة وهي في نظرنا المؤسسة التي تجمع كل الجوانب الأخرى "تتحول إلى نظام شامل للقمع والقوة والسيطرة، فعرضت الإنسان لأشكال مختلفة من القهر الظاهر والباطن والقمع الواعي وغير الواعي الذي ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة والمؤسسات الإدارية والبيروقراطية والاستهلاكية والإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم مع ضغوطها ومطالبها"[3].

[1] Nelson Guzman, la crise du logos ou des utopies de la modernité, l'Harmattan, Par, 2008, p333.

[2] محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، العقلانية وانتقداتها، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1 2004، ط2 2006، ص31 .

[3] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت (من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث)، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم الناشرون، ط1، 1431هـ-2010م ص30 .

المبحث الثاني:

انتقادات مدرسة فرانكفورت -هوركهايمر أدورنو.

"الكل هو ألا حقيقي."

تيودور أدورنو

Th W Adorno, Minima Moralia,

In, Guy Petitdemange, philosophes et philosophes du 20 Siècle, Edition du Seuil, Paris, 2003, p133.

1- 3 مهام النظرية النقدية:

يضع **هوركهايمر** الفلسفة داخل سياق النظرية النقدية، فيعتبر الفلسفة كأدة لنقد الإيديولوجيا بمعنى إن موضوع النظرية النقدية هو المجتمع ذاته، لكن قبل ذلك على النظرية نفي أو البرهنة على أنها ليست ايديولوجيا كذلك، إلا أصبحت نقد ايديولوجيا أخرى.

لذلك فإن مهمة الفلسفة ستكون تحررية، ترتبط بتوجهها النقدي، كونه المنقذ الوحيد لإظهار حقيقة الوجود الإنساني، من حالة الاستعباد والاغتراب الذي يعيشها "في "أفول العقل"، هوركهايمر يقدم نقدا جذريا للحداثة، مرتكزا على التفسير **اللوكاتشي** lukacsienne للعقلانية الرأسمالية كحالة تشيؤ، ويتابع التشخيص المزدوج لماكس فيبر، لحالة فقدان المعنى وفقدان الحرية في لآن ذاته."[1]

في مقال **لماكس فيبر** "دور الفلسفة الاجتماعي" 1940، يوضح فيه الوظيفة الحقيقية للفلسفة من كونها نقد "للوضع الراهن"، بمعنى نقد للموجود المتهم بسحق وعي الذات تحت كلكل النظام الراهن، يتضح دور الفلسفة القيادي، وهي لا تحول في مقصدها إلا على "الفكر النقدي الجدلي" فتنقد الفلسفة الجدلية والعلموية التي هي إيديولوجيا تبرر وتقر بالوضع القائم كحالة لا مناص ولا بديل عنها.

هذه هي سياسة فلسفة، فليس عليها بناء يوطوبيات (الإمكانيات) إنما هي تتجه إلى مكان لتخرج منه في نفس الوقت، ومن هذه الناحية يجب الاستفادة من منهجين الأول الطرح النقدي الكانطي، والمنهج الجدلي الهيجلي، لكن ماذا يعني هذين الطريقين؟

يرمي السير في المنهجين بلوغ محطة نهائية واحدة، هي وعي العقل بذاته"، ووعيه مؤسس على نقده لنفسه، يعني أن عليه إدراك أمراضه، المتمثل في الرغبة في السيطرة على كل شيئ، ومن إمكانيات الشفاء اشتراط إنهاء العداء بين العقل والطبيعة وتحرير العقل من نزعاته اللامعقولة، ثم تآخيه مع الطبيعة.

يرى "**هوركهايمر**" أن العلم حررنا من "الخوف"، الخوف من الطبيعة ومن جهلها من المجهول الخرافات العفاريت والأقدار، لكنه سلمنا مقيدين لجبريات السياسة الاقتصاد، والمجتمع، "هوركهايمر" لا تبتلعه التشاؤمية، إنما يترك بصيص الأمل، فهو متفائل من تغيير يطال العلاقة مع الطبيعة والتاريخ والإنسان، يمكن التفكير ببدائل للمجتمع البرجوازي الرأسمالي .

القضية لكن تكون بإعادة إنتاج المجتمع المعاصر، سيما أنه لا يتوقف عن "التضخم" فمجتمع الإعلام الجماهيري الاستهلاكي وتوجيهه المقنن نحو ضوابط السوق قد زرع الغريزة الشرائية وتسريع الإنتاجية، وحماية الملكية بقوانين وضمانات يرعاها السياسي ويسهر للدفاع عنها، ويقدم قدرته البيروقراطية لشر عنتها وتثمين البقاء لكل ما يخدم الاقتصاد، في نهاية يغيب الاهتمام "بالإنسان"، إلا لشطف طاقته للعمل المردودية والاستهلاك.

[1]Fréderic Vandenberghe, une Histoire critique de la sociologie allemande, op.cit, p37.

"والغريب في الأمر أن الناس يحمون بل يساعدون على بقاء وديمومة هذه الحالة وهوركهايمر يجمع بين **فرويد** و**ماركس** لفهم متانة واستمرار العلاقات الاقتصادية فالتحليل النفسي يشرح لنا ارتباط الناس غريزيا ومصلحاتيا بالوضع وهنا يتابع "هوركهايمر" تحليلات **ايريك فروم**".[1]

إن اختزال الإنسانية إلى أشياء، هو ثمرة تنوير أساء فهم ذاتها فدمرها ونسى وعوده بالعدل، الحرية والسلم، لقد ظهر للعيان أن العلم لم يكن حادثة معرفية وحسب بل بالدرجة الأولى حدثا اجتماعيا، ورغم محاربة العلم للأسطورة وطرده لها كتفسير خادع للكون والإنسان غير معقول، إلا أنه تحول هو نفسه إلى خرافة. ميثولوجيا العقل الزاعمة للتحرر والتقدم. تتضمن غرورا يجذب فيه العقل كل شيء إلى مركزه، فنقلب سعيه للحرية، لانحصار شديد لها، بل أضحى مضادا لها، "وارتبطت فكرة العقل والحضارة بفكرة الرعب".[2]

لذا على العقل الإقلاع عن خداع الناس، والكف عن ادعاء الحياد والاطلاقية، يظهر كتاب **"ديالكتيك التنوير"** نقدا جاد لأيديولوجيا التنوير وهو يقصد النزاعات الوضعية العلموية، المساندة لنظم السيطرة بما في ذلك الدولة الصناعية الحديثة التي عرفت تراجعا في الديمقراطية لدرجة تصاعد مد الفاشية."إن تصاعد هوركهايمر وأدورنو بالعقل التوتاليتاري جعلهم جد متخوفين ومتشككين في الهوفكلارنغ"[3].

لكن لماذا نقد الأيديولوجيا العلموية؟ هوركهايمر يجد تحالفا بين الدولة الحديثة والأيديولوجيا العلموية التي تدعي أنه لا يوجد عالم أفضل مما هو كائن ولا جدوى من أي تأمل فلسفي مجرد.

أن سياق التاريخي للنظرية التقليدية كما يحللها هوركهايمر، من خلال عرضه للخلفية التاريخية لانتصارها على الفكر الميتافيزيقي، جعلها مهيمنة فكريا في المجتمع البرجوازي مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر هذا السياق هو الذي أنتج العقل الأداتي الحساسي المهووس بشهوة عارمة بالقياس التكميم الضبط والتسطير، وهو لا يترك مجالا إلا يقويه ويؤطره فذهان التنظيم انعكس حتى على الذات نفسها فراحت تحوسب نفسها وتبرمجها لدرة "الرقمنة" *numérisé* ، وهاهنا يوافق "هابرماس" " الطرح الهوكهايمري و**الماركيوزي** إزاء العقل الأداتي المفرز للهيمنة ***Domination*** تشرعنها الإيديولوجيا الوضعية التي تجعل من العلم والتقنية ديانة جديدة تجيب عن كل شيء. لا تتوقف عن الاستداد والزيادة تساندها الرأسمالية الحديثة لدرجة أن الإنسان يجد نفسه في عالم متناهي بدون نهاية *monde de finalités sans fin* ".[4]

[1] Fréderic Vandenberghe, une Histoire critique de la sociologie allemande, op.cit, p24.
[2] Max Horkheimer Theodore W. Adorno, La dialectique de la Raison, op.cit, p 228.
[3] Ander Omman, Antisémite, la terreur et la Raison, numéro sur l'école de francfort, Esprit, Revue mensuelle, N° 17, mai 1978, p101.
4 Aldo Haessler, sociologie de l'argent et postmodernité, op.cit, p 108.

فالخوف من المجهول الذي صاحب عقل التنوير، إضافة إلى الريبة الشديدة من الخرافات اللاهوتية ولد فائض في العقلنة بملامح شمولية، أما من يرفض الانسجام والاندماج في الكلي فما له الحذف الإقصاء والتورية.

في محاضرته "ما جدوى المزيد من الفلسفة" 1962 عرض "أدورنو" خطوة "مأسسة" *Institutionalisation* الفلسفة التي حصرتها كتخصص آكاديمي ثابت للتعليم الرائج، يفتقد لحدود وموضوع معين، فتضع إفلاسها بابتعادها عن "حرية الفكر المستقل" بسبب شكليه منطق التخصص، واستعاضته عن عصب حياتها وءانزوة تبرر بسذاجة الواقع.

نلمس هنا حضور قوي للتراث النقدي الألماني الثري منذ **كانط** إلى **فرويد** و**ماركس** مرورا بهيجل و**فيورباخ** وحتى **نيتشه**، "إن نشر كتاب "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" عام 1937 لم يعني مجرد تغيير اصطلاحي، بتعويض مصطلح "المادية" *Matérialisme* الذي ما هو في الحقيقة ءالا كلمة مشفرة "للماركسية"، بالنظرية النقدية *Théorie critique* يعني ذلك العبور من ماركسية متعددة التخصصات وما بعد ميتافيزيفية لتصبح ماركسية فلسفية راديكالية"[1]، وهو تغيير بسبب الخوف من التحجر، رواد أدورنو كما تخوف كذلك **هوركهايمر**، فسعى دائما إلى الإبقاء على كتاباته محايثة للممارسة، خشية الانكفاء في عزلة الفخ الأكاديمي، كمسعى لتحقيق الوحدة بين النظرية والممارسة، لتجنب تصلب النظرية.

مما أعطى خصوبة لأعماله النظرية*[2]، وهو الأمر الذي يشرح الرغبة العارمة لصياغة أسس نظرية لممارسة أكثر قدرة وفاعلية على تغيير الظروف التاريخية، ومن المفيد هنا ايراد ما يقوله هوركهايمر "بقدر ما تفسر النظرية النقدية مادة الوقائع العنيدة في الظاهر والتي تجبر المتخصص على الاكتفاء بها بصفتها نتاجا إنسانيا، فإنها تلتقي مع المثالية الألمانية التي شددت منذ كانط على هذا العامل الديناميكي مقابل عبادة الوقائع والامتثالية الاجتماعية الناتجة عنها."[3]

2- 3 هوركهايمر وأدورنو:

1 Fréderic Vandenberghe, une Histoire critique de la sociologie allemande, op.cit, p 26.

* "على حسب هابرماس يمكن التمييز بين مرحلتين في مدرسة فرانكفورت، الأولى: تبدأ من تأسيس المعهد، وتنتهي في منتصف الأربعينات، بمعنى حتى تلاشي وجود الجماعة في نيويورك، المرحلة الثانية: هي اقل أهمية واقل إنتاجا، بالنسبة للأعمال والبحوث الاجتماعية المتعددة التخصصات، ذلك أن نشاط عقول المعهد (هوركهايمر وأدورنو)، ستتجه نحو النقد الإيديولوجي للحضارة الحديثة. ولقد سمى هابرماس المرحلة الأولى "بالمرحلة الكلاسيكية"، وهي تعد مرحلة نموذجية، لإنتاجها الغزير وبحوثها الامبريقية الاجتماعية،و كونها تتركز على 6 محاور تم التطرق إليها في مجلة المعهد.

- Voir, Habermas, Théorie de L’agir communicationnel, op.cit, p 416, In, Stéphane Haber, Yves Cusset, Habermas et Foucault, Parcours croisés, op.cit, p 65.

3 ماكس هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، مرجع سابق، ص 76.

شكل **نيتشه** قطائع فكرية كثيرة، فكر من خلالها هوركهايمر وأدورنو"[1]، فيما مؤلفهما الأكثر تشاؤما "جدل العقل"، نلمس الحضور الكثيف للتيهان البائس، ففي هذا الكتاب ذو الصيت الواسع، ورغم ثقل ظل نيتشه، إلا أن هابرماس في تقييمه للحداثة عند المؤلفين يجد أنهما يبتعدان عن التقليد النيتشيوي في بعض مناحيه، لكن قبل المقارنة لنبدأ موقفهما من عقل التنوير، إن عبارتها المشهورة "إن الأسطورة هي العقل وينقلب إلى أسطورة"[2]، اتسم تحليلها المطول في بداية الكتاب الملحمة الهوميرية، لاستشفاف رحلة الذاتية التائهة، المناهضة للقدر في بحث **"أوليس"** (*Ulysse*) عن وطنه، أزمة الابتعاد عن الأصول، وحدث الاغتراب والبحث عن الهوية.

ففي نزعهما لحجاب العقل، يقدمان مثالين: الأول الأوديسة الهوميرية، حين يتيه "أوليس" في ظلمات البحر، فيقدم أدورنو، المظهر المتناقض لوجه التنوير، فأيديولوجية التقدم كانت الغطاء الخادع للاستعمار (الحيلة)، فالذات هي أوليس، والملحمة يقصد بها الأنوار.
الثاني: هو رواية "جوليت" **"للماركيز دي ساد"**، أين تختزن البطلة بداخلها، كل الغرائز البربرية التدميرية، لذة تدمير الذات (المازوخية)، "فكرة التدمير-الذاتي للتنوير"[3].

ففي مغامرة أوليس لإخضاع القوى الأسطورية، يتعلم من تجارب الذاتية، إنه يطور من وعي أناه، وكان يدفع ثمن ذلك، إما برجاله أو معاناته، فيتعلم مجابهة الموت، والسيطرة على غرائزه وإحساساته الداخلية، لكي يسيطر ويجابه الطبيعة الخارجية، فيشكل هويته ويطور وعيه، ففي اللحن الشجي لحوريات البحر، يصارع أوليس غوايتهن بتكبيل نفسه، وصم آذان بحارته بالشمع، فتكبيت ذاته خوفا من سقوطها في فخ الغريزة، هو ثمن الذي تدفعه الذات المكبوحة الجماح للحفاظ على الحياة، "تقدم هذه الصورة الفكرية، بنو البشر هم يشكلون هويتهم، بقدر ما يتعلمون السيطرة على الطبيعة الخارجية، مقابل قمع طبيعتهم الداخلية"[4]، فكلما شعر أوليس أنه يتحرر من القدر الأسطوري، يجد نفسه يعود إليه بتكرار.

إن ما مميز الأنوار هو البحث الدائم عن السيطرة على الطبيعة الخارجية، على حساب كبت الطبيعة الداخلية المقهورة، يقف **هوركهايمر** و**أدورنو** على مفترق الطرق، بين دروب العدمية النيتشوية، ومسعى "النقد الثقافي"، إلا أنهما يختاران الدرب الثاني، دون أن يفرطا في تحليلات الأول، وتضل المقالة الأساسية في كتاب **"جدل التنوير"** هي: "العقل ضد الحياة"، فسيرورة الأنوار، هي الإذعان المستمر لسيطرة العقل ألأداتي على الطبيعتين الداخلية والخارجية، لم يصبح للمعرفة إلا هدف واحد، تحقيق منفعة تقنية، فغاية العلم قد حددتها النزعة الوضعية.

---

[1] أشرف حسن منصور التأثير النيتشوي على مدرسة فرانكفورت رؤية هابرماس، مجلة أورق فلسفية، العدد 1، مصر، 2000، ص 272.
[2] محسن الخوني، منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، مجلة أوراق فلسفية، العدد11، مصر، 2004، ص 138.
[3] عطيات ابو السعود، تطور العقل النقدي من كانط إلى هابرماس، ضمن، فلسفة النقد ونقد الفلسفة، مرجع سابق، ص49.
[4] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p132.

في تحليل هابرماس للكتاب "**جدل التنوير**"، الذي يتناوله فصلا بفصل، في المحاضرة الخامسة من كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة"، إن خيار "النقد الثقافي"، زاد من تشاؤمية أدورنو حد فقدان الأمل، وبقاءه في يد من لا أمل لهم كما يقول "**فالتر بنجامين**"•، فنقده للفن المعاصر ترسم سوداوية الوضع المتأزم، والثقافة الجماهيرية وضحت التشويه "صناعة الثقافة" للعمل الفني الحقيقي "ومن جانب آخر، فإن الفن الأصيل يقاوم ضد تسجيله في النظام العام للقيمة السلعية.."[1]، ورغم اعتراف هابرماس بانحرافات ونقائص الحداثة، إلا أنه برى "أن كتاب "جدلية العقل"، لا ينصف المضمون العقلاني للحداثة الثقافية"[2]، لا نعثر في الكتاب عن أي مخرج للحداثة، حتى الفن أصبح داخل لعبة الإنسداد، تشاؤمية مطبقة وحتمية خانقة، ثمة اختزال تتعرض له الحداثة الثقافية، إسقاط مجحف في حقها لكن لماذا هذا الإغفال لها، ولماذا أبلغ هوركهايمر وأدورنو هذا النقد الجذري للأنوار؟

لكن قبل تقصي هابرماس لأسباب وصولهما إلى هذه الحالة، يحاول أولا تتبع تقليد النقد الماركسي لإيديولوجيا الحداثة، مادام أنه منعرج أساسي لرواد مدرسة فرانكفورت.

من خلال مثال **أوديسة** يفهنا "أدورنو وهوركهايمر" "**أوليس**" في محاولة يائسة للهروب من قوى الأقدار، فلعنة القدر تكتسب قوة قاهرة على الهاربين منها، لقد حاول الغرب على شاكلة البطل الأسطوري الهروب من الفكر الأسطوري، إلا أن الذات فشلت، وستعاقب على محاولتها تلك، فاستحالة إزالة الأسطورة هي النهاية المحزنة له، ولم تقدر الأنوار بلوغ قوة التوحيد، بين التعارضات والتنقاضات، التي كانت تجمعها القوة الشاملة، في التصور التقليدي، فبعد إزاحة الفكر السحري الذي وحد لزمن بعيد، بين الطبيعة والإنسان، اللغة والأشياء، الآلهة والعالم، الثقافة والوجود، الأخلاق والحياة، فإن التمايزات التي أزاحت الأسطورة، أظهرت عالما منزوع السحر، ومتصنف مع الأسس، فتنكشف عودة الأسطورة من النافذة، بعد طردها من الباب.

بذلك تكون الحداثة عند الفيلسوفين، موضوعا للتفكير والنقد الجديد، (إنه الحداثة نفسها)، فهي تصبح موضوعا لنفسها، ولو أنها ليست المرة الأولى، رأينا **هيجل** يدشنه، يمتد كتاب جدل التنوير على أربع مائة صفحة، ويمتزج فيها كل خيبات العصر، من نقد التوتاليتارية إلى العداء للسامية، فظهر أن "للغرب تاريخان: الأول معروف ومكتوب، والأخر مخفي. الثاني محكوم بالغرائز والرغبات الإنسانية المكبوته، من طرف الحضارة. النظام الفاشي هو تعبير عن كل

• **فالتر بنيامين** Walter Benjamin ولدفي مدينة برلين عام 1892 والده أميل بنيامين تاجر أثريات يهودي، سنة1917 خلال أقامته بسويسرا تعرف على "ارنست بلوخ" وكرس أطروحته لدراسة مفهوم النقد الفني في الرومانسية بأشراف الفيلسوف "ريشار هربرتز"، سنة 1935 قبل كعضو دائم في معهد البحوث الاجتماعية، وتعرف على "هوركهايمر" و"أدورنو"، وعام 1940 حاول قطع جبال البرانس للعبور إلى إسبانيا، فقبض عليه، وهدده قاض إسباني بتسليمه إلى المخابرات الألمانية gestapo، فسمم نفسه ليلة 1940/09/16 .

Denis Huisman, dictionnaire des philosophes, op.cit, p 802.

[1] J-P. Zarader, Le vocabulaire des philosophes, vocabulaire de l'école de francfort, op.cit, p 940.

[2] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p136.

تلك العلاقة بين التاريخ المعلن والجانب الخبيأ المظلم، الذي تخفيه الأنظمة الوطنية"[1]، بالإضافة إلى انتكاسات الماركسية الغربية، من فشل الثورات إلى إرهاب **الستالينية**.

كلها أحداث مارست الضغط رهيب على المؤلفين، ولو أن فشل النبوءة الماركسية، لم يدفعها للإنسحاب الكلي عن المادية التاريخية، ولا فشل الثورة **السبارتاكية**، وصعود النازية، قضى على الإيمان بالنظرية النقدية، لكن " **اوشفايز** دفعت إلى التساؤل وإعادة التفكير "لقد بينة اوشفايز(***Auschwitz***)، نهاية الحرية والعدل، وكيف أصبح الموت لا إنساني، فالإنسان الذي يسير قدره بيده، اظهر سلطته في الانتقاء والتصفية الطبيعية، فهو الذي أصبح يختار من يعيش ومن يجب تصفيته"[2].

فنقد الإيديولوجيا، كان ما يزال يعول عليه، كان ما يزال اعتقادهما بفاعلية النقد القائمة، ولو أنه تزعزع فيما بعد، عندما طرح السؤال، حول مغزاه، وحدوده وجدواه، وعلى أية قاعدة يقوم، ما هي معاييره؟، خاصة بعد أن أصبحت **البروليتاريا** المستغلة تحمي مستغليها، بدلا من الثورة عليهم، فتجمد النفي الجدلي التاريخي، ليتحول النقد معها، إلى حالة كلية وشاملة، أو ما سماه **ماركيوز "الرفض العظيم"**[3]، فعندما توسع الشبهة، ويغدو الكل مشكوكا فيه متواطأ، يقف النقد جذرا متوقدا، نقد يمس حتى العلم والتقنية التي كانتا تظهران محايدتين.

فالكل ملوث، بعد أن كان النقد مقتصرا على الإيديولوجيا، جاء الارتياب في مصداقية العقل، ليتمرد النقد عليه، لأنه "ملتبسا مع السلطة، لذا لم يبقى لنا إلا النقد، "يجب أن نضيف النقد الذي يقوم به أدورنو للميتافيزيقا الغربية انطلاقا من منطلقاته، يقوم بشكل أساسي، على نقد صمت الثقافة والخطاب الإنساني، رغم مهامهما المقاومة للقمع، إلا انه مع اوشفايتز، ظهر بالنسبة لادورنو، صمت متواطئ.[4]"

لا شيء بعد الآن، يسلم من القوة التدميرية للنقد، حتى العقل ذاته، الذي أراد إزاحته، غير أن النقد الشمولي يولد "تناقض أدائيا"، كان يعي أدورنو حدوثه، وفق ما يقول هابرماس :"كان أدورنو واعيا بشكل جيد، أن النقد بتحوله إلى نقد كلي، سينجر عنه تناقض في الأداء...من إنجاز جدلية العقل وحتى وفاته، ظل أدورنو وفيا لروح هذه الفلسفة، دون أن يتغافل عن البنية التناقضية لفكر النقد الكلي".[5]

إن تقليد النقد الكلي أو الجذري، هو في الأساس **نيتشوي**، فهو أشار إلى ابتلاع ملكة الفهم للعقل وشطف السلطة لهما كليا، مرة أخرى، يقف هوركهايمر وأدورنو على مفترق الطرق، بين نظرية السلطة عند نيتشه (النقد الجذري للعقل)، والجدلية الهيجلية المنفتح على نقد

[1] Horkheimer, Adorno, La dialectique de la Raison, Trad: E, Kaufholz, Gallimard, 2004, p 250.
[2] Nicolle Pelletier, l'Allemagne et la crise de Raison, op.cit, p310.
[3] Michel Ambacher, Marcuse et la civilisation américaine, Aubier, Paris, 1969, p 43
[4] Nicolle Pelletier, l'Allemagne et la crise de Raison, op.cit, p 311.
[5] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p p 143, 144.

العقل من نوع مغاير، يظل الفيلسوفان يترنحان، بين الخيارين المتعارضين، بين "التناقض الأدائي". عند نيتشه، وبقاء انشطارات الحداثة قائمة عند هيجل يتيه الفيلسوفان.

يلومهما هابرماس بشدة، على استسلامهما لنيتشه، وفي سؤال احتجاجي يقول:" كيف يمكن لهذين الوريثين للأنوار، اللذين لم يتوقفا عن كونهما كذلك، أن ينقصا من القيمة العقلانية للحداثة الثقافية، إلى درجة أنهما لا يريان حيثما ينظران، سوى توحد بين العقل والهيمنة، السلطة والشرعية!!، هنا أيضا يستلهمان من نيتشه، حينما يستمدان معايير نقدهما للثقافة، من حالة معزولة عن سياقها هي: التجربة الخاصة بالحداثة الفنية !!"[1].

يلاحظ كذلك، كيف يوسع الفيلسوفان النقد النيتشوي لمفهومي الكلية العقلية والأخلاقية، ويرميانها بتهمة الحفاظ على الذات والسيطرة، فتشوب الشبهة بالعقل النظري والعملي*.

بل يرون ما يراه نيتشه، من أنها أخلاق ضد الحياة وغرائزها الداخلية، فبقدر ما ترجى الغرائز وتمنع من الخروج، تزداد السيطرة على الطبيعة الخارجية، كذلك وتتدعم سيطرة الإنسان على أخيه الإنسان، "ويأخذ هابرماس على هوركهايمر وأدورنو أنهم حبسا نفسيهما داخل التشاؤم باختزالهما العقل إلى حدود الأداتية"[2]

نيتشه صريح في عداءه للحداثة، ففي مسعاه لذاتية مفككة ومنفلت من التمركز، متحررة من الأخلاق الكلية، هو تمرد يناط بالمقاومة الفنية، تمرد على العلم، الأخلاق والحقيقة، والإيمان بالمطلق، فيتجاوز أحكام الخير والشر إلى أحكام الثابت والمقصي، فهو نزعا للأحكام من طابعها المعرفي الصارم، إلى القيمي النسبي، فتجعل مثلا تذوق العدل جميلا، فنعم /لا، لن تخضع لمصداقية قضايا توكيدية بعد الآن، إنما لجمالية إرادة القوة، فالفنان المبدع، يقدم تقديرات من وجهة نظره، تكونت بملكة الحساسية، ما يدفعه إلى الاعتقاد بإرادة الاختلاف.

إن المعرفة والأخلاق الكليتين معادية للحياة، لأنها معادية للاختلاف، ينهي نيتشه عمل الحالتين: الصحة/الخطأ، فالحقيقة اختفت منذ زمن بعيد، وأمام هذا التضعضع، يعود إلى الأصل، لأنه الأقرب إلى الصفاء والنقاء، قبيل أن تشوبه الشوائب، وتعكره العصور الحديثة، ففي بحوثه الابستمولوجية Epistémologique يجد مثلا أن معنى الخبر يعني المرتبة الاجتماعية، بذلك يرسم نيتشه تلاشي النور الأول ليتضائل حتى يبهت.

باختصار فإن كتاب **"جدل التنوير"***، مثقل بالفهم النيتشيوي للحداثة، هو مشوش لدرجة الاضطراب بسبب المرجعية التي بدورها تعاني نفس الارتباك، وهو كما قلنا يترنح بين جدل هيجل، وعدمية نيتشه، ورغم أنهما لم ينتهجا درب نيتشه كليا، في نقد السلطة كاستراتيجيا، وهو

---

[1] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p145.

* لقد جمع الأستاذان محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، نصوصا جيدة حول إشكالية نقد العقلانية، للمزيد من التوضيح يمكن العودة إلى كتابهما: "العقلانية وانتقاداتها"، دفاتر فلسفية (نصوص مختارة)، دار توبقال للنشر، ط2، المغرب، 2006.

[2] ألان تورين ، نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 210.

*

ما اتبعه الفلاسفة الفرنسيين **كدولوز وفوكو**، فإن خيارهما جاء مشوب بكثير من الشذرات النيتشوية.

لقد اقترنت الحداثة بعقلا يدعى المصداقية، وتختفي وراءه مطامح السلطة، لا ينزلق النقد الصارم، للفيلسوفان إلى التناقض الأدائي بشكله الكلي، رغم أنهما ويعليان من قيمة التجربة الفنية، على شاكلة نيتشه، الذي رفع ملكة الحكم على العقل النظري والعملي، "من خلال هذه الضرورة، أدورنو سيحاول بجهد استخلاص خلال سنوات الخمسينات والستينات، شروط نظرية استيطيقية، فالنقد المعبر عنه في الفن لا يظهر عبر التبليغ الواضح، ولكن عبر عمل المحاكاة فالأمر لا يعني رفض المظاهر، ولكن العمل على إظهارها في فضاء معزول يقطع عنها كل وظيفية، بتركها تنكشف عارية وتنبذ نفسها بنفسها، القيام بإظهارها داخل مظهر الوحدة المتجزئة، إدخال الفوضى إلى النظام، ألا حياد في الحياد، التعبير سلبيا عن الانسجام، وتجسيد التعارضات في عمقها، وغيرها من المفاهيم الاستيطيقية، لفن لا ايجابي، يجد النقد ملجأ له في النفي في ألا معرف."[1]

اقتران بين جدلية النفي المستوحاة من هيجل، والنظرية الفنية لنيتشه لم يقدر **ادورنو** و**هوكهايمر** على مواصلة التقليد الماركسي لنقد الإيديولوجيا، لأن الوعي الثوري روض بشكل كامل، فلم تعد هناك أرض عقلانية يقوم عليهما نقدهما، التشكيك وعدم الثقة بسبب اكتساح المثل البرجوازية حال دون ذلك، مما زعزع محاولات بناء نظرية في المجتمع واضحة، بما أنها رهينة الارتياب الكبير من العقلانية، في الواقع **النظرية النقدية*** لم تنفك تثقلها الريبة النيتشوية، مما جعلها تراوح مكانها.

إن ما يميز كتابات آدورنو وهوركهايمر هو عنصر "التوتر" وحتى الاضطراب الذي يسير في مؤلفاتهما تشوبه حالة من السوداوية والتشاؤم، لذلك كان كتاب "جدل التنوير" أكثر من وثيقة بل بمثابة أمل وصرخة إنسانية تتوجه نحو البربرية، إنها مطلب بتحقيق "الشرط الإنساني"، إنسانية مسكونة بتناقض غريب كما يقولان فلقد "كانت المفارقة التي وجدنا أنفسنا بمواجهتها طيلة مسيرة عملنا، وهي ما توجب علينا تحليله في المقال الأول هي: تدمير العقل التنويري لنفسه".[2]

يصرح الفيلسوفان عملهما يهدف لتشكيل عقل نظري نقدي متخلص من الأوهام، يصلح التنوير بالتنوير نفسه، لذلك يشيح أدورنو بوجهه عن النظرية التقليدية التي حكمت تاريخ الفكر ويطمح مع هوركهايمر لبناء "نظرية نقدية* للمجتمع"، وهذا هو لب إن لم نقل روح مدرسة فرانكفورت "فرغم اختلاف توجهاتنا النظرية فإنها تعيدنا إلي مشروع مشترك لتأسيس الفلسفي

---

[1] Jean-Pierre Zarader, Le vocabulaire des philosophes, op.cit, pp 943 944.

* انظر الملاحق تعريف النظرية النقدية ومدرسة فرانكفورت، ص300.

[2] ماكس هوركهايمر، تيودور آدورنو، جدل التنوير، تر: جورج كثورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2006، ص16.

* "لقد اكتشف هيجل قدرة العقل على إنتاج السلب..لأنه يفضح حقيقة خطاب الواحد ومعركته في الحذف والاستبعاد..بذلك ولد نقد النقد" انظر: مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، م ا ق، بيروت، ص 06، وبالأخص فصل : التداولي والتواصلي.

الابستمولوجي المنهجي لمثل هذا البرنامج هما ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، أما الثراء الفلسفي للبرنامج يعود فيه الفضل كذلك لحدوس والإسهامات النقدية "**فلفتر بنجامين**" و"**هربرت ماركيوز**."[1]

يعول الفيلسوفان كثيرا على "النقد"[2] كأحد أهم آليات التشريح الفلسفي، قبل تشريح المجتمع ينتقدون العقل أولا فهما لا يرياه جوهرا مفارقا يتموضع خارج لتاريخ ولا خارج المجتمع، ففي تكوينه وتمظهراته يظل محكوما بمعطيات اجتماعية سياسية مما توجب تحليله بآليات متعددة "كالماركسية" ″ وانه حتى حينما تستخدم **مدرسة فرانكفورت** فعلا المفاهيم الأساسية الماركسية، فان هذه المفاهيم يجري تجريدها من مغزاها الحقيقي ويحل محلها مزيج انتقائي من المقولات الهيجلية والماركسية والفرويدية."[3]

من هذا المنطلق يضع "أدورنو" العقل موضع تساؤل، ويرى أن أي بحث في نتائجه يتطلب عودة إلى المقدمات والبدايات، فيعرج على الممارسات التاريخية التي أنجبته، ليصل إلى فلسفة التنوير، ويظهر له أنها خيار من جملة خيارات كثيرة كانت متاحة وإمكانية من جملة إمكانات مفترضة لكن ما هي الممكنات والخيارات التي طرحها العقل الأنواري أرضا؟

كتابة "أدورنو" مضطربة وقلقة يصعب كثيرا أن تحسم بفكرة معينة لأنه أحيانا يصل إلى درجة التناقض، لكن يمكن أن نقول أن المخرج الأخير الذي يقدمه من أمراض الحداثة هو الفن وبالأخص الموسيقى الجانب الذي يخصص له الحيز الأكبر من كتاباته "وعلى عكس **سارتر** sartre **وبريشت** brecht فان أدورنو يتحفظ على الفن الملتزم. على حسبه فالفن لا يمكنه الإبقاء على موقفه الجدلي النقدي إلا إذا ساعد على تحرر المجتمع إلا إذا أخذ مسافة واعية من الصمنية *fétichistes* المعممة والسلوك المغترب، ووظائفه السلعية للإنتاج الموسيقي."[4]

إلى حد السودوية والتشاؤم تصل فلسفة أدورنو من المشهد الحضاري إلى حدود اليأس ″ ففلسفة أدورنو بكليتها هي ديالكتيك سلبي ولد من إخفاق التجربة الثقافية، هذه الأخيرة التي هي منجذبة اليوم بقوة إلى الإنتاج المادي"[5]

لم يعتبر أدورنو الثقافة مجرد انعكاس للأيديولوجيا كما تصورها الماركسيون، أو تعبير عن المصالح المادي كما هي عند الرأسماليين ولا تصورها عند الفاشيون الذي يخرجون بنادقهم عندما يسمعون كلمة ثقافة ،بل اعتبرها حركة مضادة للتبادل السلعي المشيئ، فهي تنقده.

رغم ذلك فان أدورنو لم يستطع التخلص من تشاؤميته حتى داخل الفن فكما عبر عنه في كتابه"فلسفة الموسيقى الجديدة" 1948، ″ إن الفن الحديث: قارورة رميت في البحر."[1]

---

[1] J-P. Zarader, Le vocabulaire des philosophes, vocabulaire de l'école de francfort, op.cit, p 940.

[2] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعاد هجرس، دار اويا، ط02، ليبيا، 2004، 49.

[3] فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت، نشأتها، ترجمة خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، بيروت، 2004، ص 154.

[4] Fréderic Vandenberghe, une Histoire critique de la sociologie allemande, Aliénation et réification, Tm II, la Découverte M.A.U.S.S, Paris, pp 96-97.

[5] Arno Victor Nielsen, Adorno, le travail artistique de la raison, numéro sur l'école de francfort, Esprit, Revue mensuelle, N° 17, mai 1978, p129.

الطبيعي والإنساني، سحق الإنسان والهيمنة عليه" فالسيطرة على الطبيعة ورفع الإنتاجية ضمنت للفرد شروط الحياة موائمة دائمة لكن كذلك منمطة"[2] اختزاله في دائرة الإنتاج والاستهلاك وفقدانه لقيمته لتزداد بربريته وهمجية حروبه، ليعلن عن ميلاد اللاعقل والأساطير الجديدة " يعارض أدورنو الصيغة الخلاصية للتاريخ، ويعوضها بتاريخ من العذاب، ليست الهمجية حالة " ما قبل تاريخية" كما عبر عنها **ماركس** بل إن أدورنو يراها حالة حاضرة في كامل التاريخ، لقد كان على الدوام دمويا أبدي متكرر متشابه.عجلة أسطورية تعاود نفسها كما هو عند أدورنو هو عند **كافكا** ***kafka*** التقدم محكوم بالهيمنة والتدمير."[3]

إن "العقل الحسابي" يفهم منطقا واحدا هو"المردودية المادية"، زيادة الإنتاج بتهييج الغريزة الشرائية، انه عقل كون يناسب بشكل أفضل استراتيجية السيطرة على الطبيعة، إلا أنه امتد إلى مجال مغايره هو المجتمع وعالم الإنسان" سلطة صنع القرار التي شكلها الإنسان أضحت تنفلت من إمبراطور يته. الطبيعة أصبحت عدوة الإنسان. العقلانية الثقافية بدورها وصلت إلى إعطاء الصفة المطلقة لسلطة الإنسان على الإنسان. التقنية انفلتت بشكل تدريجي من الإنسان وصارت مدمرة وغير متحكم فيها وتقلص دور الإنسان إلى خادم ولا حق لها."[4]، فمادامت فلسفة التنوير كانت دعوة لتنظيم العالم وأعمال العقل في كل سيئ، لقد أضحى مسطرة للتاريخ.

لقد حدث انقلاب حاد حتى في تصور العلم، **فسقراط** كان يربطه، بالفضيلة بالخلقي، وكثيرا ما كان يقرن العلم بالتحرر من أسر الجهالة، لكن مع بداية العصور الحديثة ثم إغفال دور العلم التحريري للإنسان.

صورة قائمة بالفعل وتشاؤمية لأبعد الحدود، لكن "ما العمل؟"، كما يقول لنين، سيجد أدورنو للعقل وظيفة جديدة هي نقد العقل ذاته، مراجعة خياراته حدوده وآلياته، لأنه تحول إلى أسطورة وخرافة، بل ميتافيزيقيا جديدة.

رغم أن الأنوار " أو هوفكلارونغ بمعناها الواسع تعني التفكير في التقدم،الذي يهدف إلى تحرير البشر من الخرافات والخوف وأن تجعلهم أسيادا على الطبيعة."[5] إلا أنه سقط في البؤس اليومي ،وضياع الجوهر الإنساني وبالتالي فان العقل في صورته الراهنة قد تحول إلى أسطورة منغلقة، علينا نقدها.التغيير الجذري الذي طرأ على العقل، يتمثل في تموضع الحقيقة فيه.

فبعد أن كانت مقرونة بالغايات الأخلاقية والسعادة أو الفضيلة عند اليونان، أصبحت مطلقة ومتعالية مع العصور الوسطى لتنزل من عليائها وتتموضع في باطن الطبيعة، لترتبط بالفعالية الامبريقية، ومن ثم صار العقل تجريبيا نفعيا يسعى لمصالح معينة، وأداة مسخرة للسيطرة على الطبيعة وبذلك أخد طابعه الأداتي .

---

[1] Ibid, p 131.
[2] Aldo Haessler, sociologie de l'argent et postmodernité, op.cit, p108.
[3] Fréderic Vandenberghe, une Histoire critique de la sociologie allemande, op.cit, p 85.
[4] Nelson Guzman, la crise du logos ou des utopies de la modernité, p317.
[5] Max Horkheimer Theodore W. Adorno, La dialectique de la Raison, op.cit, p 21.

منذ البداية كان العقل مهددا باللاعقل " في نهاية المطاف انتهى تقدم العقل إلى إعدام ذاته، فلم يجد لنفسه إمكانية غير السقوط في البربرية والعودة إلى بداية التاريخ "[1]، لماذا؟ أدورنو يجيب أن هاجس السيطرة التي منها العقل الغربي هو محاولة التغلب وإخضاع الطبيعة، (لكشف قوانين الطبيعة والتاريخ)، بمعنى أن العقل قي مواجهة الطبيعة الغير معقولة عنيفة متوحشة " عندما خلع من طابعها السحري الأسطوري، أصبحت مجرد كتلة مادية عارية."[2] لابد من استئناسها، من خلال إدراجها داخل منظومة كان يمارس لعبة إخضاع الآخر، أي مواجهة بين ثنائية: ع للعقل، حذر فيها صاحب الثلاثية النقدية من مغبة تحكيم العقل من جانب واحد،لكي لاينسى العقل حدوده و تأخذه نشوة الشمولية.

حتى التفكير الفلسفي فقد جوهر وظيفته، فالنزعة العلموية سفهت كل تعقل تأملي أو خيالي وجمدت خاصية النقد في العقل أو كما سماها **ماركيوز** انتصار التفكير الإيجابي على التفكير السلبي " أضحت الهيمنة وجه للعقل."[3] وحتى الفلسفات المعاصرة انقادت وراء هذا الوهم العلموي الذي يدعي أن العلوم الوضعية هي أكمل العلوم والنموذج الذي يجب أن يهتدي به فأخذت المعرفة تتسم بالطابع الشكلاني، وثم غزو العلوم الاجتماعية بمفاهيم تكميمية رياضية وتشيؤ للظواهر الإنسانية باستخدام الإحصاء والرياضيات فالوضعانية قامت تقنينها رياضي بشكل تعسفي، وثم اظم الإنسان إلى مصاف عناصر الطبيعة المعقلة، وانتقلت الرغبة في السيطرة والإخضاع من الطبيعة إلى الإنسان لتصبح لها مجال جديد للقهر والإخضاع والمراقبة بل إنها نصبت نفسها مرشدا روحي لحياة البشر فتقرر بدلا عنهم ما هو أنسب لحياتهم وسلوكهم ليغدوا الإنسان رقما في معادلة الاقتصادي" ففي الولايات المتحدة الأمريكية مثلا،لا يوجد ففرق بين الإنسان ومصيره الاقتصادي. ما البشر إلا انعكاس لدخلهم الجماعي موقعهم، إنتاجيتهم، مردوديتهم، كل شخص يساوي ما يربحه."[4]، ورقما في صوت الانتخاب عند السياسي، وحشدا من الأوراق الثبوتية والشهادات عند البيروقراطي وأي مصير أكثر بؤسا من أن يتحول الإنسان إلى قطيع ثيران.

إن الحداثة منهكة فلم تعد تجاري تاريخها، وقيمها وصلت إلى تأزمها فالمساواة والتسامح نسفتها التوتاليتارية والوعي التقني " لعل أوشفايتز *Auschwitz* بينة أن كل شيء ممكن، فمشاعر الاستعفاء، التسامح بين المجموعات والتعايش الإيجابي عرفت نهايتها،إنها حوادث سجلت نهاية تاريخ التسامح ونهاية قيم الأنوار ومثل الحداثة،فبعد نزع سحر العالم أصبحت الأولوية هي تصفية الحساب فالخطاب النازي رجع إلى أوهام العرق واقصاءاته."[5]

1 Adorno, Eclipse de la raison, p236, in, Olivier Mongin, Eclipse on politique, Esprit, numéro sur l'école de francfort, Esprit, Revue mensuelle, N° 17, mai 1978. p 91.
2 Max Horkheimer Theodore W. Adorno, La dialectique de la Raison, op.cit, p 108.
3 Olivier Mongin, Eclipse on politique, op.cit, p 87.
4 Max Horkheimer Theodore W. Adorno, La dialectique de la Raison, op.cit, p 220.
5 Nelson Guzman, la crise du logos ou des utopies de la modernité, op.cit, p 310.

3- 3 ماركيوز هربرت:

"في سنة 1932 سيجفريد **لنديتث** *Landshut Seigfr* تلميذ **هيدجر**، ينشر المخطوطات الاقتصادية فلسفية لماركسن الشاب، ولقد سعد ماركيوز وبارك هذا النشر كحدث رئيسي في تاريخ الدراسات الماركسية"[1]

فأعاد التفكير في النظرية الماركسية ورأى النظرية تتلقى رواجا عندما تقدر على تفسير الواقع، وعندما تصبح لا تسايه فتقف على مفترق الطرق بين المجاوزة والمراجعة الماركسية كان كذلك، "ماركيوز فهم ضرورة الإصلاح الماركسي"[2]، فلم يعد يؤمن بنظرتها الإيجابية للعلم والتقنية، بل إنه اعتبر التقنية وسيلة في يد الإيدولوجيا المهيمنة، وهي ليست محايدة ولا بريئة، وغنما تتخندق في صرف مروضها.

في كتابه "**التقنية والعلم كايدولوجيا** 1968" يستأنس هابرماس بماركيوز ويستفيد من طرحاته حول: تحول التقنية العالم إلى مجموعة من الأدوات لتحفيز ودعم السيطرة والإنتاجية بل تطال حتى المجتمع لتدمجه داخل هذه الإستراتيجية العليا، ولا يتعدى دور الإنسان، عن كونه أداة تضاف إلى الصرح العالي للتقدم وهو نفسه البناء الذي يقف أمام تحرر الإنسان يقوي سجنه.

إخضاع الإنسان والحاقه لنظام الأشياء مما سهل سيطرة الإنسان على الإنسان بفاعلية قصوى جعلته لا يشعر بالخضوع والرضوخ للطابع القمعي والتحكمي لسيطرة تتدثر تحت غطاء العقلنة دون أن تفقد انتماءها السياسي المتحالف مع الطابع الاقتصادي التي يرى أن الإنتاجية التوزيعية والاستهلاكية المتنامية هو ما سيضمن الحياة أفضل وان نمط الحياة الأمثل هو ما تقرره دوائر السلطة"[3]، فتختار أسلوب حياته ثم تراقبه كي لا يحيد عنه إنها واقعة لا عقلانية بوشاحه ظاهري عقلاني دعم كثيرا وظهور الفلسفة بمظهر الحياد للعقل التكنولوجي.

كما تنطلق موجة الاقتصاد الرأسمالي لتعم العلاقات الاجتماعية فتحكمها قيم التبادل، والمنطق السلعي" ويمتزج **الاغتراب** *l'aliénation* و**التشيؤ*** *Réification* اللذان لا يفرق ماركيوز بينهما في هذه الحالة"[4] ويفقد الإنسان كل معنى للحرية، مادام الكل ينخرط في لعبة "أنا أستهلك إذن أنا موجود"[5] ويتقبلون نفس نمط الحياة عبر نموذج واحد للعيش يسحقهم

---

[1] Fréderic Vandenberghe, une Histoire critique de la sociologie allemande, op.cit, p118.

[2] للتوسع أكثر انظر: مونيك بيار فيافر، الماركسية بعد ماركس، تر: سليم نصد، عويدات، ط02، بيروت، 1982، ص 181.

[3] احمد عطار، المقاربة الجدلية في تأسيس المنهج عند ماركيوز، مجلة الكلمة، العدد 69، السنة 17، 2010، بيروت، ص 89. أنظر كذلك: احمد عطار، ماركيوز، في البدء كان النقد، ضمن الكتاب الجماعي، سؤال الأصل مقاربات في فلسفة التاريخ، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط01، وهران الجزائر، 2008، ص151 وما بعدها.

* Réification "إن التشيؤ بالنسبة لماركس ظاهرة افرزها النظام الرأسمالي والأوضاع أو الشروط الاقتصادية والاجتماعية السائدة ...علما ان جورج لوكاتش George Lukacs قد وسع من مصطلح التشيؤ وطوره في كتابه "التاريخ والوعي الطبيق"، ..كما استفاد هربرت ماركيوز من تحليل لوكاتش للظاهرة، غير انه تفادى الانغلاق في التفسير المادي" نقلا عن: بومنير كمال، جدل العقلانية، في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، ط01، 2010.

[4] Fréderic Vandenberghe, une Histoire critique de la sociologie allemande, op.cit, p119.

[5] عمر مهيبل، البعد الفلسفي لإشكالية الدعاية عند هابرماس، مجلة نزوى، ع 34 ، مسقط، ابريل 2003 ، ص 23.

ويزيل إرادتهما الفردية لصالح نمذجة عامة، والحياة لأن المجتمع المعاصر يضفي صفة العقلانية على اللامعقول، فيتضح الاستلاب سافرا حين يعرف الإنسان فقط بأشيائه المادية وممتلكاته فلم يعد عنترة يعرف بشجاعته وحبه هامته، بل يما يملك من سيارات ووظائف وحاجات مادية، فيعرف الإنسان على نفسه في بضاعته، ويجد الطفل حياته في لعبته الالكترونية التفاعلية فتعزله عن أقرانه وعائلته عبر ساعات طويلة مغلقة لعالم افتراضي يلقنه العنف بعيدا عن شمس الحياة وأمام آباء استولت عليهم أجهزة التلفزيون والبرامج المبرمجين عليها.

تنكشف كينونة إلي سياراتهم وتجميع الآلات سعيا إلى الرفاه الخادع، أي وعي زائف وصل إليه الإنسان؟ سؤال ماركيوز مقلق لأنه يطعن في صميم الوجود الإنساني، ويدق ناقوس "نسيان الكينونة" نسيان الإنسان لإنسانيته، ورغم أنها لوحة تشاؤمية قاتمة، إلا أنه يرفع راية النضال لدفاع عن آخر معاقل الحرية.

كما أن ترسيم الاغتراب والتشيؤ وفقدان الحرية آزرته ايدولوجيات صنعت ثقافة جماهيرية تمول حقيقة، وتنفي كل شعلة نقد تحاول إنارة الحق ذلك أن العقلانية التكنولوجية ابتلعت الكل، "وبكل سهولة أنجبت تجمعا إنتاجيا هائلا يتقدم كالوحش"[1] يضفي العقلانية والتبرير على معاناة الإنسان المعاصر، على فقدان الحرية من هذا نفهم العداء المستحكم والانتقاد الشديد الذي يوجه ماركيوز **للوضعانية** كتعبير عن الايدولوجيا المكونة للحداثة التقنية التي حولت العلم إلى جديدة كهنتها الخبراء والعلماء، وهو إيمان **بوثوقية** *Dogmatisme* لما تحيد إذا ما المخرج من الوضع المأزوم؟ "الفكرة الرئيسية هي التالية: كيف يتحرر هؤلاء العبيد وهو لا يعلمون حتى أنهم كذلك ؟ "[2]

يرى ماركيوز أن رياح التغيير لا يمكنها أن تهب من الطبقة العاملة، لأنها أضحت اليوم مندمجة في آلية الإنتاج الصناعية، ولن يقدر وعيها الباهت أن يجعل فاصلا بينه وبين ما هو عليه لأنه مصلحته في جانب سيده، لذا لن يعول ماركيوز عليها، بذلك يخرج عن الخط الماركسي المحافظ، ويرسم لنفسه اتجاها جديدا، يجد رهانا الثورة داخل الفئات المهمشة الأكثر إقصاء ومع الطلبة كطاقة ثورية الأرفع شأنا التي وجدت نفسها "....كأبناء وآباء منتمين إلى العصر التقني وللحضارة المسماة حضارة الاستهلاك"[3] وكما كان يقول **"فلتر بنجامين"** لم يبقى الأمل إلا في من لا أمل لهم"[4].

نهاية جمالية يقدمها ماركيوز "فإذا كانت نظرة هوركهايمر في الأساس أخلاقية، فإن ماركيوز مثل نظرة آدورنو هي في الأساس جمالية، فمقولات جمالية تلج في كل مفاصل فكرة

[1] Michel Ambacher, Marcuse et la civilisation américaine, op.cit, p 43.
[2] Fréderic Vandenberghe, une Histoire critique de la sociologie allemande, op.cit, p136.
[3] Michel Ambacher, Marcuse et la civilisation américaine, op.cit, p 08.
[4] Ibid, p 131.

منذ تلقيه لماركس الشاب في الثورة والثورة المضادة مرورا بإيروس والحضارة وليس من الصدفة أن يكون آخر كتاب له مخصص للجمالية".

المبحث الثالث:

انتقادات فلاسفة ما بعد الحداثة.

"إن ما- بعد الحداثة هي إنهاء للحكايات الكبرى métarécits"

جون فرانسوا ليوطار

Jean-François Lyotard, **la condition postmoderne**, Paris, 2dition Minuit, 1997, p 07.

1- 6 الولوج إلى ما بعد الحداثة: مفترق الطرق النيتشيوي:

يحصي **يورغن هابرماس** ثلاث إخفاقات تعرضت لها الحداثة والعقل، الأولى مع **هيجل**: عندما فتح الصيرورة التاريخية للأنوار، إذ ركب في جدلية بين الدين والعقل إلى حالة عليا نتجاوز فيها الأنوار، لكن هذه المحاولة تعثرت، إذ لم يتصالح المتناقضان، الإخفاق الثاني مع اليمين الهيجلي: حاولوا إلتئام انشطارات، تعذر تحاشيها، عندما قاموا بتعويض ما ينقصها: الدين، الأخلاق، الجمال، بوصفه مكافئا للدين، في قدرته على التوحيد، لكنهم لم يتخطوا انشطارات الحداثة، الإخفاق الثالث: مع اليسار الهيجلي فاعتبروا جوهر الوجود الإنساني هو العمل القائد إلى تحرير الإنسان المحروم من هويته، فلم يتملص من الفخ.

وما عمق الجراح نيتشه الذي يقف موقف المتخلي نهائيا عن مشروع الأنوار[1]، فلقد وضعه موضع المسائلة، لان سيرورة التنوير أعطت حاضرا ممزقا، بل انه تخلى حتى عن الإنسانية ومعقوليتها"فنيتشه جاء ليعتذر من الحصان، بدلا عن ديكارت، فجنونه (أي طلاقه من الإنسانية)، يبدأ في لحظة بكائه على الحصان"[2].

إن هيجل وأتباعه راهنوا كثيرا على جدلية الأنوار، أي سيرورة العقل وقدرته على تعويض الدين، نعم لقد استحالة العودة إلى الوراء، وحلول فلسفة البراكسيس زادت الطين بله، بتقويتها لمنطق الإنتاج، ولم يكن الهيجليين المحافظون أكثر حظا، فلا معرفة الذات لذاتها ومصالحتها (هيجل)، ولا الثورة المحررة (**ماركس**)، لا التعويض بالتذكر (اليمين الهيجلي)، قد أفلح.

يصل نيتشه إلى مفترق الطرق بالخيار التالي:" إما أن يخضع العقل المتمركز على الذات مرة أخرى لنقد محايد، وإما التخلي عن هذا البرنامج في مجمله، إنه يختار الحالة الثانية، ويعزف مرة أخرى عن مراجعة مفهوم العقل، فينهي جدل العقل"[3].

فيتبدل العقل باللاعقل (*L'autre de la raison*)، على التاريخ لآن فضح التاريخ، ففي كتابه "ميلاد التراجيديا"، أين يعود إلى العالم الماقبل الروماني، فيصف عالما إنسانيا تنسجم فيه الطبيعة والإنسان دون صراع، إنه تشابه من حيث النتيجة بين نيتشه **وفيبر ماكس** "فالعالم المعقلن، والمنزوع من معناه، يقود، حسب فيبر، إلى تعدد القيم، والى العدمية، التي وضحها

[1] أشرف منصور، التأثير النيتشوي على مدرسة فرانكفورت رؤية هابرماس، أورق فلسفية، مجلة سابقة، ص 273.
[2] Alain Finkielkrant, Philosophie et modernité, édit de l'école polytechnique, Paris, 2009, p 46.
[3] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p105.

نيتشه بشكل جيد. فاحتداد العقلانية الادواتية ينتهي فيما يظهر إلى ألا عقلانية الجديدة، إذ أن غياب المعنى، كقسمة من عالم يتحلل من الإلهي، يقود إلى فضح العالم ببساطة." [1]

رغم محاولات العقل لمّ شتات العالم الحديث، فإن دوره الجديد أخذ بأخذ صورة الأسطورة والدين، مما حمل نيتشه، إلى نقد الصورتين الممسوختين الدين والعقل، في ممثليهما سقراط والمسيح، "إنه رفض لميراث العقلانية الغربية، يتجذر في هذا التوجه النيتشوي الذي يصفه هابرماس "بالفوضوية"، يسعى في جنون ورمنسية لتفكيك الحداثة"[2]، ويتشبث بأهداب الفن المخملية، "هنا يفكر نيتشه الشاب ببرنامج "**ريتشارد فاجنر**" (Richard Wagner)، الذي بدأ مقاله عن الفن والدين بالجملة التالية: "حينما يصبح الدين فنيا، إذا جاز القول، فعلى الفن إنقاذ جوهر الدين بأن يعي القيمة المجازية للرموز الأسطورية، في حين يريد الدين أن يجعلنا نعتقد بحقيقتها الحرفية، على هذا النحو سيسهم الفن في معرفة الحقيقة العميقة التي تتوارى في الدين، بفضل التصور النموذجي الذي يقدمه الفن عنه"[3].

إن الفن سيحقق فهمنا لجوهر الحياة، ويعيد الإنسان إلى أحضان الطبيعة، يشي **نيتشه** بوجهه عن موسيقى "**فاجنر**" لأسباب عديدة، فهو لم يعد يعول على موسيقى ألمانيا مشوبة المنبع، ولا يلوي إلا على أن ينهل من أعماق ديونيزية، ففي عصر ينضب فيه المعنيين الأسطوري، لا بد من البحث في أعماق الذاكرة عن واحد فلا فن، ولا شعر بدون رب يلهمه، سيصبح الفن أقدس الأقداس، فبعد إخفاق العقل، وعدم قدرته على تعويض الدين، على الفن القيام بالمهمة، ستتوقف المزاودة، والمذاهب والدغمائيات المتصارعة، فالكل سيشمله سكر الفن.

ستسترد الميثولوجيا الجديدة حياتها، فقد العقل عند نيتشه ارتكازه، ولم يعد يعترف به، "الفن الحديث هو الوحيد القادر على ربطنا بالينابيع الأولى الاندماج الاجتماعي، أصول نضبت في الحداثة، ووفقا لهذا البداية، تأمل الميتودولوجيا الجديدة من الحداثة المنشطرة أن ترجع إلى الآخر –الآخر المختلف عن العقل- وهو – الفوضى البدئية-"[4]، عندئذ يعود ديونيزوس بشرى رومنسية، فيعيد الحيوية الحياة، ويحيي أمل الخلاص، إنه يعود كما يعود يسوع المخلص، وينادي للعودة إلى البدايات، لقد علق نيتشه نجاة الغرب في هذا الإله المخمور المنفي، ولينال من الذاتية (ويلعن الهوية).

---

1. غروندان جون، العقلانية والفعل التواصلي عند هابرماس، مرجع سابق، ص23.

2. Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 45.

3. R.Wagner, Gesammelte Schriften und Dichtungen, Leibziq, p 211, In, Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 107.

- خالفنا الترجمة العربية لكتاب" القول الفلسفي للحداثة" لفاطمة الجيوشي، ص 144، باستعمالنا الضمير "ها" تجنبا لتكرار كلمتي الفن والدين الذين كليهما مذكر مما يسبب تيهان في الفهم عند الجيوشي، على من تعود الهاء، فاضطررنا التكرار لحسن الفهم، على حساب جمالية اللغة.

4. Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit., p 111.

لئن كان "**فاجنر**" باعثا لحماس نيتشه فإن جثوه أمام الصليب عجل هجرانه له، لقد أله **أبولون** وكفر بواهبه نعمة جنون الفن، فنيتشه "آمن بالفن لأجل الفن، لم يكن استذكار الأعياد والطقوس الديونيزية، إلا لإخراج الحياة من القاع المظلم للإنسانية، ضد عالم العقل والعمل المؤلم فتنكشف الحقيقة الديونيزية في التجربة الفنية، أين تتلاشى أوهام الإنتاجية والمردودية وصرامة العقل، ويظهر المطلق الآخر للعقل، "بذلك يعتبر نيتشه أن فلسفته هي فاتحة عهد جديد"[1]، يزحزحه عن مركزه، الذي ما هو إلا التعبير المجحف لإرادة القوة، وهكذا اختلط الإدانة الجذرية الكلية للحداثة، مع تفجير التجربة الفنية للثنائيات الميتافيزيقية خير/شر، حق/باطل، بعودة نيتشه إلى مولد المأساة إلى الأصل، يظهر بشكل واضح لا لبس فيه، موجه النقد المضاد للعقل، مناهض للميتافيزيقا، نقد يبلغ درجة تدميرية، واقتلاع لجذور الفكر الميتافيزيقي، وسيتبع نيتشه طريقين لهذا النقد، أو النقل الاستراتيجيين.

"لقد توبع النقد النيتشيوي للحداثة في هذين الاتجاهين: الباحث المرتاب الذي يجهد لنزع القناع عن انحراف إرادة القوة، وتكوين العقل المتمركز على الذات، كثورة ارتدادية، موظفين مناهج الأنثروبولوجيا، علم النفس، والتاريخ، ويجد في **باتاي** (Bataille)، لاكان (Lacan) و**فوكو** (Foucault) أتباعا له"[2]، أما الاتجاه الثاني فمثله "**ديريدا**" و**هايدغر**، بالعودة إلى الأصول التكوينية لفلسفة الذات، "والمحاجة لتجاوزها"[3]، وحفرا لماضيها السحيق، لنبش أساسات تمركز العقل، في المرحلة الما قبل سقراطية، إنها عودة إلى قصة الفكر الغربي من البداية.

إنه فنانا يعيد رسم لوحة وجود ينهار، وتتلاشى فيه القيم، الأوهام، وبالأخص انحلال مفهوم الحقيقة، "يرى نيتشه أننا نخرج حقا من الحداثة، بفضل هذه النتيجة العدمية، لئن تلاشى مفهوم الحقيقة، ولئن تلاشى كل أساس للاعتقاد بأسس، أي لواقع أن على الفكر أن "يتأسس"، وتوقف الأساس عن العمل– عندئذ، لن يكون بالإمكان الخروج من الحداثة بتجاوز نقدي، لن يكون في النهاية إلا عملية داخلية في الحداثة ذاتها، ومذ ذاك من الواضح انه يجب البحث عن مخرج آخر. وهاهنا، بشكل دقيق جدا، توجد اللحظة التي يمكن تحديدها بوصفها لحظة ميلاد ما بعد الحداثة في الفلسفة، حدث على غرار إعلان موت الالوهة في كتاب "المعرفة المرحة"[4] " وفكرة "العود الأبدي" في نفس الكتاب.

2- 6 جورج باتاي:

[1] M. Heidegger, Nietzsche, t.II.NRF.p33. In, Jacqueline Russ, La marche des idées contemporaines, Armand Colin, Paris, 1994, p53.

[2] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, pp 118,119.

[3] Haberma J, Martin Heidegger, L'œuvre et l'engagement, traduit Rainer Rochlitz, Cerf, Paris, 1988, p 12.

[4] جياني فاتيمو، ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 187 .

"في كتابه: "**الخطاب الفلسفي للحداثة**"، هابرماس يحاول قدر المستطاع أن يكون أمينا في نقل فكر "جورج باتاي"، ويرى انه اكتشف نيتشه تزامننا مع اطلاعه على **السوريالية**، *surréalisme*" وبطريقة مختلفة عن **هايدغر** يرى باتاي أن على الحداثة أن تأخذ إجازة طويلة."،[1] ينطلق "**جورج باتاي**" من نيتشه ليشكل نظرية حول "**السيادة**" **Souveraineté** ، أين تقارب "جينيالوجيا الأخلاق"، وبصوت المتصوف، يتكلم عن تجربة جوانية، نحن لن نخوض في تلابيب فلسفته، لأن ما يهمنا هو موقف هؤلاء المفكرين من الخطاب الفلسفي للحداثة، فما دامت هناك تشابهات بينهم يجعلنا نقرب بينهم للفهم، تشابهات من حيث النقد الجذري للعقل، بمعنى إلتقاء في معاداة العقل المتمركز على الذات، كونه رمز الحداثة.

ينطلق **باتاي** من أطر "العقلانية الغائية"، ومن ذعر الجهاز البيروقراطي وعري المشروع الرأسمالي، من عنف الذاتية، وقرف التشيؤ ***Réification***، وأخيرا حمق الفاعلية الإنتاجية، إنه واقع المجتمعات الحديثة، اللاهث وراء الاندماج العقلاني القسري، عالم الحساب، يقال **باتاي** بين العقل واللاعقل *déraison*، وهو لا يحيلها إلى تناقض جدلي، بل يلعب فيه الأول على الثاني لعبة الإقصاء، الإخفاء والاستبعاد، لذا ينبغي المباشرة في دراسة أنثروبولوجية، تسحبنا إلى البدايات على وقف المنهج النيتشيوي إلى عصور احتفالية وطقوس التضحيات والقرابين.

قبل العقلنة الشمولية، وكبته وقمعه، من طرف آليات التعقيل، كونها سمات مناهضة له، فتستسلم للاستبعاد، وتقبل بالهامش، وهذا التواري لا يعيده إلا الجينيالوجيا، بالاستذكار، وراء التاريخ العقل الغربي، مشروع "الاقتصاد العام" عند باتاي، ونسيان الوجود عند **هايدغر** كمحاولتين من بين العديد من المحاولات الحثيثة، لنقد عقل الأنوار، يضعها هابرماس موضوع الاستفهام حين يقر ويصرح: "لهذا سأحاول النظر من جانب فيما يخص فلسفة **هايدغر** المتأخرة (ونمو هذه الصوفية الفلسفية من طرف ديريدا)، ومن جهة أخرى فيما يخص الاقتصاد العام لدى باتاي (وجينيالوجيا المعرفة التي يؤسسه فوكو على نظرية السلطة) ما إذا كان هذان الوجهتان اللذان بينهما نيتشه، يسمحان حقا بالخروج من فلسفة الذات"[2].

ويرى هابرماس في هذين الاتجاهين: أي طريق **هايدغر** المؤدي إلى ديريدا، وطريق باتاي المضفي إلى فوكو، يؤديان إلى ما يسمى "ما بعد الحداثة"، "بالنسبة لباتاي كما هو عند **هايدغر**، إن المسالة تتعلق حسب تصور هابرماس في الهروب من الأسر المفروض من طرف الحداثة، الانفلات من العالم المغلق، الذي نحته العقل الغربي، بانتصاره في سلم التاريخ العالمي، كلاهما يحاولان تجاوز الذاتوية،(*subjectivisme*)، التي تغطي العالم بسلطتها المتشيئة، وتحشرها في كلية الأشياء التي تستطيع التقنية والاقتصاد استعمالها"،[3] فمنذ أن دشن

[1] Nicolle Pelletier, l'Allemagne et la crise de Raison, op.cit, p 281.
[2] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p126.
[3] Nicolle Pelletier, l'Allemagne et la crise de Raison, op.cit, p 281.

نيتشه النقد الجذري للعقل، اتضح للعيان هذين الدربين الكبيران لما بعد الحداثة، ولكن قبل الحديث عنهما، وجب عرض نقد كان هو كذلك عنيفا للحداثة إنه نقد "أدورنو" و"هوركهايمر".

3- 6 مارتن هايدغر:

"بدون إهمال المجموعة الأولى من النصوص التي ترتبط بشكل اكبر بعلاقة هايدغر والنازية، فإننا هنا سنتبع بالأخص فصل كتاب: "الخطاب الفلسفي للحداثة"، لامساك بتأويلات هابرماس لهايدغر.(الفصل الثاني)، وبما ان هذا الفصل هو عمدة كتاباته التي يتحدى فيها انتقادات ما بعد الحداثيين لعقل الأنوار، قراءتنا سترتبط تبيين الخطوط العامة لإعادة بناء الخطاب الحداثي، وهذا المسار يقودنا الى هدف مزدوج: تقويم المشروع الفلسفي حول الأنوار، والقيام بتوضيح افق الخصام، بين هابرماس وهايدغر، فيما يخص إشكالية الحداثة"[1]

لم ين ولاء **هوركهايمر وأدورنو** صريحا لنيتشه، مثل **هايدغر** وباتاي، يركز هابرماس على محاضرات الثلاثينات ومطلع الأربعينات، لتبين السعي لبلوغ عتبة -ما بعد الحداثة- فمشروعه تجاوز الميتافيزيقا، وصولا إلى فلسفة الأصل يخطو ثلاث خطوات للاقتراب من **نيتشه**، أي منذ ميلاد ميتافيزيقا الذات، إلى "التقنية التي هي في جوهرها نهاية للميتافيزيقا"[2].

تفكيك عقل الأزمنة الحديثة المتمركز على الذات، هو إعلان عن نهاية الميتافيزيقا التي دشنتها فلسفة الوعي مع ديكارت، ونهاية الاتجاه الإنساني والأنوار، لبدء جديد، لأصل قبل سقراطي، وعودة الإله الغائب كما تمنى، **نيتشه** من **ديونيزوس**.

يعبر هابرماس عن هذا التخندق، بنقد واضح، كان قد وجهه إلى الكثير من الفلاسفة قبلهما، وهو عدم المقدرة على التخلص من مقولات وإشكاليات فلسفة الذات، بدرجات متفاوتة " في محاولتهما تجاوز فلسفة الذات، يتعثر هيجل وماركس، في مقولاتها، وإذ لم يمكننا مقاربة **هايدغر** لهما، يمكننا على الأقل أن نوجه له اعتراضا لا يقل حدة: إن هايدغر لا يتحرر إلا قليلا، من الإشكاليات التي تلقاها من الوعي المتعالي(Transcendantale)، مما لا يمكنه من تفجير القفص المقولي الذي تشكله فلسفة الوعي، بشكل آخر إلا بنفيا مجرد"[3]، ذلك بسبب احتفاظ هايدغر بالمنطلقات الفينومولوجية **الهوسرلية**.

يرى هابرماس أن مجمل انتقادات هايدغر للحداثة لا تستند إلى حجج علمية (من علم الاجتماع أو غيره)، بل هي مجرد تكهنات لضغط المجتمع على الفرد، وتوجه الثقافة

[1] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 34.
[2] M. Heidegger, Dépassement de la métaphysique, in Essais et conférences, NRF-Gallimard, p 92. In, Jacqueline Russ, La marche des idées contemporaines, op.cit, p53.
[3] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, pp 164, 165.

الجماهيرية، وهي لا تخرج عن الرأي العام، الذي كونه المثقفين الألمان في عصره عن واقعهم الحضاري، ولا يخرج عن المزايدة على نيتشه في نقده لخطاب الحداثة، "هابرماس يضع هايدغر "في نفس السلة مع نيتشه"، أين يراه يخوض آخر معاركه التي ستقوده إلى حقل ما بعد الحداثة، عبر تجاوز خاص للميتافيزيقا، ويظهر هابرماس هذه العملية الفاصلة التي يلج بها هايدغر يلمحها في محاضراته حول **نيتشه** التي قدمها سنوات الثلاثينات وبداية الأربعينات، انقلاب جذري يقوده إلى التفكير في تاريخ (النسيان)، الكينونة"[1].

يعثر **هايدغر** على الثراء الناتج عن الاستثمار في الذاتية المتعالية من كانط إلى هوسرل، لكنه في نفس الوقت يدرك عدم كفايتها، وينطلق في رحلة البحث عن استبدال مقولات فلسفة الوعي، عبر ربط الفلسفة المتعالية بالأنطولوجيا، أين تتقدم الذات في علاقتها المزدوجة بالعالم من حيث المعرفة أو العمل على أنها علاقة موجودة في سياق ثم ينصرف إلى الوجود الإنساني كونه هو الوجود الحق، فلم تعد العلاقة ذات موضوع، لم تعد المسألة ذات في مواجهة عالم الأشياء الموضوعي، بل كأنماط للوجود في العالم المعيش"[2]، إن عودة الأشياء في الأخير وهو يعود إلى الذات في طرح السؤال عن "**الوجود هنا**" ***être- là /Dasein***.

كان حري بهايدغر العودة إلى العلاقة بين الذوات، للخروج من مأزقه، باعتبار العالم المعيش أرضية مشتركة للتواصل بين الذوات، بدل الذاتية المتعالية تحل محلها البنيات اللسانية البينذاتية، بذلك لم يستفد **هايدغر** من تحليلاته حول الوجود معا، ولا يرى فيه إلا نزوعا لسيطرة الآخرين، على حسب هابرماس، "لا يمكن فهم تكون كتاب هايدغر "الوجود والزمن"، إلا بوضعناه في سياق "الانطولوجيا الجديدة (*Néo-ontologie*)، التي كانت تهيمن على الفلسفة الألمانية بعد الحرب العالمية الأولى، إنه يقوم بمجهود لتوسيع "المفهوم الكلاسيكي للذات المتعالية، إلى ميادين التجربة اليومية"، لتهتم بالتقاليد الإبداعية الفنية، أو الموجود الجسدي الاجتماعي والتاريخي، التي ستبقى بالنسبة له مواضيع لا يتطرق إليها، هايدغر يعيد لحسابه هذا الاستلهام الجديد، لاوركسترا الموجود، عبر الفينومينولوجيا الهوسرلية، لكن بإخراج خالص لمقولات فلسفة الوعي."[3]

" على الرغم من أن هايدغر يفكك في وقت سابق فلسفة الذات، لصالح منظومة من الإحالات التي تجعل العلاقة بين الذات والموضوع أمرا ممكنا، فإنه في وقت لاحق، يقع مرة أخرى في

[1] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 64.
[2] Haberma J, Martin Heidegger, L'œuvre et l'engagement, op.cit, p 12.
[3] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 71.

الاكراهات المفهومية لفلسفة الذات"[1]، ذلك أن مفهوم "**الدازاين**"، يعود ويحتل مكان الوعي المتعالي، هابرماس واضح، "إن **هايدغر** لا يخترق أفق فلسفة الوعي إلا ليبقى في ظلها"[2].

لا يتوقف هابرماس عند النقد الفلسفي لفكر هايدغر*، بل يركز على نقد مواقفه السياسية، بقوله: " إن ما يثير الغضب حقا، هو بعد انتهاء النظام القومي الاشتراكي، لم يقدر ورفض الفيلسوف الإقرار، ولو بجملة واحدة، بخطئه المثقل بالنتائج السياسية، بدلا من ذلك يؤمن هايدغر بالمثل الذي يقول: بأن المذنبين هم الضحايا لا المجرمين"[3].

طبعا أن انتقاد هابرماس لهايدغر منذ مقاله "التفكير مع هايدغر"، وهو طالب سنة 1953، رفض كل الأعذار الهايدغرية، بما في ذلك ادعاءه "أن كل الأنظمة تحولت لديكتاتورية، شيوعية كانت أو ديمقراطية"[4]، بل حمله المسؤولية الكاملة على مواقفه كمثقف**.

4- 6 جاك دريدا:

يدخل "دريدا" على الخط مع هايدغر، كأحد" الصيغ المختلفة المنتشرة اليوم في فرنسا لنقد هايدغر للعقل"[5]، لكن باختلافات في التعامل، بسبب الانتقال من فلسفة الوعي على فلسفة اللغة، لم تعد اللغة مسكن الوجود فحسب، إنما دريدا يدرسها بشكل منهجي، "فالمنعرج اللغوي، حتم التفكير والانطلاق من جديد، كأحد أدوات نقد الميتافيزيقا، لكن اهتمام دريدا باللغة منفرد ومتميز، فهو لا يبقى على المستوى الوصفي، ولا يهتم بإنجازها في الكلام، كما انه لم يسر في التقليد الأنجلوسكسوني من الدراسة المنطقية والشكلية للغة، بل سيفتح عالما جديدا هو "علم الكتابة" "*Gramatologie*" من زاوية القراءة، تقطيع الكلمات، رسم الحروف،...الخ.

إنه تقابل يضعه دريدا بين الصوتي/المكتوب، من حيث أن الأول استنفذت مهمتها، لا بد من تجاوزها، بواسطة العودة إلى نوع من الأصل والبداية غير الصوتية، فالبحث عن كتابة سابقة للسيطرة الصوتية في الغرب، هو قلب الكفة، للعناية بقواعد علم الكتابة، عن نموذج الكلام *Phonétique*، هو بداية لنقد العقل (اللوغس)، نقد الميتافيزيقا، فلطالما سكن اللوغس الكلام، بل

---

[1] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 178.
[2] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 77.
[3] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p184.
[4] Habermas, Textes et contextes, Tr. Mark Hunyadi et Rainer Rochlitz, cerf. 1994, p193.
* يفرق هابرماس بين هيدجر الفيلسوف وهيدجر الموقف السياسي، فهو قد انتقده كمثقف خادم للنازية، ولم يتنكر للقيمة المعرفية لكتابه: "الكينونة والزمن"، كونه كشف عيوب فلسفة الوعي منذ ديكارت، ولو انه لم يتجاوزها، إلا بذات جماعية.
** Voir, Habermas J, Martin Heidegger, L'œuvre et l'engagement, op.cit, pp 64-65.
أنظر كذلك: هابرماس، كيف نفكر مع هايدغر ضد هايدغر، ضمن:"متاهات نصوص وحوارات في الفلسفة"، ترجمة: حسونة المصباحي، مراجعة: قدامة الملاح، دار المعرفة للنشر، تونس، 2005، ص 13. أنظر أيضا هابرماس، كيف نفكر مع هايدغر ضد هايدغر، ترجمة: المصباحي، دار المعرفة للنشر، الطبعة الأولى، تونس، 2005، ص 209.

[5] هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 41.

إن معنى *Logos* هو القول والخطاب، تلامس في مقاصدها التمركز على العقل *Logocentrisme* كما تمت في المغامرة الكبرى للغرب.

نعود إلى مفهوم "النص الأصلي" المفقود في تصور دريدا، الكتاب الذي كتبه الرب في الأصل، إنه "نص النصوص" التي إمحى فقد، أو غيب، رغم ما تبقى منه من إشارات، فيصعب إعادة تكوينه كما كان، فيبقى نص ناقصا غير مفهوم، إن هذا التصور اليهودي المسيحي لكتاب الرب المهمش من طرف الحداثة، لا يبتغي به دريدا العودة إلى الأصول الدينية كلا، وإنما يقارب لحظة تشكل المكتوب، واستمراريته عكس المصوت وتلاشيه واستقلاله عن أصله المقول، يقول ديريدا: "كل كتابة لها ماهية تراثية"[1].

ففي حين أن تماسك النص، ينفتح كذلك على إعادة قراءته في سياقات متعددة" إن ما يسحر دريدا هو فكرة "إنقرائية مطلقة"*Lisibilité absolue* حتى مع غياب كل مرسل إليه ممكن، حتى بعد موت كل الكائنات العاقلة، تحافظ الكتابة على إمكانية لقراءة مفتوحة ومتجددة"[2]

إن إبدال علم الكتابة بعلم الكلام *Grammaire* هو مسعى دريدا للخروج من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة، ورغم هذه المحاولة، فإن هابرماس لا يستثنيه من قاعدة السقوط، في نموذج فلسفة الذات، كسابقيه نيتشه وهايدغر*، ولا يخرج عن التبجح الفارغ، بالمزاودة في النقد الجذري للحداثة لا غير، لم بقدر على الإفلات من فلسفة الوعي، ففي كتابه علم الكتابة " *De la grammatologie*" حاول تفكيك لوغوس هو مازال بداخله.

"في الموقف من الحداثة يعود هايدغر كما **دريدا** إلى **هسرل**"[3]، لأنه يعود إلى علم الإشارات *Sémiotique* بإعطاء الأولوية لتركيب الجمل وعناصرها، من حيث أنها التعبيرات اللسانية عن الحياة الذاتية (المونولوجي Monologique)، دون الإكتراث "بأبعاد اللغة التواصلية (التداولية)"[4]، هي نتيجة حتمية بالنسبة لهابرماس، كون **هوسرل** لم يتحاشى فلسفة الوعي، "فالأنا" المتعالي في الفينومينولوجيا، ظل مرتبطا بالوعي الفردي، يوجهه قصديا **Intentionalité** نحو موضوعاته، مما يجعلنا نقسم علاقات التواصل إلى قسمين:

أ/تجل: لظهور الحالة النفسية للمتكلم علنا.

ب/الفهم: خروجه، أي بين المعاش النفسي، والمعاش الاجتماعي.

---

1 J. Derrida, De la grammatologie, op.cit., p100. «*Tout graphème est d'essence testamentaire* » in, Habermas, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 196. - Voir aussi J. Derrida, «Marges de la philosophie», paris, 1972, pp 375 et 381.

2 Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 196.

*(الفن)، يلي: نقد تشاؤمية واستسلامية هيدجر، كموقفه أمام التقنية، كما لم يتفق معه في اعتبار اللغة الشعرية يمكن أن نجمل انتقادات هابرماس فيما Être avec, Mit-sein.مخرجا للتحرر، ولم يتجاوز فلسفة الذات إلا بجمعنة: الوجود مع،

3 Jacqueline Russ, La marche des idées contemporaines, op.cit, p54.

4 Habermas, vérité et justification, op.cit, p 32.

وتكون الإشارات هي الوسيط بينهم، وبين التجربة النفسية المنعزلة والآخر، فالإشارات تقوم بدور المؤشر الخارجي، وانعكاسات الحياة نفسية داخلية تخرجها الإشارات على الخارج، فتعبر عن انفعالاته وأفكاره، فتسميها مؤشر عندما تخرج عن الحالة الجوانية، نفهم بذلك التمييز بين "المونولوج" Monologue و"الديالوج"، حديث "الجوانية" الذاتية، والحديث "البراني" التواصلي، كما " أن دريدا محق، عندما يعارض حالة تقليص اللغة إلى عناصر تستعمل لأجل المعرفة، أو لأجل الخطاب الإدراكي للواقع"[1].

يعارض دريدا التحديد التقليدي للغة بالعقل، وربط وظائف اللغة ودلالاتها بالجانب المعرفي، ووضع التعبير الموضوعي للغة عن التعبير الذاتي.

ومن المهم توضيح أولوية الكلام، ومركزية الصوت *Phonocentrisme* ومركزية العقل *Logocentrisme*، كونهم يشكلون علاقات مترابطة وانتماء متبادل، هذه الفكرة هي قاعدة نقد دريدا للميتافيزيقا، لأنها تؤكد على قبلية واستقلالية المعقول عن الحسي والبدن، ذلك أن مركزية الصوت، تعكس إرادة الحاضر المميز للميتافيزيقا، مما يجعله ينعطف للكتابة، "فميتافيزيقا الحضور"، تبقى مرتبطة بالصوتي، أما الكتابة فهي مستقلة عن الذوات، بالضبط إلى الكتابة الأولى، النصوص القديمة، فكل نص يحيل إلى نص أقدم منه دون القدرة إلى بلوغ النص المؤسس، يدخل دريدا هنا لكلام في علاقة مع الذات في حين أن الكتابة لا تعود إلى مصوت، وهو ما يضع الفارق بن السمعي والمكتوب.

يلحق هابرماس **دريدا**، بما وقع فيه **نيتشه** "**هوركهايمر وأدورنو** تخلوا عن كل مقاربة نظرية ومارسوا نفيا خاصا"[2]، مما أسقطهم في "التناقض الذاتي " Auto-contradiction performative، كما "أن ما يعيبه هابرماس على **هيدغر وفوكو وديريدا**، هو أنهم يركنون إلى خيار جذري في نقد العقلنة دون التمييز بين ما هو أداتي وذرائعي منتج للاستلاب والتشيؤ، وما ساعد على التحرر الإنسان من عبودية الطبيعة والأشياء، فنقد العقلانية الذرائعية الأداتية ضرورة ما بعدها ضرورة، لكن شريطة أن تكون أداة النقد قادرة على ممارسة النقد على ذاتها. [3]

ببساطة لأن نزع القناع عن العقل يتم بأدواته، وهذا ما لا يشذ عنه كذلك هايدغر، باستثناء بسيط لأدورنو، الذي لا يسحب من تحت رجليه كل البساط، بل يبقي موطأ قدميه، فرغم الارتباك والتشويه الذي أصيب به من نيتشه، فإنه آمن بقدرة الفكر النظري المسنود بالتجربة

[1] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit., p 204.
- في ترجمة هذه الفقرة استعملنا مصطلحين لا وجود لها في اللغة العربية هما: الجوانية والبرانية، ومع ذلك استحسنا استعمالهما كاستعارة من أعمال "مطاع الصفدي" أين يخص بهما الإنسان عن الداخلي والخارجي في عالم الأشياء.
[2] ريتشارد رورتي، هابرماس، ليوطار وما بعد الحداثة، ترجمة: محمد جديدي، مرجع سابق، ص 168.
[3] يفوت سالم، هابرماس ومسألة التقنية، مجلة فكر ونقد، مرجع سابق، ص17.

الفنية، في تحريك الجدل السلبي، لكن دريدا يرى في حل أدورنو ثقة زائدة في وهم زال كل أمل في شفاءه، صحيح أنه يتابع درب أدورنو و**هايدغر***، في نقد العقل المتمركز على الذات.

يتناول هابرماس تقارب **دريدا وأدورنو**، "فهما يتشابهان، بحساسيتهما من النماذج المغلقة الشاملة، التي تدمج كل شيء، وبالأخص كل ما يريد أن يكون عضوانيا متفردا في العمل الفني، فكلاهما يؤكد على أسبقية التصويري (*allégorique*) على الرمزي *Symbolique*، الكتابة *Métonymie* على المجاز *Métaphore*، والرومنسي على الكلاسيكي"[1]

خلخلة كبيرة يقوم بها دريدا، "ففي معرض انتقاده للحداثة، يعتقد بأن النظام الميتافيزيقي هو كل نظام فكري لا يمكن مهاجمته وتقويضه، لهذا يجب اجتثاثه من جذوره."[2] فتمرده على المركز والجوهري والأصل جعله يقلب المفاهيم الأساسية المألوفة، بهدف تمزيق وهم السيرورة، وحقيقة السوي، وأحقية المنطق على البلاغة، الكلام عن الكتابة.

يخالف دريدا **أدورنو**، من حيث أن هذا الأخير، يبقي على جدل العقل، ويخالف نقد الميتافيزيقا الهايدغرية، لأن الثاني يؤمن بوهم من أوهامها وبقاياها المتأصلة، وهو وهم "الأصل"، لم يعد مكان له عند دريدا، بل فقط للتشتيت، الهامشي، الثانوي ،المتهم المنبوذ، والشاذ المشبوه، في ظل القلق الديريدي للأزواج" منطق/البلاغة، كلام /كتابة، معقول /محسوس، المادة/ الروح، يرى أنه حان الأوان، للتوقف عن اعتبار النصوص الفلسفية، أعمالا معرفية، بقدر ما هي أدبيات، يسعى إلى تحليلها وممارسة النقد الأدبي عليها، فنزع طابعها المنطقي لصالح سمتها البلاغية، يخرجها من غرقها في الميتافيزيقا والنزعة العلمية.

يقتضي هذا التقارب، وضع الأسلوب بدل الحجاج، السند الحقيقي للنص، مادام العمل في مكونه لا يرجع إلى الميدان المعرفي العلمي، فيتملص من الالتزامات العلمية، لصالح النقد الأدبي، فالتفكيك كفيل "بضعضعة" التشكيلات البلورية لعقل متمركز على ذاته، تبلور دام لمدة قرون، وقرون مستشفا فائض الدلالة المكون لكل أسلوب.

فالانطلاق من "أولوية الدلالة على الإشارة"، الداخلي على الخارجي، الطبيعة على الثقافة، الرجل على المرأة، تحرره اعتبارات النص المدعي أنه معرفيا ما هو إلا نص أدبيا.

---

* لقد عالج هذه الفكرة د. محمد الشيخ، بإسهاب في كتابه: نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث، ط1، بيروت، 2008. الفصل السادس: "سمات الحداثة ونقدها"، الفصل السابع: "ج5 نهاية الحداثة، ص 633.

[1] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, pp 220,221.

- انظر الترجمة العربية: هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، سوريا، 1995، ص 289.

عزيز توما، حوار الحداثة "ما بعد الحداثة " تفكيك أو تحريك اللوغس (بوفرس /هابرماس /ديريدا/)، مجلة كتابات معاصرة، العدد 37، أيار حزيران،2 1999، ص35.

يصنع دريدا الفارق الهش بين الفلسفة والأدب*، إن لم نقل أن النص الفلسفي العلمي هو نص أدبي، وما تاريخ النصوص الفلسفية الكبرى، إلا مسيرة بلاغية، في سيرورة من النصوص، يتعذر ضبطها بسبب التشابك والتداخل والسياق العام.

بإمكاننا فهم التفكيك عند دريدا، كوسيلة للنقد الجذري للعقل، الأمر الذي سيحقق له شهرة عالمية في الأوساط الأدبية والجامعية، وتميز فيه عن النقد الأدبي في الجامعات الأمريكية، بعدم اعتباره علما على غرار هذه الجامعات، ولو انه يقدم إمكانية أن يكون كذلك، ويطمح لأن يكون في مكانه فوق العلم، بعد أن ظل مدة طويلة عملا ثانويا، دون اعتباره عملا مبدعا، لتختفي تلك الصورة السلبية للناقد الأدبي المتطفل الذي يقتات من عمل الآخرين ويظل على الهامش يحلل وينتقد، دون اعتبار ما يقوم به هذا أهمية مبدعة، ومنه تظهر نصوص **لوكاتش** *Lukas* **وبارث** ***Barthes*** في مكانه لا تقل قيمة عن النصوص التي انتقدوها.

يشكل التفكيك مسيرة تمس كل التاريخ العام، تهدف لنقد "ميتافيزيقا الحضور"، فالنقد الأدبي هو المدخل لنقد العصر المتمركز على المنطق، ويجعل منه دريدا استراتيجة، فيعالج النص الفلسفي بالنقد الأدبي، تماما كما يريد أن يجعل من النصوص الأدبية نصوصا فلسفية، كونه لا يرى الفلسفة والأدب، إلا من جنس واحد، وهو ما يشكل عند دريدا مفهوم النص العام، أي مجموع النصوص المتصفة بطابعها البلاغي.

نعود إلى التسبيق الديريدي للكتابة على الصوت، وهو ما لا يقبل به **جون سيرل** (*J. Searls*)* في نقاش بينهما حول نظرية أفعال الكلام عند أوستين "في حقل فلسفة اللغة العادية (ordinaire)"[1]، نجد **سيرل** يدافع عن فكره نجاح أو ستين، "في إقامة قواعد التي يستعملها المتكلمون"[2]، تتيح بلورة نموذج لشروط الكلام الناجح، بمعنى آخر يطمح سيرل إلى وضع

قواعد مجردة لأفعال الكلام اليومية العادية والبسيطة، شرط أن تكون تلفظات قيلت بجدية، في الممارسات اليومية العادية، وهو ما لا يقتنع به دريدا، لأن فكرة الجدية غير متماسك، وغير قابل للتحقق دوما، مع ذلك يقدم **سيرل** مثال: "الوعد"، فهو يشترط فيه أن يكون جديا، ويستعمل الكلمات المعهودة لقطع الوعد، كما لا يجب أن يخل بالقواعد النحوية إلا أن دريدا يعترض على مثل هذا، ويرى أن سياقاته قد تخلل بصدقية تلفظه، فقد يقطع الوعد في المسرح ورغم ذلك

---

*لقد ترجم هذا الفصل من "خ.ف.ح":جورج ابي صالح، نقد دريدا، العرب والفكر العالمي، ع24،23، م.ا.ق، 2008، ص34.

* **جون روجرز سيرل** من مواليد جوان 1932 ، بمدينة دنفر، ولاية كولورادو الولايات المتحدة الأمريكية شغل منصب أستاذ للفلسفة في جامعة كاليفورنيا أين اشتهر بأبحاثه في فلسفة اللغة (أفعال الكلام)، مواصلا بذلك أعمال "جون اوستين" John Austin "بيتر ستراوسون" Peter Strawson .

Jacqueline Russ, Philosophie, Dictionnaire (les concepts les philo), Bordas, France, 1991,p 340.

1 بلانشيه فيليب، التداولية من أوستين الى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر، ط1، سورية، 2007، ص20.

2 جون لانكشو أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، المغرب، 2008، ص201.

فيبقى تمثيليا، أو يكون مجازيا أو حتى تافها لا معنى له، إن أي تفكير لوضع قواعد للكلام اليومي لا تخلو من العبثية.

بالفعل هناك نسبية للدلالة حسب ما يريد دريدا، لكن هذا لا يمنع إقامة قواعد عامة لغوية للعالم المعيش، والمتحدثون يستعملونها دوما في الحالة السوية، رغم فشلها أحيانا، لكنهم لا يمكن أن يسقطوها، لمجرد أن شخصا أخل بها مرة أو لم تتحقق مرة، وفي حالات الاستثناء يدخلون تغيرا عليها، فيعدلونها وفق السياقات، لأنه في الأخير مجرد اتفاق يفترضه الفاعلون.

وعليه القصد واضح من سرد هذه المناقشة بين دريدا و**سريل**، لأنها تمهيدية لفهم الخلاف بين هابرماس ودريدا*.

فالاتفاق على قواعد الألعاب اللغوية، هو شرط لقيام أي تفاهم، فهناك صورة نموذجية تخضع دوما للاختبار، بغرض النظر عن الاستثناءات الموجودة، فالعالم المعيش المشترك الذي هو محل عمليات نمذجة (*des idéalisations*) للاستعمال اليومي للغة، هو حقيقة، ومنه" لا يتوجب أن تكون الفكرة التواصلية (الهابرماسية)، ميتافيزيقية" على طريقة دريدا؟"[1].

يجد هابرماس أن دريدا يضخم هذه الوظيفة للغة، على حساب وظائف أخرى، كوظيفتها التواصلية، لهذا قدم بعض التحليلات لهذا الشأن، عن أفعال الكلام مرتبطة بالواقع العالم المعيش، وهي تفترض أشكال نموذجية للتفاهم بين الناس، لتسيير أحوالهم فإن لها طابع **تداولي** عكس الوظيفة الشعرية[2]، فهي غير مرتبطة مباشرة بالواقع، بل هي متحررة منه، لها القدرة على الإبداع، في حين أن اللغة اليومية هي لغة عملية، لتصريف أفعالنا، فيه ذرائعية نفعية، لا تبني عوالم جديدة كما تبدعه الأولى.

إذا كانت اللغة الشعرية تعتمد على أسبقية الصوت، فإن اللغة اليومية تكون بأسبقية الدلالة، ميزتها الانفتاح على العالم، والعلاقة مع الكلمات أكثر من الدلالات، فالأولى أدائية أما الثانية تخيلية، من أهم وظائف الثانية تحقيق ممارسة التواصل اليومي، ولو أن هذا التمييز صعب جدا، للتداخل بين التخيلي مثلا في اللغة العادية واللغة الشعرية، فقد تحمل إحداهما خصائص الأخرى من إبداع عالم جديد، تخيل...الخ.

* كان هناك سجال ثري بين هابرماس وديريدا، **ولو انه باعد المسافة الشخصية بينهما، فلقد حقق كل واحد منهما شهرة واسعة خارج وطنه، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، وستثمر تنقلاتهما إلى هذه الأخيرة، لقاءا بجامعة "إيفانستون"، اقترب فيها هابرماس من ديريدا، مما سيفتح جلسات متكررة أخرى (في باريس ثم في فرانكفورت سنة 2000، ثم مرة أخرى في باريس 2001)، تدفعهما للنقاش حول: مصير الاتحاد الأوربي، الأخلاق، السياسة، القانون، كما انه ستثمر مقالا مشتركا حول أحداث الحادي عشر من سبتمبر2001، وبعد وفاته سنة 2004، كتب هابرماس مقالا يرثيه فيه ديريدا، ويصفه رغم كل ذلك انه حمل نوعا من التنوير.**

[1] فيري جون مارك، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 50 .

[2] عبد القادر بودومة، ديريدا وتكفيك علوم الإنسان، مجلة الكلمة، العدد 69، السنة 17، بيروت، 2010، ص 89.

نفس التشابك حاصل بين الأدب واليومي، لان حتى اللغة العادية اليومية، تحمل خصائص بلاغية وتخيلية ومجازية، ورغم وجود هذه العناصر في الكلام، فإن الممارسة اللغوية اليومية لا تفقد قيمتها التواصلية، رغم اشتراكهما في كونهما تجربة نموذجية، فإن ما يميز الأدب هو مستواه الرفيع، وخروجه عن السياق المباشر اليومي، وهي منوطة بالارتباط بغاية معينة، ومكوناتها غالبا ما تكون العقدة، الحبكة والأسلوب الجمالي.

أما اللغة التواصلية فتتصف بالصدقية ووضوح المعنى والقصد، لأن المتحدث مطالب بالإيضاح والمباشرة، ومنه تبتعد عن اللغة الشعرية، وهي وظائف توصلية يفرضها العالم اليومي، إن أهمية اللغة التواصلية حاسم، لما تقوم به من إدماج اجتماعي ورسم الهوية الجماعية، وتوريث الثقافة بين الأجيال المتعاقبة.

يشرح هابرماس فاعلية اللغة اليومية، وأهمية النقاش النقدي فيها: "لا يهتم دريدا بالقدرة الكامنة في النفي، الذي هو خاص بقاعدة الصلاحية، للنشاط الموجه نحو التفاهم، فخلف القدرة على خلق العالم، يتسبب (دريدا) في اختفاء القدرة التي تمتلكها اللغة لحل المشاكل، كونها الوسيط الذي به تنخرط الذوات في سلسلة من العلاقات داخل العالم، بالأخص عندما ينصتون لبعضهم حول قضية ما موجودة: إما في العالم الموضوعي، أو العالم الاجتماعي الذي يتشاركونه، أو في العالم الذاتي الذي يجدون أنفسهم فيه كل مرة بمخارج مميزة"[1]، نفهم من ذلك خصوصية النظرة الديريدية للغة، فهابرماس لا يرى في الأدب (اللغة الشعرية)، المحرر لطاقة الحياة كما يبين دريدا، بإعادة إنتاج أشكال الحياة، وإبداع عوالم جديدة.

لا يمكن للأدب والفن من تغيير الحياة ونقد الميتافيزيقا، لأن اللغة الشعرية، هي أبعد ما تكون من فاعلية اللغة اليومية التواصلية، على الانفتاح وبلوغ مرادها.

لحل كل المسائل العالقة، "بقدر ما يفرط **دريدا** في تعميم هذه الوظيفة الوحيدة للغة، (الوظيفة الشعرية)، فإنه لا يعي أبدا العلاقة المعقدة التي تربطها الممارسة اليومية للغة العادية، مع هذين المجالين الغير يوميين (الانفتاح على العالم، وحل المشاكل)، أين اختلافاتهما التجريدية، يمكن أن نقول أنها تحدث في اتجاهات متعارضة."[2]

من الممكن جدا القول أن تأبه الحياة اليومية، تقلل من الميزة البلاغية للغة اليومية لكنها تبقى حاضرة في السخرية والنكتة وغيرهما، ولو أن الدور البلاغي في الأدب أكثر وضوحا.

[1] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 242.
- انظر الترجمة العربية لنفس الفقرة: هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، مصدر سابق، ص 317.
[2] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p244.

لكن دريدا سيسقط في معضلة كبيرة، عندما يقوم بمقاربة شديدة بين الفلسفة والأدب، لأنه سيفقد الفلسفة طاقتها الصارمة، مادامت غير مطالبة بالمواجهة التفكيرية، لإشكالية المطروحة بسبب انعراجه إلى منهج خارج دائرته وهو النقد الأدبي، تماما كما حدثت للفلسفة يفرغ النقد الأدبي من قدرته الجدية والفعالة، بسبب تحوله من موضوعه الجوهري، وهو تحليل التجربة الفنية، العمل المخول له بطبيعته، لينقل إلى ميدان غريب عنه، وهو ليس من اختصاصه، ألا وهو نقد الميتافيزيقا، بهذه الصورة.

يبرز هابرماس فداحة الخلط التعسفي لدريدا، بين جنبين بماهيتين متمايزتين، فهناك صعوبة بالغة في تكليف النقد الأدبي بنقد العقل المتمركز على الذات، كما أن هابرماس يرى في دريدا فارسا يحارب طواحين الهواء، نعم يقاتل الوهم، لماذا؟، لأنه يدعي أنه يسعى للقضاء على المفاهيم الكبرى في الميتافيزيقا الحقيقية، بناء النسق، في حين أن ادعاء الفلسفة والفلاسفة لإقامة منظومات كبرى قد تخلى عنه الجميع.

لقد اكتشف الفلاسفة منذ زمن ليس بالبعيد، خرافة النسق الشامل، فعلى ما دريدا يكافح!!!؟، فهو زعيم تركه الجميع، فلا يأتينا إذا بالجدية وآمن الفلاسفة مثل العلماء على نسبة المعرفة* فانتزاع الفلسفة من وهم بناء نظرية شاملة مسلمة لا تحتاج لإعادة دحض.

قام دريدا بمسائلة للأسس، والمفاهيم الكبرى التي قام عليها الفكر الغربي، لأجل خلخلة ميتافيزيقا الحضور أو الوعي، والصون المحتقرة للكتابة، ذلك أن الكلام يلامس أجناس الفكر والوعي، قد لاقى الإعلاء مما حال دون الاهتمام بالكتابة، رغم خاصية البقاء في الكتابة، عكس الكلام الممحي للأثر بعد خروجه، كما أن الكتابة لا تستدعي الحضور والحينية، مثلما يستوجب ذلك في الكلام، مما يدعون إلى تأسيس أخلاق للكتابة بدون مركز وإلى التعدد والاختلاف وإلغاء الحضور والتعالي.

إن الابتعاد عن مركزية الصوت *phonecentrisme*، هو ابتعاد عن مركزية العقل، فالمفاهيم العقلانية والحقيقة في ادعائها للثبات والقدسية في الفكر الغربي بمرور الزمن في الواقع ما هي إلا مجاز واستعارة، لم تقل النصوص الفلسفية الحقيقة، وإنما عبر كل نص عن حقيقة يخلقها هو، مما يجعلنا نبحث عن ما سكت عنه، النص، بدلا مما يقوله، ما يهمشه ويخفيه، ويقصيه، عن الغائب بدل الحاضر، يصبح التفكيك* مطالبا بكشف قواعد اللعبة، فيجعل من النقد أدواته ومن نقد ميتافيزيقا الحضور هدفه.

---

* أنظر إلى فصل إعادة تعريف الفلسفة في كتاب هابرماس للأخلاق والتواصل:
- La redéfinition du rôle de la philosophie, in, « Morale et communication » trad: chr Bhonclindromme, Paris, 1987, pp 23-30.

* رغم a بوجود الحرف الحاضر كتابة والمغيب صوتا وهو Différance ويكتبها e أي بوجود Différence يكتب دريدا الاختلاف على شكل انه فاعل في الخطاب.

5- 6 جورج باتاي / ميشال فوكو:

فيلسوف آخر يضاف إلى قائمة النيتشويين، هو "جورج باتاي"، ويحذو حذو نقاد الخطاب الفلسفي للحداثة كهايدغر، ولو انه يختلف عنه في طريقة تطليقه للحداثة، وتميزه ذلك نابع من مشواره السياسي اليساري، وعلاقته بالفنانين السوريال، علاقة تتسم بالصراع الناجم عن الانشقاق رابطة السرياليين، إلى يمين ويسار، فيعيش تمرد مضاعف، تمرد اليساري الراديكالي، وتمرد الفنان السريالي عن السوي والنفعي، الباحث عن المغاير *hétérogène*، تمرد الهامشي، المقموع اجتماعي، المنبوذ، النجس، المجنون والمومس، كلها دروب للإفلات من تحديدات الحداثة ،"الهروب من العالم المغلق، الذي شكله العقل الغربي، بانتصاره على صعيد التاريخ العام، كل واحد منهما(باتاي، **هايدغر**)، يريد التغلب على الذاتوية (*subjectivisme*)، التي تسحق العالم بعنفها المشيء."[1]

لقد أخضع المجتمع الرأسمالي، كل الحياة الاجتماعية، إلى قيمه الطامعة إلى الاستغلال والاستلاب، وجند لذلك كل قواه الدعائية والإيديولوجية الضرورات الاستهلاك والإنتاج، ومنطق الربح، " إنها عدم مقدرة المجتمع المتجانس على أن يجد في ذاته معنا للوجود والفعل، مما يضعه في تبعية القوى الآمرة (التي يستبعدها)"[2]، فكيف السبيل إلى اقتلاع الشر من جذوره ؟، إن الطريق يجده باتاي في نقد أسس العقلنة الأخلاقية، واجتثاث الذاتية من أعماقها، ليكشف عن بشاعة وجرم الذاتية ضد ذاتها، ويطمح إلى إعادة "السيادة" سيادة الإنسان المتفوق على حسب فهم نيتشه.

رأى باتاي في الحداثة، حكاية مقتل "السيادة"، وانتصار قوى العمل، ولتتجدد السيادة، لابد من بناء "اقتصاد عام"، قائم على الطاقة الإيروسية المنتهكة، يجد هابرماس في مشروع باتاي نفس "التناقض إنجازي" **Auto-contradiction performative**، الساري فيمن قبله، فهو أدورنو فيتأرجح في آخر المطاف بين الديالكتيك الهيجلي للعقل، وصوفية غامضة.

في صدد تحليله "للاقتصاد العام النفسي"، الذي حكم تصاعد المد الفاشي، في سنوات الثلاثينات والأربعينات، حلل باتاي الظاهرة من زوايا جديدة، فلم تمنعه ماركسيته من الوقوف عند الحد الاقتصادي، بل تتبع المد الجماهيري، والتبعية النفسية، التي صاحبت تنويما مغناطيسيا جماهيريا، حول قداسة **الفوهرر *Führer***، وكاريزما الزعيم المقدس، حيث قوبل التسامح والآخر بكل ازدراء.

استعان باتاي بالتحليل النفسي، في كتابه "البنية النفسية للفاشية"، كل ذلك يبين فقدان الأمل في عقل حداثي، يقود إلى مالا يحمد عقباه. لقد أدرك أن المقدس حوى دوما عنفا بالغ، فقداسة

1 Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 251.
2 G. Bataille, «La Structure Psychologique du fascisme», in La Critique Sociale, N° 10 .N° 11, 1933-1934, repris in œuvres complètes, t, I (O.C.I), Paris, 1970, p 353.in, Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit., p 257.

الجماهير للفوهرر***Führer*** و**موسوليني** *Mussolini*، يتملص من كل شرعية، بهذه الكلمات، يتقرب باتاي كثيرا من أدورنو.

الطاعة والعمل، ميزتان بالغتان في مجتمع منوم كليا، دفع باتاي إلى سؤال محير ومقلق في نفس الوقت هو: "ما السبيل إلى إخراج هذا المعالم المشي إلى السيادة والاتفاق؟".

في البداية ينتقد باتاي الاقتصاد المهوس، بالعمل المنتج والمستهلك، الحلقة المفرغة، فلا بعقل أن ترتبط الفاعلية الإنسانية بهما فقط، يسير باتاي لإعطاء السيادة الأولوية ويقصد بها " ..إن السيادة تقف في وجه مبدأ العقل المشئ الأداتي، الذي جاء عن دائرة العمل الاجتماعي، وينتهي بالسيطرة في العالم الحديث. أن تكون سيدا يعني أن لا تختزل كما في العمل إلى شيء، بل تحرر الذاتية من قيودها: الذات المقلصة في العمل، الممتلئة بلحظة إستنفاذ ذاتها في استهلاك ذاتها".[1] إن تملص الذات من مجتمع الأشياء، هو الخروج من التشيؤ ***Réification*** فيصحح مفهوم الملكية والتملك وفك سحر طلسم البضاعة.

نجاة الإنسان من السقوط في عالم الأشياء، فلا بد من الاحتجاج على الأشياء، لأنه الطريق إلى السيادة، هي مجابهة لأجل الحرية، ففي مجتمع الأفراد والتبذير حد التخمة، درب تسلكه العقلنة الغربية، فمنذ التحليل الغربي، للأخلاق الزهد والتفاني في العمل يتشكل قمع داخلي.

6- 6 ميشال فوكو

يشاع كثيرا عن صلة **فوكو بهايدغر**، ولعل القرابة بين **باتاي وفوكو** أكثر، "ليس فوكو تلميذا أو مكملا لباتاي، مثلما هو **دريدا** بالنسبة لهيدغر"[2]، كانت لتحليلات باتاي للانتروبولوجيا، لتقديم الأضاحي في قبائل الهنود الأمريكيين، تأثيرا واضحا على فوكو، فتقديمه للانعطاف الإيروسي، ساعد على نقد لعنة الهوية وانحلال الذات،" سيادة الذات التي سينقدها فوكو بشراسة، مثل هايدغر، على حد تعبير هابرماس"[3].

لقد تعلم فوكو من باتاي سب الذات، تحول فوكو إلى العلوم الإنسانية، ليقوم بهذه المهمة على أكمل وجه ن مستعينا بتاريخ العلوم لتتبع تاريخ العقلانية الغربية، وتماما كما طمح باتاي إلى إنشاء علم مغاير، وجد فوكو أن مقابلة العقل الغربي للجنون، يضعه على الحدود مع الخارج، فيمكنه من إدراك نفسه، وهو يذكرنا بمقابلة المحلل النفسي للنزوات اللاشعورية لوعي المريض، وهو لقاء مؤلم لكنه ضروري.

---

[1] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 264.

- انظر الترجمة العربية لنفس الفقرة: هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، مصدر سابق، ص 344.

[2] هابرماس يورغن، كشف حقيقة العلوم الإنسانية بواسطة نقد العقل، هابرماس قارئا فوكو، ترجمة: جورج أبي صالح ومراجعة مطاع صفدي، العرب والفكر العالمي، العدد17 -18، مركز الإنماء القومي، بيروت، ،1992، ص04.

ق ف ح، انظر لنفس المحاضرة: هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، مصدر سابق، ص 365. وهو في المقال هو جزء من كتاب: Habermas, DPM, op.cit. p 281. المصر الفرنسي ، ص

[3] Nicolle Pelletier, l'Allemagne et la crise de Raison, op.cit, p 281.

كان على **فوكو** لعب هذا الدور، للإنصات على المجنون، الممنوع من الكلام، "فمن وجهة نظر منهجية، قام هابرماس بتأويل الجنون كما وصفه فوكو، كحالة مشوهة لعقل موازي تاريخيا للسلطة، وكتعبير عن حياة لم تعقلن بشكل جيد، مما أوجد وجه آخر للعقل يحايثه." [1]

في تصوره على الإبستيمي، يجد فوكو سيطرة لنسق عام، على مرحلة معينة، تجعل هناك تشابه متجانس بين قول الطبيب، والفيلسوف وخطاب السياسي، وسيتبع هذه التنظيمات والممارسات (الخطابات)، وقد اتخذن صور مؤسساتيه كأشكال الضبط الاجتماعي، والعقاب الجسدي، والرقابة الذهنية.

تمثل السلطة دمج اجتماعي، ويقف فوكو عند القرن الثامن عشر كعتبة الحداثة، عصر ميلاد العلوم الإنسانية، وهو يروي الانقلاب الحاسم لثنائية عقل / جنون، أين باشرت غربة، وتصنيف اجتماعي، للتمييز بين المجرم المجنون والمتشرد، ويرصد لكل واحد منهم مؤسسة تتكفل بإرشاده، "بذلك نفهم كتاب: **"تاريخ الجنون"**، كقصة انقطاع الحوار، وكحالة عبور للحديث الجواني المغلق *monologue*، ونهاية اللغة المشتركة"[2].

إن هذه الممارسات سعت إلى إقصاء المغاير *HETEROGENE*، وهو ما يناسب ميلاد العيادة، فالرقابة والمصحة، عجل بظهور المصحة النفسية، تطورت بذلك تكنولوجيا مراقبة الذات والسيطرة عليها، موازاة مع تبلور العلوم الإنسانية، عند عصر انتصار العقل، وليس من قبيل الصدفة أن تتزامن هذه الأحداث، بل إنه تكنولوجيا السلطة، التي تسود زمن الحداثة.

لا يرى فوكو حالات عزل المجانين، وبناء العيادة، رحمة فائضة، وخير محمود، بل إنها ثنائية تحرير واستبعاد الذات، عناية لفرض الرقابة وحجز للعزل، يدرس عبرها "خرائط الخطابات والممارسات"[3] لذلك يستنجد "بعلم النسب" الجينيالوجيا.

الجينيالوجيا عودة إلى البدايات والتكوينات، هناك حيث تنبثق الهوية ويتوحد الأنا، فعلى المحلل النفسي أن يعود، إلى الطفولة ليفهم الراشد، ينجم عن ذلك "الفهم ثم الهدم"، لكن مثل هذا البحث، يتطلب أكثر من مؤرخا عادي، لان الوثائق تصرخ بالصمت، وتعلو الحقيقة ترسبات كثيرة، من القمع والإخفاء والكبت.

ذاكرة سيستفيد فوكو، بشكل كبير من مدرسة الحوليات، لإنهاء ما يسمى بالتاريخ الحديث الإنساني سريع الريتم، وينهي العلاقة مع التاريخ الكلي المتصل، لصلح تاريخ جزئي موضوعي، يتسم بالانقطاع والتشتيت، وناقد لسرديات الهوية، يعير فيه المؤرخ الاهتمام للهامشي، " بحياة إجرامية لكنها غامضة بكماء خرساء، ولا تتكلم إلا في اصطدامها بالسلطة"[4].

---

[1] Stéphane Haber, Yves Cusset, Habermas et Foucault, Parcours croisés, op.cit, p 50.
[2] Ibid, p 52.

[3] علي حرب، من العقلانية النقدية إلى نقد العقلانية: هابرماس وفوكو، دراسات عربية، ع 7- 8، الطليعة، 1955، ص 25.
[4] جيل دولوز، فوكو والسلطة، ترجمة سالم يافوت، الفكر العربي المعاصر، العدد46، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 37.

يجد فوكو في فلسفة التاريخ، وعلم التاريخ الكلي، ميراث لعصر الأنوار، "لذلك يريد قبل كل شيئ أن يتخلص من تأريخ إجمالي يتصور التاريخ سرا كشعور جمعي"[1]، أو تقدم للوعي، يجعل **فوكو** مفهوم "**السلطة**" كمقولة تاريخية متعالية، فإذا كان هايدغر ما زال يثق بفلسفة الأصل، فإن فوكو سيركز على مفهومه المجرد "للسلطة"، كونها شبكة بدون مركز، فهي رديفة لوظيفة بنيوية محضة، سلطة لها غدارة جامحة في المعرفة وبهذا الشكل نكتشف العلم الحديث، وهذا مدخل العلاقة بين المعرفة والسلطة *pouvoir savoir*، وتظهر إدارة ضبط الطبيعة الداخلية والخارجية، عند حدود ميلاد العلوم الإنسانية، يتضح مشروع فوكو الاركيولوجي.

"أراد **هايدغر** و**دريدا** أن يتابعا برنامج نيتشه المختص بنقد العقل عن طريق هدم الميتافيزيقا، بينما أراد فوكو إن يتابعه عبر هدم العلوم التاريخية. وفي حين زايد الأولان على الفلسفة، بواسطة فكر يتعدى التماسه الفلسفة، فقد خطا فوكو الخطوة التي تقوده إلى ابعد من العلوم الإنسانية بواسطة تأريخ يظهر كأنه مناهضة للعلم"[2]

لئن كانت العلوم الإنسانية، تحرر الفكر بمعرفتها باللذات الإنسانية، فإنها في نفس الوقت تمهد لاستبعادها، فلقد أفادت العلوم الإنسانية (علم النفس، وعلم الاجتماع وعلم السياسة..إلخ)، في جعل الذاتية موضوعا لها، "لكنها لا تزداد إلا غرقا في علموية *scientisme* ذاتية التشيؤ *Autoréifiant*"[3]، مما يجعلها داخل جدلية التحرر والاستبعاد، أي تحت طائل المعرفة تسمى لفهم ذاتها، وتجعلها علما بفرض الموضوعية عليها".

بعد الاكتشافات المتتابعة، وظهور أن الإنسان، لا يشذ عن مكونات الطبيعة، فلا هو مركز الكون، ولا هو خارج السلطة البيولوجية، ولا حتى هو سيطرة وعيه وحريته، ومنعتفا من الالتزامات المادية والعضوية، بل ظهر انه فقد كل قداسة ولاهوتية، فهو الذي قتل الرب ليحل محله، بأن على لا مقدس وعلو له مما جعل العلوم الإنسانية علوم واهية، كون موضوع دراستها لا أساس له من المصداقية.

في كتاب "**الكلمات والأشياء**" 1966، يعالج فوكو عتبتين تاريخيتين، وهي القطعتين الأساسيتين، الأولى تظهر في الانتقال من عصر النهضة إلى العصر الكلاسيكي، الثانية تظهر من العصر الكلاسيكي إلى الحداثة، وفي دراسته لتاريخ الأفكار، يلحظ كيف أن عصر النهضة، تكون فيه علاقة التمثيل، هي الحاكمة للدال بالأشياء، ذلك أن إنتاج المعرفة متصل بالوظائف التصويرية للغة، يشرح **فوكو** التغيير بعرضه للوحة **فيلاسكز** "المشهورة" "الوصيفات"* حيث أننا لا نستطيع رؤية ما رسمه الفنان، اللوحة تجسد حقا الاضطراب، الذي ينتاب المشاهير وهو لا يدرك بشكل مباشر اللوحة، ما يهم فوكو، هو تقلص مكان الذات في اللوحة الكلاسيكية، لدرجة أننا نجدها في لوحة مجرد انعكاس.

---

[1] هابرماس يورغن، كشف حقيقة العلوم الإنسانية بواسطة نقد العقل، هابرماس قارئا فوكو، مجلة سابق، ص12.

[2] نفس المرجع، ص15.

[3] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit., p 348

* Les-Menines الرسام الاسباني 17م الوصيفات *Diégo-Velasquez* .286 انظر الملاحق اللوحة رقم: 06، ص

نهاية الميتافيزيقيا، عنت بداية استغلال الإنسان، وتكفله بنفسه، كما عنت تحولا تأخذ اللغة والعالم فيه علاقة جديدة، فهي ستغدو يبدأ عصر الحداثة مع كانط، ويظهر مع اختراع جديد يسمى الإنسان، إنسان متمركز في عالم جديد *anthropocentrique*، وتنفتح شهية على المعرفة هو مركزها وموضوعها، تضع الذات نفسها في مقابل العالم، وفي نفس الوقت تضع نفسها داخله، غير أن هناك تناقض تتعرض له هذه الذات، فهي تتحرر منه في نفس الوقت تستبدله، أراد فوكو أن يخرجنا من سباتنا الانتروبولوجي، وعلى أن نطرح على أنفسنا سؤالا محرجا، هو هل الإنسان موجود فعلا ؟ ألم يظهر خواء مفهوم الإنسان؟ ألم يحن الأوان لإعلان موت الإنسان تماما كما أعلن نيتشيه موت الرب؟، لم تعد دعوى الحداثة لتمركز الإنسان، من معنى بعد ظهوره بلا حول ولا قوة، أمام الشبكة البنيوية المعقدة، من العلائق التي أظهرت كم هو غامر وباهت هذا الإنسان.

إن تجاوز الفكر المتمركز على الإنسان، هو مسعى **فوكو**، ليضع بينه وبين فلسفة الذات مسافة، فوجد في البنيوية تحقيقه، قوة البنية التي تسيطر على حقبة، لتنزاح وتترك المكان للبنية اللاحقة. لقد درس فوكو العلاقة بين المعرفة وممارسات السلطة، وكيف تتغير نظم المعرفة، على حسب تاريخية تكنولوجية السلطة، يدق فوكو آخر آسفين، في نعش ميتافيزيقيا الذات.

وعليه فلا مواطن للإنسان في دراساته، لقد محي كل أثر له بل "بصفة عامة هل يوجد الإنسان أصلا"[1]، وبانتقاله إلى نظرية السلطة، فمر عمل تكنولوجيات السلطة، إبان العصر الكلاسيكي والحداثة والألعاب اللغوية، منذ سيادة الدولة المحتكرة للقوة في العصر الكلاسيكي، وإنشاء جهاز مركزي وتحفز المعرفة للتنظيم الإداري.

تتوحد نظرية السلطة مع إرادة المعرفة عند **فوكو**، ومنه يؤكد على أن لكل مجتمع وعصر "نظام للحقيقة خاصا به"، "وسياسته العامة للحقيقة"، ويتضح أن خطاب الحقيقة في آخر المطاف، ما هو إلا خطاب السلطة.

باختصار تعرض الجينيالوجيا، أماكن الخروج من ضياع فلسفة الذات، تدعي السلطة امتلاك الحقيقة، "ذلك بأن فلسفة الذات تسلم، بأنه لا يوجد سوى نوعين من العلاقات، يمكن للذات أن تتبناهما قبالة عالم الأشياء، القابل للتصور والمعالجة: علاقة معرفية تنظمها " حقيقة الأحكام، وعلاقات تطبيقية مضبوطة بنجاح "الأعمال"، نظرا إلى أن السلطة هي التأثير الممارس على الموضوع من قبل الذات، حين يمارس عليها بنجاح"[2].

رغم ما يحققه فوكو من تملص مقولات فلسفة الذات، فلقد جعل جينيالوجيا المعرفة هدف بلوغ الموضوعية الحقة، بابدال العلوم الإنسانية، الملازمة لاستراتيجية السلطة، وإعلان مشروع تجاوزها، بالبحث عن الأصل (الأركيولوجيا)، إلا إن هابرماس يجد أن علم النسب

1 M. Foucault, Les Mots et les Choses, Gallimard, Paris, 1966, p 351. «L'homme en général existe-t-il ?» In, Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit., p 316.

[2] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit., pp 325, 326.

(الأركيولوجيا أو الجينيالوجيا؟)، يسقط تماما فيما سقطت فيه العلوم الإنسانية، فيستسلم إلى نزعة سيطرة الذات، لدرجة بلوغ العدمية، بإنهائها للذات أمام موضوعاتية طاغية.

ثمة تناقض يسقط فيه فوكو، على حسب هابرماس، هو استحالة بلوغ الموضوعية والتملص من شراك تكنولوجيا السلطة، ففي دراسته المقارنة بين ممارساتها، يحتاج إلى التموضع على الذات، فيلزم عنه الانطلاق من الحاضر، لتقسيم المراحل التاريخية، كما يحقبها إلى ثلاث، إن فوكو يعي مأزق مركز الارتكاز.

ذلك هو الاعتراض الذي وجهه إليه هابرماس حين استسلم فوكو للاعقلانية النيتشوية، فموت الذات كمطلب للمنهج البنيوي، زائد السخرية من الوعي، أدى إلى سقوط الحر في غواية نيتشه، وهكذا لم يكن بوسعه التخلص من وحل الحاضر، فرغم ادعائه بمجاوزة العلوم الزائفة (الإنسانية)، بواسطة علم النسب (الجينيالوجيا)، فانه أثبت فشله في تخطي إشكالاتها، فطموحه لأن تكون بحوثه موضوعية، وخارج المعرفة الخاضعة للسلطة، أي خارج المعرفة الرسمية، ليكون مضوع علم تاريخ علم النسب، هو المهمش، فإن تم التشكيك في علميتها.

تتبخر ثنائي الخير/الشر عند فوكو، لأن السلطة هي الشر، فإن ومن تمارس عليها ألاعيبها هو الضحية الطيبة، ويعتبر نفسه مدافعا ومحاميا لهذا المظلوم المهمش، لأنه يعتبر ذاته مقاوما في وجه تكنولوجيا السلطة، التي تدعي امتلاك الحقيقة، والمثل الوحيد للإنسان، أن **فوكو** لا يبتغي معالجة أمراض الحداثة، بل يبتغي إزاحتها.

إن الحرية ضد السلطة الانضباطية القامعة الاستغلالية...إلخ. فحربه ضد السلطة ضد الاستسلام لها، يترتب عليه الحذر من المنحى الإنساني على غرار **ماركس وفرويد**، لما قد يتضمنه من حضور، ولو جزئ لها، فقد تمكن له فيه، فلها تشكل حيوي يجعلها تستحكم في الأبدان أكثر منه في الأذهان، فيقاومها بنفس أساليبها، فعليه أن يكون متحركا باستمرار، دقيقا ومنتجا، بل مبدعا، وأن ينتظم استراتيجيا، إن الأسلوب التي تدير به السلطة الأبدان، ينبغي فهمه من ممارسات السلطة على الجسد، التي تعذبه ويسميها "سلطة حيوية" (*Biopouvoir*)، فتصريف طاقته ولدتها تقنيات التي تتخلل البدن المسحوق، الذي يضحى مساحة للهيمنة والترويض، التنشئة الاجتماعية، تكبت كل ما هو غريزي (*toute naturalité*)، وساهمت العلوم الإنسانية في تشيئه والاستحواذ على "عضويته"، عندما أخضعته للموضعة العلمية.

يفكر **فوكو** مع **باتاي**، في اقتصاد آخر، مغاير للذات والجسد، يتخلص من اللغة وإشارات الجسد المعذب، وهو هنا يبتغي مقاومة هذه السلطة العنكبوتية، لكن لماذا؟، لما يجب تغليب المقاومة والتمرد على الخضوع؟، لما يجب إنقاذ البدن الممزق؟، هل يمكن لفوكو معالجته، لهذا المشكل بشكل مرضي، دون العودة إلى المعيارية؟ أو عليه العودة إلى فلسفة الحياة؟، بين الفردية وعلمية التنشئة الاجتماعية، أي بين الاستقلال الذاتي، والمثير الخارجي، يقف فوكو،

فكرة يضعها هي التفكير في "مفهمة ممنهجة مجزئة للسلطة، ليست بمقياس مظاهر المعنى المزدوج للحداثة"[1].

حلاصة

أن قصة **الحداثة** كما يراها **هابرماس** وهو يهدف إلى التذكير بجذور لخطاب الحداثة يبدأها من **كانط** لتبلغ أوجها وجلاء الصور مع **هيجل** ثم **الهيجليين الشبان** (**ماركس** بالخصوص)، لتصل إلى نيتشه أكبر نقادها أو صاحب النقد الجذري للعقلانية، ومنذ **نيتشه** سيظهر اتجاهان نقديان في القرن العشرين نظرية السلطة كما تبلورت مع **جورج بطاي** ونضجت مع **فوكو** ونقد الميتافيزيقا كما باشره "**هيدجر**" وأكمله "**دريدا**" وكلهم يطمحون إلى نقد شمولي للعقل[*].

[1] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 347.

[*] "يعد نقد ليوتارد لهابرماس في "الوضع المابعد الحداثي" ورد هابرماس عليه في "الخطاب الفلسفي للحداثة" وحواره لفلاسفة ما بعد الحداثة تفاعلا بين فكريين الألماني والفرنسي، كما يعد حوارا من أهم وأخصب الحوارات الفكرية في القرن العشرين" ضمن مقال أشرف حسن منصور، ما بعد الحداثة بين ليوتارد وهابرماس، أوراق فلسفية، العدد 4-5، القاهرة،2001، ص29.

لكن هابرماس يلمح وجود نقد للحداثة سابق على **نيتشه** وذريته، أي أن هناك نقدا مبكرا قبل المابعد الحداثتين وهو النقد للأوجه القمعية للعقل عندما يكون مشدودا للبعد الواحد، أو لا يعرض هابرماس التمييز الكانطي بين العقل *Vernuft* (G) والفهم *Verstand* (G) اللذان سيطرحان للنقد، الأول نقد التصور الذاتي للعقل المحض (العقل التوضيعي) والنقد الثاني للعقل الأداتي *Rationalité instrumentale* الحسابي كسيطرة على الطبيعة وذواتها فهذا النقد الذاتي للعقل الذي فهم على أنه نقد بدأ مع نيتشه كان موجودا منذ البداية عند كانط ثم هيجل أي أن له بداية مبكرة وبذلك يقطع هابرماس الطريق على المابعد الحداثتين في زعمهم أنهم نقاد الحداثة الذي أحدثه فلسفة الوعي كما خص لومه **لديكارت** وكانط، ففلسفة لوعي التي يعتبر أن **كانط وفيخته** هو ممثلها.

هوركهايمر وأدورنو وماركيوز حسب تصور هابرماس فإنهم لم يستطيعوا الخروج من الفهم الهيجلي للعقل ونقدهم له كان على ضوء تحليل هيجل فرغم نقد أدورنو الشديد لاطلاقية هيجل، كونها فلسفة تستحق الواقع بالعقل "كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي".

في "الجدل السلبي" يحمل أدورنو على العقل الحداثي عقل نسبي ضيق أو ما يوافق "الفهم" *verstand* يدي أنه يضفي ذاته على الكلي "العقل" *vernuft* لأن العقل كما فهمه أدورنو من خلال هيجل هو كلي مطلق لا يمكن أن يتبع ويضفي المشروعية.

على الفهم الجزئي النسبي الإجرائي، فنعت أعمال الفهم الإجرائية على أنها عقلية لهو الخطأ الفادح، **فهيجل** رفض أن يكون الفعل الواقعي الجزئي لا يصلح لأن ينسب للعقل بل يظل العقل كلي.

فما أسماء هيجل "فكر الفهم" *Verstandes Denken* (G) هو الذي يسير اليوم باسم العقل، في الحقيقة ما هو إلا جزء من الكلية العقل العام، فانتقادات **هوركهايمر وأدورنو** للعقل ألأداتي على أساس أنه اغتصب مكان "العقل المحض" وأصبح يدعي أنه ممثلة، ويتنسب لنفسه المعقولية، فالجزئية للفهم ما هي إلا مكون للعقل متعدد الأبعاد (الخيال، النفي..) ويرى أدورنو أن العقل ألأداتي ليس عقلا بالمرة ومع ذلك يخادع نفسه والآخرين فيتوهم ويتوهمون أنه العقل.

أن كتاب "**الجدل السلبي**" (G) "Negative Dialektik" بما يشوبه من اضطرابات كما يشهد على ذلك قارئه وبالأخص هابرماس يجد فيه التباسا في مفهوم العقل، فلقد احتفظ أدورنو بمفهوم هيجل للعقل، وتحت تأثير **نيتشه** فقد أدورنو كل تصور ثبابت عن العقل "وكأن العقل قد ضاع"، فأدورنو يقر أنه لا يمكن نقد **العقل الأداتي**، لأنه ببساطة لا يمثل عقل الحق، لذا لا جدوى من مواصلة نقده لأن النموذج الصحيح للعقل قد اختفى للأبد، لصالح ممسوخ يتوهم انه عقل روجت له المجتمعات الحديثة التي طبقت عليها البيروقراطية والرأسمالية العمياء، لقد فقد الأمل الذي حاول **بلوخ*** إبقاءه.

---

* **إرنست سيمون بلوخ** Ernest Bloch(1885 –1977) فيلسوف ماركسي ألماني يهودي..كان صديقا لجورج لوكاش وثيودور أدورنو، فر من ألماني سبب صعود الحزب النازي للحكم، إلى سويسرا، فرنسا ثم الولايات المتحدة الأمريكية سنة

يذهب أدورنو إلى أبعد من ذلك فهو يدعو إلى الامتناع عن الحديث عن العقل لأنه أضحى مثل إله **يكيكجارد** لا يمكن الحديث عنه مباشرة كما يتحدث الاهوت السلبي عن الإله.

واصل **دريدا وفوكو** مشروع نيتشه على نحو أكثر جذرية من أدورنو، فإذا كان هذا الأخير أبقى مساحة عقلية كان يقف عليها لينقد العقل، إلا أن المابعد الحداثتين بلغ بهم الأمر درجة وجود هذا الحيز أو القاعدة ن فإذا كان **أدورنو** يحافظ على هذا الإمكان في فكرته عن "الجدل السلبي" أو مفهوم **"النفي"** *négation* عند **ماركيوز**.

نيتشه والحداثة: لقد عارض الحداثة وسعى إلى تصويب حالة الوعي لدى الفرد من خلال الفن باعتباره القادر على منح نظرية مغيرة للكون والإنسان وبكونه محفز الحساسية الفرد الكاشفة عن معنى الحياة فاعتماد نيتشه على الفن كمتمرد ثوري معادل لقيم الحداثة وتقاليدها يجعل هابرماس ينتقد التوجيه **النيتشوي** الرامي لتصفية الحساب مع الحداثة، ذلك أن نيتشه هو الجذر المرجعي للفلسفة ما بعد الحداثة فدعواهم لإخماد نار **بروميثيوس** تستمد سندها منه لأنه أول من باشر النقد الشامل لمفاهيم الذات، العقل، الوعي ...الخ، لقد نفى **نيتشه** أي إمكانية للتنبؤ بمسار التاريخ أو تصور لغية لأنه ببساطة بدون قصد ولا معنى وكل تطلع لهذين المفهومين نجدهما فقط في إدارة الإنسان الواعية الحرة.

يحلل هابرماس موقف المابعد الحداثتين على أنه تناقض صارخ فهناك خلل في تصوراتهم لأنهم قاموا ببناء مشاريعهم على أساس موقف نقدي مبهم، فلا هم حدد ومنطلقاتهم ولاهم قدموا البديل، هذا ما يسميه هابرماس **"التناقض الإنجازي"**، ففي بحوث **هيدجر** و**دريدا** لنقد الميتافيزيقا وفوكو حول السلطة ولو أن هذا الأخير سنرى أن هابرماس يراجع موقفه منه كما سنرى فيما بعد، فإنهم مسلوبي المرجعية، فإذا كان أدورنو حافظ على نوع ما على أسس منهجي لنقده، حين وضع أرضية انطلق منها للنقد، إلا أن هيدجر ودريدا لا ندري أن نقدهم ينطلق من مكان خارج العقل هو "ألا عقل أو ماذا؟.

يرى هابرماس أن تقديمهم لبعض المصطلحات لا يعدو ذر الرماد في العيون ودوران في حلقة مفرغة لانعدام منطلقات واضحة أما ادعاؤهم بنقد الحداثة فهو ليس بالجديد فسرد هابرماس لقصة نقد ميتافيزيقا الذات قديم جدا فقبل نيتشه الذي الإصال له فأن هابرماس يحمله مسؤولية إفراج نقد الحداثة من مسارها الصحيح الذي كان نقدا من الداخل ولا يجب أن يكون من خارجها لأن هذا البحث كما يسميه **"تناقضا انجازيا" فنيتشه** منع نضج نقد باشره كانط وهيجل ودفعه إلى **العدمية**.

1933، عاد إلى ألمانيا عام 1949 وحصل على كرسي الفلسفة في جامعة لايبزيغ، ركز عمل بلوخ على مفهوم عالم الإنسان اليوتوبي حيث ينتفي الاضطهاد والاستغلال، ويدعو إلى التحرر، أهم مؤلفاته:"مبدأ الأمل" ثلاث مجلدات ألفها سنوات 1954 - 1959، "روح اليوتوبيا" 1964، "إيضاح حول هيجل" 1971.

Denis Huisman(Directeur de la publication), dictionnaire des philosophes, op.cit, p 2345.

هل تجاوزنا الحداثة أو لم نتجاوزها، إن هابرماس، يؤكد على أنها لم تستنفذ بعد، أما الأفكار الجديدة التي ستظل تحت اسم **"ما بعد الحداثة"**، فما هي إلا نزعات محافظة مهووسة بمفاهيم: التجاوز، موت الحداثة، المابعد، النفي، تذر الرماد بمصطلحات مخادعة مثل التفكيك، الاستمرارية، والاختلاف، والتشتيت، الانفصال.*disjonction - déconstruction différence- discontinuité-*، تحاكي بعضها كونها خطابات جنائزية تأبينية للحداثة.

الفصل الثالث:

الحداثة مشروع لم يكتمل بعد..

أمراض الحداثة :

ليخفى هابرماس ميولاته الماركسية، وهو الذي رأى بقايا الميولات النازية بعد سقوطها، وهي عواطف تكن الكراهية لليهود والشيوعية لا لم يقف عن تذكير ألمانيا يهذين الشبحين لتتجاوز بقايا النظام القديم، تماما **"كماركس"** يحذر هابرماس من المخاطرة الأزمة **الرأسمالية المتأخرة** Capitalisme avancée، وهي أزمات دورية تتجه فيما بعد إلى الميدان السياسي، أين تتدخل الدولة في المسائل الاقتصادية عبر التكنوقراطية والبيروقراطية.

إنه تناقض رهيب تعاني منه المجتمعات الرأسمالية المتقدمة الواقعة بين متطلبات الإنتاج الاجتماعي وحرية الملكية الخاصة الساعية للربح مما ينتج أزمات دورية، ويميز هابرماس بين أربع أزمات ولو أن كل واحد تخيلنا إلى الثانية.

❖ **الأزمة الأولى :اقتصادية :**

أمام قانون الطلب والعرض، يحدث أزمة عدم توافق تلبية متطلبات الاستهلاك، وهو انسداد حادث لامحالة لأن الدولة تعجز عن التدخل في الاقتصاد وإذا تدخلت فهي عاجزة عن التوفيق بين التخطيط الاقتصادي وحماية الملكية الخاصة.

❖ **الأزمة الثانية: عقلانية**

في طريق السير السريع لمواكبة الاقتصاد وأزماته، تصدر الدولة كمية زائدة من القرارات العقلانية، وهي تسعى لبناء أن هذه البيروقراطية الزائدة تؤدي إلى الهيمنة على الحياة اليومية للفاعلين، وتخضع الاندماج الاجتماعي لمتطلبات الاقتصاد والإدارة إنه تحكم متناهي في حياة الأفراد.

أن السياسة الاجتماعية للدولة في المجالات المعاشة (العائلية، المدرسية، الثقافية) يحكمها منطق الإنتاجية، فتحدث مبالغة في القوانين والتضخم القانوني ما يعيق النمو السليم والطبيعي لقطاعات الحياة العامة والخاصة.

❖ **الأزمة الشرعية :**

تتصادم مساعي النظام السياسي والاقتصادي الملحة والضرورية على الدوافع التي ينتجها النظام الاجتماعي الثقافي، تؤدي إلى أزمة هي **أزمة الدوافع** ***Motivations***، إن الحتمية القاهرة للنظام إداري واقتصادي يحاول تجنب الأزمة بواسطة العالم المعيش يدخل في أزمة أخرى مع هذا العالم الذي وجد نفسه يسحقه وهنا لابد من وضع سلم أولويات، فالنظام الاجتماعي الثقافي لم يستطع أن يجاري عالم الأنساق ولم يقدر عن إنتاج الكمية الضرورية "للمعنى" Signification كي يكون دافعا للحركة.

ضرورة دفع سيرورة إنتاج المعنى الاجتماعي

إذا سندخل إلى نوع جديد من الصراعات، فلا تولد الصراعات الجديدة من مشاكل إعادة التوزيع كما طرحها ماركس، فالصراعات القديمة حول سيرورة الإنتاج ستتحول إلى نوع جديد إنه الصراع بين عالم الأنساق والعالم المعيش، صراع بين المستهلك الزبون !! إنه احتجاج على تشييئ العالم المعيش، احتجاج عنيف من الطبية الإنسانية على من لم يفهمها ويريد ترويضها وتدجينها وكبتها لصاح منطق الاستهلاك فكلما أستعمر التحالف الاقتصادي الإداري للعالم المعيش، كلما رأينا ردة فعل عنيفة وتفاقم للصراع الاجتماعي إنها ردود أفعال دفاعية للحفاظ على عالمها الرمزي (المجالات البنائية للتواصل). ولأن تطور عالم الأنساق مرتبط باستعمار العالم المعيش فالأزمة لا محالة واقعة .

يحلل هابرماس صراع لحداثة في تضاد عالمين لم يكن لهما وجود من قبل في المجتمعات القديمة فالحداثة حققت الانفصال بين **"النسق"** و**العالم المعيش** كشرط ضروري للانتقال من مجتمعات الطبقات التراتبية في الإقطاعية الأوربية إلى الطبقات الاقتصادية في الحداثة الأولى.

ورغم أن هذين العالمين متكاملين ومترابطين إلا أنه انتهى أحدهما إلى النمو على حساب الآخر، النتيجة هو أن استعمار العالم المعيش إنما هي إمكانية واحدة من إمكانات الحداثة فيمكن أن يعتبر مرض ولبس سوى إحدى الخيارات الخاطئة الممكنة للحداثة وليس النتيجة الحتمية الوحيدة لها.

يجب إعادة التفكير في هذين الصيغتين المتناقضتين بين شكلين من الاندماج الأول موضوعية القواعد "النسق" المنظومة، ثانيا ذاتية الفاعلين الاجتماعيين.

تتوفر المجتمعات الحديثة على ثلاثة مصادر لضبط هي **المال، السلطة، التضامن،** يرى هابرماس أنه يجب إعادة التوازن لمجالات تأثيرها.

كي لا يطغى **المال** و**السلطة** على التضامن ***Solidarité***، بل يجب على المجتمعات الحديثة الرفع من قوة الإدماج الاجتماعي للتضامن في مواجهة السوق والسلطة الإدارية هذا النهج يبينه هابرماس على الحوار والأخلاق الحوار حتى يتوصل إلى تأسيس عقلانية للديمقراطية[1].

يسعى هابرماس لتأسيس أخلاق كونية هو إعادة بناء الأخلاق الكانطية لكنها ليست كونية المتعالية كما يريدها صديقه **كارل أو توابل *Karl-otto-Appel***، بل هي علمانية دنيوية إجرائية، أخلاق مستمدة من الكفاءة التواصلية للناس تشكل معايير لأسس التوافق بين الذوات، لا تدعي هذه الأخلاق إنها شرعية مستمدة من قيم خارجية أو من المطلق، بل هي معايير مستمدة من بنية التواصلية البشري في ذاتها، إنها نهاية الميتافيزيقا دفعت إلى التفكير في استقدام الأخلاق من مواضع جديدة إنها **اللغة Langage**، لكن أين تتجلى اللغة وما هي مواطنها؟

يؤسس الإنسان عقلانية حركة داخل ثلاثة مجالات للعالم المعيش المشترك وهي كما قلنا ثلاث مجالات خطابية :

- ❖ العلم (الحقيقة المقولاتية)
- ❖ الأخلاق (العدالة المعيارية)
- ❖ الفن (الصدفية الذاتية)

أي أن الحوار يتم في هذه المجالات الخطابية أولا حول ما يهم العالم الاجتماعي والعالم الموضوعي وثالثا العالم الذاتي، كلها حوارات عبر اللغة طبعا كوسيلة للتفاهم *Intercompréhension* والتواصل.

ومع تلاشي صور العالم تأتي الحاجة إلى الإقامة تراضي الفاعلين على أرض جديدة لكنها ليست قسرية وإنها بوفاق يستند إلى معتقدات مشتركة، وانطلاقا من **اتفاق محفز عقلانيا** Consensus rationnellement motive.

لقد أصبح العلم والتقنية المحركان الحقيقيان لقوى الإنتاج وتصنفي الوضعانية الشرعية على السلطة السياسية والاجتماعية وهي إيديولوجيا شعارها: البراغماتية، الإجرائية، النجاعة، الواقعية، المردودية الإنتاجية، الفاعلية، يهبط هابرماس عن اللثام عن هذه الإيديولوجية وهو عداء تقليدي لمدرسة فرانكفورت للنزعة الوضعانية والعلموية التقنية.

بدلا من الثنائية الماركسية للمادية التاريخية علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج يطرح مفهومها أكثر تجريدا واتساعا، هما التفاعل والعمل، فخلافا لطرح الماركسي فإن هذا الأخير لم يصبح أداة ثورية للتغيير بل إن الأول هو الأمل يأسس من قدرة العمال على الثورة مشابه لموقف **ماركيوز** بل إن فعل التغيير يكون في التفاعل.

---

[1] فضلت استعمال مفهوم الديمقراطية المداولاتية بدل التشاورية ولم أقل التداولية لتجنب الخلط مع الترجمة pragmatique يصبح المفهوم مستقلة وخاصة بالجانب السياسي لا اللغوي.

المبحث الأول:

"فينكسية" الحداثة.

"الشيء الذي ما يزال مركزيا في "النظرية النقدية" الكلاسيكية، وبالضبط عند بنجامين، هوركهايمر، وأدورنو، هي علاقتهم بالنقد الجذري للعقل، الذي قام هيجل ونيتشه بتأسيس دعائمه، وتحت تأثير فوكو وديريدا هذا النقاش ما يزال مستمرا اليوم، وبالأخص في فرنسا، وهذا ما جعل كتابي "الخطاب الفلسفي للحداثة"، يجد مكانا له في السياق الفكري المتشكل في فرنسا، ويكون علاقات خصبة أكثر من كتاب: "نظرية الفاعلية التواصلية".

Habermas Jürgen

Théorie de l'agir communicationnel, **T1**, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Tr. Jean-Marc-Ferry, Fayard, 1987, p 10.

1- 3 المضمون المعياري للحداثة:

يتشابه التفكير عند **دريدا**، أو الجدل السلبي عند **أدورنو**، وحتى جينيالوجيا فوكو عند عدم البوح على أي أرضية يقوم كل مذهب، وأي بديل يقترحه، فهو يحلل بنقد يتجاوز الحداثة، لكنه لا يوضح على أية قاعدة أو نموذج يرسو، أهو الفكر الديني علم ما...!!!، فالنقد الجذري للعقل والحداثة ينذر بعواقب وخيمة، عندما نطالب بإرسالهم إلى الهاوية، **هيدجر ودريدا** لا يوضحان ولا يبرران أقوالهما، يقدمان موضوعا لا إطار مرجعي له، فهي لا تصدر عن الفلسفة ولا علم معين، بل قد يلتجئان إلى الآداب فيغاب المكان وهو ما يميز الخليط المتعارض، والغير سوي للأقوال التي تصدر عنهم.

"إن تحليل النصوص "الما بعد حداثية تكشف على أنها تعاني من عدم الفاعلية، التي تضعف للاسف من صرامتها دقتها، فإنها لا تفهمنا الا النزر اليسير، من معنى ما بعد الحداثة، ولا تقدم إلا تحليلات سطحية فهرسية واحيانا خاطئة، مما دفع هابرماس في نصه الشهير "الحداثة مشروع لم يكتمل"، يصفهم "بالمحافظين الجدد""[1]".

إن الأحكام التي يطلقونها على الحداثة، كونها حياة مشتغلة ومشيأة وكليانية خاضعة للسلطة التقنية، فإنهم يتهربون من الإلزام بتبرير أقوالهم، وحتى مفاهيمهم: "السيادة"، **باتاي**، إرادة القوة، "الاختلاف والمغايرة، هي خليط غير متجانس، مضطرب وحتى فقير، فمع" هذا المبدأ للحداثة، لا يرفضون وحسب النتائج المنحرفة، لعلاقة تموضع (*objectivant*) الذات، بل أيضا كل المعاني التي حملتها الذاتية قديما، بوصفها وعدا لم يوفى بعد...إنهم يرفضون بالضبط ما سعت إليه حداثة، تبحث في ذاتها عن ضماناتها الخاصة، بمفاهيم وعي الذات، والتحديد الذاتي، والتحقق الذاتي.[2]"

هكذا لا يفرق دعاة ما بعد الحداثة، بين الجانب التحريري للحداثة وجانبها القمعي، إنهم يضعونهما في نفس السلة ويرمونها كليا، وينم تصرفهم عن موقف مربك ضعيف، لم يستفد من التمايز الهيجلي والماركسي والفيبيري، في تفرقهم بين الشق الانعتاقي والشق القمعي، داخل سيرورة العقلنة الغربية.

[1] Yves Boisvert, Le monde poste moderne, analyse du discours sur la poste modernité, l'Harmattan, 1996, p11.
[2] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, pp 398 399.

إن النقد الهدام لتيار ما بعد الحداثة، لم يكلف نفس عناء التمييز بين ما يحافظ عليه، وما يعبرا، بل راح يفرض حتى المفاهيم التي تسمح بمثل ذلك التمييز، إنه الخوف الذي إنتاب **أدورنوا** كذلك، الارتياب من أن تكون هذه الجوانب ملغومة أو ملوثة، فحامت حولها الشبهة لدرجة أن كل شيء أصبح يخضع لتلاعب القوى القامعة، وأمسى النقد عن لا تمييز بين التحرر والتلاعب، ما يقارب بين **دريدا/هيدجر، أدورنو/فوكو**، هو انعدام الحس التفريقي داخل الحداثة، بين الصالح والطالح، ما يؤخذ وما يرد، لقد أضحت الحداثة الاجتماعية والثقافية المقرونتان لدرجة استحالة التفريق بينهما، بل الادهى والأمر، تصورهم الإتصالي الزمني بين العصر ما قبل الحديث والحياة الحديثة، يتهجمون بشكل غريب على إنجازات العصور الحديثة، وما حققته على الصعيد الحياة الاجتماعية والمشاركة السياسية والحقوق.

ليست الحداثة الثقافية، إلا تعبيرا عن "العقل المتمركز على الذات" ومعبرا عن الكليانية، هذه هي نظرة ما بعد الحداثتين، صورة لا تعبير كبير اهتمام، يعرج هابرماس على ما يسمى "الممارسة اليومية"، وهو مجال قابله الكثيرين بلازدراء، وعدم المبالاة، وعلى عكسهم، يجد فيه طاقة عقلانية، ملازمة ومتضمنة فيه، وهي ستمكن من التملص من العقل الذاتي المرجع إذ هناك جبهتين للقتال، يفتحهما العقل التواصلي، الأولى العقل الأداتي (فلسفة الذات) ، والجبهة الثانية نقد معادي العقل (ما بعد الحداثتين)، فهو يتخلص من الأولى، ويحذر السقوط في الثاني، فالأول مخفق والثاني مكرس لسياسة الإخفاق، إن العقل التواصلي يقف بين مبالغتين، أو حدين أقصيين، بين العقل موحد كليا في يبتلع كل شيء، وحالة هدم وغياب كلي للعقل.

إن فلسفة التواصل تقوم بإبدال جوهري، فعوض العمل كوضع أساسي يصبح الفاعلية التواصلية، مقولة مكانه، أي من الذات/ العمل/ الطبيعة، يقدم هابرماس البينذاتية، التفاعل/ العالم المعايش، ضمن هذا المنظور تتحقق.

يرى **ماركس** الذوات العاملة داخل سيرورات الإنتاج، وهي تحقق ذاتيتها الحقة، وهو دمج للعمل مع الطبيعة، لكن في الفاعلية التواصلية الأمر جد مختلف، لأن إعادة الإنتاج داخل العالم المعايش يتغذى من سيرورة التفاهم، يساهم المشتركون فيه بمجهودهم التفسيري.

يقسم هابرماس العالم المعايش إلى: ثقافة ومجتمع وأشخاص أو شخصية إنسانية، تقوم فيه الذوات التواصلية بإعادة الإنتاج، كما أنها تستمد منه ومن الثقافة بالأخص تفسيراتها للعالم.

علما أن إعادة إنتاج الرمزي للعالم المعايش، هو سيرورة الدائرية، فالفاعلية التواصلية تعيد الإنتاج الثقافي، بربطها بين الماضي والمواقف الجديدة بذلك تضمن استمرارية الهوية الجماعية.

يضع هابرماس العالم المعايش في مكان أوسع في المجتمع، حين يشرح "اسمي" "مجتمعا" (بالمعنى الضيق لمكون للعالم المعايش)، النظم الشرعية حيث نستمد ذوات الفاعلية التواصلية تضامنا يقوم على انتماءات فئات يعقد علاقات بينشخصية ***interpersonnelle***، أما فيما يتصل " بالشخصية لفضة "تقنية، تعني الكفاءات التي تكتسب بها الذات ملكتي الكلام والعمل، وبالتالي المشاركة سيرورات تفاهم *Intercompréhension* في سياق يعطي كل مرة وهي من جانب آخر كفاءات تجعلها قادرة على تأكيد هويتها الخاصة في شروط تبادل مختلفة في كل مرة ."[1]

بمثل هذا التعريف، يبتعد هابرماس عن التصور المفهومي لفلسفة الوعي وفلسفة البراكسيس، من حيث الفهم الذي تقدمه للمجتمع القائم، أن المجتمع الحاصل تكوين جماعات يكونها أفراد، يحدد الاجتماعيون ثلاثة سيرورات هامة في المجتمع هي :أ-"الاندماج الاجتماعي " ب-"التنشئة الاجتماعية" ج-"أخيرا إعادة الإنتاج الثقافي"، تضمن كل واحدة منها بوظائف عديدة، كالحفاظ والبقاء على أشكال **التضامن *Solidarité***، ضمان التطور والتكيف مع الواقع الجديد كما تضمن استمرار الهوية الجماعية، تماما كما تساعد على التواصل الاجتماعي.

يظهر هابرماس متحفظا على الكثير من الاستنتاجات الفلسفية للوضعية الاجتماعية، المستندة على فلسفة الذات، فالتعقيل الاجتماعي المرتكز على الذات اجتماعية كبرى، بات من الضروري الاستغناء عنه، لصلح مفهوم أوسع وأعمق، للنظرية التواصلية الهادفة إلى تعقيل العالم المعايش، من خلال تعميم القيم والمعايير البينيذاتية ***Intersubjective***، بدل "التفريد"* المعمم، بذلك يتضح فضاء أرحب للتمايز الثقافي، ينسج فيه المعنى كشبكة بوسائل التواصلية والنقد، مما يفعل التضامن والاندماج الاجتماعيين، وتنحدر مقولات الفلسفة الذات المطبقة من طرف النزعة الوضعانية المكرسة للتفريد، الشمولية، التوحيد القسري المجرد، وإعادة إنتاج العالم المعيش بسيرورة خطية.

يكون الدمج الاجتماعي من الآن وصاعدا، محكوما بالسلطة الإكراهية مفردة إلى أقصى الحدود، إذ لم يعد بإمكان أن يكون الدمج الاجتماعي عبر شمولية هشة مفصلة على مقاييس الفردية' بل أن علاقات الاعتراف المتبادل، والأفراد المشتركين في النقاش سيضمنون، من جهة استمرارية إعادة الإنتاج الثقافي بنقده ومراجعته، ومن جهة أخرى فإنها تضمن حماية مصالح كل فرد وحقه في الإجابة بنعم أو لا على الشرط بالاندماج الاجتماعي، إذا لم يعد الإكراه خاصيته، وإنما القبول والرفض الملازم لتفاهم الإنساني المنحنى الجديد يحررنا من القوالب المتصلة المجردة والشمولية.

[1] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 500.

* التفريد individualité هي حالة دفعة عمليات العقلنة الاجتماعية إلى شموليتها في المجتمع كذات مدمجة اجتماعيا كعلاقة للذات مع نفسها.

على هذا النحو يعاد بناء المضمون المعياري للحداثة، الذي لا يتبع فلسفة البراكس، لكن يستفيد من معاصرها، ويتجاوز ضيق "التفكير الذاتي"، الذي ينطلق من مبدأ الذاتية، وتبنى النظرية التواصلية طريق المصالحة مع العقل المشتق من البنى اللغوية البينذاتية، ليساهم في سيرورات تعقيل العالم المعيشي، وإن عملية التعقل لا تبني حضور الصراع، كما هو عند فلسفة البراكسيس، لكنها تلمحه في مستوى مغاير، هو التفاعل، بدل العمل، الذي كان **ماركس** يعتبره المفهوم الأساسي، لما يميز به من طابع هام في بنى المجتمع البرجوازي.

"كل البناء الفلسفي الهابرماسي، يأخذنا إلى مؤلفين ضخمين: **"نظرية الفعل التواصلي"** 1981، و**"الخطاب الفلسفي للحداثة 1985**، وهما قائمان على نقاش نقدي، يصل إلى بناء نظرية للحداثة، لتدارك محدودية العقلانية في العقل الحديث المتركز، على الذات، لأجل تنشيط قدرة كامنة للعقل مبطنة في حقل التواصل والتفاهم اللغوي."[1]"

لتتحرر نظرية التواصل من شبهة المثالية، يجد هابرماس نفسه مطالب بعدم البقاء عند مستوى المضامين المعيارية للحداثة، فلا يقف فقط عند إعادة الإنتاج الرمزي للعالم المعيش، بل يتعداه إلى إعادة الإنتاج المادي كذلك، ويجد نفسه معنيا بشرح التداخل والتشابك المعقد الاقتصادي والدولة الحديثة، بوصفهما مكونان للحداثة، إنه أمام تعارضيين: الأول وهو ضروري بقاء النظام، وإنه لا يقف في طريقه، والثاني هو طموح العالم المعيش الذي يعارض قبل هذا وذاك، يشرح هابرماس إن على العالم المعيش مهمة تصحيح مسار النظام، وفي نفس الوقت لا يضع العوالم المعيشية لكل البشر على المستوى الواحد فهي تختلف من ناحية التعقيد، بما في ذلك درجة التواصل، ومدى نضج آليات التفاهم، وترتفع طريا العقلنة الاجتماعية مع مطالب زيادة التواصل.

يرصد هابرماس خاصية اللغة الشائعة، وقدرتها في تبادل الاعتراف، كما أنه يرصد "المال" كوسيط للتبادل في المجتمع، وينافسه الكلام ولو استبدالا جزائيا، فإعادة إنتاج العالم المعيش رمزيا يكون به، ولو أنه يحضر في إعادة الإنتاج العالم المادي، في لغة مخصصة ومتقنة للإنتاج والخدمات، لكن وسيط المال يعتمد على لغة تنظيمية خاصة، انفصلت عن اللغة الشائعة، تناسب العلاقات التبادل المقننة، وتستلم للأرقام والقواعد الموضوعية، والقوانين العلمية، مما يرفع الفاعلية.

انطلقت التحليلات الماركسية، من أهمية وإشكالية العمل الصناعي المستلب، وعلى الصراع الطبقي، وكان على البراكسيس العقلاني أن يعيد بناء العالم المعيش، عبر براكسيس الثوري ليحطم النظام الرأسمالي، فيحرر الإنسان من عالم الضرورة بتحطيم الملكية الفردية، وتعيد الثورة الحياة إلى العالم المعيش، كان هيجل مثل ماركس يخضعان كلاهما لذات علوية،

[1] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 41.

وباعتبار آجر فإنهما خضعا لمقدمات تعود أصولهما إلى فلسفة الذات فمفهوم الكلية الأخلاقية، الهيجيلية والبراكسيس الماركسي لم ينتبها لبنى البينذاتية.

أما هيجلي اليمين فقد صالحوا بين الدولة والمجتمع، بمعنى سيرورة التشيؤ التي خضع لها كل المجتمع والثقافة، وكلهم متأثرون وعاجزون أمام مرجعية الذات، وليس بحوزتهم بديلا عنها، وخضوعا تاما للعالم المعيش للوظيفة النظامية (دائرة الاقتصاد والإدارة)، وبذلك صار هامشا، وفكرة البينذاتية *Intersubjectivité* ظلت مستبعدة، إن ثقل إرث الفلسفة الذات زاد من تعميم مشكلة النقد **النيتشوي** الجذري للعقل، إن من يقوم بمثل هذا النقد الشامل، ليس بإمكانه الاعتبار الحقيقة مشروعا له، وينتهي إلى أفق التجربة الفنية، ليصف عالما فقد معناه ويزداد استلابا.

المعادلة التي تطرح هي عدم التناسب بين العالم المعيش وعالم الأنساق، ففي حين مستوى التعقيل، درجة متقدمة، فإنه ظل في العالم المعيش دون للنضج، مما مكن "الوسائط" مثل: **المال** و**السلطة**، أن تستعمر مجاله، فالنظامان: الاقتصاد والدولة الحديثة، هدما أشكال الحياة التقليدية، بشكل أسرع جاوز حركية العقلنة الاجتماعية في العالم المعيش، " فصيرورات التحول إلى القيم النقدية وتعميم البقرطة، تنفذان إلى المجالات المركزية لإعادة الإنتاج الثقافي، والدمج الاجتماعي ولتنشئة الاجتماعية"،[1] لقد كان لهذه الأنماط التأثير المباشر على مجالات الحياة حيث طغى منطق العقلانية الذاتية، مما سبب أعراض مرضية في نظم العالم المعيش، الذي نلمس رد فعل عنيف على هذا الاجتياح، للاقتصاد الرأسمالي وجهاز الدولة وتزايد التأزم.

إن المجتمعات الحديثة، ليست لها ذات تشكل مركزا تفكيري، يتيح للمجتمع تطوير معرفة بذاته، بمعنى انعدام مرجع مركزي للتفكير والتنظيم، ففكرة التفكر الذاتي مركز ومستقر تبدو أنها متجاوزة، بمجتمعات حديثة ستجد على حسب هابرماس، في الممارسة التواصلية اليومية فسحة لفهم ذواتها، متيحة بذلك سيرورات عفوية لتكوين الهوية الجماعية، يستفيد هابرماس من المفهوم **الهوسرلي**: "لعالم المعيش"، "غير أن هذا المفهوم(*monde vécu*)، كما بحث في نظرية التواصل تحرر من رهانات الفلسفة المتعالية، سيكون من الصعب التخلي عنه، إن أردنا بيان الحقيقة الأساسية، وهي التنشئة الاجتماعية اللسانية."[2]

وهؤلاء المشتركين في هذا العالم المعيش، يلتقون فيه من ناحية الكلام المفهوم (المعنى)، كما أنهم يحيلون إليه من جهة، الزمن ومجالهم الاجتماعي والدلالة التي يمنحونها لمنطوقاتهم.

[1] Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 420.
[2] Ibid, p 424.

يضاف إلى ذلك، أن تصادم العوالم المعيش تضل محكومة بمسعى التفاهم، لأجل بلوغ أفق التوافق، فتظهر داخل العالم المعيش الواحد مراكز متعددة لهاويات جماعية مختلفة، تتصاعد تنافسيا فيما بينها، وتكون كليات تتيح الارتفاع بها في الفضاء العمومي.

يطور المجتمع معرفته عن ذاته عبر الفضاء العمومي، ففي دولة ديمقراطية تأخذ شرعيتها، من سيادة الشعب، مساهمة مواطنيها في الرأي، تكون وعي جماعي، فلقد أثبت التاريخ، عدم وجود ذات عامة للمجتمع تسير نفسها، كما تم تطويره في فلسفة الذات، لقد قوضت هذه البداهة، كما طورها فلسفة البراكسيس، أو الهيجليين اليمينيون، فإن القائلين بقدرة المجتمع على تغيير ذاته بعمل ثوري، وبالطرق التدريجية للدولة الاجتماعية، لصالح ضمان حياة مواطنيها وحريتهم، أضحى فاشلا، رغم هدفها النبيل في المساواة وخلق أشكال جديدة للحياة، فتدخل الدولة في السيرورة الاقتصادية، أدى إلى تزايد السيطرة البيروقراطية*، وممارسة رقابة وتحكم مفرط أكثر من التنظيمات والاستغلال المادي، الذي حاربته في الأنظمة الرأسمالية، فالنموذج الاتحاد السوفيتي سابقا، بين مكر الدولة الاجتماعية الغير حيادية.

هنا يعلن عن تلاشي الوهم التاريخي، لمجتمعات لم تعد تملك المعرفة بذاتها، ولا ذات رفيعة المستوى، ولا نظام كليا قادرا على التأثير في الكل بشرعية فإفراز الدولة الاجتماعية، لجهاز بيروقراطي، زاد من تشويه وتمزيق أواصل العالم المعيش، ولم ينقص من حدة الصراع الاجتماعي والنفسي، لذا يفتتح هابرماس "الفضاء العمومي"، الذي يمكن أن يتخذ مسافة معيارية، أمام الدولة السياسية والاقتصادية، بل وحتى للمجتمعات أمام نفسها، ليمكنها في التفكير في ذاتها، وهو ليس تفكير ذاتي، بل تفكر جماعي، لإشكاليتها السياسية والاقتصادية كونها مصدر المشكلات، فهما طرف في المشكل وليس، شريك يبحث معه عن الحل.

يتعلق الأمر بالأحرى بعاملين يستعمر فيه الأول، الثاني، فيقاوم العالم المعيش مقتضيات النظم الوظيفية، التي يفرضها عالم الأنساق، فنفهم الفرق بين إعادة الإنتاج المادي لعالم الأنساق، وإعادة الإنتاج الرمزي للعالم المعيش، وكيف تحاول الأولى إعاقة جهود التفهم فيه بتعويضها بجهود التنظيم، فينتقل مشكلات فقدان التوازن لعالم الأنساق إلى أن تظهر جليا في أمراض العالم المعيش، يتلاشى داخل العالم المعيش "المعنى "و"الدافعة"، التي تحركه كما كان في المجتمعات التقليدية، ويعيق إضفاء الشرعية التي تطلبه منها النظام السياسي والاقتصادي، ويظهر هذا استحالة تعويض جهود التفاهم للعالم المعيش بأي إكراه أو إستراتيجية أخرى" إذ لا

* البيروقراطية Bureaucracies اصطلاح Bureauو، بمعنى مكتب، يوناني الأصل بمعنى Cratie في اليونانية Kratos أو القدرة أو القوة بمعنى الحكم وكفلسفة هي حكم المكاتب وتحكم المكتبيين، وسيطرتهم على نظام العمل، ودخل نظام البيروقراطية مع بداية القرن 20م، في الوقت الذي شهدت فيه أوربا، إدارة الدولة الكبرى (عالم الموظفين)، ونظام الإدارة، والشركات الخاصة الكبرى، والأحزاب السياسية والجماهيرية الكبرى، ويعتبر "ماكس فيبر"، عالم الاجتماع الألماني، البيروقراطية، وليدة التحالف بين السلطة والعقل

-Jacqueline Russ, Philosophie, Dictionnaire , op.cit, p122 .

يمكن للمال والسلطة شراء ولا الحصول بالقوة، على التضامن أو المعنى"[1] أن المدافعين على مشروع الدولة الاجتماعية، اعتقدوا في قدرة الإدارة العامة على الحد من تدخل "النسق"في العالم المعيش.

لا يمكن إرجاع حلول العالم المعيش، على زيادة تدخل النسق فيه، بل لا بد من تمايز بين نظام التبادل والإنتاج المادي للعالم الأنساق، والتفاعل الرمزي للعالم المعيش، لحماية هذا الأخير، إن مسألة الحدود بينهما، تطرح بسبب سحق الوصاية الإدارية، لممارسة الحياة اليومية، فالسيطرة المختلفة الإشكال التي تظاهر كرقابة إعلامية عبر ما نشاهده، أو شبكة المنتخبين على المستهلكين أو رب العمل على العمال، أو غيرها من صور الوصاية والتنظيم الوظيفي.

2 - 3 أهمية التضامن في الدمج الاجتماعي

يعمل هابرماس على رفع أهمية التضامن في الدمج الاجتماعي، بدل الإكراه الحاصل بقوة المال والسلطة"، المستعملة في عالم الأنساق، التي تهدف وراء الدمج الاجتماعي الحصول على الشرعية، ومع ذلك فإنه تظهر "مجالات عامة مستقلة"، لم تكن نتاج العالم السياسي والاقتصادي، ولا ترتبط معهما، صلة دعم أو إضفاء الشرعية منظمة لذاتها بذاتها، وتستمد مواردها من العوالم المعيشية والثقافة مثال على ذلك، مما جعل بعض الباحثين عن مشروع مختلف كليا، ينحوا منحنى الثورات الثقافية، والتجارب الفنية الجذرية.

أن تشكل الهوية الجماعية في المجتمعات الأوربية الحديثة، وبالخصوص مع تشكل الدولة القومية الديمقراطية، ذات السمة والتأثير الواضح لمضمون المعياري للحداثة، كما تتصف بالذاتوية والشمولية، قد فرض نفسه على الكل، إذ لم يعد بوسع الفرد الخروج من أسر إرث العقلانية الغربية، أين ينمو تحت راية الثورة الفرنسية، ولو أن هذه البدايات كانت قد أفرزت حياة متعارضة، " من بدايتها، كان تصور الحداثة لذاتها منشغلا بهذا التطابق من جهة بين السعادة والتحرر، ومن جهة أخرى السلطة والإنتاج، مما أدى إلى قرنين من النقد الذاتي."[2] أن المشروع الأوربي، قد غلب نمط من العقلانية على العقل، الأمر الذي فتح موجة من النقد بلغت جذريتها مع **نيتشه**.

قدم هابرماس "الخطوط الكبرى" لنظرية عامة في المجتمع، ولا يرتبط مشروعه بمواصلة الخط التقليدي لمدرسة فرانكفورت، المخصص بإحياء الماركسية، بمقدار ما يرتبط ببناء نظرية جديدة للمجتمع، كما لا يهدف موضوع نظرية التواصل فقط في استبدال فلسفة الذات، بل هو يضع الأسس لنظرية لم تنفك عن التوسع في الامتداد والعمق منذ سنوات، ومهما يكن من أمر،

[1]Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 429.
[2]Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 433.

حول قدرة نظرية التواصل، هل بمقدورها خلافة فلسفة الذات؟، فإن هابرماس لا يرفع النقد الذاتي عن العقل، بل يجده ملزما بتبنيه كمنهج .

كانت فلسفة الذات تقيم علاقة جديدة بين الذات العارفة والعالم، علاقة بين العقل والمحيط، بين الذات والوسط الذي يلفها، بين الداخلي والخارجي، وعندما طرحت مشكلة المرجع لوعي الذات، فإنه تم صيغتها بالسمة الذاتية، أي بالرجوع إلى ذاتها ففي"أنا أفكر" **الكوجيتو** هو تذكير بهوية المركز، ينتج عن هذا مقاربة ستتبناها الفلسفة المتعالية، لعالم كونه الوعي المتعالي، منذ **ديكارت** إلى **كانط**، بل وحتى نصل إلى **هوسرل**.

لم تنفك هذه الفلسفات تستحضر ذات متعالية، فلقد شق هيجل لها طريقا، يقودها إلى المطلق، بمعنى آخر فإنها لا تنحصر في الميزة الذاتية، بل توجد أيضا في السمات الموضوعية، وما كان الإحلال **ماركس** لبراكسيس بدل "وعي الذات" إلا رد الاعتبار للطبيعة الخارجية المموضعة في محيط، واهتمام بإعادة الإنتاج المادي للمجتمع، وفقا لهذه المنطلقات، فإن فلسفة البراكسيس، لا تبتعد في استعمالاتها ونتائجها عن فلسفة الذات، في عقلانيتها النظامية والوظيفية، ليتحول العقل في هذه الأخيرة، إلى قوة تسمح بالحفاظ على النظام عقلا وظيفي عكس ما تريده فلسفة البراكسيس من العمل الثوري.

في تحليل هابرماس لنظرية النظم عند **لوهمان** *luhman*، الذي خرج عن المسار التقليدي الذي أسسه **كونت** (*conte*)، **وبارسونز*** (***Parsons***)، في مسعى لإحلال نظرية النظم عوض فلسفة الذات بكفاءة أعلى لحل إشكاليتها وفك أزمتها، ما يهم هابرماس هو التحقيق من الصحة هذا الادعاء، وبإمكانية تجاوز مشكلات فلسفة الذات المشاكل التي كرس لها كتاب الضخم: **"الخطاب الفلسفي للحداثة 1985"**، محاولا فهمها وتجاورها، وبما أن محاولة **"لومان"** تسقط في نفس السياق الهابرماسي، فاقد وجدنا اهتماما وضرورة مزدوجة، شرحها وفقا لهذه النظرية، فإن هناك تعويض يستثار، فبدل مفهوم الذات العارفة يحدث إبدالها بمفهوم النظام، فالمفهوم الأول ولد ونمى داخل فلسفة الذات، منذ **ديكارت** إلى كانط، في حين ظهر الثاني مع علوم البيولوجيا، علما أن ذات النظام، لا تشبه الذات الأولى، فهي تعود إلى نفسها كمرجع للحفاظ عليها، تنشأ المعنى، وتستخدمه خارج الإطار التقليدي لوعي الذات والمثالية الذاتية، ويوجه "النظام" المجتمع بوصفه منظما له.

صحيح أن " **لوهمان**" يتخلص من الميتافيزيقا، إلا أنه ينشأ ما يسميه هابرماس "ما وراء البيولوجيا"(*metabiologie*)، فتصور الحياة كحالة عضوية، يحركها نظام يستمد آلياته وعناصره من ذاته، تصطدم بواقع معقد، لا يمكن الإلمام به، وفي مسعاه للتخلص من العقل،

* **"بارسونز تالكوت** Parsons Talcott (1902-1979)، عالم اجتماع أمريكي، أستاذ في هارفر منذ 1937 صاحب نظرية الفعل." ، انظر: جان فرنسوا دروتيه (بإشراف)، معجم العلوم الإنسانية، تر: جورج كتورة، ط1، بيروت، 2009، ص130.

يعود إليه" إن حفاظ النظام لذاته، والذي يتأسس على رفع قوته الخاصة، ويلحق العقل بوظائف الوجود، فكرا كان أو قولا، بهذه المقاربة "**لوهمان**"*(**Luhman**) يزايد كذلك في نقد العقل، ويجهد لنزع قناع سلطة التأكيد الذاتي، بوصفها ماهية كامنة، في عقل متمركز على الذات، ويعتبر أنها هي العقل، ورغم ما يظهر من تصفيتها لأنها غير عقلانية، إلا أنها تضطلع بمهمة تحت اسم العقلانية النظامية، كونها: جملة الشروط السانحة للحفاظ على النظام."[1]

لا يتفق هابرماس مع هذا التحليل، ويرى أن السيرورات إعداد الرأي والإدارة العامة لا تكون خارج الخط الإنساني الذي استبعده "**لوهمان**"، إنها اللغة التي تبلور بها الهويات الشخصية والجماعية، داخل "الفضاء العمومي"، بالصلة الوثيقة بالعالم المعيش، أما "**لوهمان**" فما كان إلا أن أجير فلسفة الذات *entihumanisme*، إن الخط الذي ظهر في علم الاجتماع بالتملص من الذاتي، بالبقاء قبل أو خارج الذات أو سابق عليها، كما هو موجود عند البنيوية، أو البرغماتية يبقى وصفا ضيقا، وتبني البنذاتية أفقا أوسع، وعلاقة أقوى ما يلزم إرجاع اللغة والتواصل إلى الاهتمام، لأنها تسمح برؤية التشابك الداخلي، لإعادة الإنتاج الثقافي، والتنشئة الاجتماعية، والدمج الاجتماعي.

فاللغة عندما تكون في حالتها الحيوانية المفردة، تبقى ثانوية منعزلة، ليست ذات إجرائية بطبيعتها، وتكتفي على الشعور العفوي، فهي تعمل داخل النفس وتقتصر على التفكر الذاتي. يرى هابرماس أن " **لوهمان**" لا يقوم إلا بوضع "العقلنة النظامية"، بدلا من "العقل المتمركز على الذات"، ويحمل مكان "الميتافيزيقا" نوع متشابه هو "ما وراء البيولوجيا".

3- 3 سرديات فلسفة الوعي:

موجة كبيرة من المراجعات ستمس العقل "فبالنسبة لنا الذين جئنا بعد الأنوار، بعد كذب وعود علموية وبعد المؤسسة العقلانية للأنظمة التوتاليتارية أين تظهر استحالة وضع كل الآمال التحررية في العقل الأحادي أين أصبح العقل لا يختلف عن الأدوات الأخرى التي نستعملها ..." ثم اليوم عزل الفرد بكل الطرق الدعائية وبشكل نسقي منظم "هذه هي النتيجة التي دفعت هوركهايمر إلى تاريخ نقدي وجدلي عقلي"[2]

لا يمكن "للوعي الذاتي" أن ينسج الحقيقة من ذاته، ذلك لأن العقل كما يرى هابرماس حدودا لا يتجاوزها فيها تقديم حقائق تضل ثابتة، وأي زعم بالامتلاك الحقيقة لا يعدو أن يكون

* "**لوهمان نيكلاس** Luhman Niklas (1927- 1998)، عالم اجتماع ألماني يعتبر ممثلا نموذجيا "للنظرية الاجتماعية الألمانية" ويتعلق الأمر ببناء نظرية عامة حول المجتمع في أسسه انطلاقا من مفاهيم ومن نماذج مجردة، حيث يتكون المجتمع من انساق دنيا ذاتية ومترابطة فيما بينها من جهة أخرى. من أهم أعماله:

Amour comme passion, de la codification de L'intimité, 1982.

انظر: جان فرنسوا دروتيه (بإشراف)، معجم العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص928.

[1]Habermas J, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p 439.

[2]Luce Giard, le moment politique de la pensée, **numéro sur l'école de francfort**, Esprit, Revue mensuelle, N° 17, mai 1978, p55.

مجرد إدعاء خالي من كل معنى، وتظهر بوضوح متاهة ديكارت وهو يحاول أن يجد مخرجا "لأناه" الباحث عن اليقين والوضوح منطلقا من جوانبه فيضل حبيس "الدور" وإن كاف شكه المقلق سكن إلى "الوعي الذاتي" فإنه لم يعي أن هذا الأخير مشكوك في ذاته كذلك، ليتضح مع فلاسفة التشكيك كما يحلو"**لبول ريكور**" أن يسميهم، فإن الوعي يظهر مخترقا كان فردا أو جماعيا، فإنه يعجز عن رسم حراك تاريخي، أو حتى تفسير طفراته وكبواته.

منذ عصر النوار جهدت "فلسفة الوعي" أن تلم شتات التاريخ و مفارقته داخل "المعنى" وضمن نسق منظم منسجم ينحى منحا معقولا، نحو سلام دائم (**كانط**) التقدم (الأنوار) أو المطلق (**هيجل**) أو المجتمع الشيوعي (**ماركس**) تتشابه في ذلك المنظومتين الليبيرالية أو الماركسية، لأنها في نهاية المطاف يعودان إلى أصل واحد: "ذاتي" جماعيا كان أم فردي.

لذا لم يجد الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت مخرجا من "فلسفة الوعي" ربما لأنهم لم يكتشفوا أنه هناك سردابا آخر ينفلتون منه أمام التطابق الكبير بين بشاعة الرأسمالية وفضاعة الشيوعية (**ماركيوز**).

إن العقل النقدي هو السبيل لتعرية "الذات" وفضح نرجسيتها، فيزيل أوهامها كونه مستعد ليفككها ويفارقها ليسائلها، ومع ذلك فإن العقل النقدي هو السبيل وليس البديل !!!.

يعي هابرماس البديل كونه يعي جيدا ممكن الداء العضال [1] وياتمكس تفتح ألانا في بدايتها مع **ديكارت** لتبلغ تروستنداليتها مع كانط واطلاقيتها مع هيجل، فبغدوه الأمل في استبدالها بفلسفة الذات (البينذاتية) لينتقل من "أنا أفكر" إلى "نحن نفكر" أو "لنفكر معا" (أنا ـ أنت) بداية من الآن وصاعدا لن تنتج الحقيقة من المركز لتفرض على الأطراف أبدا ، بل ستصير الحقيقة تجاذب بين الذوات العاقلة قاعدتها أخلاقية وسندها المحاججة ، وامتحان أي دعوى تطلقها "الأنا" أو "الأنت" محكها الحوار والنقاش والتواصل، فوحده التوافق والقبول يصلح ليكون المحطة الأخيرة للحقيقة.

ترسم الحقيقة لا على الإكراه ولا على وجود مسبق مفارق أو قبلي بل تخلق"بنية" (بالمشاركة والاتفاق والتراضي) نتبادل الحجاج يؤسس للمعرفة ويغلق الباب أمام كل دغمائية أو أحادية فكرية.

يذلك تتحدد العقلانية التواصلية كمخرج بديل من العقلانية الاداتية "ولزمن طويل تم مقاربة المجتمع فقط على حسب الفاعل وآفاقه، وهو ما يوافق نظرية الفاعل الاجتماعي التي تفهم المجتمع على أنه العالم المعيش، في حين أنه يظهر كشبكة من التفاعلات من النوع التواصلي المخزن في الفضاء الرمزي، له منابع وخلفيات محددة.[2]" مما يجعلنا في حاجة لبناء نظرية للمجتمع جديدة تختلف عن سابقاتها في فهم العلاقات الاجتماعية.

[1] الأعراض المرضية الثلاثة للحداثة (التشيؤ ، الاغتراب ، العبثية ، أو الضمية)

[2] Fréderic Vandenberghe, une Histoire critique de la sociologie allemande, op.cit, p 264.

عام 1980 ألقى هابرماس محاضرة بعنوان "**الحداثة مشروع غير مكتمل**" بكنيسة **القديس بولس** ن بمناسبة منحه جائزة أدورنو بسؤال عصي عن الحل: هل إنتهى عصر الحداثة؟ يطرح هابرماس هذا السؤال وهو يعي أن هناك دوافع أزمة يشتكي منها.

فالعلامة الفارقة لما بعد الحداثة هي مماشاتها "لموضة" تطرح الحداثي الكلاسيكي رث على الإنسان المعاصر تبديده ولا يرى هابرماس أنها استنفذت طاقتها الفكرية وإمكانيتها التاريخية بل إن ميزتها الحينية والراهنة والتدفق، مما يجعلها غير منتهية الصلاحية لها القدرة على الاستهمام أكثر ...فهي لم تقل كل ما لده ولا يجوز أن نتفكر لفتوحاتها (الحرية، العدالة، المساواة، حقوق الإنسان الخ) .

بالفعل هابرماس لا يخفي عنه السؤال المدوي: كيف نفكر بعد **أوشفايتز؟** Comment" penses après Auschviter?"

"إنه يمكن وجب أن نشكك في كل شيء، كما يقول هابرماس لكنه ليس في كوننا نعيش داخل عملية اللغوية، وفضاء تواصلي أين لا نتوقف لعب وبلوغ حتى ولو بشكل مؤلم وصعب وطويلا التفاهم *Intercompréhension* بين البشر المتكلمين وهذه اللغة تكون الجماعة الإنسانية، العالم المعيش بطريقة عقلية وديمقراطية من طرف البشر أنفسهم"[1]

أن الفكر الهابرماسي يتأسس على نصين هامين كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" و"نظرية الفاعلية التواصلية" كلاهما يشكلان الحجر الأساس لمشروعه .

"يكمن أن نقول أن كتابه: "**نظرية الفعل التواصلي**" لا يرد فيه على المفكرين العدميين أو "الآعقلانيين" أو نقاد "الأنور"، بل أننا سنجد هذا النقاش في كتابه "**الخطاب الفلسفي للحداثة**" بل يتعلق الأمر هنا قبل كل شيء بإعادة بناء العقل "التواصلي"على أسس وآثار نظريات المجتمع التي لطالما أكدت على *primt* العقل: بهذا المعنى فإن نظرية الفاعلية التواصلية هي بشكل موسع نظرية النظرية أي إعادة نقدية وتركيبية لنظريات (عقلية وإذا شاملة)لغوية واجتماعية معاصرة **كفيبر ودوركايم، "ميد"، بارسنوز، بياجيه، ماركس، فنتجنتتاين"**[2]

لا يمكن فهم هابرماس وتصوراته حول الحداثة دون الولوج إلى الفكر "**ماكس فيبر**" الذي تعتبر كتاباته المنفذ الأساسي لفكرة هذا الأخير، بل يمكن القول أن إجابته كانت تحي إحراج الأسئلة الفيبرية

- ❖ ـ ما السبيل لتجنب الكليانية؟
- ❖ ـ كيف نحرر العقل من سمته القمعية و الغائية؟
- ❖ ـ أي مستقبل للديمقراطية؟

نلمس حضور فكر قوي "**ماكس فيبر**" في كتابات هابرماس فهو يستلهم منها ليعود وينتقدها من جديد، نلمس ذلك من خلال مفهوم يشد انتباهه هو: "العقل"، الذي يربطه بمفهوم الحداثة، بل

[1]Habermas, Réconcilier la modernité avec elle même, op.cit, p 116.
[2] Ibid, p 116.

يجعل منهما رديفين في سياق حديثه عن مسار التحديث(العقلنة في التاريخ الأوربي) ويلحق مفهوم العقلانية كمفهوم مساوق لما عرضه.

"بالنسبة لماركس فيبر، والبيروقراطية هي ظاهرة جوهرية لفهم الحداثة وبالفعل هذه الخاصية تتميز بدخول نماذج جديدة لتنظيم فالإنتاج الاقتصادي منظم وفق العالم الرأسمالية، تستدعي عاملين يسرون على حسب حسابات عقلانية، تماما كما أن الإدارة العمومية مسيرة بطريقة بيروقراطية بمساعدة عمال متخصصين ومكونين قانونيا وكلاهما (الاقتصاد والإدارة) منظمان على نموذج المؤسسة أو الإدارة العمومية (Anstalt)"[1]

تنفيذ عقلانية تواصلية تنويرية في مستويات العالم المعيش الثلاثة (الشخصية، الثقافة، المجتمع)، الأمر الذي يعيد التوازن بين عالم "الأنساق" والعالم المعيش، ويقلل من استفحال سرطان العقلانية الأداتية الخاصة بالتقنية وتراجع المنطقة الحساسية والوظيفية في العلاقات الاجتماعية وانفراج نحو التفاعل وحوار المتبادل لتحرير الإنسان.

طبعا فإن النقد الحاد لتوبيا التقدم التقني والعقل الحسابي الباحث عن الربح والمردودية، لا تجعل هابرماس يسير في نفس خط الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت عندما استعاض **أدورنو** مثلا عن واقع الحداثة بالبديل الاستيطيقي كمجال للخلاص.

بل سيراهن هابرماس على التنوير وقيم الحداثة عبر تنشيط الفاعلية التواصلية كضمان للتحرر من كل أعطاب الحداثة، لأنها لسبيل لمستقبل الاجتماع الإنساني وكوسيلة لإعادة بناء معارفها.

"إن هابرماس فارس لا يظهر مجهوده فقط في عمله نظرية الفاعلية التواصلية بل قبل ذلك بكثير فجهود سبغتها طويلة ثقيلة متعبة لا تترك أي وسيلة إلا واستعملها للبرهنة والتبرير للقارئ قيمة وأهمية العقل "العقل النقدي"الذي ولد مع "الأنوار"، ضد اليأس والاتهام الذي تعرض له، بل إنه يجد ملجأ عنده من العديمين واللاعقلانيين أو التيارات التي تسير في كليهما ورغم اعتبار هابرماس على أنه أحد وجوه البارزة في المدرسة فرانكفورت فإنه ينطلق عمليا من النقطة التي كان **أدورنو وهوركهايمر** قد تخليا عنها : حين أسابهم اليأس من إمكانية العقل، إنه فقدان الأمل عودة العقل ..."[2]

في كتابه "**أزمة الشرعية 1973**" يظهر هابرماس كمدافع عن قيم "العقل التنوير" كمرجعية غير مستنفذة لتحقق الحداثة، ويقارع لصالحه الموجات ألا عقلية الساعية لهدمه، وتجاوز بما في ذلك أسلافه الناقمين عليها من فلسفة **مدرسة فرانكفورت** وبالأخص أدورنو ثم مفكر ما بعد الحداثة الفرنسيين **كدريدا وليوتارد** ونبعث هذه التيارات أنها محافظة جديدة تقف ضد مشروع التنوير.

[1] Habermas J, théorie de l'agir communicationnel T2, rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Tr; Jean-Louis Schlegel Ferry, Fayard, 1987, p 336.

[2]Habermas, Réconcilier la modernité avec elle même, op.cit, p115.

يميز هابرماس بين الحداثة التاريخية، كفعل حادث تاريخيا، ولحداثة كقيمة فلسفية، ولقد انحدرت الأولى عن توجيهات الثانية فاختلال التوازن بين القيم المعنوية والتحول المادي أدى إلى تحول عقلانية التنوير إلى حالة "**باثولوجية**"***Pathologie*** .

لذلك يحق لنا أن ننتقد الانحرافات التي زاغ فيها عقل التنوير لا سيم في ذلك مادامت محصلاته: الاستعمار، الحروب العالمية، التلوث والسلطوية الفاشية، ولا يحق لأي أحد أن يتجاهل مكتسباته ويومية بالعقم ويعلن نهايته، وهو يقصد بشكل واضح المابعد حداثتين التي يرى فيها عدمية لا معقولية بل على ما بعد الحداثة أن تكون استمرارية الصلاحية للحداثة، لا عداوة ولا ضدية عليها ن فلا ينبغي نسيان ثمارها من الحرية التفكير والحرية المعتقد وحرية التعبير وحقوق الإنسان، وأي تفكير لتجاوزها هو نكوص إلى التخلف والعنف والتعصب ثم الاستبداد القرووسطي فإن دعاك ما بعد الحداثة أنهم هي في الحقيقة على العكس تماما، فهم يمثلون قوى رجعية محافظة تسعى للانتقام من الحداثة ومكتسباتها.

إذا يفرق هابرماس تفريقا حاسما بين قيم الحداثة التي لا أحد يماري في قيمتها، والانحراف التاريخي الذي حدث فيها لذا يطمح بتصويب الممارسة بالعودة إلى المرجعية النظرية. غير أنه في ذلك ليس تعسفي أو تحكمي. وإنما يراعي التغيرات سوسيو سياسية ومعطيات عصر جديد.

فهناك فرق شاسع بين معاني الحداثة وما تحمله من إيجابية وتختزنه من قيم ومفاهيم إنسانية وواقع الحداثة وما تمارسه من نتائج سلبية.

هابرماس لا يخفي انفصال الحداثة فمرضها العضال بادي للعيان حين تتكلم الاستنارة والديمقراطية والحرية فهي تقول ما لا تفعل من اغتراب واعتبار للمغايرة فتتعارض مصائر الحداثة ومبادئها بين (المتصور والمنجز المحقق).

ففي الجانب السياسي مثلا "فإن النسق السياسي مقترن بالنسق الاقتصادي فالمال كوسط للتبادل بين الأنساق ليس لها فقط آثار بنيوية على النسق الاقتصادي بل كذلك على النسق السياسي، فالدولة تحولت إلى دولة جبائية état fiscal تضمن الشروط القبلية للإنتاج الاقتصادي على تبني تعقيداته ..."[1] الجامحة، وتقيد آمالها وغايتها الإنسانية.

المبحث الثاني:

[1] Fréderic Vandenberghe, une Histoire critique de la sociologie allemande, op.cit, p 270.

العقلانية التواصلية

"إننا نشهد سقم بيروقراطي للتواصل، وغزو للعالم المعيش من طرف العقلانية الاقتصادية والإدارية."

Habermas, Entretiens avec Le Monde

Jacques Le Rider, Habermas **Entretiens avec Le Monde**.1.philosophies, La Découverte **Le Monde**, 19 Octobre 1980, p220.

1- 3 التفكير المابعد ميتافيزيقي

"إلى أي حد يمكن أن نقول فلسفة القرن العشرين أنها حديثة؟ سؤال يستهل به هابرماس كتابه **"التفكير المابعد ميتافيزيقي"** 1988 *La pensée postmétaphysique* وهو يقدم في فصوله الثلاثة الأولى مقالات تتحدث عن الفكر الميتافيزيقي كان قد نشرها في مجالات عديدة عكس الفصول الأخيرة التي تتحدث عن الفكر المابعد ميتافيزيقي، ولم يسبق نشرها من قبل.

نعود إلى السؤال الهابرماسي الذي ينعته هو بنفسه بالساذج *Naïve* مع ذلك يرسم لنا لوحة الفلسفة المعاصرة بأربع توجهات فلسفية هي: المابعد تحليلية *Postamarxiste* والفينومينولوجيا رغم أن هذه الأخيرة غير مسبوقة باللازمة *poste* أو ليست "مابعدية"

Postisme إلا أنها تدخل معهم في مرحلة تجاوز **الأفلاطونية الارسطوطاليسية**، العقلانية، التجريبية، وهي فلسفات "مهما كانت الفكرة التي تنطلق منها، إلا أنها تعتبر العقل في حالة بحث عن المعرفة الموجودة في عالم مشكل بطريقة عقلانية أو يقبل التعقل وبعقل ذو بناء متمالي، أو في حركة ديناميكية داخل العالم، فالفلسفة ضلت وفيه لبداياتها الميتافيزيقية".[1]

ما يثير الانتباه في هذه الحركات الفلسفية هو الأدوات التي تستعملها ما بعد أرسطية، تم تطويرها خلال العصر الحالي، تظهر بشكل جلي في منهجيتهم، بقدر ما تظهر في موضوعاتهم، فعلي مستوى الموضوع، "أربع موضوعات تشير إلى القطيعة مع التقليدي، الكلمات المفتاحية التي تشرحها هي التالية: "تفكير مابعد ميتافيزيقي، المنعطف اللغوي، وعقل يتموضع ويقلب أولوية النظرية بالنسبة للممارسة، بمعنى آخر تجاوز لمركزية العقل *Logocentrisme*"[2].

بغض النظر عن خصوصية كل توجه وموضوعاته فإن ما يميز التفكير المابعد ميتافيزيقي هو أهمية "المنعطف اللغوي"، وتجاوز مركزية العقل كزيادة للصرامة، وهذا أعطى للفلسفة فعالية وقاعدة منهجية متينة، وفتح منافذ للولوج إلى لعالم والمظاهر التي تحدث فيه.

"والتغيير في الباراديغم الذي يتمثل في العبور من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة يشكل إنقطاع عميق بقدر القطيعة مع الميتافيزيقية.(...) فالعلاقات بين اللغة والعالم أو بين القضية وحالة الأشياء، تأخذ مكان العلاقات بين الذات والموضوع"[3]، وأخذ البناء اللغوي مكان عملية تكون العالم وليست فقط الفلسفة التحليلية والبنيوية من اهتمت "بالمنعطف اللغوي"، بل حتى النظرية النقدية لقد وجدت نفسها كذلك مجبرة على إدخاله في منهجنا.

نلخص ونقول أن هناك منعرجين هامين كان لهما الأثر البارز على الفلسفة هما المنعطف اللغوي *Le tournant Linguistique* والمنعطف التداولي *le tournant pragmatique* هو الأخير الذي يتخلص من التجريد l'abstraction وهو قلب للأولويات بين النظرية والتطبيق، بتأثير واضح من طرف ماركس ومحاولة لإفراج الفلسفة من أوهامها بفتح عينيها على التعددية من خلال انفتاحها على علوم شتى. نفهم من كل ذلك أن ثمة تغير في الباراديغم "لقد تعودنا على تطبيق مفهوم الباراديغم *Paradigme* على تاريخ الفلسفة وهو مفهوم مستعار من تاريخ العلوم ونجم عنه تقسيم إلى عصور ترتكز بشكل أساسي على مفاهيم: "الوجود" "الوعي"، واللغة"[4] بذلك نميز بوضوح بين نموذج التفكير الذي تقدمه الانطولوجيا عن الفلسفة التاملية والفكر اللغوي، لقد **كانط** نقطة حاسمة لإعادة الانطولوجي منذ **برمنيدس**

[1] Habermas J, La pensée post métaphysique: essais philosophiques, Tr; Rainer Rochlitz, Armon Colin, 1993, p 12.
[2] Ibid, p42.
[3] Habermas J, La pensée post métaphysique: essais philosophiques, op.cit, p13.
[4] Ibid, p 20.

Parménidse حول سؤال الوجود أين كانت المعرفة الحقيقية تهدف لبلوغ المطلق الكوني الضروري والثابت.

كانت الرياضيات أو المنطق هما النموذج مع فلسفة الوعي أحدث **كانط ثورة كوبرنيكية،** لقد غير تعامله مع العالم والعقل بشكل نقدي، لكن لم يبتعد عن حيز الميتافيزيقا إذا فهمناها من منظور كل فكر يعالج قضايا كلية *Totalité* "وبالفعل فمفهومية conception **ليبنتز** *Leibniz*، **سبينوزا** Spinoza **وشلنج** *Schelling* ن وحتى المذهب الكانطي يهيمن عليه ويمتد إليه تقليد المشاريع النسقية الكبرى المدشنة من طرف أفلاطون، فالنسبة **لهيدجر** Heidegger فإن كانط وحتى نيتشه هو نفسه مفكر ميتافيزيقي خاصة إن الأول ينتمي على الأزمنة الحديثة ويتآمر بمبدأ الذاتية. [1]

في الأخير نجيب عن السؤال الهابرماسي، إن فلسفة القرن العشرين هي حديثة لأنها تستعمل أدوات منهجية حديثة وتقف في مرحلة ما بعد ميتافيزيقية.

يبقى المميز الأساسي للفلسفة الحديثة هو الاهتمام **باللغة التي هي جملة قواعد** تؤسس الاتصال بين الناس كما أنها نظام رمزي يستعملها الفرد لفهم الأخر "كما أن هابرماس يجد معيار البينذاتية *Intersubjectivité* داخل اللغة" [2] لأن الأفعال الكلامية في طابعها الإنجازي *performatif* تجعل المستمع مشاركا وفاعلا في العملية التواصلية، لتبرز كمنظومة إجرائية يطلق عليها "**التداولية**" ***pragmatique*** أي ما يتداوله ويستعمله الفاعلون في نشاطهم المعيش، فالتواصل هو فعل تمارسه الذات عبر المعنى في علاقتها الإنسانية لأجل التعايش، وهو ما يسميه "**ماكس فيبر**" بـ "الفعل الاجتماعي" لكن "الصعوبة تأتي من كون أن فيبر لا يتصور هذه العقلانية الخاصة بالحداثة المتعلقة بفك السحر عن العالم إلا داخل صيغة واحدة، هي العقلانية الأداتية، ومن جانب واحد هو العقلانية من أجل غاية (الاستراتيجية) Zweckrationalitat (G)"[3]

لقد عرف "**فيبر**" الفعل الاجتماعي على أنه صورة للسلوك الإنساني الذي يشتمل على الاتحاد الداخلي أو الخارجي الذي يكون معبرا عنه بواسطة الفعل أو الإحجام عن الفعل ، إنه يكون الفعل عندما يخصص الفرد ذاتيا لسلوكه ولفعل يصبح اجتماعيا عندما يرتبط المعنى الذاتي المعنى الذاتي المعطى لهذا الفعل بواسطة الفرد بسلوك الأفراد الآخرين ويكون موجها نحو سلوكهم نفهم أن هناك تفرقة جوهرية بين السلوك الإنساني الداخلي الذاتي الفردي أما ما نسميه فعل اجتماعي عندما يرتبط ويتجه هذا السلوك الفردي إلى الخارج مع الآخرين عند هذا المستوى البارز المرتفع عن سطح أرض الذات يشتغل هابرماس يحدد "فيبر" مستويين لفهم الفعل الاجتماعي: الأول فهم الفعل الاجتماعي بين الأفراد (بينذاتي) أي السلوك الاجتماعي

[1] Ibid, p21.
[2] Bjarne Melkevik, Horizons de la philosophie du droit, collection Diké, les Presse de l'Université Laval, 2 me tirage, Canada, 2004, p95.
[3] Habermas, Réconcilier la modernité avec elle même, op.cit, p117.

للأفراد، ثانيا: نفهم الفعل الاجتماعي على المستوى الجماعي (للجماعة) بين جماعات أي بين جماعي.

نعود ونخلص فنقول، أولا فرد المعاني الذاتية التي يعطيها للفعل وهو فهم معنى الفعل على المستوى الفردي كعضو في جماعة، ثانيا: الفاعلين – جماعة-[1] المعنى الأسباب والاهتمامات التي تضفيها الدافعية الجماعية للفعل وهو فهم معنى الفعل على المستوى الجماعي. حدد **"فيبر"** أربع أنماط لتصنيف الفعل الاجتماعي هي نماذج مثالية" تندرج تحتها السلوكات.

- ❖ الفعل الغائي: الذي غايته محددة ووسائله واضحة، مثل تاجر سلع- ربح ، فهو يخطط بوسائل معروفة لغاية[2] معينة.
- ❖ الفعل العقلي ذو القيمة المطلقة: الفرد يعني سعيه الفعلي لتحقيق قيمة مطلقة، أخلاقية أو جمالية أو دينية، فذاته لا تسعى لمصلحتها الخاصة، فيختار الوسائل المعززة للإيمان بالقيمة المطلقة.
- ❖ الفعل العاطفي: ونختصر في حالات شعورية وجدانية.
- ❖ الفعل التقليدي: كالعادات والتقاليد والمعتقدات السائدة كاستجابة آلية يتضاءل فيها المعنى.

هذه النماذج المثالية "لا تدعي الاطلاقية بل هي وسيلة لتغيير الفعل لأنها أفضل سبيل لدراسة المعنى الذاتي للظواهر الاجتماعية كان النموذجان الأول والثاني هدفهما عقلي معلن فإن الثاني والثالث أقل منهما لأن هدفهما أخلاقي قيمي، وهذان النموذجان بالضبط تعرضا للنقد الشديد، فإن كانا فعلين غير عقليين، فكيف يصنفان في خانة النماذج المثالية العقلية؟ السبب الذي دعى هابرماس إلى بناء نظريته على الفئة الأولى (النموذج الأول والثاني) ليتجنب تزعزع أسسه الفكرية.

2- 3 الصدق والحجاج

ينطلق "هابرماس" من أن تلفظ: أن القضية "ب" صادقة هو قول غير ضروري من الناحية المنطقية، لأنه غير ضروري ولا يضيف أي شيء إلى الإثبات أن "ب" صادقة، فأنا أدعي أنها صادقة، لكنها تحتاج إلى إثبات الصدق *sincérité*، وتحتاج إلى إثبات تداولي لصدقها، لأن الأول إثبات ساذج مشكوك فيه وهو مجرد "ادعاء صلاحية"، يحتاج إلى نشاط ومناقشات لكي نفترض ونعترف بصحة "ادعاء الصلاحية" المتضمنة في الملفوظة.(ممكن الحقيقة على حسب هابرماس "أولا الحقيقة هي قول شيء ما، يبدأ هابرماس بالسؤال التالي: "على أي أساس نستطيع القول: هذا صحيح أو خطأ؟"، هناك إجابات عديدة مقدمة، أو لنقل قضايا، تلفظات، ملفوظات، مقولات محددة مقترحة بالنسبة **لأوستين *Austin*** ما نستطيع أن نسميه

[1] Habermas J, De l'usage public des idées: écrits politiques 1990- 2000, Tr; Christian Bouchindhomme, Fayard, 2005, p201.

[2] أبو السعود عطيات، نظرية العقل التواصلي عند هابرماس، مجلة أوراق فلسفية القاهرة، العدد 10، 2004، ص316.

شرعيا"صحيح" أو "خطأ" هي مقولات متلفظة، بالنسبة لتبريرها (*assertions*) ". فالحقيقة لا تقال عن قضية لأن القضية بكل بساطة مكونة من كلمات، وإنما عبر استعمالها وحين نساندها ونبررها."[1]

فعندما نشرع في المناقشة *la discussion* فأنا أدخل في تواصل مميز للبرهنة*، وهذا ما يؤكد وينفي ادعاء الصلاحية للقضية المطروحة.

لاحظ أننا عندما نطرح السؤال: هل هذا صادق أم كاذب؟ فإننا أمام قضايا *propositions* مصوغة في صياغات مختلفة للخطاب، يجعلها متعددة أما ما ندعيه بالكذب والصدق*sincérité* فهو على مستوى الإثبات *assertions* الملفوظات *Enoncé*، فعندما أحاول إثبات شيء ما، فإنني أعلن عن ادعاء الأثبت أحقيته، فما أدعيه يمكن أن يكون كاذبا أو صادقا، فالإثبات لا يكون بالصدق والكذب بل "مبررة أو غير مبررة بمعنى أن" النقطة المركزية تقول أن المزاعم العقلانية تمر عبر نظرية في الحجاج، الصلاحية ***validité*** فيها لأقوى حجة ***Argument*** ." [2]

فالنقاش من جهة الإجرائية والوظيفية هو بين طرفين: عارض ومعروض عليه يتفاعلان حواريا باختلاف الذوات المتخاطبة، وتصنف على فئات نذكر منها ثلاثة (مقاصد المناقشين) فالسائل قد يكون متعلما يطلب زيادة المعرفة أو مستشكلا هدفه توضيح وإزالة الغموض أو متشككا: يشكل إما في طريقة البرهان أو نتيجته.

ولكل نوع من السؤال له إجابة (لكلا مقصده) مدعومة بالحجة ***Argument*** .فمن الأخلاقيات النقاش* أن تكون الإجابة :

- ❖ أولا دون تغليط، ثانيا تكون مفهومة، ثالثا: أن تكون الإجابة لغاية إنهاء الأشكال وإزالة موضوع النزاع.

أما في حالة "الامتحان" أي أن الخصم المخاطب يطمح فقط إلى لاختبار خصمه فان الإجابة يجب أن تكون كافية لسد كل الثغرات.

لاحظ التشابه بين المستويات الأولى للخطاب عند هابرماس مع أرسطو الذي يقسمها إلى برهانية: بين معلم ومتعلم قائمة على العقل البرهاني، وجدلية: تقوم على المسلمات وخطابية منطلقة من مقدمات مقبولة ضمنيا.

" تتحفظ الفلسفة المعاصرة كثيرا على مفهوم الحقيقة، بل هو مقلق تتحاشاه، الشيء الذي يصعب معه إعطاء تعريف بسيط ومحدد لها عند هابرماس. والصعوبة تظهر في نقطتين: من جانب فان التقليد النقدي الذي يتبعه يجعله مراتبا منها. الجانب الآخر فان المنعطف التداولي منذ بداية

---

[1] Emmanuel Nzumya, Justesse de la norme et éthique de la Discussion: **Habermas** et Thomas d'Aquin, l'Harmattan, Paris, 2008, p 31.

* انظر الملاحق، الجدول رقم 05، النموذج العام للتواصل الذي ينبثق من برنامج هابرماس، ص 285.

[2] Bjarne Melkevik, Horizons de la philosophie du droit, op.cit, p102.

* استعملنا مصطلح النقاش أو الجدال الذي يعني الحوار مع التشبث بالرأي ولم نعمد إلى مصطلح السجال كما تستعمله بعض الترجمات العربية الذي يعني قي اللغة الحوار العقيم الذي لا يفضي إلى أي نتيجة.

السبعينيات يغير تصورات كثيرة عند هابرماس ويقوده إلى إمكانية بلوغ الحقيقة لكن تحث معطى جديد"[1] لذلك يرى أن الحقيقة تتحدد بالبرهنة التي لا تدعي اليقين المطلق، بل حينما أفهم أو أعرف شيئا ما أو عندما اعترف بصلاحية شيء، أو حين أصدق شخصا ما،فإنني أكتسب في كل مرة أشكالا مختلفة من اليقين.

من ميزات الحوار الحجاجي:

1) انتظامة ضمن متوالية حوارية، لا يدخل فيها السرد.
2) بعده السياسي فاستخدام العقل يفترض حرية التفكير والتعبير ضمن فضاء عمومي.
3) بعده الأخلاقي: احترام يسمح بتبادل الأفكار أخلاقية من العقل العلمي.

إضافة لكل ما قبل فان من أخلاقيات النقاش: التحلي بالمعقولية تفادي التباهي والعذر والتعنت في الرأي، الجدية، لا يكون مقصد النقاش الغلبة فقط، تجنب الاستصغار والاستهزاء والتشيع أو الإساءة، تجنب الكذب والسرقة، العناد، الاستعلائية، التهكم والعنف اللفظي رمزي أو مادي.

استعمال لغة واضحة على المستوى الصوتي، الدلالي والنحوي (الشروط العلمية) وآخر ثلاث شروط علمية: أن يكون مظهر المتناقشين مقبولا، الهيئة الصوت، الإشارات مع خصال نفسية وشخصية سانحة بالحوار، ثانيا: الصدق *sincérité* في القول والإخلاص في العمل بمعنى مطابقة القول للعمل والقول بالنية وأخيرا المناسبة والملائمة في الكلام.

3- 3 باراديغم التواصل

"إن التواصل اللساني يفترض فهما واتخاذ موقف اتجاه ادعاءات الصلاحية القابلة للنقد *critiquables* لهذا فان كل اتفاق واضح يحتوي شيئا من الانشقاق ثم تجنبه وإقصاؤه" لأنها يتوسط من الرفض المتضمن الادعاء المعارض عبر النفسي .

فإذا كان رفض صحة "أ"تعيش إذا دعاء"أ"ليس صحيحا، فان قبول "أ"يعيش نفسيا هذا الرفض ورفضا للقضية التالية أ ليس صحيحة وإذا تم يرفض الأمر "ب"أو طلب الامتناع عن فعل الأمر من الأخر، فهذا إن عكسه مقبولا وشرعي.

عدم إكراه المشاركين يعني أن مقارهم قول "لا"على أفعال الكلام و"مميزات النقدية أهذه لا"، ولو أن قولها يستدعي توضيح الأسباب ومنه نستطيع تطوير إشكالية مؤسسة للخطاب الحجاجي "[2] كما أن الفاعلية التواصلية تفرض التوجه انطلاقا من الادعاءات الصلاحية فإنها توجهنا إلى الطريق الصحيح لإمكانية المشاركة في التفاعل أن يفرقوا بالأخص بين التأثير بعضهم على بعض والاتفاق بعضهم مع بعض. "بذلك بمكن تطوير القواعد العامة لقبول الآخر فتنمي ثقة متبادلة ومؤسسة.

---

[1] Jean-Pierre Zarader, Le vocabulaire des philosophes, Christian Bouchainhomme, le vocabulaire de Habermas, op.cit, p1041.

[2] Jean Grondin, l'horizon Herméneutique de la pensée Contemporaine, libraire philosophique, JVRIN, Paris, 1993.

وكما أن الأنا *ego* يسهم ولو برد سلبي على الآخر، وعلى فعله اللغوي فانه يتوقع كذلك أن يعارض من طرف آخر انه يفهم ما معنى تقديم ادعاء صلاحية قابلة للنقد، فانه يدخل في اللعب لأنه يقوم بدوره الضميري المتكلم أو المستمع المشترك في الحوار ليس فقط بطرية ساذجة وإنما يقدم كذلك حججا بدوره.

وعندما يقابل الأنا الآخر يتوقع نقده، فان هذا يدفعه إلى التفكير الداخلي في ذاته وكأنه يحاول الأنا ذاته، "...انه يحصل على تفكير في الذات، فيدخلها في دور المحاور، فالأنا بإمكانه نقد ذاته *autocritique* ونسمي ذلك "التفكير" العلاقة القائمة مع النفس تتحقق انطلاقا من هذا النموذج للنقد الذاتي."أن المعرفة بإنكار المعرفة هو تقليد منذ **سقراط** كمؤسس للوعي بالذات، فحالة التفكير في الذات يعطيها أبعادا جديدة. كما أن الأنا يحق علاقة جديدة ع الذات حين ينتقد أحكامه الخاصة، وأفعاله ، وانفعالاته، أن الأنا الذي يقيمه ليس سحرا بل هو في علاقة نقدية مع نفسه، بفضل الممارسة اليومية التواصلية.

فالأنا في التواصل يغير الضمير المتكلم الأول الذي يعلن على وجوده وحضورا موضوعيا ومنخرطا في علاقة بين شخصية *Interpersonnel* في مكانه إقامة علاقة مع الناس بتقديمه تجربة ذاتية، في موقف معتبر تماما كما يمكنه أن يكون في علاقة نقدية مع ذاته في نموذج "النقد الذاتي"على انه ذات قابلة للتعلم .

بقدر الأنا على تحقيق هذه الأدوات وبالأخص النقد مع ذاته يمعيته وجوده في علاقة تواصلية فيمارس على نفسه ما يمارسه هو على المتحاور معه، لأنها تضمن الوحدة كحون على الفرد يبدل من موضوعه في الحوار ويسمح باستمرارية العبور من طرف لآخر، الذي نقوم به الممارسة التواصلية في مواقف: الموضوعية الذاتية "هذا ففي علاقة التفكير مع الذات، فان الوعي بها يمارس ويحافظ نوعا من الحضور في الوعي المعرفي *pathique* "[1]. فالعلاقة التفكرية مع الذات تؤسس قدرة الفاعل تحمل المسؤولية .

فالفاعل القادر على تحمل مسؤولياته، يتصرف بطريقة نقدية نحو ذاته ليس فقط اتجاه أفعاله الأخلاقية بكل كذلك في تلفظاته التعبيرية والادراكية يطرح هابرماس سؤالا ملحا يقف عقبة في وجه نظريته فيتساءل "للآسف يعاد طرح السؤال حول: كيف يمكن لنظرية الفاعلة التواصلية ان تقوم بدور الوساطة بين التضامن الاجتماعي الذي يتفادى من الطقوس، من جانب ومعايير الصحيحة وهوية شخصية من جانب آخر ؟ **"فدوركايم** قد فحص بعمق الأصول المقدسة للسلطة الأخلاقية ليتمكن من تتبع المستوى التكويني للتطور الذي يقود من التفاعل المتوسط بالرموز إلى التفاعل اللغوي المنظم بمعايير، بل إن حتى هذه المعايير لها جذور في المقدس، يجد هابرماس نفسه مقحما في تتبع هذه الأصول التاريخية لأنها صاحبة الدور

[1] Laurent de Briey, le Conflit des paradigmes, Habermas, Renault ; deux stratégies de renouvellement du projet moderne, Edition de l'université de Bruxelles, Belgique, 2006.

الأساسي لفهم "الدمج الاجتماعي "فالممارسات الطقوسية ثم في عصرنا استبدالها بالسلطة العقلانية وهو تحول حاول "**دوركايم**" فهمه في ايطار "علم الاجتماع القانون" *Sociologie de deroit* ففي كتابه "تقسيم العمل" يتقي مع "**فيبر**" حول حقيقة أن التطور القانون هو سيرورة لفك السحر *desenchantment* كذلك لمعرفة كيف أن السلطة الأخلاقية يرى فيه احتراما للمصلحة العامة .

"**روسو**" أكد هذا التحول الذي تناط الدول بدور إحيائه، "فدور الدولة في الحقيقة ليس التعبير أو تلخيص الأفكار اللآمفكرة فيها عند العامة، بل صياغة هذا التفكير الامفكر فيه إلى تأمل والذي فيما بعد لا يمكن أن يحكون غير فابل للاختلاف فيه "[1].

داخل المجتمع المعقد، الوعي الجماعي يتجسد في الدولة وباختصار نقول أن الدولة هي كعضو خاص عليها حماية وإنضاج بعض القيم التي قيمة عند الجماعة، ورفعها إلى درجة التأمل والتفكير فيه المفكر فيه القابل للنقد، إن تطور الدولة الحديثة وفي تحولها من أسس شرعية المقدسة إلى تأسيس إرادة عامة مشكلة عبر التواصل ومتقيدة من حوار شفاف في الحياة السياسية "من هذا الجانب تظهر الديمقراطية بالنسبة لنا باعتبارها الشكل الأساسي التي يستطيع المجتمع أن يبلغ إلى اصغر درجة الوعي بذاته"

فيمكنه التفكير في قراراته، كما تلعب الروح النقدية دورا معتبرا في تسيير الأمور العمومية، لم يعد الأشعر الجماعي والتقاليد المتوارث، بل أن شكل المؤسساتي لنظام العقلاني (الديمقراطية) تمنح للمواطن قوانين يقبلها بطريقة عقلية وبدرجة أقل سلبية لانه يشرك في صياغتها فهناك قدر من التواصل بينه وبين الدولة فلم تعد الدولة بالنسبة لمواطنيها قوة خارجية تفرض عليه إكراها مفعم، انه تحول افقد الدولة الدينية القديمة غطائها المقدس "عند حدود فقدان وتعويض قاعدة الإجماع Consensus الديني وأين تفقد الدولة غطائها المقدس فان وحدة الجماعة لا يمكن أن تخلق أو تبقى بأي شكل إلا كوحدة جماعية تواصلية ,بالأخص من خلال إجماع داخل الحياة السياسية نسعى إليه بفضل التواصل"[2]

"يعالج **دوركايم** تطور القانون في سياق تغير الشكل "الدمج الاجتماعي"هذا التغير يتعلق بالمجتمع في كليته، ويصف خواص هذا التوجه المنحدر من حالة أولية ، أين الشخصية الفردية تنبثق من الشخصية الجماعية، أين تختفي هذه الحالة التضامنية الآلية الأعضاء العشرية"[3] التي يماثل فيها كل فرد الآخر، فيستعير منه تقريبا لنفس الهوية التي هي الهوية الجماعية، ينظر **دوركايم** إلى المجتمع الحديث مجتمعا أكثر تحررا من الوعي الجماعي، فيمنح لهم نوع من

---

[1] Robert Damien et André Tosel, **l'action collective**, coordination, conseil planification, (L.R.PH.sur Logiques de l'Agir) annales littéraire de l'université de Franche-Comté, Paris, 1998.

[2] Rainer Rochlitz, Habermas L'usage public de la raison, Puf, Paris, 2002.

[3] Habermas J, L'intégration républicaine: essais de théorie politique , Tr; Rainer Rochlitz, Fayard, 1998.

الاستقلالية الشخصية ويبتعدون عن الإجماع الديني الذي كانوا فيه يذوبون جميعا في ما مضى يرى **دوركايم** بسبب هذا التحول عائد إلى النظرة العقلانية للعالم التي ساعده على ظهور الفردانية *L'individuation* فغي القيم والمعايير.

هذا النزوع الذي بوشر حول الآلهة سينتقل إلى القيمة الأخلاق والقوانين فتخلص المجال المقدس، تزداد هذه الفرضية بدرجة ذاتية الهوية المختلفة الشيء الذي يعتبر مفهوم التضامن في مثل هذا المجتمع، وتغيرا في تصور الدمج الاجتماعي لكن **"دوركايم"** لا يقدم البديل.

"فدوركايم لا يشرح ما هي الآلية القادرة على تعويض الاختلاف والبنائي ليقو بانبثاق وشكل الجديد للتضامن"[1] ويكتفي برشح العبور من التضامن بشكله القديم إلى ظهور نوع جديد وفهم جديد للتضامن العضوي، كمظهر من مظاهر تقسيم العمل، ففي تقديمه للطبعة الثانية من كتابه "تقسيم العمل" يعود إلى هذا المفهوم الشكل الجديد للتضامن، ولحظة العبور من مظهر القديم إلى الجديد فيرى فيه "توجها عقلانيا"وفي نهاية كتابه عندما يرى في تحديد المجتمع عقلانية وقيم لوكثية تتحقق لصالح اكبر عدد من الأفراد، يتعلمون أن يكونوا أشخاص أحرار، ومسؤولين عن أفعالهم، رغم أن الوعي الجماعي تراجع شيئا فشيئا أمام عبادة الفردانية وهذا لما يجعل المجتمعات المنظمة الحديثة تحمل نوعا من الإنسانية اكر من القديمة، بسبب تقديم العقل، فهي لا تربط أفعالنا ومصيرنا لأسباب غيبية، ولا تجعل من الإنسان العبد المجون بالخطيئة كما يشرح هابرماس في بداية كتابه **"نظرية الفعل التواصلي"**1981 كيف أن التواصل اللغوي المبني القادر على تعويض "لقد رأينا كيف تصبح العقلانية الموجودة في اللغة بإمكانها أن تصبح فعالة تجريبيا بقدر ا تكون الأفعال التواصلية التكفل بضبط التفاعل الاجتماعي وملئ أدوار إعادة الإنتاج الاجتماعي، وحماية عوامل اجتماعية معاشيه "فالقدرة العقلانية الكامنة في الفاعلية التواصلية الموجهة نحو التفاهم *Intercompréhension* باستطاعتها أن تصرف وتحول لعقلانية للعالم المعايش، فيتحقق إعادة الإنتاج الثقافي والدمج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية[2].

هناك إصرار هابرماس لإعطاء اللغة دور اجتماعيا أكثر أهمية، فعلن الدمج الاجتماعي أن تضمنه أكثر فأكثر بالاتفاق المحصل عليه بفضل التواصل، فلأجل عقلنة العالم المعايش على الأفراد إعادة إنتاج المجتمع وتحديد اتفاقي اكبر لهويتهم لا يمكن اعتبار المجتمع فقط أفراد يتبادلون السلع ويتقاسمون العمل ويحكم بعضهم بعض[3] بل هناك بعد اجتماعي هو التفاعل التصور الذي يغير نظريتنا إلى المجتمع حدث نتيجة تحول قاده **"ميد"** *Mead* و**"دوركايم"** "أن التبادل البراديغم الذي يجعلنا نمر من النشاط الموجه نحو الغايات إلى الفاعلية التواصلية قد عولج بفضل نظرية الأفعال **"ميد"** لحد أن مواضيع البينذاتية *Intersubjectivité* وحفظ الذات بدأت تتموضع مع البراديغم ***Pradigme*** الذي تشكل في صميم نظرية الأفعال استطعنا أن نصل

---

[1] Stéphane Haber, Jürgen Habermas, La découverte, France, 2001.

[2] انظر الملاحق: الشكل قم 04 ألموجهه للتفاهم بالنسبة للفاعلين، ص 284: إعادة الإنتاج.

[3] Yves Cusset, l'Espoir de la discussion Habermas, Edition Michalon, Paris, 2001.

إلى واحدة من المشكلتين الأساسيتين التي تقودنا إليها الاحراجات النقاش المفتوح لنقد العقل الذاتي" ففي الفصل السادس من كتابه "نظرية الفاعلية التواصلية "يريد هابرماس معالجة إشكالية **التشيؤ *Réification*** كما تلقتها كتابات الماركسية وعالجها **فيبر** في سيرورة العقلية، وكما رصدها **دوركايم** من خلال "تقسيم العمل"عبر تحليلها المنظومة المفهومية "نظرية الواصلة "فتحل التناقضات العقلنة الفيبيرية بشكل جديد.

أولا وقبل كل شيء ينطلق هابرماس من مفهوم طرحه في بحوثه النظرية حول التواصل انه العالم المعايش ***Le monde vécu*** والمغزى منه ليس المتابعة التحاليل النظرية والتطبيقية لنظرية الفاعلية التواصلية، وإنما يريدان العادة البناء بواسطة هذا المفهوم ليطرح السؤال كيف تحول العالم المعايش الذي كان مسرحا وفضاء للإفراد المتواصل أصبح محدودا داخل النسق البنيوي للمجتمع ؟ إذا فالمهمة المفهومة "للعالم المعايش "هو الانطلاق لإعادة البناء "انه مفهوم مكتمل للفاعلية التواصلية" تماما كما هو في التحليلات الفينومينولوجية عند **هوسرل** أو تحليلات **فيتجنشتاين** *Wittgenstein* مما يجعل له دورا أساسيا في النظرية .

يصنف هابرماس ثلاث نماذج للفاعلية كافتراضات نطولوجية وهي ثلاث علاقات مختلفة للفاعلية مع العالم .

- الأولى: من جانب العالم الموضوعي *Lobjectif* .
- ثانيا: العلم الاجتماعي المشترك *Le monde social partage* .
- ثالثا: العالم الذاتي *Monde subjective*.

ومع أنماط الاستخدام اللغوي[1] ويمكننا شرح ما يعني به المتكلمون حينما يطورون واحدة من الأفعال الكلام[2] العادية المتبنية لموقف براغماتي

- حيال شيء في العالم الموضوعي (من حيث هو مجموعة الجواهر التي يمكن البناء عليها تملقظات صحيحة).
- حيال شيء في العالم الاجتماعي (من حيث هو مجموعة من العلاقات البينية شخصيته مؤسسة على قواعد شرعية).
- حيال شيء في العالم الذاتي "(من حيث هو مجموعة من الأحداث المعايشة الخصوصية التي يقدر المتكلمون أن يعبروا عنها بصدق أمام المستمعين)"

"إن الفاعلية التواصلية ترتكز على صيرورة تفاهم *d'entente mutuelle* تعاونية: فالمشتركون يعودون في نفس الوقت أي أحد المسائل في العالم الموضوعي، العالم الاجتماعي والعالم الذاتي، وحتى إذا كانت تلفظاتهم *Énonciations* لا يتقدمون كموضع لا في أحد هذه التركيبات الثلاثة، فان المتكلمين والمستمعون هذه النسق لهذه العوالم الثلاثة كإطار لتفسيراتهم التي يقومون بداخلها بإنضاج تعريفات مشتركة لمواقف أفعالهم".

1 جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي، تر: سعيد الغانمي،الاختلاف، المركز الثقافي العربي، 2006.
2 جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء بالكلام، تر: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، المغرب،2008.

"فالتفاهم *Intercompréhension* يعني الانسجام المشتركين في التواصل على صلاحية التلفظات *Énonciations* والاتفاق يعني الاعتراف الذاتي على ادعاءات الصلاحية التي يرفعها المتكلم حول موضوعه" "ذلك إن سيرورة التفاهم اللغوي مرتبطة بالاعتراف المتبادل بين الذوات، لمبررات الصلاحية ***validité*** "[1].

هناك تحفظ شديد على مفهوم "المجتمع" ويعوض بمفهوم أوسع هو "العالم المعايش" أين تظهر المكونات البنائية الثقافية *La culture* المجتمع والشخصية في ترابط واضح "وإذا نحن تطرقنا الآن إلى مبادئ فلسفة الوعي التي بواسطتها يعالج بها **هوسرل** إشكالية العالم المعايش تستطيع أن تفكر في العالم المعايش كتكتل يظهر عبر جملة من النماذج التفيرية المنقولة بالثقافة والمنظمة داخل اللغة ."فاللغة هي الخيط الواصل أو لممر التي به تقدم الثقافة نظريتها للعالم ومواقف داخل الحياة، أن الثقافة واللغة مكونان أساسيان "للعالم المعايش "فاللغة تحمل الرموز والمعاني الثقفية مما يجعلها خزانا له وهذا المخزون من المعارف يزود الأفراد داخل المجموعة بسياق عام للتفاهم، كونهم يستعملون تعريفات وتغيرات لمواقف معينة هناك اتصال وروابط بين العالم الموضوعي والاجتماعي الذاتي فمواقف بديهيان لمواقفهم بشكل قبلي يتحصلون عليها باللغة اليومية فلا يوجه مواقف غير معروفة بل حتى المستجدة منهافانها تبني على مخزون المعارف الثقافية القبلي أي بالنسبة إليها وبالعودة إلى التقاليد الثقافية فإنهم يساعدون على إستمراريتها [2].

إن تركيبة "العالم المعايش" تحدد أشكالا وقوالب البينذاتية لتسهل أي تفاهم محتمل وكأنها طرق ممهدة تسهل التفاهم*Intercompréhension* مهما يكن الموضوع الجديد أولا وجود الإجابة عنه ف ثقافتهم "ان العالم المعايش هو حقا المكان التروستندالي، أين يلتقي المتكلمون والمستمعون يستطيعون بشكل متبادل يزعموا أن ملفوظاتهم متطابقة مع العالم(العالم الموضوعي، الاجتماعي، الذاتي)، وأين اختلافاتهم تهدف إلى الاتفاق ***Accord***."

طبعا سوء الفهم أو الخفاق في لا تواصل هو حقيقة تفرضها سيرورة الحياة التي تحدث دخول مواقف جديدة، على الجماعة تحديد مواقف منها وردة فعل على الجدد قد تختلف بين الأفراد، بين الأنا، والانت والهو، لكن أعضاء الجماعة التي يتكلمون بضمير الجمع نحن، عليهم التصرف حياله، بالعودة إلى معارف ثقافية مشتركة .

إن الجديد يحمل عند أعضاء الجماعة تأويلات مختلفة أو متناقضة مما يسبب انقسام داخل عالمهم مما يفتح خطر أن كل جديد قد يفرقهم أكثر* فلا بد من وجود حد أدنى من الثقة في العالم المعايش على انه لن يتغير كليا "إن أعضاء المجموعة يعيشون وهم يكون بأن هناك خطر ظهور مواقف جديدة، لكن هذا التهديد لن يشكك أبدا في ثقتهم الساذجة في العالم المعايش، إن

1 Habermas J, Morale et communication, op.cit, p 79.

2 □□□□□□ □□□□□□ □□□□□□ □□□□□□ □□□□□□ □□□□□□ **2003** □ **123.**

الممارسة التواصلية اليومية لا تتفق مع أن فرضية كل شيء سيتغير جذريا "[1]: "فأنا واثق بأن العالم كما أعرفه سيستمر على حاله، وكنتيجة فإن مخزون المعارف المشكلة إنطلاقا من تجاربي الشخصية مع الآخرين ستبقى صالحة . "[2]

إن الإنسان يكرر مواقفه الناجحة مادام العالم هوهو وهو ما يبينه "**إيدموند هوسرل**" *Husserl* "وهكذا دواليك "*Et ainsi de suite*، فأستطيع دائما إعادة الفعل Action ما دام العالم مستمرا على حاله فإن فعلي يضل صالحا، هذا الفعل هو الذي يحمي استمرار الوعي الفردي وكذلك الوعي الجماعي متمسكا هابرماس بجد عند "**دوركايم**" إمكانية إبقاء التماسك انطلاقا من أفاق الداخلية لأعضاء الجماعة .

"إن مفهوم "العالم المعايش" المناقش إلى الآن من وجهة نظر النظرية التواصلية قد خرج من فلسفة الوعي ولم يبقى على نفس المستوى مع التحليلي كما هو الحال مع المفهوم التروستند إلى للعالم المعايش المشكل من طرف الفيلومينولوجيا .

تجاوز فلسفة الذات:

تتمثل أطروحة "هابرماس" في التحرر من فلسفة الوعي بتجاوز النظرة الضيقة التي ترى جدلية اللغة والفعل مماثلة للعلاقة (ذات، موضوع)، لأن نتائجها تبقينا أسرى العقل الأداتي" لقد تم تجاوز النموذج التقليدي لذات عارفة مقابلة لموضوع المعرفة إلى حالة البنذاتية. بخصوصية العلاقة بين ذات وذات أخرى، وهذا النموذج للفعل البنذاتية يشكل الاطار العلمي الذي بداخله نستطيع تحليل نتائج الفاعلية الاجتماعية."[3].

لقد كان المنعطف اللغوي تلقيم وتوسيع للنظرية النقدية، كما كان فتح أفق الماركسية التي منحت العمل الخاصية المميزة للبشر، مما تطلب إعادة الاعتبار" للفعل اللغوي" Acte de parole الذي سيتخذ صورتين:

أ_الفعل الاستراتيجي: (وهو فعل غائي عقلانية لأجل الغاية) هدفه الهيمنة والتأثير على الآخرين ويتميز بالقوة والقسر، أكبر ما يسعى إليه تحقيق غاية أو مصلحة محددة.

ب_أولوية الفعل التواصلي: انه فعل يطمح للوصول إلى فهم الاتفاق" ففي النشاط التواصلي، كل شخص محفز عقلانيا بواسطة الآخر للاتفاق معا ..."[4]

فهو ليس فعل أداتي يبتعد عن الإكراه أو ممارسة الإغراء على الآخر، فالتفاهم *Intercompréhension* يجانب الإكراه ويقارب الحجاج المتقبل للنقد هدفه الوصول إلى اتفاق، إنها عقلنة تطمح إلى لتعميق التجربة الإنسانية "يجب التنبيه على أن النموذج التواصلي

[1] Habermas J, Ecrits politiques, Tr; Christian Bouchindhomme et Rianer Rochlitz, édition cerf, 1990, p 79.
[2] Ibid, p90.
[3] Bjarne Melkevik, Horizons de la philosophie du droit, op.cit, p 95.
[4] Habermas J, Morale et communication: conscience morale et activité communicationnelle, Flammarion, 1986, p 79.

"لهابرماس"، لا يطرح العقل بشكله الكلاسيكي كما ورثناه من عصر الأنوار، أي كمؤسسة عقل مطلق من خلاله نسلك مسلك استدلالي أو قياسي، إن هذا المفهوم للعقل قد عارضه هابرماس لأنه يتجه وجهة مونولوجية *monologisme* عقيمة على العكس من ذلك هابرماس يدعونا إلى استقبال المسألة العقلية في علاقتها مع العالم الذي تعيش فيه ونريد تحليله إنها إضاءة جديدة وأفق مفتوح لمسألة المعقولية."[1]

نعود ونلخص أن عقلنة الفعل الاستراتيجي[2] تهدف إلى توسيع نطاق العقل الأداتي في مجالات الإنتاج المادي والتقن، وهي تحدد العلاقة بين الإنسان والأشياء (الجانب الكمي_حساسية وظيفية) والهدف منها الهيمنة وإخضاع الإنسان على الطبيعة.

أما فعل التواصل فالقصد منه تفاهم الإنسان مع الإنسان، فالجدل الحر يلزم مجال متحرر من علاقات الهيمنة والعلاقات الوضعية المتشيئة . *"* يمكن اعتبار النموذج التواصلي كنموذج يسعى لحالة مثالية للعلاقة البنذاتية إي **وضعية مثالية للكلام** " ***situation ideal de parole***."[3]

إن الحداثة اليوم بحاجة إلى عقلانية تواصلية تمكن المشروع الحداثي من السير من جديد، فيجب أولا تحقيق شروط مثالية للتواصل الإنساني تتأسس على مبادئ أخلاقية متبعة للنقاش في المجال العام والأخذ بالاعتبار دعوى الصلاحية ***validité*** الثلاث:

أ_صدق القضايا موضوع التفاهم.

ب_جدية المتكلم وصحة المعايير المقترحة.

ج_وضوح اللغة التي بها تداول

أهمية الفعل التواصلي هو *"* تدارك الضياع العام للمعنى،"هابرماس" يشكل عقلانية جديدة (العقل التواصلي) التي يسعى الأفراد بداخلها للحوار البنذاتي أين تحتل اللغة مكانة مركزية فيه، وداخل التواصل يستنبط "هابرماس" وجود عقلانية داخل العلاقات الاجتماعية لها معنى إنساني.إن هذه العقلانية حسب تصوره ستكمن من تراجع المد الهائل للعقلانية الأداتية."[4]

يقوم "هابرماس" بنقلة نوعية في الفهم الاجتماعي فقد دأب الفلاسفة منذ "**أرسطوا** "إلى بناء على الذات والوعي الفردي إلا هابرماس يؤسسه على الوعي الجماعي أو مايطلق عليه "البنذاتية".

ولو أن **الإجماع** ***Consensus/ Konsens*** الهابرماسي نعث من طرف **ليوتارد** على أنه إرهاب[5] فكري وتنكر فلسفة الاختلاف لمفهوم الاجماع ناتج عن تصور أن النزاع أخصب من الاجماع ومبعث للإبداع والابتكار.

---

[1] Bjarne Melkevik, Horizons de la philosophie du droit, op.cit, p 99.

[2] Habermas J, Vérité et justification, , op.cit, p198.

[3] Bjarne Melkevik, Horizons de la philosophie du droit, op.cit, p 95.

[4] Aldo Haessler, sociologie de l'argent et postmodernité, op.cit, p108.

[5] مانفرد فرانك، حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، ترجمة وتقديم وتعليق: عز العرب لحكيم بناني، إفريقيا الشرق، المغرب، 2003، ص 196.

"هابرماس" ينفي قدرة الذات في افتراض حقيقة مطلقة متعالية تاريخيا ليعود ويعوضها بفلسفة "التذات"، حيث تنبعث الحقيقة من تواصل بين المتحاورين، يستحيل أن تتحقق الحقيقة على أسس قبلية أو مطلقة كما في الفلسفات القديمة والفكر التيولوجي ولا هي موجود مفارق في عالم موازي كعالمنا، وانما نتاج حوار بين الذوات." إن مفهوم الحقيقة عند "هابرماس" الذي يستعيره من "**شارل ساندرس بيرس**" ويضيفه في رصيده يشكل حجر الزاوية لنظريته "التداولية المتعالية" وفي نفس الوقت أخلاقية الحوار. انه يعتبر الحقيقة كواحد من"ضروريات الادعاء" التي تجعل التواصل قاعدة للحياة الاجتماعية."[1]

من الواضح أن هذا النموذج التواصلي يظهر مثاليا كما يقول منتقديه إن مطلق فعل التواصل هو فكرة مزعجة لكنها حقيقة موجودة في حياة البشر وهي أن هناك آراء متضاربة ومصالح متعارضة لكن هناك خاصيتين ايجابيتين:

- ✓ الايجابية الأولى: أنه يمكن التعبير عن هذا التعارض بطريقة سلمية.
- ✓ الايجابية الثانية: أن هناك إمكانية للوصول إلى "فهم مشترك" ومنه "توافق جماعي".

لكن هذين الايجابيتين تتحقق بشرط ضروري هو وجود الاستعداد للنقاش الحر وتبادل الآراء مع أفضل حجة Meilleur argument، لكن قبل كل ذلك الاعتراف المتبادل، في النموذج التواصلي "لهابرماس"، فان المتكلم والمستمع، يفرضان الإقرار المتبادل، بالاعتراف البنذاتي والنقد، فهو مفروض قبل كل شيئ، لأنها تساعد لتكون قاعدة لبلوغ الاتفاق العقلاني، فيجد المتكلم والمستمع أنفسهما في موقف المشتركين في وظائف الفعل التواصلي، الذي يملأ لأجل إعادة إنتاج العالم المعيش الذي هو مشترك بينهما"[2]. لكن ما الهدف من الفعل التواصلي؟

يطمح "هابرماس" إلى تصويب اتجاه الحداثة عبر زيادة العقلنة الاجتماعية في مجال الأخلاق والقانون ويتم ذلك بالعقل التواصلي الذي ينشأ تنظيمات ديمقراطية وقوانين أكثر إنسانية وفعالية.

فتوسيع نطاق الفعل التواصلي في مجال الأخلاق والحياة الاجتماعية من شأنه أن يغذي شريان الحياة في الجسم الاجتماعي والسياسي بالطاقة اللازمة لبعثها من جديد[3].

يتعلم "هابرماس" من الدرس **الفيبري** و**الماركسي** أن "العقلنة" حفزت عملية التحديث في الغرب وتعاظم المجال الأداتي الاقتصادي مما أنتج إشكالا من المعقولية الأداتية، يضيف "هابرماس" أن عملية العقلنة، لم تسير بنفس التسارع في جانب العالم المعيش، مما أظهر عدم توازن وسمح باستعماره.

---

[1] Emmanuel Nzumya, Justesse de la norme et éthique de la Discussion: Habermas et, p 31.
[2] Bjarne Melkevik, Horizons de la philosophie du droit, op.cit, p 97.
[3] Habermas J, Une époque de transitions: écrits politiques 1998- 2003, Tr; Christian Bouchindhomme, Fayard, 2004, p p 97 98.

يعتبر التواصل فعلا مستقلا بذاته لا يعود إلى اسنادات خارجية لكي يحتج بها بل يجب أن ينبع الحجاج من الداخل لأن لا حقيقة مطلقة متعالية ففعل التبادل الحجاجي هو الأرضية وادعاء الصلاحية عملية عقلية لا إكراه فيها.

"وهناك بالفعل ميزة حسنة حيث يقدر كل شخص على المعارضة بمشروعية الاقتناعات والقواعد التي تقوم عليها المؤسسة التي تحكم وتسير المجتمع فيستفهم عن أسسها، انه نموذج تواصلي يسمح بتوسيع التقليد العقلي الذي له وظيفة نقدية"[1]

لقد اعتبر "هابرماس" التواصل تفاعل رمزي بنذاتي، أي بين ذاتين فأكثر، تبادل أي لغوي حجاجي بعقل عملي يحتكم إلى ضوابط أخلاقية كلية غايته التفاهم يتحقق فيما يسميه "الفضاء العمومي" فهو المحدد النهائي للاختيارات واتخاذ القرار كونه نتاج تفاعل حاصل في المجتمع فيصلح التصور التقليدي للديمقراطية.

الهدف اذا تحقيق نظرية للحداثة بعقلانية جديدة تواصلية اجرائية تساير السياقات الاجتماعية لا تتعالى بتجريداتها عن التاريخ، في نفس الوقت تشكل الهوية الجماعية، شرط أن تتراجع إلى المرحلة السالفة للهويات الخصوصية.

إنها عقلانية حجاجية *argumentatif* تهدف للاقناع مستمع كوني بواسطة حجج مترابطة منظمة تنوي تحصيل **الإجماع consensus** نحو حقيقة ما، حقيقة لا ندعي فيها الجوهرية الاطلاقية ولا التعالي ولا حتى الوجود بمنعزل عن المتحاورين بل ما هي إلا حاصل تفاعل ينبثق في المناقشة والحجاج فيتجاوز الطرح الكلاسيكي للمعرفة ذات الوجود المستقل المفارق.

الفهم والتأويل

شرح هابرماس بنية اللغة المتداولة من ناحية الدلالة بقوله" وأنا أجد الدلالة في مقدمة **دلتاي** "الأشكال الأساسية للفهم"، الفهم الهرمنوطيقي يتجه نحو ثلاث طبقات من تعبيرات الحياة :نحو تعبيرات لغوية، نحو أفعال، ونحو تعبيرات تجارب حية"[2]، الدور التفسير الهيرمونوطيقا Hermeneutique هو مساند للغة التواصل لأنها تسد ثغرات سوء الفهم، ففي التعبير عن علاقات الحياة تقوم الهيرمونوطيقا بردم الهوة بين التعبير ومقاصده وهكذا يكون الفهم أكثر اكتمالا مما هو عليه الأمر، ذلك أن تعبيرات الذات الفردية يصعب إبلاغها دونما تشويه فقد تتعرض للاضطراب أو سوء الفهم، فان الهيرمونوطيقا** **Hermeneutique** تساعد على جعلها مفهومة.

---

[1] Bjarne Melkevik, Horizons de la philosophie du droit, op.cit, p 99.

[2] هابرماس، المعرفة والمصلحة ، مصدر، ص 196.

*استحسنا استعمال المفهوم "تفاهم" بدل "الفهم" وسعينا لوضع الأول ضمن الفعل الساعي إلى حالة الإسم "الفهم".

** الهيرميتنوطيقا تعني فن التأويل وهي مأخوذة من اللفظ اليوناني HERMNUS وهو رسول الآلهة في الأساطير اليونانية. إن المعنى القديم للهيرمينوطيقا يرتبط بشرح النصوص الدينية أي "هو فن قراءة النص"اما الهرمينوطيقا الفلسفية فتتحدد احيانا "كتفكير حول العمليات الفهمية المتضمنة بتأويل النصوص" نقلا عن بومدين بوزيد، الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي عند شلاير ماخر ودلتاي، منشورات الاختلاف، ط 1، 2008، ص14.

ولقد وجه هابرماس انتقاداته إلى الهيرمونوطيقا الفلسفية، لدى "**غادامير**" نقد نابع من تغليب الممارسة على النظري، لذلك اعترض على "**غادامير**" ***Gadamer*** للطابع المثالي لتاويليته، اين تظهر اللغة خارج السياق الاجتماعي،" لقد أراد هابرماس ربط الهيرمونوطيقا بالتواصل، ومن ثم فإنه يتساءل بلغة كانطية: كيف يكون الفهم بين الذوات المتحدثة والفاعلة ممكنا ؟"1.
وإذا كانت العلوم التجريبية متضمنة في الفعل الأداتي الغائي فان العلوم الهرمونطيقية، تتضمن ***Inclusion*** بدورها في اللغة المتداولة، وكل واحد من العلمين يخدم مصلحة بعينها يجعلها "**دلتاي**" ***Dilthey*** مثلا في الأولى مصلحة عملية والثانية علمية تقنية، وهو الرجل الذي سعى إلى وضع قواعد موضوعية للفهم يراها هابرماس سقوطا في النزعة الوضعية يمثل حركة التأمل الذاتي، وكما يجانب هابرماس انحراف "**دلتاي**" في استعماله **للهيرمونوطيقا** داخل علوم الروح*** فانه يستفيد من براغماتية "**بيرس**" في العلوم الطبيعية دون أن يسقط في شباكها كونها عبرت عن مفهوم أداتي للحقيقة، يقول: "ولكن في "المعرفة والمصلحة" أطوار وجهات نظر براغماتية ثم نسند مثالية لا يمكن أن يكون بالإمكان أن تتفق مع الإدراك الذي يرى بأن نجاح الفعل الأداتي إنما هو معيار كافي لحقيقة الأقوال."[2]
يستعمل هابرماس التأمل الذاتي بمعنى النقد، فالمعنى عند **كانط** يعني مستويين الأول معرفي /تأسيس تروتستندالي للمعرفة الممكنة والمستوى الثاني عملي تأسيس تروتستندالي للأخلاق انفتاح هابرماس على العلوم الاجتماعية خولت له تصور منهجي جيد لمعالجة موضوعاته، وبالأخص إعادة بناء الماركسية من منطلق مفهومها المركزي" المادية التاريخية"، وهو برنامج سبق فيه كل أعضاء مدرسة فرانكفورت، بل إن المدرسة كانت تستلهم من إصلاحيين كانو نواتها، أمثال : **كارل كورش ، وجورج لوكاتش**...الخ.
ندرك بسهولة ونحن نقارب بين تحليلات هابرماس للماركسية انهمامه بموضوع جديد لم تعره الماركسية كبير الاهتمام انه "اللغة" فرع يانع يقلم به شجرة ماركسية العتيدة، فالنظرية النقدية تأبى إلا أن تشترك المكتسبات الحديثة كاللسانيات دون أن تفقد طابعها القديم فهذه القدرة على المزاوجة والمزج هي ما يجعلها ديناميكية وحيوية، أي فعاليتها على تحديث النظرية وفق تغييرات التطبيق، فتمنع تسرب الهرم أو الصدى إلى مفاصلها.
وعليه يريد هابرماس في كتابه "بعد ماركس" الشروع في برنامج نظري لإعادة ترميم "المادية التاريخية"، دوما وفق التغيرات التاريخية والاستفادة من ثمار المنعطف اللغوي.

---

1 محمود سيد أحمد، البراجماطيقا عند هابرماس، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، طنطا، 2000، ط2،ص11
*** علوم الروح على حسب المصطلح دلتاي وشلايرمانر هي علوم التاريخ وعلم النفس، الحقوق، السياسة، علوم الدين، الأدب وحتى فن الشعر والعمارة والموسيقى وبموضوعها له علاقة بالحيلة والتعبير و الفهم والسلوك ، الحياة الشخصية أو العامة.
[2] هلبرماس، المعرفة والمصلحة، مصدر سابق،ص 385.
*في المعرقة والمصلحة انتقد هابرماس كثيرا حول عدم تمييزه بين الموضوعية و الحقيقة، أنظر الرد على الاعتراضات التي ألحقها بكتابه "المعرفة والمصلحة" بعد 5 سنوات من صدوره ، أنظر ص 350 وما يليها، يضيفها في خمس اعتراضات 1/نقد لطريقة قراءة التاريخ، 2/نقد ضد تفسير فلاسفة كماركس، فرويد، هيجل، 3/عدم فهم مشكلات نظرية المعرفة، 4/عدم التفريق بين الموضوعية والحقيقة، 5/عدم التماسك والوضوح في التحليل .

هابرماس لا يتخلى عن الماركسية "فتاريخيا لعبت الماركسية دورا جوهريا بالنسبة للفلسفات النقدية الاجتماعية للقرن العشرين."[1]

لقد رأى **ماركس** في " العمل هو تحديدا سيرورة بين الإنسان والطبيعة.سيرورة يكون فيها الإنسان وسيطا بين الطبيعة وبين تبدل المادة من خلال فعله الخاص، وبالتالي هو ينظم ويتحكم."[2]، كما أولاه الأهمية القصوى كونه أي العمل شرط الوجود الإنساني وميزه عن أي شكل اجتماعي واعتبره يتوسط بين الطبيعة الموضوعية والذاتية الإنسانية، بذلك يصبح العمل في خانة التركيب *syntheis*، فتاريخ العمل يغدو مؤشرا لتغيير الوعي، فالفكر المادي يعتبة ستوضع في إطار الإنتاج الذي يحدد نشوء ووظيفة المعرفة، وهو انتقال من التأملي إلى المعرفة لأجل التحكم في سيرورة الطبيعة والحياة الاجتماعية (الإنتاج). أي إنتاج معرفة قابلة للاستغلال، تقنيا لكن هذا لا يحدث إلا بقمع الطبيعة داخليا وخارجيا.

وتتكفل المؤسسات الاجتماعية والسياسية بتحقيق السيطرة، إلا أنها بعملها هذا تخلق طبقات تتصارع فيما بينها فتفقد الذات الاجتماعية تماسكها.

يظهر جدل التحرر الذاتي والقمع في سيرورة .

البناء اللغوي الهابرماسي

استند "هابرماس" بشكل كبير على الدراسات اللغوية المعاصرة من أجل بناء نظرية الفعل التواصلي، فنجده اهتم كثيرا بأعمال اللغويين أمثال" **جون أوستن**"** و"**جون سيرل**" في نظرية أفعال الكلام (*Théorie des actes de langage*)

وهذا ما صرح به "هابرماس" في قوله: "... أنا مدين لكل النزاعات "**التداولية**"* والتحليلية للنظرية اللغوية...إن غاية الفهم المتبادل مغروسة في الإتصال اللغوي ..."[3] اللغة تمثل الوسط الذي يتحقق فيه التفاهم، ارتأى "هابرماس" العودة إلى المنعطف اللغوي في "**نظرية الفعل التواصلي**"1981 من أجل إعادة المشروع الحداثي وذلك باستخدام" البراجماطيقا

---

[1] Stéphane Haber, Yves Cusset, Habermas et Foucault, Parcours croisés, confrontations critiques, CNRS EDITIONS, Paris, 2006, p10.

[2] هابرماس، المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص 36.

** **جون أوستن** John Langshaw Austin فيلسوف انجليزي ولد في 26مارس 1911، وتوفي 8 فبراير 1960، أستاذا للفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد، اهتم بالفلسفة التحليلية واشتغل على نظرية أفعال الكلام التي سيطورها فيما بعد "جون سيرل"John Searle . صنف **أوستين أفعال الكلام** على النحو التالي :

1. الأفعال التقريرية assertives
2. الأفعال التوجيهية directives
3. الأفعال الوعدية commissives
4. الأفعال التعبيرية expressives
5. الأفعال الخبرية déclaratives

* { **التداولية** هي: دراسة للغة بوصفها ظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية}، اخترنا هذا التعريف من جملة من التعريفات التي يقترحها فيليب بلانشيه ويجعل مبدأ "الواقع الفعال" (réalitéagissante)، نقطة مشتركة لمعرفة تهتم بتواصلية الإنسان. ضمن كتاب: بلانشيه فيليب، **التداولية** من أوستين الى غوفمان، مرجع سابق، ص19.

[3] نقلا عن عطيات أبو سعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأ المعارف، الإسكندرية، دط، دت، ص105.

العامة" (*Pragmatique Universelle*) ومهمتها هي "إثبات الشروط العامة لفهم ممكن وإعادة بنائها"[1].

علينا أن نشير إلى الجذور الأساسية لنظرية البراجماطيقا العامة التي ساهمت في فكر "هابرماس" وهي كالتالي:

أ- **نظرية استخدام اللغة:** وتقوم على كيفية استخدام التعبير أوالجمل في حياتنا اليومية، نجدها مع "**فتجنشتين**" *Wittgenstein* فهو يرى "أن اللغة نشاط ينحصر في استخدام الكلمات كأدوات وهنا يذهب فتجنشتين بان كل كلمة لها معنى ويرتبط كل معنى بالكلمة"[2].

ب- **نظرية القدرة اللغوية:** هذه النظرية ترجع إلى "**تشومسكي**" (***Chomsky***) الذي يرى أن الأداء اللغوي الذي يقوم به الفرد، هي قواعد نظرية، ولكن لم يتلقاها الإنسان من قبل وهذا ما يطلق عليه القدرة اللغوية "إننا نستخدم قواعد لغتنا في فهم الجمل أو نطقها دون أن نعي أننا نفعل ذلك وهذا أمر فطري لدى الإنسان"[3].

وتتحدد البراجماطيقا العامة عند "هابرماس" فيما يلي:

التداوليات الكلية*: *pragmatique universelle*

"يرى هابرماس أن القدرة على وضع جمل مصاغة جيدا من الناحية النحوية، في أفعال الكلام تفترض ان المتحدثين يمتلكون من جانبهم سلسلة من "كليات براجماطيقية" *pragmatique universelle*، هذه الكليات تكون "بينذاتية" لغوية قبلية تمكن المتحدث في مجرى إنتاج **فعل الكلام Act Locutoire** ان ينتج البناءات العامة لموقف الكلام. إن هذه الكليات بمثابة الشروط العامة للتواصل والتفاعل الإنساني وبدون هذه الشروط "لا نستطيع" تحديد مكونات الكلام الممكن: اعني التعبيرات ذاتها وبالتالي العلاقات بين الشخصية الموجودة بين المتحدثين والمستمعين التي تتولد مع التعبيرات، والموضوعات التي تكون محلا للاتصال بين المتحدثين، والمستمعين مع بعضهم البعض"[41]

هناك اطار عام او لنقل مقولات قبلية مهيئة، متضمنة في اللغة، من بين الكليات التداولية التي يفترض هابرماس وجودها نجد الأسماء الشخصية ومشتقاتها (صيغ اشارية)، أولا: "الانا"،"الانت"، ثانيا: تعبيرات المكان والزمان(كحيز للقاء وتفاعل الذوات)، ثالثا: الافعال المؤدية (يرتكز عليها هابرماس كثيرا)، والافعال القصدية اللامؤدية.

"ويركز هابرماس على الأفعال المؤدية في المقولة الثالثة، ويرى أنها تنقسم إلى أربعة أنواع أساسية: أفعال تواصلية مثل القول والسؤال، وهي تكون موجهة إلى عملية التواصل من

---

1 الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص212.

2 المرجع نفسه، ص214.

3 المرجع نفسه، ص214.

* ترجمة Universel pragmatiques يترجمها البعض بالبراجماطيقا الشاملة وآخرون العامة، لكن المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" يترجمها "التداوليات الكلية" وهي الترجمة التي رسونا عليها.

1 محمود سيد أحمد، البراجماطيقا عند هابرماس، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، طنطا، 2000، الطبعة 2، ص41

حيث هي كذلك، وأفعال تقريرية مثل التقرير والوصف وتهتم بالتطبيق المعرفي للجمل، وأفعال تمثيلية مثل الاعتراف والكتمان، وتساعد هذه الأفعال على التعبير عن مقاصد المتحدث واتجاهاته ومشاعره، والأفعال التنظيمية وهي تشير إلى معايير يمكن اتباعها ويمكن مخالفتها" [1]

ويمكن ترتيب أفعال الكلام على النحو الأتي:

01- أفعال تواصلية: القول والسؤال.

02- أفعال تقريرية: التقرير والوصف

03- أفعال تمثيلية: الاعتراف والكتمان

04- أفعال تنظيمية: معايير نتبعها أو نخالفها.

المبحث الثالث:

الأخلاق التواصلية.

[1] المرجع نفسه، ص42

"عندما نستطيع قول كل ما نريد

فليس لنا الحق أبدا في أن نتكلم بشكل سيئ"

Marquis de Sade, idées sur les Romans, in, Barbara Cassin**, le plaisir de parler**, Etudes de Sophistique comparée, Editions de Minuit, Paris, 1986, page 03.

1- 3 مفهوم الحقيقة عند هابـــــرمـــــــــاس:

يتخلى الفكر المعاصر تدريجيا عن وجود حقائق قارية، ويخرج هابرماس من الفكرة التأملي العاجز عن افتراض حقيقة مطلقة غير مشروطة تاريخيا، "فبراديغم ***Paradigme*** فلسفة الوعي، قد أخفف، ويجب الخروج من فلسفة الذات للانفتاح على براديغم التفاهم *intercompréhension* بواسطة العقل التواصلي."[1] وإلى التفكير التذاوتي المعترف بالآخر، فهو لم يعد يؤمن بقدرة الذات العارفة **الديكارتية** ولا بالتفكير التأملي الميتافيزيقي الحدسي المتعالي على بلوغ الحقائق، انه نوع من إنهاء العقل الذي لا يفكر إلا بذاته وهو محجوب عن تغيرات الواقع واختلافاته مع الآخرين.

" إن آفاق النحن " « *nous*» لها فضيلة عالية فهي تجعل الكائنات العاقلة تبرز عن باقي الكائنات الحية " كعاملة بقدر ما هي واعية"، وهي تعارض الأنانية وليس التعددية"[2]

إن الخروج من الثنائية الكلاسيكية (ذات/ موضوع)، أو ما يعرف بالتصور الخالص لفلسفة الوعي، يفرض إعادة التفكير في وعي يخضع لمحل الامتحان الحجاجي ولا جرائية الواقع، والمقابلة مع الآخر من خلال واسطة اللغة"ولذلك قرر هابرماس في كتابة "النظرية الفعل التواصلي 1981 أن يبدو كل شيء من جديد، يجعل هذه المرة الهدف في بتحديد بشكل ايجابي

[1] Emmanuel Nzumya, Justesse de la norme et éthique de la Discussion: Habermas, op.cit, p 17.
[2] Habermas J, Idéalisations et communication: Agir communicationnel et usage de la raison, Tr; Christian Bouchindhomme, Fayard, 2006, p 94.

لتواصل مثالي غير مشوه، بمعنى أخر وضع شكل مستقر لعقل تواصلي Raison communicationnelle Kommunicativen vernunft (G) - ويستطيع أن يجعل من اللغة في نفس الوقت مبدأ للعقل، وعقل في الفعل، أي يبعث عقلانية صورية بشكلها لا يظهر إلا في الممارسة اللغوية، إذا دخل الفعل التواصلي."[1]

تطرح فلسفة التواصل حقائق متفق عليها بكونها الحوار بعيدا عن أي إقصاء أو عنف، "لوغس" لا يملكه أحدا لأنه مشترك بين ذاتين متحاورين لكلا يرى الحقيقة من موقفه الخاص، لم تختر مسبقا بل هي لقرار مقبول من لدن المتحاورين، الجديد في مثل هذا النوع من الحقيقة هي "مرونتها"، فكونها ظرفية وتحصيل "توافق" فإنها لا تدعي الاطلاقية ولا تجد لنفسها مرجعية، إلا التقاء عقول متجاورة، متتيح بذلك للجماعة "مراجعتها" وتطويرها كلما دعت الضرورة ذلك.

عبر العصور البشرية تلونت العقلانية بألوان مختلفة انجر عنها تصور معين للحقيقة، ولا يمكن أسر الإنسان في حقائق ماضية عبرت عن انعكاس واقع تاريخي محدد ورؤية أناس في زمانهم فالحقيقة ضلت متغيرة.

وعلى متحاور في زماننا قبول إعادة بنائها متحررين من كل نمذجه فلطالما كان العقل الشمولي يدمج ويختزل ويقصي باسم "التوحد" في الفصل السابع من كتابه: "التفكير ألما بعد ميتافيزيقي" ***La pensée postmétaphysique***. وتحت عنوان "وحدة العقل داخل تعدد أصواته وهو عنوان "وحدة العقل داخل تعدد أصواته وهو عنوان جد موحي بفتح هابرماس نوافذ عوالم جديدة تلتقي فيها المطالب المتعارضة بين الوحدة والكثرة، أكثر الأسئلة الفلسفية قدما واستعصاء، فيقول:

"الوحدة والكثرة، هو السؤال الذي يهيمن على الميتافيزيقا منذ بداياتها، الكل يعود إلى الواحد، انه مطمع الميتافيزيقا، منذ **أفلاطون**، الكل يعود إلى الواحد، انه مطمح الميتافيزيقا منذ أفلاطون، وأشكالها الأكثر حسما يتقدم كمذهب (الكثرة/ وحدة).

إن النظرية تتوجه إلى الواحدة معتبرة إياه الأصل وجوهرة الكثرة."[2]فمنطقة يتأسس على الاستبعاد والتبعية، فرض الأتباع والابتلاع ويحول بالتالي دون رؤية حقائق غير حقيقته المقدمة، لذا أوجبت المراجعة المستمرة، وستجد الحقيقة الواحدة، أي الحذر من فخ التوحد"، بإعادة صياغة الحقائق بأولوية التواصل "هذا اللات مركز décentration يجعل الأفراد يتخلون عن نظرتهم الأحادية التمركز أو المركزية الأنوية égocentrique وينفتحون على العالم الخارجي وعلى المحيط الاجتماعي وعلى عوالم الذاتية الداخلي."[3]

[1] Emmanuel Nzumya, Justesse de la norme et éthique de la Discussion: Habermas, op.cit, p 17.
[2] Habermas J, La pensée post métaphysique: essais philosophiques, op.cit, p 15.
[3] Giovanni Busino (Directeur responsable business), de l'universalisme Du relativisme et de la modernité, Revue Européenne des sciences sociales, 1 édition, tomme XXXIV N° 106, libraire DROZ Genève Paris, novembre 1996, P121.

إن الفكر الأحادي هو عقل حبيس فلسفة الوعي المسجونة بالثنائيات الميتافيزيقية صواب خطأ، شر، خير،...الخ، في حين يوجههنا العقل التواصلي إلى ثنائية الأنا والأنت، النحن والهم، عقول مختلفة وعقلانية متعددة نشترك لانجاز"عقل توافقي"، أساسه الاعتراف المتبادل (التراضي) والمسؤولية.

فجدلية الحوار تنتج الحقيقة، بالمرور من الرأي"أ" إلى الرأي "ب"، ولا جدوى من البحث عن الحقيقة في أي كوجيتو أو وعي ذاتي "نحن الكائنات الضعيفة المتموضعين في العالم المعيشي ليس لنا في الواقع أي طريق آخر بضمان ما هو حقيقي غير الحوار الذي في نفس الوقت عقلاني ومفتوح على المستقبل"[1] ، إنه شجب كما قلنا للحقيقة الواحدة أو الزعم بامتلاكها فلقد ولى زمن الحقائق النهائية والمجردة، "لصالح الحقيقة الملموسة"[2]، وعلى البشرية إعادة إنتاج ذاتها، من خلال إعادة تكوين الهوية والثقافة الإنسانية على نحو نقدي تواصلي.

2- 3 أخلاقية المناقشة *Ethique de la discussion*

يحدد "هابرماس" الفضاء العمومي "كمدخل لإعادة الاعتبار السياسي الذي تهاوى أمام الاقتصادي، بمعنى إعادة الاعتبار للذوات الفاعلة في المجتمع، لأن روح الديمقراطية (الاختلاف، الحوار، التسامح، المواطنة، حقوق الإنسان)، شهدت تراجع بعد إخفاق تصور التعاقد الاجتماعي مما وجب استبداله يتواقف ينضجه النقاش، لأن التصور الكلاسيكي الأول لم يشمل الجميع وأقصى البعض وتميز بالإكراه والقسر.

يجد المتحاورين أنفسهم في الفعل التواصلي متساوون يبلورون مشاركة ايجابية في الشأن العام، فمداولاتهم الحرة.

تحقق معيارية كونية عمه "القبول والرضا العامين" على حسب أخلاقية المناقشة *Ethique de la discussion*، لا يستطيع أي معيار أن يدعي الصلاحية ***validité*** إلا إذا كان كل الأشخاص المعنيين متفقين (أو على الأقل يمكن أن يكونوا كذلك) من حيث أنهم مشاركين في مناقشة عملية حول صلاحية هذا المعيار."[3]

فثمة نظام أخلاقي ينطبق على البشر على اختلافاتهم "بالنسبة لهبرماس فإن الأخلاق مسجلة في "النحو" الذي يتعلمه كل ذات قادرة على الكلام والفعل ويكفي أن نعيد بناء الكفاءة الحدسية لاستشفافه"[4] وهذا ما لم يستصغه فلاسفة "ما بعد الحداثة" فيرد صاحب نظرية الفاعلية التواصلية أن التواصل ينطلق من استراتيجية تأكيد الذات والتأثير في الآخر، إلا أنه يجب أن

[1] Habermas J, La pensée post métaphysique: essais philosophiques, op.cit, p 46.
[2] Guy Petitdemange, philosophes et philosophes du 20 Siècle, op.cit, p127.
[3] Giovanni Busino (Directeur responsable business), démocratique délibérative, Revue Européenne des sciences sociales, libraire DROZ tomme XLV N° 136, Genève Paris, février 2007, p 07.
[4] Habermas, Logique des sciences sociales, avant propos du traducteur, op.cit, p 08.

يشترط فيه علاقة تشاورية وتفاهم متبادل ***d'entente mutuelle*** واسع لأجل **التوافق** « ***Consensus*** » كما هو مشروط بايتيقا للنقاش.

يقترب هابرماس من التصور الكانطي الكليانية الأخلاقية " ***Totalité morale*** "كما يقاربه تصوره للمجال العام ودور العقل فيه" على عكس التقليد الأخلاقي في **الأرسطي** فإن النظريات الحديثة على شاكلة النموذج الكانطي تستبدل المسألة الوجودية فيما هو خير بالنسبة لي أنا لتعويضها بالمسألة السياسية والقيمية بقواعد لحياة مشتركة عادلة وجيدة للجميع."[1] مهمة للعقل التواصلية هي تجاوز العقل المتمركز على الذات إلى عقل يعترف بالاختلاف ويقف "بين الذوات" فتستبدل "الرغبة" في السيطرة برغبة متبادلة للتفاهم، وهذا ما يشكل لب ترميم الحداثة لأنه يغير العلاقات المبنية على النزاع والتشيؤ ***Réification*** ونمط الإنتاج، حتى لما طرحها **ماركس** في جوهرية العمل كمحدد للوجود الإنساني، أو حتى نظرية التشيؤ، لمدرسة فرانكفورت و**لوكاتش** بنظريتهم حول عقلانية القيمة الفردية لمواجهة العقل الأداتي إلا أنها تسقط مرة أخرى في فلسفة الوعي.

لكي تنتهي الأعراض المرضية للحداثة، لابد من تجاوز جذري للعقلانية الغائية الوظيفية، تجاوز إلى بديل من خارج فلسفة الوعي "لكي يحقق هابرماس ضرورة فكرة ما بعد الميتافيزيقي فانه يتمن وضرورة تغيير "الباراديغم" العقل، أي يصلح إمكانية تغيير من نظرية الوعي (باردیغم فلسفة الذات أو التأملية) إلى نظرية التواصل، عبور على حسبه، أصبح ممكنا بفضل الأفاق الجديدة التي قدمها المنعرج اللغوي منذ **فريج** ***Frege**** والفلسفة التحليلية للغة"[2]

بتحرير قنوات التواصل من منطق الأمر والنهي إلى منطق التبرير، بين الفرد والآخرين وبين الفرد والدولة، لتتصالح المجتمعات ذات "الهامش المتضخم" مع ذاتها ومع الحياة، هذه المصالحة والتشارك لا تكون طبعا إلا في دولة تتبين التواصل، لأن الحداثة لدى هابرماس تعلن عن نفسها في الدولة القائمة على القانون والديمقراطية.

الاهتمام بالعقل في ممارساته اليومية (تداولية ***pragmatique***)، أي استثمار العقلانية المتضمنة في فعل التواصل بين الناس في حياتهم المعيشية " هابرماس يعرف هذه المعقولية التواصلية على النحو الآتي: مفهوم العقلانية التواصلية يحمل دلالة إضافية تعود إلى القوة الخالصة للحوار الحجاجي كتجربة مركزية في نهاية المطاف، وهو حوار قادر على بلوغ **اتفاق***Accord* بدون إكراه، وعلى خلف إجماع بوسائل الحوار ذاته فالمتحاورين يتجاوزون، ذاتيتهم الأولية، وفهمها الضيق يفضلون وحدة قناعاتهم المحركة عقلانيا فيستندون إلى وحدة

[1] Emmanuel Nzumya, Justesse de la norme et éthique de la Discussion: Habermas et op.cit, p 22.

*جوتلب فريجة Friedrich Ludwig Gottlob Frege فيلسوف، عالم رياضيات، ومنطقي ألماني، ولد في 8 من نوفمبر 1848، وتوفي في 26 جويلية 1925، مؤسس المنطق الحديث، لا يفرق فريجة بين اللغة والفكر، بذلك يتضح هدفه ببناء فكر مضبوط منطقيا.

[2] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 42.

عالمهم الموضوعي والعلاقة البينذاتية *Intersubjectivité* لحياتهم."[1] هذه الخاصية الإنسانية المتفق عليها ضمنيا في العلاقات الاجتماعية ويعيشها الرجل العادي بوعي أو بدون وعي، لكنها منظمة لشؤون حياته ولما هو معقول في العلاقات الإنسانية وهو ما يتكئ عليه هابرماس في دراسة دون أن ينشيؤوها، أو يجمدها بل هو مدرك لحركتيها، والبحث عن الثابت فيها، وهو بحث عن المفاصل العامة للنظام والانسجام المقبول بين المعنيين بالنقاش "بتدقيق أكثر فإن الفعل اللغوي التفاهم، الحوار (G) (Diskursethik) يشكل أساسا حالة من التضامن، نابع من تواصلية الفاعلية الاجتماعيين."[2]

هي أرضية جيدة للبناء، لأنها تجد أسسها من واقع معاش وتقليد إنساني اجتماعي يضرب بجذوره في الذات وبين الذوات، هي لعبة يمارسها الكل ويعرف قواعدها ويحترمها لأن الحياة لا تستقيم من دونها، ولأن شراكة لا يشعر فيها أي طرف بالغبن أو القهر، فالعقل المرتبط والملازم للممارسة التواصلية اليومية هو استفادة من بذرة معقولية العالم المعيشي وتنميتها وتوسيعها لمواجهة معقولية عالم الأنساق.

لقد قدمت معقولية عالم الأنساق نفسها على أنها ممثل العقل وأنها الأصح والنموذج الأرفع، ورغم أن انجازاتها في مجالها (عالم الأنساق) كانت مبهرة إلا أنها لا تصلح لتكون في العالم المعيشي (إنسان - إنسان) لذا يجب وقف زحفها عليه، وإلزامها حدودها كيف ذلك؟

"عبر مفهوم "التواصل" الذي يؤسس هيكل هذا الوجه الجديد "للعقل" يعاود هابرماس تأويل المفهوم "الكانطي" للعقل العملي، لكن بتفريغه من الفكر الكانطية على أنه "مملكة المتناهي" *Royaume des fini* إن التواصل يستقبل كذلك في بنائه النظري مفهوم يدخل في تركيبته هو: "المنطق التفاعلي" *interaction*، ومنطق أفعال الكلام وعبرها يسعى إلى تطوير نظرية للتفاعل التواصلي تتقدم كنظرية للبناء الاجتماعي."[3]

يتم ذلك برعاية المعقولية التواصلية، والحد من ظاهرة اختزال العقل إلى مظاهر أداتي، والتوقف عن ادعاء انه العقل في كليته في حين انه ليس إلا شكل أو جزء أو خيار وهذا هو سوء الفهم عند الما بعد حداثين، مما أنجز عنه رفضه، في حين أن ما ظهر لهم على انه العقل، يختزل وبقضي ويستلب ما هو في الحقيقة إلا جانب وتمدد لأحد إمكانات العقل وليس هو العقل ذاته.

هابرماس لن ينقد العقل لصالح "اللاعقل" أو قام بتصويبه من الخارج، بل التصويب يجده بداخله، عبر طاقة كانت على الدوام توقضه من سباته وأوهامه وتعدل مساره وتحد من ادعاءاته، انه "النقد" نقد العقل يوضح له حدوده وإمكاناته أين يخوض وأين يمتنع عن السباحة "هابرماس ينطلق أثناء ذلك من النقد الذي باشره الآباء المؤسسين للعقل الأنواري وإذا كان

[1] Bjarne Melkevik, Horizons de la philosophie du droit, op.cit, p 101.
[2] Yao-Edmond Kouassi, Habermas et la solidarité en Afrique, l'Harmattan, Paris, 2010, p 11.
[3] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 44.

يتفهم مواقفهم الراديكالية، فانه يرفض أن يتقاسم معهم نزعتهم التشاؤمية اليائسة التي بعثها "جدل التنوير" لأدورنو و**هوركهايمر** في نهاية مسارهم."[1]

يظهر العقل التواصلي كضرب من الكانطية ولو أن النقد تقليد أنواري سابق إلا انه كان نقدا موجها إلى الخارج ولم يوجه إلى داخل العقل كما فعل **كانط** الذي لم يزهو به لدرجة السكر، لم يألهه، بل اختبر درجة الصمود والرسوخ هذا المرشد الجديد للإنسان فسأل نبي الديانة الجديد عن قدراته وإمكاناته وحدوده، وآلياته، هابرماس مثل **كانط** لم يقدس العقل ولم ينقده بشكل جذري.

"يمكن القول أن هابرماس سيبتعد كثيرا عن هؤلاء وهؤلاء فإذا كان يرتبط مع **أدورنو وهوركهايمر** في نقدهم للعقل الأنواري، الأداتي، الهيمنة، الأحادي المنطق *monologique* أو المنطق المتمركز *logo-Centrique* فان هذا النقد يظهر مع العكس لنقد أدورنو وهوركهايمر لأنه يهدف لبناء مشروع جديد للعقل الحداثي وتشكيله بوجه مغاير للأول لتوسيع العقلانية إلى بعد "بينذاتي" للتفاهمية *l'intercompréhension* وبمعنى آخر فان نقد العلاقات الاجتماعية المتشبئة الاداتية نقد يؤدي إلى التحرر لبلوغ "حياة عادلة" أو ما يسميه هابرماس "حياة مشتركة" في إطار تواصل بدون إكراه"[2]

يحسن هابرماس الإصغاء للدرس الكانطي ويجني ثماره "فمع **كانط وروسو** جاء التفكير في الإرادة الخاصية والمصلحة العامة، أو كونية عادلة ترفع الصلاحية الذاتية إلى بين ذاتية."[3] فالعقل التواصلي تعبير عن العقل العملي الكانطي من جهة تلازمه بالأخلاقي وكلاهما تنبه لحالة انحصار الدين فالتخلي عنه أحدث فراغا وكان لزاما ملؤه بتقعيد مبادئ عامة للسلوك، فلا يمكن للفلسفة أن تتجاهل البعد ألقيمي للإنسان ما دام أنه مكونه الأهم، ولقد كانت معضلة كانط هي : إذا فقد الدين فعلى أي قائمة ستقوم الأخلاق؟

الذين عاينوا تحولات الحداثة يعرفوا كيف زحف العقل ألأداتي على المنطقة الاجتماعية بين الذوات ليشيئها فيفرض صورة قائمة لعالم متحجر يتبخر فيه معنى الإنسان في الحياة، انه شعور بالعبث وانهيار الوجود يستفيق العقل النقدي لعله يلم شتات ما تبقى من أمل لبعث الحياة فيما يمكن احياؤه، فيعالج العقلانية الغائية كزائدة متضخمة للعقل الغريب، ورغم اعتراف العقل النقدي بكبوة الحداثة ومرضها المزمن لكنه لا يستبعد إمكانية الشفاء منها.

3- 3 آليات التواصل:

يبدو التواصل بسيط وعادي لأن محدداته وآلياته واضحة ويمكن أن نوجزها في الشكل التالي:

(D) □□□□□□

[1] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 36.

[2] Ibid, p 3

[3] Emman sse de la norme et éthique de la Di mas et op.cit, p 22.

(B) □□□□□□□ **(A)** □□□□□□

(C) □□□□ □□□□ □□□□□□

إلى هذا الحد الأمر مازال بسيط لكن أول عقبة تواجهنا هي على المستوى(D) أي الرسالة والسبب بسيط يعود إلى اللغة الإنسانية انه الغموض، فتشير الأبحاث السيميائية **لبيرس*** أن غموض المعنى ناتج تنوع دلالات العلامية لأنها ليست ذات دلالة أحادية، بل غالبا ما تكون غير واضحة ومتعددة الدلالات، وما يصعب المهمة أكثر هو المتلقي (B)، الذي لا يمكن أن نتصوره جهاز يتلقى دون تفاعل بل انه يعيد إنتاج الدلالة وفق معطياته الذاتية ذلك لأن دور المرسل لا يفيد دوما فعل الأخبار بل أحيانا يهدف المرسل (A) إلى التأشير على الآخر بكل الاستراتيجيات: الإبهام، الإغراء، التزيين، القسر،...الخ، " لابد من أن نشير إلى أن النقاشات خاضعة كذلك لمجددات زمكانية، وتتموضع في سياقات اجتماعية، من حيث أن المشاركين في الحجاج ليسوا أرواحا خالصة، وإنما هم كذلك مدفوعين بدوافع أخرى، غير كونهم ساعين إلى الحقيقة المشتركة."[1]

وأخيرا نصل إلى التشويش الأخير على المستوى (C) قناة الاتصال، التي يمكن اعتباره حيادية، بل إن لها تأثير واضح على طريقة عبور مضمون الرسالة، وتتغير حدة وشكل التأثيرات وفق هذا الناقل (الكلام الشفهي، وسائل بصرية، ...الخ).

ومنه نقول أن ما كان يبدو بسيطا في البداية هو في الحقيقة جد معقد ومعرض للتشويش والاضطراب، والآن سنعيد طرح التحديات والتعقيدات التي تواجه التواصل بشكل من التفصيل.

على المستوى أ (A): الرهان الأول هو المرسل الذي يغير مرجعية المعلومة ولا يمكن اعتباره مرسلا سلبيا محايدا شفاف لأن المعلومة التي يقدمها مرتبطة بمصلحة غاية وبسبب، وعلى سبيل المثال فإن خطاب المعلم وحبر الصحفي متباينان ولو ظهر أن لهما هدف واحد هو الأخبار والإعلام، إلا أن الرغبة في الاستحواذ، السيطرة وإخضاع المتلقي تدخل تقنيات المواربة والإغراء في الثاني أكثر من الأول تماما كما هي في الخطاب السياسي.

المستوى ب (B): كثافة المعنى وضبابيته، والناتجة عن تعدد معاني الدال مضمون الرسالة تجعل له شقين معنى ظاهر ومعنى خفي، وكله عائق أمام عملية التواصل، ومبعث لسوء الفهم (انحراف المعنى).

العالم، ومن جانب آخر ضرورة صلاحيتها،على الشكل التالي:

---

*مصطفى عادل، مدخل إلى الهيرمونيطيقا، دار النهضة، ط01، بيروت، لبنان، 2003، ص32.

[1] Habermas, Morale et communication, op.cit, p 113.

1_ أفعال الكلام الاثباتية (*constatifs*): بمعنى التي تثبت،تقترح،تعترف شيء ما،وهي نظام الحقيقة في الاعادات الضرورية.

2_ أفعال الكلام المعيارية (*normatifs*): بمعنى التي هي معيارية، كالوعد وهي ضرورية لادعاء الشرعية أو الصدقية *sincérité*.

3_أفعال الكلام التعبيرية(expressif): التي تعبر عن أحاسيس، أذواق، مزاج، كضرورة للصلاحية (*sincérité*)[1]

- ❖ المعقولية: (*intelligibilité*) أي التخاطب يجمل مركبة تركيبا صحيحا ومحترمة لقواعد اللغة المستعملة، ومستوفية لشروطها (إرادة المعنى).
- ❖ الحقيقة:(*vérité*) أي وصف حالة واقعة موجودة وليست خيالية (التعبير عن الحقيقة)
- ❖ الصواب:(*justesse*) أي القدرة على تقديم أحكام نقدية ودقيقة حول ومشروعة حول عالم التواصل الاجتماعي باعتباره مجموعة علاقات موضوعية غير مشخصة ولها شرعيتها الذاتية.
- ❖ الصدقية: (*sincérité* أي التعبير عن نوايا محددة بطريقة صادقة بعيدة عن التضليل والكذب والخدع الكلامية وبدون سفسطة (الجدية وصحة ما يقال ويبلغ).

هذه المحددات الأربعة (بتوفرها يمكن ادعاء الصلاحية ***validité***)، زائد قبول المشاركين في النقاش العملي يرفع التواصل إلى الكونية، أي أن تخطي المعايير الأربعة السالفة الذكر بموافقة الجميع دون ضغط ولا إكراه فتسهل عملية تحمل النتائج **"** وبصفة عامة فان تنسيق الأفعال، يستعمل لضمان الاندماج الاجتماعي لعالم معيش مشترك بين الذوات.**"**[2]

يرى **كارل أوتو آبل*** ***Karl-otto-Appel*** إن هذه المعايير الأربعة نشكل "حالة مثالية للكلام" وتصلح لتكون قاعدة تأسيسية لنوع من **التداولية التروستندالية** - *Pragmatique Transcendantal*، وتفرض شرطيا على كل فرد ينخرط في المناقشة، كأنها نوع من الأخلاق الإلزامية.

هابرماس وتنظيم العملية التواصلية: تتصف العلاقات الإنسانية في الغالب بالصراع ذلك أن الذات تلعب رهان التموقعات: كاللعبة التمثيلية (اللعبة التمثيلية)، أي انعكاس الذات عند الآخر وفق ما أريد تقوم الذات بإخراج ***Dramaturgique*** **مسرحي** *mise en scène de soi*، كعرض

---

[1] Bjarne Melkevik, Horizons de la philosophie du droit, op.cit, p 97.

[2] Habermas J, La pensée post métaphysique: essais philosophiques, op.cit, p 96.

* ولد **كارل اوتو ابل** Karl-Otto Apel عام 1922 بدوستروف ألمانيا، هو زميل هابرماس في جامعة فرانكفورت وشريكه في تطوير "أخلاقيات المناقشة" لكن بالتمسك بموقفه الكانطي حيال "التداوليات المتعالية" وهو موقف يطالب أن تكون الأخلاق عالمية (بالمعنى كانطي) مفتوحة لجميع المتحاورين دون قيد ولا إكراه، اهتمامات ابل تتمحور حول تاريخ اللغة في الثقافة الأوربية ومشاكل الاتصال ونظرية المعرفة في العلوم الإنسانية مع الاهتمام بنظرية الفهم.
Jacqueline Russ, Philosophie, Dictionnaire (les concepts les philo, Bordas, France, 1991, p 546

صورة للذات أمام الآخر، تبرير قناع يدافع عنه، وما حالات ظهور المدير أمام موظفيه إلا مثال عليه ما يسمى لعبة تموقع الذات كما حللها "**إرفين كوفمان**"* *E.Goffman*

تقتية أخرى تقوم الذات بها للاشتراك الآخر في الرأي هي الإغواء، والإغواء للتأثير على الآخر وجذبه لقبول وجهة نظرنا واستمالته، وهنا تبرز فعاليتين: تمويه الحق تكون مختبرة ويأخد المشتركين مواقعهم من خلال القوة النقدية للعقل"[1]

الكل له الحق في المشاركة في الحوار، ونفس القدر من المساواة في خوض النقاش هذه من أخلاقات الإجرائية للحوار، إضافة إلى الالتزام الفعلي بطرق تداول الخطاب** وكيفية التشاور مع مضامينه، الإيمان أن الحقيقة تصدر جراء حوار فعلي، التخاطب والحوار ليس هدفه أن ينتصر الواحد على الآخر فالهدف رؤية كونية تعلو عن الرؤية المحلية، الاعتراف بين مجمل الذوات" يجب أولا أن نلاحظ أن مفهوم "الكلية الكونية" *universalité* لا يجمل نفس المعنى كما هو في الإرث الكانطي، فبعيدا عن الكونية كعلاقة "مونولوجية" Monologique بين تلفظ أو ذات وفكرة كونية محضة، التي تحاول تشكيلها كعلاقة الذات، هابرماس يتلقى الكونية في أفق "**حوارية**" *Dialogique* فيربط الكونية بشروط الصلاحية Condition de validation ، فيجتمع مفهوم الكونية مع إعادة بناء العقلانية على أساس الإجماع الذوات العاقلة صاحبة المصالح المشتركة والاعتراف الكوني المتبادل بينهم"[2].

ومن بين الشروط كذل أن عملية التفاهم تنهض على شروط عقلية وافتراض ذات مسؤولة صادقة، وتعبر هذه الشروط محايثة وليست متعالية *Transcendantale* كما ينتقدها صديقه **كارل أوتو آبل**** "الذي يقيمها على أسس تداولية لسانية *Pragmatique*، بذلك يجدد **كارل أوتو آبل** نوعية البناء التروستندالي..."[3]، بل هي كامنة في البنية العقلية للعقل الخالص والناطق .

إن السمة البارزة التي يحاول إعادتها هابرماس هي منح "المعنى" Signification، فلقد تم إفراغ العالم المعيش من محتواه، وإفقاره من معناه، مما سبب تفسخ لحمة المجتمع وفقدان حيوية الحياة اليومية، وسبب فقدان الشرعية *Legitimité* .

---

* يرى هذا السوسيولوجي الأمريكي أن الذات تقيم مسرحية *Dramaturgique* لتبرير موقفها والدفاع عن هويتها، ففي تفاعلها مع الآخرين، تحاول إظهار ذاتها بمظهر معين، سيكون الهدف من " لعبة التموقعات" هذه أو الإخراج المسرحي للذات Mise en scène de soi، تأكيد أو نفي صورة معين للانا.

[1] Habermas J, Idéalisations et communication op.cit, pp 55-56.

** **الخطاب** Discours "أما بخصوص اللفظة التي ترجمناها "خطاب" عند هابرماس Diskurs فهي تعني حيزا مؤمثلا Idealisé للكلام يبدأ فيه المتخاطبون المتخلصون من كل علاقة سلطة ومصلحة ..في البحث عن إجماع عقلي بفضل تبادل الحجج في النقاش." نقلا عن هامش المترجم، هابرماس، بعد ماركس، مصدر سابق، ص 60.

[2] Bjarne Melkevik, Horizons de la philosophie du droit, op.cit, p.102.

**"يجب أن لا تفهم النقاشات بين كارل اوتو آبل وهابرماس على أنها صراع من اجل الصدارة في الفلسفة التواصلية ولا على أنها اكتساب أحقية ميراث النظرية النقدية، بل في الكثير من الأحيان يقر المتناقشان بفضل الآخر عليه لأجل تطوير نظراته: انظر مقدمة كتاب كارل اوتو ابل التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، وكتاب هابرماس: المعرفة والمصلحة".

[3] Habermas J, Morale et communication, op.cit, p 101.

كما أن العقلانية الأداتية كان لها الدور البارز في تشويه واضطراب المعنى. وهي كأحجار الدومينو تتوالى السقوط، فتفسخه روابط الأجيال المتعاقبة وتباعدها أكثر، لأن الموروث الإنساني، الذي كان يمر عبر النسيج الاجتماعي انقطع وانقطع معه نقل المعاني وتدفق القيم المتوارثة، مما تطلب تفعيل أواصر التضامن والتواصل والتعايش الاجتماعي." إذ اعتبرنا المجتمع مأخوذا بمعناه الواسع كعالم معيش مبنى رمزيا، فان هذا الأخير وبالتأكيد لا يشكل ولا يعاد إنتاجه إلا بواسطة الفاعلية التواصلية"[1]

يصر هابرماس كثيرا على العقلانية التواصلية كآلية لإعادة الإدماج الاجتماعي وإعادة إنتاج المعيشة* " افتراضيا المضامين المنقولة عبر الثقافة هي دائما معارف لعدد معين من الأشخاص، لا يوجد تقاليد لا تتكون بدون هذا الجهد الهيرمونوطيقي Herméneutique للحفاظ عليها من أشخاص يجعلون المعرفة الثقافية مسايرة للتطور. إننا نشعر بالمجهود التأويلي لهؤلاء الأشخاص الذين يسهمون في الثقافة التي بدورها تشكل موردا في خدمة هؤلاء الأشخاص"[2]

"إن فلسفة التواصل كما تصورها هابرماس لم تعد تبنى انطلاقا من قيم علوية مستلهمة من عوالم الخير والشر كما بلورها الفلاسفة الميتافيزيقيون، بل تبنى انطلاقا من مقاربة نسبية يسميها إيتيقا المناقشة *Ethique de la discussion* ، إيتيقا ليست متناقضة مع الأخلاق ولكنها أيضا ليست متولدة عنها، فهي تيتند إلى مبدأ المحاجة كنقطة انطلاق أولانية لكل ما يمكن أن تفضي إليه، من هنا ربطه الوظيفي لخاصية المحاجة بالمناقشة فأصبحت المناقشة الحجاجية *La discussion Argumentée*"[3]

"والمناقشة عند هابرماس لا تحيل بشكل بديهي إلى المقال، مع ذلك فقد يصبح أحد تجلياتها على خلفية وظيفته البلاغية المنطوقية، وعليه ستصبح إيتيقا المناقشة إتيقا ما بعد ميتافيزيقية Rationalité instrumentale الحجاجية هي الصورة الجديدة لأية بنية عقلية منطقية يمكنها الركون إلى المحاجة والبرهان لبلوغ صيغة تواصلية مثلى بين أفراد مجتمع معين، ومن ثمة إمكانية بعث قواعد ممكنة، متينة لأي تواصل مستقبلي ممكن على الطريقة الكانطية."[4]

لقد حرر هابرماس المفهوم "**الهوسرلي**" العالم المعايش مع بطانته ومقدماته الذاتية وأبح سياقا بشكل أفق لسيرورة التفاهم، لقد أصبح مفهوما إجرائيا لصالح كل الفاعلين ولكل الميادين، فالواسطة اللغوية تجعل المشاركين يتفقون على مواقف داخل عالمهم فيعيدون إنتاجه بذلك "أعني بثقافة مخزون المعارف التي يأخذ منه المشتركون في التواصل تفسيراتهم الرأي موضوع من مواضيع العالم، واعني بالمجتمع الأنظمة الشرعية التي عبرها يتحدد المشتركون في التواصل، ويضبطون انتمائهم لمجموعات اجتماعية، ويؤمنون التضامن، أما الشخصية

[1] Habermas J, La pensée post métaphysique: essais philosophiques, op.cit, p 97.

* أنظر الشكل رقم: 02، الملاحق، ص 282.

[2] Habermas J, La pensée post métaphysique: essais philosophiques, op.cit, p 101.

[3] فيري جون مارك، فلسفة التواصل، من مقدمة المترجم، مرجع سابق، ص 17 .

[4] نفس المرجع والصفحة.

فأفهمها على أنها الكفاءة التي تجعل الذات قادرة على الكلام والفعل إذا تأهلها على أن تشارك في قضايا البنذاتية، وإعلان هويتها الخاصة بها. "إذ هناك حقل دلالي للقيم الرمزيين زائد فضاء اجتماعي، وذات داخل زمن تاريخي محدد كل هذه الأبعاد تشكل عالم معايش يتم إعادة إنتاجه كل مرة .

يفرق هابرماس بين إعادة الإنتاج الرمزي للعالم المعايش، وإعادة الإنتاج المادي "فإعادة الإنتاج المادية تحدث عبر واسطة النشاط النهائي وبها يتدخل الأفراد الاجتماعيين في العالم لأجل تحقيق أهدافهم الفعلية تماما كما رآها **"ماكس فيبر"** في المشاكل التي يواجهونها في موقف مكانة حاجات داخلية أو خارجية". بهذا الشكل يبتعد هابرماس عن **فلسفة البراكسيين** التي تقدم العمل جوهريا في العالم ومصححا تصور "العالم المعايش عند **"دوركايم"** على أنه فقط للدمج الاجتماعي تماما كما قلص **"ميد"** هذا المفهوم إلى تنشاه الأفراد *sousialisation des invidus*، فلقد رأى إلى الثقافة والمجتمع كوسط لسيرورة التكوين في حين اقتراح هابرماس استنادا إلى التفاعل الرمزي الذي قدمه **"ميد"** *Mead* ليرسم تصميما منظما للتفاعلات* تتوسطها اللغة .

يلاقي هابرماس بين كل هذه إلى راء المختزلة للعالم المعايش ويركب بينها فيقدم لنا ثلاث جداول لينتقل من حالة المتضامن لسيرورة الإنتاج تم تشخيص الأزمة[1] وأخيرا مخارجها.[2]

يعتبر هابرماس إن سيرورة الحداثة تتميز بتطورية نظامين فرعيين:

النسق ***system*** والعالم المعايش ***Lebenswelt.*** وهذا التباين المتزامن وداخل النسق يشهد لهابرماس أن هناك استقلالية حققتها أنظمة فرعية تابعة للنسق *sous systeme* كالفعل الاقتصادي والإداري *laction economique et administration* فلقد أصبح مستقلين على حد التصور الغيري، "في نفس الوقت فإن العالم المعايش يظل نظام فرعي يحدد حالة النظام الاجتماعي مجمله"

يرى هابرماس أن المجتمعات القبلية لم تكن تحتاج إلى قدر كبير من الاهتمام **بالشرعنة*** مادام الدين والترتيب الطبقي تكفل بهذا الأمر لكن في المجتمعات المنظمة من طرف الدولة ظهور حاجة **للشرعنة ماكس فيبر** قد وضح أن الديانات العالمية قد هيمنت عبر موضوع قاعدي هو شرعية تقسيم الخيرات بين البشر "فالعالم الذي مركزه الرب *theocentrique* قدم الراحة والقبول للأفراد عندما شرح لهم تقبل آلامهم التي تبدوا غير عادلة ن فظهر أن هناك عالم خلفي لعالمهم اليومي، مما مكن من تمكن إيديولوجية معينة من البقاء على استقرار

---

* ولدت هذه المدرسة في الولايات المتحدة الامريكية، وفي صلب مدرسة شيكاغو الثانية،...تهتم بالعلاقات البينية interactionnisme "التفاعلية: الشخصية"، انظر: جان فرنسوا دروتيه، معجم العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص247.

1. انظر الملاحق: الشكل رقم 09: جدول يوضح مظاهر الأزمة، ص 271

2. انظر الملاحق: الشكل رقم 09: جدول يوضح طريقة إعادة الإنتاج الموجهة للتفاهم بالنسبة للفاعلين، ص 272

* الشرعنة légitimation هي من فعل التشريع ويتعلق المفهوم بعملية ايديولوجية تقوم بها القوى المسيطرة في مجتمع ما كاستراتيجيا لبقاء هيمنتها وهي على العكس من مفهوم التبرير العقلاني **Justification rationnel** المرتبط بقضايا أخلاقية إنسانية فهابرماس يفرق بين العمليتين.

المجتمعات مديد لكن هذا يستخلف جذريا من المجمعات الحديثة التي تخلت نهائيا عن هذه الصور الاهوتية والميتافيزيقية للعالم .

في الفصل السابع من كتابه "نظرية الفاعلية التواصلية" يطرح هابرماس "تتبع تاريخ النظريات" لأجل بناء نظريته للمجتمع علما أن هذا الهدف الرئيسي الذي يتفرع عنها مطالب ثانوية أبرزها اختياره للتفاهم يشكله الحديث "كنقطة انطلاق لأجل بناء نظرية للحداثة" من خلال علاقتها بنظرية فيبر حول العقلنة فبناء نظرية للمجتمع يشرع في تحليل خياراتها انطلاقا من عالم الاجتماع **تالكوت بارسونز**، محاولا معالجة مفهومين أساسيين حول بناء نظرية للمجتمع هما نظرية الأنساق ونظرية العقل واضعا نصب عينيه كشف أحد أمراض العالم المعايش ألا وهي التشيؤ داخل كل هذا المجهود .

قبل الحديث عن بناء "نظرية للمجتمع" يشير هابرماس إلى أن تاريخ النظريات منذ **كارل ماكس** تميز بالتعارض ومحاولة التفويق بين نظريتين هما نظرية الفعل *théorie de lacions* ونظرية النسق *Theorie de systeme* ويطرح السؤال التالي "كيف يمكن لهذين المفهومين "الأنساق" و"الفعل" أن يتم ربطهما مع بعض من خلال مبادئها ؟"مهمة صعبة ليجد منقذا فيها إلا "**تالكوت بارسونز**" الذي قام بالربط بينهما من خلال هذه العملية يريد هابرماس أن يطور منها 3قضايا:

- ✓ أولا: إن نظرية الأفعال جد مضيقة بالنسبة "**لبارسونز**" لا تسعه لبناء نظرية للمجتمع بوحدها، فإنه بربطها بنظرية الأنساق"...ويعيد نظرية المجتمع بتعويض مقدمات نظرية الفعل بنظريتها في نظرية النسق ."
- ✓ القضية الثانية التي يطورها هابرماس إطلاقا من تحليلات "**بارسونز**" هي أن إثراء نظرية الفعل "بالوظيفة النسقية" يظل مربوطا بالنظرية الثقافية الموروثة مباشرة من **دوركايم وفريد** وبالأخص **ماكس فيبر**.
- ✓ النظرية الثالثة هي أن نظرية الأحداث المطورة من طرف "**بارسونز**" لم تشرح أمراض هذه الأخيرة وظلت محكومة بصورة الانسجام العام .

الفصل الرابع:

إعادة بناء" نظرية نقدية للمجتمع"

في كتابه: **ما بعد الدولة القومية** ***Après l'Etat-Nation*** **1998**، يحاول هابرماس التفكير إعادة بناء **الشرعنة**، فيشكك في بقاء سيادة الدولة القومية في زمن العولمة التي تزعزع اليوم تاريخية القومية وحكاية الانتساب الجماعي، ويعرض أهمية العودة إلى مفهوم **"كانط"** في دعواه إلى **"المواطنة العالمية"** *Société cosmopolitisme* ، فما الدولة الحديثة إلا وحدة أطرتها الدولة عبر أقليات قومية لحماية نفسها من حكوماتها ذاتها، لكن مع التغيرات المعاصرة وجب

انتهاج سياسة الاعتراف بالأخر ضمان للتعايش المتكافئ بين مختلف الأعراق والثقافات لان مشروعية الدولة اليوم هي في قدرة **"الاعتراف"*** ***reconnaissance*** التي يحققها نظام سياسي لنفسه، كما يشير **"أكسل هونيث"** **Honneth, A.** فبدل العقد الاجتماعي كمبرر إجرائي للمشروعية يطرح هابرماس سبيل آخر، تأتي الشرعية للدولة من نيل الاعتراف يضمن النظام السياسي ثقة الناس.

إذا عدنا إلى تاريخية الدولة الحديثة فسنجد أنها حاصل حروب وانتفاضات وهزائم بين الجماعات الأقليات، تنتهي بتوازن قوى مفروض على الإكراه وليس التوافق *Concordance* والرضى، وهي كلها حلول قسرية، تمر عبر استراتيجيات للهيمنة *Domination* والإخضاع لنأخذ مثال آخر، تشكل المعارضة السياسية فسنجد سبيلين انتهجتهما الدولة الحديثة.

- ❖ أولا : احتواء المعارضة والحركة العمالية بإدماجها في النظام السياسي من خلال مأسستها على شكل أحزاب سياسية تم إضعافها بالمنافسة من أحزاب أخرى وتغيرات الحكومات
- ❖ ثانيا: المشاركين المواطنين بجعلهم منتخبين ديمقراطية، فيمتص غضبهم ويشترى ولاؤهم، بذلك ترتسم جماهيرية في شكل دولة اجتماعية، وهما خاصيتين أساسيتين للنظام السياسي مولدتين للشرعنة، لسان حالها التلاعب والتزييف.

لحل كل ذلك يقترح هابرماس إعادة التفكير في مضامين الحداثة كالديمقراطية العلمانية الشرعنة..الخ، فيمكن القول انه يعيد التفكير في كل ذلك وكأنه يقدم حداثة جديدة تختلف عن الحداثة الكلاسيكية.

الحداثة الكلاسيكسة: بثنائيتها الدغمائية وهيمنة العقل الأداتي فيها، القسر، الحداثة الجديدة: تسمح بإعادة بناء عقلانية التنوير، عن طريق الحوار، ففي أطروحة الدكتوراه لهابرماس حول **"شيلنغ"**، يقول: "إن المعصية تحدث عندما ينتصر العنف على اللغة ".

لتوضيح آليات النقاش والحوار اللغوي يعود هابرماس إلى **"شارل سندرس بيرس"** الذي يعتبر أن مسالة الحقيقة ما هبي إلا حاصل توافق لغوي، {فتتمايل دفتي الاعتقاد والشك في ميزان الذهن ولو غلبة الاعتقاد تأصل وثبت إلا أن المحك الأخير سيرتبط بتداولية إجرائية تخضع لها الفكرة التي تقيمها وفق نتيجة النجاح أو الفشل فيتراجع الاعتقاد مقابل موازنة الريبة لعدم حدوث المحصلة المرجوة أو تتزايد الثقة في أحقية الاعتقاد ليترسخ أمام نجاعة الفعل المترتبة عن الفكرة لذا تظهر تمايل دفتي الاعتقاد والشك}.

* □□□□ □□□□□□ □□□□□□□ □□ □□□ بومنير كمال، الاعتراف في النظرية النقدية لآكسيل هونيث، مجلة لوغوس، العدد التجريبي، دار النشر كنوز، تلمسان، افريل 2011. انظر كذلك، كمال بومنير، التسامح حقوق الإنسان والاعتراف بالأخر من منظور النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت(اكسيل هونيث نموذجا) ،ضمن المؤلف الجماعي، التسامح الفعل والمعنى، مخبر الأبعاد القيمية، دار القدس العربي، ط1، الجزائر ، ص 179.

- Voir aussi Honneth, A. : « La lutte pour la reconnaissance ». Tr. Pierre Rusch, cerf. 2000.

في حالة نجاح الفكرة تنتقل من اعتقاد ذاتي فردي يؤمن به شخص واحد لتعمم إلى الناس كافة مادام نتاجها واحدا يتكرر .

إن هابرماس ينحو المنحى **"البيرسي"** في التأكيد على أن الفكرة أو العبارة يمكن أن تكون صحيحة أو غير صحيحة (صادقة أو كاذبة)، وتصنيفها يكون من جهة الواقع لتشرعن صلاحيتها من عدمه، فتكون مرشدا للسلوك تأخذ نظرية الصدق عند هابرماس امتداداتها من لغويين هما:

- ❖ أولا: **"بيرس"**. فنظريتة حول الاتفاق تجعل من الصدق لحظة اتفاق الساعين للحقيقة، فإجماعهم هو ما نسميه صوابا.
- ❖ ثانيا: نظرية اللغة (**فتجنشتاين**) التي تعتبر الكلمات كالأدوات لها استعمال محدد وان المعنى ينحت عن طريق استخدام الكلمة .. عندما نتطرق إلى معنى كلمة معينة فإننا نفهمه من خلال استخدام هنا الكلمة في سياقات معينة. فلا وجود لمعنى خارجي، بل هو مرتبط باستعماليته فلا طائل للبحث عن معنى الكلمة بل علينا البحث عن استعمالاتها ، كيف وأين تستعمل الكلمة لعنتي معنها هنا.

يفهم هابرماس حقيقة انه لم يعد للمعنى ماهية مطلقة تكمن خلف فعل اللغة، إنما هي محصلة اتفاق بين المشتركين في اللغة، فهي كاللعبة *Jeux de langage* على حد تعبير **"فتجنشتاين"** خاضعة لتفاهم حول قواعدها فقط.

فعند ما يعي الطفل أو الإنسان استعمالات الكلمة في سياقاتها يكون قد فهم قواعد اللعبة التي عليه احترامها لأنها شرط لدخوله إليها ، وهو يدرك إذا انه هذ، الأداة "الكلمة" لا تجدلها استعمال واحد بل توظيفات متنوعة ومختلفة تجعلها تتلون وتتشكل لتقدم معاني متعددة أو كما يقول الفرنسيين (*ona milles sence pour un mot*).

المبحث الأول:

إعادة بناء" المجتمع: العالم المعيش والنسق

إن مبدأ "إعادة بناء" العقل على حسب النموذج التواصلي، يعد في المقام الأول، كمبدأ **لأمل اجتماعي**".

Yves Cusset, **l'Espoir de la discussion Habermas**, Edition Michalon, Paris, 2001, p14.

1- 3 العمل والتفاعل

تنطلق أعمال هابرماس في التمييز بين الشكلين محورين "للحركة": هما العمل والتفاعل وكلاهما ينتج مفهومين عن العقلانية متعارضين بشكل جذري ويؤديان إلى مبدأين مختلفين في

الاندماج الاجتماعي، ويستند كلاهما على عالمين اجتماعيين متمايزين، ينتسب العمل إلى: القطاع الأول: وهو نظام المنظومات الاجتماعية ونسميه اختصارا **"النّسق"***، أين تترافق العقلنة مع الاتساع التقنية والمعرفة الإستراتيجية، ويؤدي تطور المجتمعات الحديثة إلى تعقد متنامي للمنظومات الاجتماعية.

القطاع الثاني: هو مجال "العالم المعيش" ***Monde vecu*** الذي يقابل " النّسق"** هذا ما يميز الحداثة فهذه الثنائية العميقة بين العالمين: عالم العقلانية الغائية، الخاص بالأنظمة الفرعية الاقتصادية والسياسية والإدارية (المال والسلطة)، تهيمن على **العالم المعيش** (G) ***Lebenswelt***، لذا يصبو هابرماس إلى أن يقاوم هذا الاستعمار بزيادة عقلنة "العالم المعيش"، فالعقلانية التواصلية تشكل وسيلة لإعادة إنتاج البنيات الرمزية لهذا العالم، فالفعل التواصلي سيقلل من زحف أوليات الاندماج المنظومي الخاصة **"المال** و**السلطة"**.

بذلك يعيد العقل التواصلي: إعادة الإنتاج الثقافي(الشخصية)، والاندماج الاجتماعي (بواسطة القانون[1] loi) والمجتمع (العائلة)، ذلك أن الأزمة في المجتمعات الرأسمالية المتأخرة اليوم هي نتيجة التنافر بين نوعين متعارضين من الاندماج: اندماج النّسق، واندماج العالم المعيش، من حيث أنهما يختلفان في القيام بهذه العملية رغم أنها من وظائف الثاني.

والحال أن هذا التوازن بين العالميين ضروري، للسير الجيد للحداثة التي لولاه لتصبح ذات بعد واحد، أي لصالح أوليات الاندماج الاجتماعي (النّسق)، إذا هابرماس يقف هنا بشبه كبير مع **ماركس** في معالجته لأزمة المجتمع البرجوازي والتحذير من أزمة سببتها تناقضات رأسمالية، لكن باختلاف في اهتمام الأول بالتفاعل على حساب العمل، كما هو عند الثاني.

أن الشرخ العميق بين النّسق والعالم المعيش*، الذي كان أساس التصور الثنائي للحداثة، انتهى إلى إفساد النموذج الرأسمالي للبنايات الرمزية للعالم المعيش، أي أنه تم "تشيؤها" من طرف متطلبات النّسق (منظوماته الفرعية المال والسلطة)، وهذا ما كان اكبر مآخذ الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت على الحداثة، مما يجبر هابرماس على تعديل الرؤية الماركسية في تحريك البنية التحتية للفوقية، ويجد أن البيروقراطية والسوق وقوننة العلاقات الاجتماعية أدتا إلى انحرافات الحداثة.

إذا هابرماس يصف الحداثة، كتصاعد لاستعمار النّسق للعالم المعيش، فالاقتصاد والسياسة أي المال والسلطة، كوسائط ضبط قامتا بتحقيق الاندماج الاجتماعي بالإكراه، فالاندماج ينجز بواسطة عناصر غير شخصية، وغير معيارية normative، فلقد حقق النّسق، تصورا وظيفيا للأنظمة الاجتماعية، وهذا بالنزعة الوظيفية جعلت المهمة الوحيدة هو الإدماج بأي طريقة، في

* يستفيد هابرماس من مفهوم النسق لصديقه عالم الاجتماع الألماني لوهمان نيكلاس.
** أنظر الشكل رقم: 10 في الملاحق صفحة 290
1 مجموعة من المؤلفين، فلسفة الحق عند يورغن هابرماس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ط1، المغرب، 2008، ص199.
* انظر الملاحق، الجدول رقم 01، العلاقات بين النسق والعالم المعيش داخل مستويات النسق، ص 281.

حين أن هابرماس ينتقد هذه الحالة الكارثية، ويقترح أن يكون الاندماج حالة يحققها العالم المعيش عبر اللغة التواصلية، فهي ليست وسيلة للاندماج المنظومي، ولكنها الأساس الذي يستند إليها العالم المعيش عندما يعمل بشكله الطبيعي.

نظرة سريعة لعمل النّسق نجده يتحرك وفق النظرية التالية:" في كتاب "الاقتصاد والمجتمع "*Economy and society*"(E) يجد "**بارسونز**" دور المال كوسيط رمزي للتفاعل المعمم، خاص بالنظام الفرعي الاقتصادي، وسيط له نفس القيمة كالوسائط الأخرى (التعهد، النفوذ، السلطة)، وكوسيلة مرجحة لتوجيه الفعل الإنساني، نحو أهداف محددة...يقدم المال ويطلب السلعة: هذه هي المعادلة العامة التي يقوم بها الفاعل، ويحرك شريكه الذي يعرض عليه هذه الحالة كطريقة أساسية للتبادل، وينتظر من الأخر أن يقوم معه بنفس الطريقة".[1]

تبديلات وسائط العالم المعيش:

كما هو موجود في عالم الأنساق أو النّسق وسائط تحدد بالأخص في المال والسلطة فان العالم المعيش له كذلك وسائطه لكن لنتحدث أولا عن الحالة الأولى التي يعود فيها "هابرماس كما ذكرنا سابقا "إلى" كتاب "الاقتصاد والمجتمع" "**لبارسونز**" *parsons* الذي يجد في المال وسيط رمزي للتفاعل معهم، خاص بالأنظمة الفرعية الاقتصادية، وسيط له نفس القيمة كالوسائط الأخرى (التعهد، النفوذ، السلطة) وكوسيلة مرجحة لتوجيه الفعل الإنساني نحو أهداف محددة خاصة بحسب كل نظام فرعي"[2]

يلعب المال دور الوسيط بين الذوات في العلاقات الاجتماعية" فيقدم المال وتطلب السلعة، هذه هي المعادلة العامة التي بها يعلم الفاعل ويحرك شريكه الذي يعرض عليه طريقه أساسية للتبادل والفائدة، وينتظر أن يقوم الآخر بنفس الأسلوب."[3]، بالنسبة لبارسونز يلعب المالصفة رمزية خالصة فهو لا يحمل أي قيمة في ذاته كونه مجرد وسيلة للتبادل لها قيمة معينة عبرها تظهر العلاقة البسيطة التالية: "المال، القيمة، الاستعمال".

" في كتابه **نظرية الفعل التواصلي**، هابرماس يطور بطريقة نقدية الرؤية البارسونوزية: يستعير منه التناظر الوظيفي والتماثلي بين اللغة والمال، وفي نفس الوقت ينقد التمثل النقدي *monétaire* الذي يضعه **بارسونز** بين كل الوسائط."[4] بمعنى أن هناك تشابه بين القيمة والعملية الرمزية الخاصة بالمال واللغة، وما يشكله المال من وسيط في الأنظمة الفرعية كالاقتصاد قد تلعبه اللغة كوسيط رمزي تفاعلي داخل العالم المعيش وبنفس مستوى تفعيل وتقوية المال داخل النّسق يرجو أن ترتفع وتقوى عقلنة اللغة في العالم المعيش" الفاعلية التواصلية تعمل بأخلاق استطرادية فتستبعد كل أشكال الوسائط التقنية والعقلانية الأداتية كالسلطة والمال كنماذج

[1] Aldo Haessler, sociologie de l'argent et postmodernité, Ddroz, Genève-, Paris, 1995, p 117.
[2] Ibid, p 117
[3] Ibid, p 117
[4] Ibid, p 118.

للتنظيم في العالم المعيش التي تسارع في استعماره الداخلي حين تحاول أن تعوض بعض الأشكال التنظيمية اللغوية بتنظيمات نقدية "مالية" من صميم النّسق."[1]

" بالطريقة التي يتعامل بها هابرماس مع مفهوم "المال" يوضح كيف يلاقي بين الميراث الفيبري *webernien* والنسقية البارسونزية، بالإبقاء على ضرورة تخصيص حيز معين تسيطر فيه الحسابات الاقتصادية وتكون هي السيدة.

فيرجو أن يرسم خطا حول هذا المجال مقارنة بالميادين الاقتصادية الأخرى. انه إغلاق للنسق الاقتصادي فتبقى وظائفه داخل حدوده، مما يحصن الميادين الأخرى كالفعالية الإنسانية ويعصمها عن الانجراف للتشيؤ *Réification* والاغتراب التي هو مسببها."[2].

يسعى هابرماس بسحب النظرية البارسونزية إلى والاستفادة من المعادلة، لكن يعويض المال باللغة، "فبالنسبة **لبارسونز** المال هو مجرد رمز خالص...فهو لا يحمل أي قيمة في ذاته، كونه فقط وسيلة للتبادل ومحدد لقيمة ما، عبر هذه العلاقة البسيطة: (المال/القيمة/الاستعمال)"[3] "فاعتبار اللغة كأحد وسائط الضبط بدل المال والسلطة، سيجعل الاندماج الاجتماعي في العالم المعيش يبني على التفاهم المتبادل، ويفترض مشاركة الفاعلين بدل إقصائهم، أو تسيرهم من طرف ممارسات قمعية.

بذلك تتم إعادة خلق دائم للتراضي و**التضامن** ***Solidarité*** بواسطة التواصل، وتعد هذه النظرية في الفعل السيسيولوجي التي استلهمها هابرماس من أعمال: علماء الاجتماع، كفيلة في تصوره للحد من تدخل عالم النّسق في عالم المعيش، " ففي كتابه "**نظرية الفعل التواصلي**" (G) " *Theorie des Kommunikativen Handelns* "، يطور هابرماس بطريقة نقدية الرؤى البارسونزية، انه يستعير من **بارسونز** التناظر الوظيفي والتماثل بين اللغة والمال، وفي نفس الوقت ينقد التمثل النقدي *monétaire* الذي يضعه هذا الأخير بين كل الوسائط"[4].

فالتطور الصناعي قد أدى إلى عدم توازن متصاعد بين النّسق والعالم المعيش، حيث أن الإنتاج المادي للمجتمعات الحديثة أصبح يسحق البعد الاجتماعي الخاص بالفاعلين، ويشوه تأويلهم لاتجاهاتهم الثقافية المكونة للأفراد المتضامنين، ذلك أن ما يحكم العالم المعيش وآليات عمله مختلفة تماما عن قواعد عمل النّسق، عند هذا الحد نفهم التمييز الهابرماسي بينهما، وفي نفس الوقت بين عقلانيتين تحكمان هذين العالمين:

العقلنة الأولى: مرتبطة بالعمل (عالم النّسق) وهي موجهة للنجاح، منظمة حول حركات قصدية، إمكانية خاصة بالفعل الغائي، وتزيد التقنية والعلم في درجة عقلنيتها.

العقلنة الثانية: مرتبطة **باللغة** (العالم المعيش)، وهي موجهة للتفاهم المتبادل، ذلك أن هابرماس يتميز عن ماركس في إعطائه الدور الأول للفعل التواصلي عوض الفعل الانتاجي،

---

1 Ibid,p 119.
2 Ibid, pp 119-120.
3 Ibid, pp 117,118.
4 Aldo Haessler, sociologie de l’argent et postmodernité, p,118.

والتفاعل دوره Interaction على العمل Travail"[1] ووسيط اللغة على المال، فالعقلنة في الفعل التواصلي تسعى لجعل خصوصية ومنطق، يلائم عالم الإنسان وما يحمله من تصورات رمزية لا تقل أهمية عن العالم المادي.

بعد هذا التمييز بين القواعد المتحكمة في كلتا العالمين نعود الى العملية التي ينوي هابرماس القيام بها فمن حيث "الطريقة التي يتعامل بها هابرماس مع مفهوم "المال"، يوضح كيف يلاقي بين الميراث الفيبري والنسقية البارسونزية، بالإبقاء على ضرورة تخصيص حيز معين، تكون فيه الحسابات الاقتصادية هي السيدة، كما انه يرجو أن يرسم خطا حول هذا المجال، مقارنة مع الميادين الإنسانية الأخرى، إن إغلاق النّسق الاقتصادي يبقي وظائفه ومنطقه محدودا، مما يحصن الميادين الأخرى للفاعلية الإنسانية، ضد الانجرافات التشييئية والاغترابية التي هو منبعها."[2]

بما أن هابرماس يعطي أولوية للتفاعل التواصلي على الفعل الغائي، فإنه يجعله مخرجا من الصورة القاتمة للحداثة، فالتحول الهائل الذي رصده **"ماكس فيبر"** في صدد حديثة عن ميلاد العقلانية الغائية يعيد هابرماس هذا شرح هذا التأثير الكبير الذي حدثته في العالم المعيش، داخل مستوياته الثلاثة (الثقافة، المجتمع، الشخصية)، فيقدم هابرماس المشكلات الفيبرية الثلاث:

- أولا: ينتج فقدان الوهم والسحر انفصال الرؤيا التقليدية للعالم، فقدانا للشحنة الانفعالية مع الطبيعة، وهذا شرخ داخل الثقافة.
- ثانيا: الانفصال عن أشكال الحياة التقليدية، يفقد الناس معنى القيم وهذا شرح في المجتمعات مما سيمحو التضامن والتكامل الاجتماعي.
- ثالثا: الانفصال عن الدين، يجعل الأفراد يتوهمون في قلق حياة ليست لها أهداف مطلقة، هذا شرح في الشخصية التي لم تتعلم في الحياة المعيشية.

2- 3 التكامل الوظيفي بين "جروج ميد" و"دوركهايم".

إن هابرماس يعيد صياغة إشكالية التشيؤ ***Réification*** في إطار الفاعلية التواصلية لكن قبل ذلك يتبع المفاهيم الأساسية من خلال سياقاتها وتاريخ النظريات فنظرية العقلنة والتشيؤ قد دخلت في علم الاجتماع الألماني ضمن مسعى بناء نظريات للمجتمع المخطط لها منذ **كانط** و**هيجل** ثم تقود عبر المرور بماركس فيبر وصولا إلى **لوكاتش** والنظرية النقدية ولكن سيتغير هذا البراديغم ***Paradigme*** كليا مما سيجعلنا نمر من الفعل الغائي إلى الفاعلية التواصلية الذي يبدأ مع Mead George Herbet **"هربرت ميد" واميل دوركهايم** Durkheim Emile

تماما كفيبر فان **"ميد"** *Mead* و**"دوركايم"** يعتبرون من الجبل المؤسس لعلم الاجتماع الحديث وهذين الأخيرين يطوران مفاهيم مركزية بإمكانها أن تستوعب النظرية الفيبرية للعقلنة

[1] مصدق حسن، أزمة الدولة الوطنية وآفاق نماذج الشرعية السياسية الجديدة عند يورغن هابرماس، مجلة مدارات فلسفية، العدد 10، المغرب، 2004، ص 82.

[2] Aldo Haessler, sociologie de l'argent et postmodernité, op.cit, p120.

فهما يخلصانها من إحراجات apories فلسفة الوعي، عند **"ميد"** *Mead* بفضل علم الاجتماع المؤسس على نظرية التواصل، وعند **دوركايم** بفضل نظرية التضامن الاجتماعي théorie de la solidarité sociale التي تجعل في آخر المطاف العلاقة متساوية متبادلة بين الدمج الاجتماعي *intégrations sociales* والدمج في النّسق.

إن مشروع **"ميد"** *Mead* في بناء ***communauté* جماعة تواصلية مثالية** وهذه مع أنها طوبا، لكنها مسعى صريح لتحقيق تواصل بينذاتي متين يجعل من الممكن قيام تواصل بدون عراقيل بين الأفراد، كما أنها تقيم هوية للفرد حرة ومتصالحة مع ذاتها، ورغم الاعتراف بمحدودية هذه النظرية التواصلية، فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن نفسر بطريقة كافية إعادة إنتاج المجتمع في كلية فقط من جانب للعقلانية التواصلية، لكن هذا ممكن لإعادة الإنتاج الرمزي *symbolique la reproduction* للعالم المعايش لمجموعات معاد تأسيسها من وجهة داخلية"[1].

يريد هابرماس في بداية الأمر تتبع الطريقة التي تقدم **"ميد"** *Mead* بإنتاجها وتطوير الإطار المفهومي القاعدي للتفاعل والتشارك بمعايير اللغة المتوسطة بين المتحاورين، فهي تتبع مراحل تكوين التفاعل منذ بدايته كحالة طبيعية غريزية مرورا بحركاتها ورموزها، أي لغة الإشارات ويمكن إكمال هذا التطور بفرضية دورها في تأسيس المقدس للأخلاق على قاعدة التضامن الاجتماعي المحافظ عليه عبر الطقوس وكلها مساعي لفهم وضع معين للغة في الحية اليومية.

بذلك يمكننا الدخول لفهم عقلانية العالم المعايش كوسط مختلف كليا بنظامه الرمزي عن النسق وهو مشروع هابرماسي يريد تخطي الحدود المفهومية للنظرية الفيبرية للعقل الموجه لغاية وللعقلانية الغائية.

إن نموذج: ذات /الموضوع كما تم تقديمه في فلسفة الوعي سيتم تجاوزه في بداية القرن العشرين من جانبين: جانب الفلسفة التحليلية ونظرية علم النفس السلوك، ففي هذا الأخير سيتم تعويض الحدس النفسي واستنباط ظاهرة وعي الأنا بتقنيات لا تستدعي الحدس، بل تقترح تحليلات ترتكز على تجارب لغوية، أو على الملاحظة الخارجية للسلوك.

هاهنا تظهر همية هذين النقدين الموجهين "للوعي" علما أن مصدرهما واحد على حسب هابرماس وهو براغماتية **بيرس** Pierce، كما أنهما يشتركان في كونهما أحد المنابع الأساسية لنظرية G.H.Mead **"ميد"** حول التواصل كونهما يمثلان تقليدان نقديان للوعي العائدان كما قلنا إلى **"بيرس"**.

ورغم عدم الاهتمام الكبير **"لميد"** بنتائج **المنعطف اللغوي** بقدر اهتمامه بالعلم النفس الاجتماعي الذي يظهر تركزيه على نقطة دراسة ظاهرة الوعي تحت القضية التالية: "بالنسبة

[1] Habermas J, théorie de l'agir communicationnel T2, rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Tr; Jean-Louis Schlegel Ferry, Fayard, 1987, p142.

للإنسان إن الاختلاف الوظيفي الذي يتطور بفضل اللغة يقدم مبادئ تنظيمية مختلفة بشكل جذري هي لا تنتج فقط بنماذج أفراد جدد ولكن كذلك بمجتمع جديد بأكمله، يعطي "**ميد***" نظريته إسم behaviorism social لتشير إلى توجهها النقدي للوعي".

إن الاتجاهين النقديين للوعي سيلتقيان عند "تصور **بيرس**"** للحقيقة فنظرية السلوك والتحليل اللغوي هو تتويج لمجهودهما ف"**ميد**" *Mead* كان يهتم بالرموز اللسانية لكن فقط في إطار توسطهما للتفاعل *interactions* كونها تلعب دور الوسيط لتنسيق النشاطات الإنسانية وتكتفي بمعالجة التواصل اللغوي تحت عامل *aspect* الدمج الاجتماعية *social l'intégration* والتنشئة *la socialisation* .

يستفيد هابرماس كثيرا من علم النفس الاجتماعي "**لميد**" كونها تساعده على تقديم تصور جيد لمفهوم التواصل العقلاني وأهمية اللغة في الدمج الاجتماعي socialisation ومن جانب آخر يريد توضيح كيف يجعل من الممكن العبور من *l'interaction* (التفاعل المتوسط بالرموز الرمزي) إلى "التفاعل المدار بواسطة قواعد لأجل بلوغ وتشكيل هوية الذوات الجماعية"*** الصحيحة، صحيح أن مع "**ميد**" لا يبلغ هذا التنظيم مداه الأقصى، لكن يمكن تغطية نقصها عبر النظرية الدوركامية حول "أصل الدين والطقوس" إضافة لبحوث "**ميد**" حول التنشئة الاجتماعية وسيرورة اندماج الطفل في المجتمع في سبيل دخوله عالم "الغير المعمم" "عبر تعلمه"على التماشي مع المعايير وتحمل دوره الجديد فيه، فإنه يكتسب القدرة على المشاركة في التفاعل الخاضع لقواعد وشروط، وبعد أن يكتسب هذه الكفارة للتفاعل فإن الطفل الذي ينمو بإمكانه كذلك أخذ موقف موضوعي من المؤسسات..." [1]

طبعا إن "**ميد**" *Mead* لا يهتم بموضوع "الشخصية" كما هو عند علماء النفس، بل إنه نظر إلى الذات الإجماعية في تطورها الثلاثي، مرحلة المحاكاة في الأفعال ثم مرحلة اللعب وأخيرا مرحلة الإلمام باللعبة ضمن تقليد الأبوين، إلى الميل لاتخاذ أدوار مثل دور الأب، الإمام، المعلم... كأساس لتكوين الذات حيث يحدث التكامل في المرحلة الثالثة أين يأخذ دوره في وسط الجماعة وسماها "**ميد" بالآخر المعمم** L'autrui généralisé " "**فميد**" *Mead* يعالج تكوين الهوية في إطار بين الأنا "le moi" و الذات الجماعية "nous" ". أي بين الأنا الجزء العفوي

---

* "**ميد جورج هربرت** Med George Herbert (1863-1931)، ولد في ماساشوتز وبعد دراسته في هارفرد انتقل إلى برلين، ثم درس علم النفس الاجتماعي في شيكاغو(واهتم بالتفاعلية الرمزية) ونشر كتابه الأساسي:

Le Moi, L'esprit et la société, 1934.

انظر: جان فرنسوا دروتيه (بإشراف)، معجم العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص1034.

** مفهوم الحقيقة عند **تشالرز سندرس بيرس**: تعتبر سنة 1907 فارقا مميزا لما يمكن أن يسمى منعرج فكري داخل فلسفة "بيرس" ولن ندخل في حيثيات هذا التبدل، بل سنهتم فقط بما قدمه بعد هذه السنة . ففي مقالة الشهيرة "كيف نجعل أفكارنا واضحة " 1878 كان ينضج في فكرة الربط بين المعرفة العقلية من منظور كانطي لتحقيق أفكارنا في واقعنا ولتحقيق ذلك اقترح خاصية "الهدم والبناء"، الهدم هو تبديد المسائل المزيفة والقضايا الميتافيزيقية أما البناء فتبني المنهج التجريبي.

*** أنظر: بوطيب رشيد، مفهوم التواصل في الفلسفة، مجلة فكر ونقد، العدد 88، 2007، ص 61، وما بعدها.

[1] Habermas J, théorie de l'agir communicationnel T2, op.cit, p 130.

المندفع والذات الاجتماعية وهي الجزء الاجتماعي والضميري الناشئ عن القيم والمعايير والتوقعات الاجتماعية.

تصور **"ميد"** الفرد كنتاج علاقات اجتماعية، وهنا تلمس أهمية الوحدات الصغيرة على عكس النظريات الاجتماعية قبله، ولقد اعتبر الذات الاجتماعية في ديناميكية من خلال سلسة يتم فيها التفاعل الاجتماعي عبر الاتصالات الرمزية واللغة، فباللغة يتعلم الطفل الضوابط الاجتماعية إلى أن يبلغ درجة "الذات المحددة ""كما رأينا من قبل فان **"ميد"** يعيد بناء ظهور العالم السوسيوثقافي ***socioculturel*** كعبور إلى مستوى وسيط تفاعل أولا عبر الرموز ثم عبر اللغة."[1]

"لاحظ تركيز **"ميد"** على الوحدات الصغرى بدل المجتمع في كليته تفاعل الأفراد في المستوى الأصغر كجماعات تقترب هذه النظرية من نظريات علم الاجتماع الما بعد حداثي الرافضة لتصور مجتمع كلي موحد يحكمه التاريخ أو التقدم بل ما هو إلا تزامن به التعددية والتنوع دون أي مبادئ كبرى له"[2].

هناك اختلاف واضح في تحديد الهوية الجماعية بين **"ميد"**و**"دوركايم"** ففي حين أن الأول يحللها بمساعدة مفاهيم تطور الشخصية كحالة وعي متميز بالتحام بين الأنا" و"النحن" الجماعية الضمير الجماعي بتوضيح أكثر بين je –surmoi" فهنا الأنا والذات الجماعية يستطيعون بطريقة معينة أن يذوبوا أحدهما في الآخر لينتج شعور حماسي، شعور خاص كالموافق الدينية أو الوطنية أين يجد الفرد نفس النزوع الذي يحمله الأخر. "[3]

عكس **"ميد"** *Mead* فان **دوركهايم** ينضر إلى الدين والروح الوطنية كمواقف ليست بعيدة عن الحياة اليومية عند الإنسان الحديث، بل يراها كتجربة في الوعي الجماعي عميقة الجذور في التاريخ الجماعات البشرية منذ القدم لأجل تكوين الهوية الجماعية لأجل هذا يطمح هابرماس بتناوله لنظرية الدين عند **دوركهايم Durkheim** لاستكمال برنامج إعادة البناء الذي باشره **"ميد"** *Mead* ففي فكرة الوعي الجماعي كما طرحها **دوركهايم** يمكننا تلمس وجود جذور قبل لسانية Prélinguistique لنظرية الفاعلية التواصلية وبالفعل **دوركهايم** لا يوافق كثيرا بين الأشكال الجماعية المشتركة للممارسات الطقوسية التي توجد بفضل الرموز الدينية وبين ذاتية ناتجة عن اللغة .

وعليه يجب علينا دراسة الجوانب الضعيفة في النظرية الدوركايمية التي بإمكانها الاستمرار في تطوير خيط اللغة (الذي ترك جانبا عند **"ميد"**).

في الجزء الثاني من كتابه **"نظرية الفعل التواصلي** "العنصر الخامس تحول البراديغم ***Paradigme*** عند **"ميد"** *Mead* و**"دوركايم"** من النشاط الغائي إلى الفاعلية التواصلية فان

[1] Habermas J. Théorie de l'agir communicationnel T2. op.cit, p 130.
[2] Ibid, p 133.
[3] Ibid, p 135.

هابرماس يلاقي بين التفاعل الرمزي* **"ميد"** وفرضية الأصول المقدسة لأخلاق **دوركايم** وهو عمل يطمح إلى تجاوز التصور الفيبري للنشاط الغائي والعقلانية الذاتية .

يتحدث **دوركايم** عن ميلاد اكبر المؤسسات الاجتماعية انطلاقا من روح الدين، وهذا يفتي في البداية أن القيم الاجتماعية تجد نفسها أصولا في الطقوس المقدسة، وبقدر ما تتكاثر هذه المؤسسات وتختلف بقدر ما تبتعد عن هذه الأصول الطقوسية، لكن العلاقة تبقى قائمة حتى ولو كانت خفية ففي الحياة الاجتماعية لأكبر الحضارات كانت "الرؤيا إلى العالم "تقدم الشرعية للنظام القائم وتديم هيمنة والسياسية وبقاء المؤسسات المجتمع بشكل عام كما إنها تساير القيم الأخلاقية وتماسك الجماعة وهويتها أو القبيلة العلاقات البشرية على النظام الكوني كما تقحم هذا الأخير في التضمن الاجتماعي .إن هذا التطور الهام التي كانت تقوم به الصورة الدينية أي الربط بين الإنسان الطبيعية والمجتمع، كان له فائدة أين كانت الممارسات الطقوسية تقوم بعمل **قبل لساني Prélinguistique**.

لقد ضمنت مجموعة من القيم والمعايير في المجتمعات التقليدية بقاء التضامن الاجتماعي وتماسكه كونها تعكس الوعي الجماعي، وهذا الوعي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعوضه نظام اقتصادي مثل ما نعيشه اليوم، الذي تقوده ألأفعال الموجهة بالمصلحة. إن المجتمعات الحديثة تقدم صورة أخرى، فتدميرها للأشكال التقليدية للتضامن جعل **دوركايم** يشكك في قدرة الحياة السياسية الديمقراطية أو الأخلاق الكلية أن تعوضها **"دوركايم** ينظر إلى المجتمع الصناعي الرأسمالي مدفوعا نحو حالة فوضوية ويرجع بدوره هذه الحالة "النظامية" إلى سيرورة تمايزات، التي كانت من المفترض أن تنبثق عنها قيم جديدة "على حسب قانون الطبيعة" هذه المعضلة تقيدنا بنوع من التشابه مع تناقضات العقلانية الاجتماعية عند **فيبر**"على حسب هابرماس فان **دوركايم** لم يجد حلا لهذه المعضلة، وكل ما يقوم به هو الهروب إلى الأمام.

3-3 اختلال التوازن بين العالمين وأزمة الحداثة*

لفهم سبب الاختلال الحاصل بين العالمين يعيدنا هابرماس إلى بداية تشكل ما يسميه أزمة الحداثة، فيقدم مخاطرها الأزمة بأن ويقسمها إلى ثلاث أزمات رئيسية هي الأزمة الاقتصادية، العقلانية، والشرعية.

الأزمة الأولى: هي اقتصادية وهي دورية في الرأسمالية فتناقض المجتمع الرأسمالي الواقع بين متطلبات الإنتاج الاجتماعي والملكية الخاصة للربح، يدفع الدولة إلى التدخل في المسائل الاقتصادية من خلال تقنينها إدارتها فيظهر الدور المتنامي للإدارة وسط اقتصاد يطالب

* "النظرية التفاعلية الرمزية: نظرية لتحليل الأنساق الاجتماعية تنطلق من الوحدات الصغرى Micro لفهم الكل (الوحدات الكبرى)، فتهتم بسلوك الأفراد كمدخل لفهم النسق الاجتماعي من حيث توقعات البشر بعضهم لبعض ومن حيث الرموز فيتم التركيز على التفاعل الرمزي المشكل باللغة." انظر جان فرنسوا دروتيه، معجم العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص676.

* " تتجلى أزمة الحداثة في فقدان المعنى، أو لنقل تعدده، لدرجة انعدامه، لدرجة تساوي في نظر الإنسان الغربي، الخير والشر الجميل والقبيح، ولم يعد يفهم من هو ؟ أو ماذا يريد ؟" انظر: زيادة رضوان، صدى الحداثة (ما بعد الحداثة في زمنها القادم)، المركز الثقافي العربي، ط01، الدار البيضاء، المغرب بيروت، 2003، ص 27.

بالحرية، ومنه فالأزمة تحدث أولا عندما لا ينتج النظام الاقتصادي الكمية الضرورية للخيرات القابلة للاستهلاك فتتحرك الأزمة نحو الميدان السياسي.

الأزمة الثانية: الأزمة العقلانية: تحدث عندما تعجز الدولة عن الاستجابة في نفس الوقت للحاجة إلى تخطيط الاقتصاد والحاجة إلى الإبقاء على الملكية الخاصة لتراكم رأس المال فيحدث خلل بسبب كمية القرارات العقلانية التي ينتجها النظام الموجهة إلى العالم المعيش (G) ***Lebenswelt***، والاقتصاد فتخنق الأول ويضطرب الثاني.

وعدم حل هذا التناقض يفتح الطريق نحو أزمة الشرعية، كما "أن توسع الشبكات التبادلية *Réciprocité* للسلع والمال، يحدث اندماجا اجتماعيا وظيفيا، يتراجع معه نموذج الاندماج الاجتماعي في العالم المعيش"[1].

الأزمة الثالثة: أزمة الشرعية[2]: سببها انتقال الأزمة الاقتصادية إلى مجالات السياسة العمومية، فتحدث هوة بين الدوافع الضرورية الاستمرار النظام السياسي- الاقتصادي والدوافع التي ينتجها النظام السوسيوثقافي مما يؤدي إلى **أزمة دافع *motivation*.**

نلخص ونقول إن السلطة الحكومية تزيد من تدخلاتها في المجال الاجتماعي لحياة مواطنيها إي في المجالات المعيشة (العائلة، المدرسة، الثقافة)، عبر شبكة من المعايير الحقوقية وهي قوانين بيروقراطية تريد بها الدولة تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية وإضفاء الطابع العلمي على الخدمات والاندماج الاجتماعي لصالح متطلبات الإدارة والاقتصاد.

إذا هناك مبالغة في أنتاج القوانين وتنامي إداري لضبط قطاعات الحياة الخاصة والعامة، وهذه الهيمنة المتصاعدة على الحياة اليومية للفاعلين تسبب لهم حالة القصور وتراجع الابتكار والفاعلية أمام التضخم القانوني يعيق استمرار شرعيته "فالقانون لا يتطلب فقط قبولا، ولا يتطلب ممن يتوجه إليهم اعترافا واقعيا فقط، بل يتطلب أن يستحق الاعتراف به"[3].

بذلك يظهر أن كل أزمة تحيل إلى مكان أو موضع آخر يجملها هابرماس في الحالات التالية:

- ✓ إما أن النسق الاقتصادي لا ينتج القدر الكافي من الخيرات المستهلكة.
- ✓ إما أن النسق الإداري، يبالغ أو لا يأخذ القدر الكافي من القرارات العقلانية.
- ✓ إما أن النسق الشرعي لا يولد القدر الكافي من الحوافز الدافعة المعممة.
- ✓ إما أن النسق السوسيا ثقافي لا يمرر القدر الكافي من المعنى لتعليل الفعل"[4]

فالأزمة التي تحدث اليوم في النسق الإقتصادي للرأسمالية المتقدمة تنتقل إلى العالم المعيش ومن أعراضها المرضية صعوبة الإندماج *'intégration sociale* فعندما يسطر عقل

---

[1] Habermas J, Après l'état-nation, une nouvelle constellation, politique, Tr; Rainer Rochlitz, Fayard, 1998, p 80.

[2] Habermas J, Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé, Tr; par Jean Lacoste, 1978, p11.

[3] هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 209.

[4] Habermas J, Raison et légitimité, op.cit, p74.

أداتي العلاقات الإجتماعية تغيب أرضية الانسجام والإجماع التي كانت حالة عادية وطبيعية في المجتمعات القديمة، تتزعزع الهوية الجماعية، ويصبح المجتمع بجون عنوان،anonyme فوضي فإن الأزمة تظهر كحالة عدم القدرة على الإندماج في المؤسسات الإجتماعية".[1]

إضافة إلى الأزمة البيروقراطية الدولتية التي تتحكم في حياة الأفراد بشكل ساحق، تفرض الدولة "منطق التوحد" على الحياة الاجتماعية، فهناك تعارض شديد بين جسم الدولة الطامح للتنظيم والتنميط لزيادة السيطرة وجسم المجتمع المتسم بخاصية التعدد والاختلاف والحرية لان مهما أطلقنا عليه اسما جامعا هو المجتمع فهو في نهاية المطاف أفراد لهم مجالاتهم الحميمية الخاصة، وقبل أن يكون مواطنا هو بالدرجة الأولى إنسان.

هناك علاقة متبادلة بين أزمة الهوية ومشاكل الضبط قبل الحديث عن هذه الأزمة علينا أولا تقديم بعض التعريفات الحاسمة: "إن مفهوم الأزمة المخصص للعلوم الاجتماعية عليه، إذا معرفة الارتباط المتبادل بين الاندماج الاجتماعي اندماج النسق، هذين التعبيرين الاندماج الاجتماعي والنسق يأتيان من تقليدين مختلفين، فنقول عن الأول فيما يخص النظم المؤسساتية التي فيها تكون التنشئة الاجتماعية لذوات تتحرك و تتكلم، تظهر هنا تحت مظهر عالم معيش رمزي"[2] أما الاندماج النسق فيخص النتائج القياسية لعقل غائب أداتي وسائطه هي المال والسلطة" ونلاحظ الاختلاط بين هذين العالمين وكل واحد له نمط في الإدماج" وهما **باراديغمان *Paradigme*** مبرران لكن عدم التوازن بينهما هو الذي يسبب مشكلا".[3]

وهذه الحالة هي ما يسميها هابرماس "استعمار العالم المعيش": إن تزايد استعمار العالم المعيش من طرف النّسق الاقتصادي والإداري أدى إلى ردود أفعال دفاعية تجد جذورها في عجز راجع لإمراض العالم التواصلي *Pathologie de la communication*، فتنبثق الصراعات الاجتماعية الجديدة كاحتجاج عن استحالة إعادة الإنتاج الثقافي، فالصراعات لا تولد فقط من مشاكل إعادة التوزيع كما كان يتصور **ماركس**، بمعنى الصراعات القديمة الموجودة في مركز الاقتصاد (سيرورة الإنتاج)، بل إنها تضاف إليها، صراعات جديدة تنقد "النمو" المتنامي للنسق على حساب العالم المعيش وبسبب استعماره له، والتهديد الذي يشكله للمجالات البنائية للتواصل.

يوفق هابرماس على بقاء الصراع الطبقي والاقتصادي كما أشار إليه ماركس يفتح جبهة جديدة لم يتفطن لها الكثيرين هي سيطرة الإنسان على حياته وعلاقته الاجتماعية وعلى مصيره أن الحالة السلبية للمواطن اليوم تجعله يوكل كل أموره للتكنوقراطيين والخبراء الذين يمارسون وصاية حتى على ما يأكل وما يلبس وهو في هذه الاستسلامية تضعف دافعة الناس في المشاركة الفاعلية في النظام.

---

[1] Ibid, p15.
[2] Ibid, p16.
[3] Ibid, p16.

العزوف من الانخراط في أي مشاركة اجتماعية أو سياسية سمة تظهر تدريجيا بسبب اللامبالاة وكأن كل شيء قادر على الاستمرارية بقواه الذاتية من النفوس الإيمان بقيمة المشركة السياسية المثمرة لاتخاذ القرار وهو ما يسبب ما يسميه "أزمة دافعة" motivation، الأزمة الثانية التي يراها هابرماس في "التكامل الاجتماعي" هي "أزمة شرعية"، لأن الدولة تفقد شرعيتها لعدم قدرتها على الانسجام بين فئات الاجتماعية والحد من صراعاتهم، مما يدفع السؤال حول أحقية حكمها وضرورة وجودها، نعود ونلخص فنقول أن الأزمة تنتقل من نسق إلى آخر من الاقتصادي إلى السياسي إلى الاجتماعي والثقافي، فتظهر في هذا الأخير على شكل "أزمة دافعة" التي هي في الحقيقة أزمة تكامل اجتماعي، وتظهر في السياسية على أنها كما قلنا أزمة عقلانية بوصفها تجلي لأزمة الشرعية.

يتغلغل هابرماس إلى عمق الأزمة ويدرك أن المنبع الفياض للاندماج الاجتماعي الذي حطمته الحداثة هو "**التضامن**"، ولا يجد ورشة تبنيه من جديد إلا "فلسفة التواصل"، التي ترفع من نسبة العقلنة في حياة الإنسان أين تقوم الإجراءات القانونية التي هي نتاج عنها بتحقيق مبدأ الحوار داخل مجتمع ديمقراطي منفتح، يسن حق التواصل وحق المشاركة المتساوي والحر بين المواطنين.

ويجد هابرماس أحسن تعبير عن انتاجات العقلنة في العالم المعيش صياغة **القانون** loi، فالقانون يملك دورا رابطا بين النظام (النّسق) والعالم المعيش، أين يمنع استعمار الأول للثاني ويترك الفرصة للثاني للنمو والاستقلالية، ويحقق القانون تحول الحوار التواصلي إلى السلطة السياسية، إن هابرماس يوجه السهم بالشكل الصحيح، فيمنع تمزق التضامن ***Solidarité*** ويجعل البشر هم الذين يحققون إرادتهم.

إن زيادة العقلنة في العالم المعيش سيحدث التوازن المفقود للحداثة، فإعادة بناءه سيؤدي إلى تفعيل مكوناته البنيوية الثلاث[1]:

أ- الثقافة: (كنظام رمزي).

ب- المجتمع: (نظام شرعي للانتماء إلى جماعة معينة).

جـ- الشخصية: (كفاءة **الكلام** ***parole*** والفعل لأجل التفاهم). وهي بدورها مرتبطة بالبعد الاجتماعي للفاعلين على الترتيب:

أ- العالم الموضوعي (عالم الأشياء).

ب- العالم الاجتماعي (الأخلاق العلاقات بين الأشخاص).

جـ- العالم الذاتي (التجارب المعينة الذاتية.

فعندها يحصل اتفاق الأفراد حول ما يحصل في هذه العوالم فإننا نرنو إلى إندلام جراح الحداثة.

[1] هابرماس له "ميل خاص إلى ترتيب الأشياء ترتيبا ثلاثيا، من أشكال المعرفة إلى مراحل التطور الاجتماعي"، كريب إيان، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، 1994، ص345.

نعود ونقول أن القانون هو الوسط الذهبي بين النّسق والعالم المعيش، وهو موضع التصليح وعودة التوازن، فالنظام الحقوقي لا يجب أن يبني فقط على وعي فردي ليبرالي، بل على إلزامية إقامة الحوار العام، فدولة القانون عليها بناء فضاء عمومي منفتح وتقيم توازنا بين مختلف مصادر "الضبط"، السلطة الإدارية المال ـ التضامن ـ وعلى القانون فتح الطريق، ممهدا للتطور الإدارية العامة النابعة من الحوار، والآراء "لتجسيد **مواطنة Citoyenneté** "تخلق تضامنا شاملا يحترم الحق في الاختلاف"[1].

فلسفة الحق

فكرة النّسق هي اقتباس هابرماسي من **نيكلاس لوهمان** Luhman Nikolas (1927) الذي دارت معه حوارات ونقاشات طويلة مع الفيلسوف،(حوالي عشرين سنة) وتظهر الدوائر المغلقة والدائمة للنسق في ميادين شتى مثل الاقتصاد والسياسة وحتى المعمار والفن أين تكون ثنائيات وحلقات مغلقة ترفض ما هو خارج عنها.

وهذا ما جعلها أكثر فاعلية في استعمار العالم المعيش، وتبقى المعايير القانونية وحدها السبيل للحد من سلطتها وجبروتها لأن القوانين تتوسط عالم الأنساق (وهو تماما ما حلله **بودريار**[*] في حديثه عن المجتمع الاستهلاكي) والعالم المعيش (الشخصية، الثقافة، المجتمع ...الخ) فهي الورقة الوحيدة القادرة على تحقيق توازن بينهما.

لأنها من جهة ترتبط بالحياة اليومية للناس، وهذا من جهة أخرى تضبط حركة الإنسان، فأمام انحسار الأعراف والتقاليد وجب تعويضها بما يسد الفجوات الاجتماعية ويقرب الناس بعضهم البعض فالقانون سيلعب دور الواسطة، فعبر الفضاء العمومي والنقاش ستتمخض آراء ومقترحات تصاغ في قوانين تحد من طغيان العالم المادي على عالم الإنسان.

فبدل أن تقرض الدولة أبوتها، ولا قلة أوليفارشية وصايتها، يشارك عموم الناس في **"الديمقراطية التشاورية"**، بذلك يدخل **المجتمع المدني Société civile** طرف ثالث مع السياسة

[1] Habermas J, Après l'état-nation, une nouvelle constellation, politique, , op.cit, p84.

[*] Jean Baudrillard سوسيولوجي وفيلسوف فرنسي ولد 27 جويلية 1929 في Remis وتوفي في 06 مارس 2007 بباريس تطورت أفكاره كثيرا في سنوات الستينات بعد إصداره لعمله: Système des objets et la société de consommation ترجم الكثير من أعمال الفلسفية مثل الإيديولوجية الألمانية لكارل ماركس.

في كتابه La Société de consommation ، طرح سؤال أولي هو: ماذا يعني الاستهلاك ؟

يظهر بودريار إلى أي حد أصبح الاستهلاك ينظم العلاقات الاجتماعية، فهو لم يعد وسيلة لإرضاء حاجاتنا الأولية، بل أصبح مكونا جوهريا لوجودنا. إنه يغير بشكل جذري الطبيعة والإنسان، سلوكاته وعلاقاته الاجتماعية، فالمالك يتحول إلى مملوك إلى عبد لما اشتراه، وكل سلعة تصبح صفة من صفات مشتريها. إن مجمع الاستهلاك مطالب بخلق حاجيات وأشياء، ثم يقوم بتحطيمها، ليخلق أخرى، بذلك يدوم وجوده، ومنه أخذت المادة السلعة مكانة الإنسان. الفرد تحركه أيادي خفية للشراء، الإنسان لا يقدر على الإنفلات من مجتمع الاستهلاك لأنها تستعمل طرائق مؤثرة ومتعددة، وأصبحنا بلا حول ولا قوة، أمام رموزها وإشاراتها وتأثيرها الإعلامي ، فالدعاية تجعل من ظهور منتوج ما حدث هاما، وتحمل قوة على عدم مقاومتنا له. والهدف من كل هذه الآلة الإعلامية هو فقط دفعنا للاستهلاك، فننهار أمام السلعة.

- Denis Huisman (Directeur de la publication), dictionnaire des philosophes, k.z, op.cit, pp 263265.

والاقتصاد والتوجيه، وتعوض العقلانية الأداتية بأخرى تواصلية ويعوض اندماج النسق القسري باندماج عبر التواصل.

وتتغير منابع صدور القانون سيزيل أمراض الحداثة وما سببته من انحرافات والتشويهات في التواصل ذلك أن "التشويه يقع حينما تخفى وقائع الحياة تحول القوانين بطريقة أو بأخرى بين البشر ومشاركتهم بصورة كاملة في عملية اتخاذ القرار وغاية العلوم النقدية القائمة على مصلحة التحرر هي الكشف عن التشويه القائم في التفاعل والتواصل وإصلاحه".[1]

أن أهم الأفكار الأساسية عند هابرماس هو قوله بإمكانية تشويه عملية التواصل وما تتعرض له من اضطراب وسوء فهم فقد يكون ذلك من خلال التشويه الأيديولوجي المظل بشكل منظم وقد يكون حتى نابع من طبيعة اللغة ذاتها التي تثير اللبس والغموض أحيانا، يباشر هابرماس عمله أولا عبر السياق العام، فيلتزم بخلق جو عام ديمقراطي يشجع على اشتراك الجميع دون استبعاد ولا تهميش، باستعمال التفاهم بدل استراتيجية الإكراه.

إن "**إعادة بناء**" العالم المعيش تصبح مهمة ذات أولوية عند هابرماس تستوجب تشكيل نظرية عامة للإعادة البناء النقدي للمجتمع وتنحدر منها مهمة إعادة بناء مكوناته وعلى رأسها القيمية كالأخلاق فهابرماس يسعى إلى استشفاف أخلاق متضمنة في اللغة (رغم ما قوبلت به من نقد شديد فهو لا يزال متمسكا بها)، علما أنها أخلاق إجرائية يتم التواصل إليها عبر نقاش عقلاني حر، ندرس فيه قابليتها لأن تكون كلية ذلك بأن تخص بالقبول والرضى الجماعي "بغية تحقيق ما يسميه "**بياجيه**" زحزحة تدريجية للانا عن المركز *Décentrement*– وبالمرة إزاحة للذات المتمركزة حول ذاتها – ومن ثمة التخلي عن تلك النظرة المركزية في تعامل الفهم مع العالم القائم".[2]

[1] كريب إيان، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، مرجع سابق، ص349.

[2] هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسالة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى، بيروت، 2010، ص ص22 23.

المبحث الثاني:

الديمقراطية، الفضاء العمومي وفلسفة الحق.

"هناك سببان يدفعاني اليوم لإعادة نشر كتابي: "الفضاء العمومي"، المبرر الأول: الطلب المستمر من طرف القراء، كونه مدخل لدوائر متعددة التخصصات، وكأنه دليل عملي لها، المبرر الثاني: راهنية التحولات البنيوية للمجالات العمومية المقدمة اليوم أمام عيوننا ، في أوربا وغيرها من الدول".

Habermas Jürgen, **L'espace public**, Archéologie de la publicité, Traduit de l'Allemand par Marc B. de Launay, Ed. Quaderni, 1992, Paris, p 01.

1- 3 الْدِّيمُقْرَاطِيّةُ التَشَاوريّةُ*

اشتغل هابرماس في مطلع التسعينات على الفلسفة السياسية وبالأخص نظرية الديمقراطية التشاورية التي كرس لها اغلب أعماله المتأخرة فهي تعد ابرز انجازاته الفكرية مما سيثير حولها سلسلة من الردود والانتقادات بل والسجالات الساخنة في أوربا والولايات المتحدة الأمريكية كونها تتجاوز الخطابين التقليديين الاشتراكية والليبرالية ***Libéralisme*** وتنفتح على التغيرات السياسية التي شهدها القرنين العشرين والواحد والعشرين التي سينشرها في مؤلفه الهام "الحق والديمقراطية" أين سعى لصوغ نظرية في الديمقراطية تستفيد من الفتحات الفكرية لنظريته حول الفضاء العمومي ونظرية التواصل (أخلاقيات المناقشة).

أولا وقبل كل شيء يفرق هابرماس بين ثلاث نماذج للديمقراطية**، الديمقراطية الليبرالية *Libérale*، الديمقراطية الجمهورية *Républicains* والديمقراطية التداولية *Délibérative*، ولنباشر التحليل أولا حول الديمقراطية الليبرالية متسائلين عن معناها ووظيفتها؟.

في استعمالها الوصفي تعرف على أنها بناء مؤسساتي للديمقراطية الدستورية، ففي النموذج الغربي ترمز إلى شكل من الحكومة التي تكون متاحة لجميع أعضاء المجتمع المدني، لهم نفس الإمكانية للمشاركة في سيرورة تكون الإدارة الجماعية، كما تمنح لهم المقدرة على التمتع بحقوقهم السياسية، يمنح لهم القانون المساواة ونفس القيمة لكل المواطنين بغض النظر عن طبقتهم الاجتماعية"[1].

وهو تصور قريب لما قدمه "**جون رولز**"***Rawls***، حين فرق بين الديمقراطية الكلاسيكية القديمة والديمقراطية الحديثة، التي تأسس القانون الحديث وفقا لها، بداية من نهاية القرن الثامن عشر في إطار الثورتين الأمريكية والفرنسية، وهو قانون وضعي تطور بالموازاة مع انبثاق بيروقراطية الدولة الحديثة، التي أنضجتها كتابات فلسفية وقانونية كثيرة مثل طروحات **هوبز**

---

* ترجم الأستاذ حسن مصدق démocratie délibérative بالديمقراطية التداولية، أما الأستاذ محمد الأشهب فيضل تشاورية تجنبا للخلط مع مبحث التداولية في اللسانيات، ولقد استحسنا الفكرة، لاقتراب مفهوم الشورى من الحقل السياسي.

** أنظر الملاحق الجدول رقم 12: مميزات البراديغم التشاوري، مقارنة مع البراديغم الجمهوري والليبرالي، ص292.

1 Habermas Jürgen, Au-delà du libéralisme et du Républicanisme, la démocratie délibérative, Raison publique, Revue international de philosophie pratique appliqué, N°01, Bayard, paris, octobre 2003, p 40.

وكانط، فكان من وظائف "مؤسسات السيرورة الديمقراطية: (..) ضمان المشاركة السياسية للمواطنين والحماية القانونية للدائرة الخاصة"[1].

وما يميز هذا الشكل من الديمقراطية أنها تجعل المجتمع الحديث الأكثر تعقيدا منضويا تحت مجموعة أنساق (انساق فرعية) *Sans système*، مما يجعل منها تختلف وظيفيا بين الإدارة الدولاتية والاقتصاد الرأسمالي والذي له أهمية حاسمة في تحديد شكل السيرورة الاجتماعية، وهذا ما يجعل من الديمقراطية الحديثة ترتكز على حامل ثالث يشكل واسطة بينهما، ألا وهو الدائرة السياسية العمومية التي ستكون عامل أساس لبناء الديمقراطية التداولية -وفق مقترح هابرماس- حين يقول: " لا أريد أن أتحدث عن هذه النماذج الثلاثة للديمقراطية بشكل متساوي بالعكس يجب إظهار فضيلة النموذج الثالث: النموذج التداولي، أريد أن ادخل إلى هذه المسالة من خلال مشكل خاص: إن حقوق الإنسان وسيادة الشعب اللذان هما منبعا الشرعية الديمقراطية الليبرالية يظهر أن بينهما صراع، لذلك فلا الليبراليين ولا الجمهوريين يقدمان إجابة مقنعة لهذا المشكل، الذي أحاول أن أجده في النموذج التداولي الذي يمكن أن يقدم لنا الحل"[2]. إذن فالدائرة العمومية يمكنها أن تكون حجر الزاوية والرابط بين بيروقراطية الدولة والمجتمع الوطني، لأن " أهم ما يميز الحداثة السياسية في أوربا هو التباين بين الدولة والمجتمع المدني".[3]

وعليه يمكن أن نفهم الديمقراطية الحديثة على أنها تشكل مظاهر مؤسساتية تجمع أو تلاقي العناصر الثلاثة السابقة وتُبقى الدائرة العمومية تلعب دور الوسيط بين الدولة والمجتمع، فهي تضمن المشاركة السياسية لأكبر عدد ممكن من المواطنين الراغبين في اخذ نصيبهم من النقاش العمومي، بفضل قوانين تسمح لهم بالولوج والمشاركة فيه، وتضمن لهم حق المساواة والحرية، بفضل الانتخابات التي يدلون فيها برأيهم، وكذا من خلال دائرة عمومية يتدخلون فيها بشكل دائم، ف"الإجراءات والمتطلبات للتواصل تغذي سيرورة الديمقراطية بالتكوين والآراء والإدارة الجماعية، وتوظف كأقفال للعقلانية الإدارية، وقراراتها الاستطرادية تُشكل الرأي العام بفضل إجراءات ديمقراطية تحوله إلى سلطة تواصلية لا يمكن بالطبع أن يضبط نفسه بنفسه، لكن يستطيع بالمقابل أن يواجه استعمال السلطة الإدارية."[4]

ولأجل تفعيل الديمقراطية التشاورية لا بد من شيوع النموذج التداولي *Délibérative* الذي "يرتكز على ميزة العقلانية الجوارية والمشاورات المرتكزة على أخلاقية إرادة الأمة، أو على الحافز العقلي للمواطنين الموجهين نحو النجاح والمتحركين لمصالحهم الخاصة"[5]

---

[1] Ibid, p 41.
[2] Ibid, p 47.
[3] Habermas J, L'intégration républicaine: essais de théorie politique , Tr; Rainer Rochlitz, Fayard, 1998, p 99.
[4] Habermas Jürgen, Au-delà du libéralisme et du Républicanisme, p 47.
[5] Ibid, p 47.

قد نفهم من ذلك حالة الصراع الموجودة داخل الديمقراطية الليبرالية بين إشكالية الأولوية والأسبقية، أي بين ركيزتين أساسيتين لشرعيتها هما: حقوق الإنسان الفردية بالأخص كالحرية وسيادة الشعب، لذلك تقدم الديمقراطية التداولية حلا متكافئا، كونها لا تقدم الأولوية لا لحقوق الإنسان كما تقوم بذلك القراءة الليبرالية، ولا للسيادة الشعبية ما تقوم به الجمهورية فكلا النسختين ستعوضهما النسخة التداولية *Délibérative*"[1].

في نطاق الديمقراطية الجماهيرية، أصبح من المتعذر الاستغناء عن الرأي العام باعتباره مصدر الشرعية (شرعية الهيمنة السياسية)، لكن ما يحدث هو انه يتم التلاعب به وتوجيهه **بالدعاية *Publicité***، كما أصبح "الفضاء العمومي" أيضا مسير بها، ومع ذلك لا يمكن الاستغناء عن الرأي العام لأنه سيبقى الأساس الوحيد للتشارك في القرار.

غير أن تواصل الليبراليين مع حلقة صغيرة من ممثلي الرأي العام، يدفعنا لضرورة التسليم "والإقرار بصعوبة تكوين رأي عام انطلاقا من الجمهور، أو استنادا على أفكار غامضة مثل تلك المنتشرة عبر وسائل الإعلام الواسعة الانتشار، بل صار من المفروض تشكيل رأي عام انطلاقا من المناقشة العقلانية بين مختلف التيارات الفكرية الكبرى المتفاعلة فيما بينها في نطاق المجتمع البرجوازي."[2]

التصور الثاني لمعنى الرأي العام يمثله كل من البرلمان والأحزاب السياسية الممثلة لأغلبية المواطنين الملتزمين والفاعلين، فرغم أنهم يشكلون الجزء ولا يعبرون بالضرورة عن الكلية الساحقة، إلى انه أحيانا يتوجب التضحية بالكل لحساب الثلة العقلانية.

وبناء على ما سبق يضل الرأي العام مجالا مضطرب يصعب فهمه ورصده، فرغم محاولات علماء الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي حصره بالمحاولات الإمبريقية المعبر عنها داخل كل مجتمع، إلا أنه بقي مجالا افتراضيا لا يمكن تحديده بشكل مطلق، ولعل هذا ما يجعل المسعيين السابقين قاصرين على تشكيل واسطة أو صورة نهائية له، وهذا ما دفعه للعمل على إعادة تأصيل البحوث المتعلقة بعلم السياسة"[3] فنجد هابرماس يقابل بين تصورين: أولهما التصور الليبرالي، الذي يرى الدولة هي فقط جهاز إداري تخدم المصلحة الاقتصادية العامة*.

التصور الثاني يرى على أن وظيفة الدولة تتمثل في التدخل في التنشئة الاجتماعية، فتخلق جماعة أخلاقية تحمي الهوية الجماعية، وهو تصور قائم على نظرية العقد الاجتماعي**.

لكن هابرماس يفتح مفهوم" السياسة التشاورية" ليمنحنا تصورا ثالثا مغايرا تماما للنموذجين المتعارضين في أمريكا (الجمهوري والليبرالي)" إذ يقول" أن النموذج الثالث للديمقراطية الذي

---

[1] Ibid, p 48.

[2] لشهب محمد، الفلسفة السياسية عند هابرماس، مرجع سابق، ص 62.

[3] عمر مهيبل، البعد الفلسفي لإشكالية الدعاية عند هابرماس، نزوى، مجلة سابقة، ص 20.

* لا يقصد هابرماس بمفهوم الليبرالية النظام السياسي والاقتصادي بل نظرية تؤمن بالحرية والمساواة، قدمها فلاسفة كثر أمثال جون رولز.

** نلاحظ أن العقد الاجتماعي بكل نسخه "الروسوية" والوكوية والهوبسية انه جعل استبدل النظرية التويولوجية للقرون الوسطى: ثالوث الرب الملك الرعية ولو أن الاقنوم الأخير اقل قيمة وأهمية فإن العقد الاجتماعي ارتكز على ثنائية (فرد/مجتمع) مما سيطلب هابرماس بمجاوزتها فبدل الفرد الصرف يقترح كذلك الأقليات الدينية والاثنية.

أريد أن اقترحه يرتكز على شرط التواصل الذي فيه يمكن افتراض أن السيرورة السياسية ستكون محظوظة لإظهار نتائج معقولة، لأنها ستتم على أساس النموذج التشاوري."[1]

2- 3 الديمقراطية والتواصل -

لقد تحول العمل الديمقراطي من "التمثيل" إلى "عملية الترويض"، مما عزز وصاية متزايدة من طرف "**الدولة الراعية**" "*Etat providence*"، وابتعد المجتمع المدني أكثر من ما مضى عن السياسة، لذا وجب الإفلات من هذا الخيار الخاطئ، فما بين الديمقراطية التمثيلية والديمقراطية المباشرة -التي غدت مستحيلة حسب "**روسو**" بسبب شساعة المساحة والمكان عكس المدنية اليونانية-، أضحى الخيار المطروح هو "الديمقراطية الراديكالية" كمبدأ تنظيم ذاتي للمجتمع.

فما دامت الدولة الديمقراطية لم تعمل أكثر من الوصاية والترويض وتوجيه أفرادها نحو حياة الاستهلاك وتنفرهم من السياسة، سيعمل هابرماس على تصويب هذا التوجه من خلال وضع المسؤولية *Responsabilité* المشتركة على المجتمع، وسيتم هذا التصويب عبر القانون "حقوق الإنسان"، وبالأخص من خلال فكرة حق المشاركة الفعلية واتخاذ القرار بشكل مشترك عبر نقاش مفتوح للإدارة الجماعية في مختلف دوائر المجتمع المدني.

طبعا سنجد هابرماس يحافظ[2] على النموذج التعاقدي الليبرالي لكن بتحفظات كثيرة، فان كان العقد الاجتماعي يُبنى على تصور الفردية، فانه لا يعي حقيقة التكون الإثني والديني والعلائق الجماعية، فالهجرة والعولمة ***Mondialisation*** دفعا إلى تنامي التعددية الثقافية وتقلص الهوية القومية للدولة، وفي هذا السياق سيرفض هابرماس التقابل الضدي بين الفرد والجماعة، بل يعتبرهما فاعلين أساسيين في الديمقراطية، وعليه سيتحرر من مأزق الفردية الليبرالية والجماعية الاشتراكية، ليفرض التقعيد لمبدأين هما "المساواة" Egalité و"الاستقلالية" Autonomieكشرطين لبناء الديمقراطية الفعلية، كونها وسيلة إقرار التواصل وتطبيق الفعل التواصلي، الذي هو من جانب آخر الدافع لهذه الديمقراطية.

يسعى هابرماس إلى فتح أكبر نافذة ديمقراطية جماهيرية لمجتمعنا الحالي، فدعوته إلى فتح المجال لانخراط المواطنين في نقاش عقلاني، هو لأجل توسيع مجال الاشتراكية وتعويضها بما يسميه الديمقراطية التشاورية التي يقاربها مع نظريته للفاعلية التواصلية.

---

1. لشهب محمد، الفلسفة السياسية عند هابرماس، مرجع سابق، ص 89.

[2] في تعامله مع النص الماركسي يعيب على خصومه ادعائه بالجذرية و الانتماء إلى اليسار وهو أيد مما يقول أبعد من أسلافه في مدرسة فرانكفورت أنظر رينر روشيبلز Rainer Rochlitz ترجمة سليم قندلفت ، ماركس ، هابرماس ، الديمقراطية الراديكالية ، عن مجلة كاركس الراهن العدد 24 .

ينتمي هابرماس إلى التيار اليساري إصلاحي متجذر في ألمانيا هو الديمقراطية الاشتراكية الإصلاحية الرافضة للثورة كتغيير جذري البرجوازي بهذا المقياس فإن ماركيوز كان أكثر راديكالية و محافظة منه.

من جانب آخر نجد أن المفكر الأمريكي **جورج روبرت ميد** (*G H Mead*) يحاول أن يطابق الديمقراطية والتواصل لاشتراكهما في فاعلية المشاركة العقلانية لبناء مجتمع مفتوح. وهذا ما يعتبره هابرماس المظهر الأكثر تجل لمظاهر سيادة العقلانية، وبمثل هذه العقلنة للعالم المعيش ستتقلص هيمنة العقلنة الأداتية للمجتمع، ليتحرر من استعمار الأنساق والنظام (السوق والإدارة).

مطمح هابرماس هو تأسيس ديمقراطية تشاورية على أسس عقلانية تواصلية "ونقدية مستوحات من مدرسة فرانكفورت"[1]، ذلك أن الصراعات داخل الحداثة تشتد بسبب التعارض بين أفراده الذين لا يعترفون لبعضهم البعض بنفس "الحقوق"، وكذا لسيادة العلاقات المهيمنة بدل العلاقات التواصلية بين الذوات.

فعقل الحداثة يجب أن يقوم على مجتمع ديمقراطي يملأ فراغ الدين، فالحوار هو ضمانة التواصل المدعومة بالسياسة الديمقراطية، والأخلاق الأرضية والقانون، لأن الديمقراطية تتأسس على مبدأ "الحوار".

لذا وجب على العقل التواصلي أن يجسد القيم والمعايير القابلة للمناقشة المفتوحة، فيلزم قبول إنسانية الآخر (يألف ولام التعريف)، بتأسيس علاقات تعارف متبادل وليس عن طريق الإكراه والعنف، فالاحترام المتبادل للحقوق والواجبات كفيل بإعادة تأسيس عقلاني للديمقراطية "المداولاتية" (التشاوريه) *Délibératif*، ففي مجتمع يتم دمقرطته بشكل واسع يحترم فيه القانون، وسيصبح الفضاء العمومي مسرحا لصراعات ديمقراطية تستند أساسا على "الاعتراف ***reconnaissance*** بالأخر"، كما يتم إقصاء العنف من قاموسه، ليتم استبدال علاقات الهيمنة المحققة والمنتجة للعنف بأخرى سلمية محققة لتواصل فعال، بواسطة عقل تواصلي يهدف لإقامة وحدة داخل مجتمع منقسم عن طريق الحوار المتحرر من الإكراه، ليندمج المجتمع عن طريق التراضي الثقافي، فالحوار يحقق مساواة رمزية بين المتحاورين، شرط أن يكون الحوار معبرا عن صراع واقعي يستخرج تراضي حقيقي للمشاكل العالقة، وهنا سيبرز دور الجمعيات التطوعية التي ليست لها صفة رسمية (دولاتية) ولا اقتصادية، بل ذات أساس تطوعي فقط، بإمكانها أن تستقبل وتعيد توجيه المشاكل الاجتماعية في الفضاء العمومي.

لكن هيمنة الأقوياء على هذا الفضاء وتدخلهم في رسم حدوده، يمنع الوصول له من طرف الجميع، وما دامت الضمانات المؤسساتية عاجزة عن حمايته وحماية المجتمع المدني من

[1]Yves Michaud, Critique et espace public chez Habermas de la démocratie éclairée a la démocratie radicale, Revue philosophique, PUF, Paris, 1999, p 221.

التشويه وهو ما يسميه **كاستورياديس*** **"صعود اللامعنى"**، يدعو هابرماس إلى ضرورة تفعيل مجتمع مدني حيوي له القدرة على حماية البنايات التواصلية في الفضاء العمومي.
الديمقراطية فضاء عمومي دائم الانفتاح "يشكل الإرادة السياسية"[1] مبدأها تداخل مبدأ الحوار مع المبدأ الحقوقي، ويمكن أن نعبر عن ذلك كما يلي:

أ: مبدأ الحوار: معالجة كل الأمور السياسية لا يتم إلا بواسطة الحوار أين يساهم كل شخص وبطريقة متساوية وعادلة في سيرورة تأسيس القوانين.

وتأسيس القوانين يرتكز على نقطتين: ضمانته وحمايته للافتراضات التواصلية، وكذا إقصاءه لكل عودة إلى المقدس (فالهدف هو التأسيس العقلاني).

ب- المبدأ الحقوقي: هناك تداخل كبير بين المبدأين، فالمبدأ الحقوقي يضمن بدوره الافتراضات التواصلية والشروط الإجرائية لتشكيل الرأي العام ***Opinion public*** والإرادة العامة لأنهما منبعا الشرعية الديمقراطية، أما الافتراضات التواصلية فيناظرها المبدأ الأخلاقي الأرضي لبناء مبادئ كونية لا تعود للمنطق ولا التقاليد.

ووفق هذين المبدأين سيصبح "القانون" هو الوسيلة التي تتحول بها السلطة التواصلية إلى السلطة الإدارية، أي تحويل الفعل التواصلي إلى سلطة سياسية، لتكون هناك جدلية وعلاقة تكافؤ، القانون ينتج التواصل والتواصل يحميه وينتج قانونا هو كذلك، بمعنى آخر يمكنه قلب سياسة المداولة في شبكة من الحوارات والتفاوضات، كما يمكنه أن ينتج الاندماج الاجتماعي في المستوى السياسي عبر الحوار (إلزامية الاعتراف ***reconnaissance*** المتبادل).
ومن هذا المنطلق سيسعى هابرماس إلى تأسيس حجاج أخلاقي لتشكيل إرادة عقلانية، وفي نفس الوقت تأسيس الخطاب الأخلاقي على التفكير العقلاني، لتنفتح الأبواب أمام مختلف القوى السياسة والاجتماعية المقموعة للتعبير عن ذاتها وطموحاتها، الأمر الذي سيحيل إلى تداخل كبير بين "السياسي" و"الحقوقي" اللذان حاول هابرماس إقامتهما على أرضية أخلاقية مُشكلة من اتفاق **Accord** عقلاني.

وبناء عليه فإن للديمقراطية أهمية كبيرة لإعادة بناء الحداثة[1]، فما هي إلا تراضي معرفي يتم فيها ترحيل جملة من مظاهر الهيمنة الاجتماعية أو على الأقل إخمادها، وتعويضها بمجموعة من الأسس الأخلاقية المؤسسة لإنسان التواصل.

---

* **كاستورياديس كورناليوس** Castoriadis Cornelius (1922-1997)، بعد مرحلة كان فيها ثوريا ومناضلا تروتسكيا ابتعد عن الماركسية ففي كتابه: 1975 l'institution imaginaire de la société أكد أن المخيالي والرمزي هما الأعمدة المكونة لكل نظام اجتماعي." ، انظر: جان فرنسوا دروتيه (بإشراف)، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة: جورج كتورة، ط1، بيروت، 2009، ص883.

[1] الترجمة الكاملة لهذا المقال "ثلاثة نماذج عند هابرماس، معيارية للديمقراطية"، - محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة، مرجع سابق، ص 79-80، أنظر ص 78-100.

3 -3 الفضاء العمومي: *Espace public* –(F) *Offentlichkeit – Public sphère* –(G)

إن عهد الثورات الديمقراطية قد أنشأ مجالا عاما للنقاش، "ويعود هذا المفهوم إلى الفيلسوف الألماني **كانط** الذي استعمل تعبير "الاستخدام العمومي للعقل "في القرن الثامن عشر، للتعبير عما نقوم به أمام الجمهور أو تأدية وظيفة عمل معينة أو ضمن تجمع عائلي ويتطلب الاستخدام العمومي بحسب كانط فضاء عام يسمح بذلك وهو الفضاء العمومي والعمومية هي فكرة أو وليدة فكرة التنوير مع كانط ورهانات التنوير هو التحرر من الدغمائية المتحجرة في مجال الفكر والفعل.[2]

حيث يمكن للمواطن العادي -وللمرة الأولى في التاريخ- أن يسهم في الجدل السياسي الدائر، كما يمكنه الاعتراض على كل سلطة جائرة، لذا يعتقد هابرماس على "أن الفضاء العمومي قد لعب منذ بداية تطوره دورا نقديا للشرعية والديمقراطية وارتبط تطوره بتحديث المجتمعات: كما عبر عن نفسه في البداية خصوصا في الصحف، لإحلال التواصل بين مختلف فئات المجتمع، وبالضبط تعريف صانعي القرار باحتياجات ومصالح ممثلي المجتمع المدني البرجوازي"[3].

ومن هذا المنطلق بتنا نلمس تحولات تاريخية لما أصبح يعرف "بالفضاء العمومي"، من حقل للتحاور العقلاني كما تبلور في عصر التنوير، والثورتين الأمريكية والفرنسية، إلى ميدان لإنتاج الرأي العام (صناعة الثقافة) والتضليل الجماهيري، وذاك كله راجع إلى تأثيرات بسبب الثورة الإعلامية الراهنة، وسيطرة الروح السلبية، لذا نجد "كتاب (الفضاء العمومي*) لهابرماس يسطر نوع من سمات تكوين الفضاء العمومي المعاصر ووضعيته اليوم تحت إمبراطورية الإعلام، أين أصبح ضحية المنطق التجاري الخالص، وتحول من مكان يمارس فيه المواطنين الفاعلين النقد ليصح شيئا فشيئا مكان سلبي للاستهلاك"[4].

فالشركات الإعلامية العملاقة أشاعت حب الاستهلاك، لتُحول الفضاء العمومي من حقل للتحاور العقلاني والتعبير الحر المباشر لحاجيات ومصالح الأفراد والجماعات، إلى حقل يتحكم

---

[1] Yves Sintomer, La démocratie impossible ?, Politique et modernité chez Weber et Habermas, Editions La Découverte, Paris, 1999, p 221.

[2] حسن مصدق ، يورغن هابرماس، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2005، ص07.

[3] Aldo Haessler, sociologie de l'argent et postmodernité, op.cit, p 48. Voir aussi http://membres.multimania.fr/tomate/pdf/habermas.pdf Habermas et le concept d'espace public, Lundi 20h :45, 17 /07/2010. Htm

* في الحقيقة إن هذا الكتاب هو أطروحة الدكتوراه الثانية لهابرماس في علم الاجتماع نشرها سنة 1963م وكانت لها شهرة ونجاح أكثر من الدكتوراه الأولى في الفلسفة.

[4] Aldo Haessler, sociologie de l'argent et postmodernité, op.cit, p 48.

فيه السياسي والتجاري، ولم يعد الرأي العام سوى مكان اختبار لما أضحى يسمى باستطلاعات الرأي "ومنظومة الدعاية والإعلام التي تستخدمها المؤسسات البرجوازية للسيطرة على الرأي العام"[1]، "ففي رحم (الإعلام) الموجه ليس الرأي العام هو الذي يتحكم وإنما إجماع معد سلفا للقبول، فهناك مناخ للرأي العام، يقوم بدور التوجيه قبل كل شيء بعمل بسيكوسوسيولوجي يسمح بوضع معروض يظهر على أنه هو المستهدف الأنسب بتوجيه لا واعي بدون أن يقوم بإكراه وإنما فقط بلعبة نفسية"[2].

التسويق والمنطلق الجديد المفروض على الفضاء العمومي لم يعد ساحة للاجتماع العقلاني المستند للمجادلة، الحجاج، التفكير التأملي، بل أضحى بضاعة من المصانع ومخابر الإعلام المزدوج التوجيه، سياسي واقتصادي، وهذا ما يعبر عنه مثلا في قضية إفلاس المحلات وتحكم الاقتصاديين في الصحف بألمانيا أو ما عرف بالسلطة الرابعة، جعلها ترزح تحت وطأة المزاد الذي يحدده أصحاب رؤوس الأموال، فعلى سبيل المثال "أزمة الصحف اليومية سنة 2002، التي برزت إثر انهيار سوق الإشهار أدت إلى بيع أفضل يوميتين وطنيتين في ألمانيا وغيرهم من الصحف في أيدي مستثمرين ماليين، وهناك من برر ذلك بحجة مبدأ سيرورة الأعمال، فالإعلام يلبي حاجات الناس بالمعلومات وفي نفس الوقت يحقق أرباحا، مما دفع إلى القلق في مصير حرية التعبير والتخوف من منطق السوق"[3] .

ولعل هذا ما توصل إليه أيضا " **ولتر بنجامين**"، وكذا الجبل الأول لمدرسة فرانكفورت في ثلاثينيات القرن المنصرم، فنعت أدورنو هذا الوضع " بصناعة الثقافة".

لذا لم يعد يُفهم " الفضاء العمومي" على أنه الواسطة بين المجتمع المدني والدولة، أي الوسيط بين المصالح العامة والخاصة (المصالحة المتضاربة والصالح العام)، والانفتاح على الممارسة الديمقراطية، بل بات يعبر عنه على انه غزو الشركات الإعلامية للمجال العام والحياة اليومية، ما يجعلها خارج إطار النقاش والاختيار، بل يحدد مسيرتها عقل أداتي فج يخدم السوق والإدارة، فأمسينا خاضعين لأطر معرفية يتحكم فيها ما يسمى بالخبراء بعيدا عن كل حسن إنساني !!!

سيعالج هابرماس قضية "**التحولات البنيوية** للأوضاع الاجتماعية 1962" في كتاب خصصه له بنفس الإسم، إضافة إلى الجزء الثاني من كتابه "**نظرية الفعل التواصلي**"1981، فيروي انطلاقته "مع القرن السابع عشر في بريطانيا والثامن عشر في فرنسا"[4] اللذان شهدا "تحولا بنيويا" للمجتمع البرجوازي الأوربي، ويظهر ذلك "مع الثورة الفرنسية حين أصبح هناك حافز لحركة تسييس المجال العمومي قبل أي شيء من طرف الأدبيات والنقد الفني.

---

[1] عمر مهيبل، البعد الفلسفي لإشكالية الدعاية عند هابرماس، نزوى، مجلة سابقة، ص 23.

[2] Habermas Jürgen, L'espace public, Tr de Marc B. de Launy, Ed. Quaderni, 1992, p 226.

[3] Habermas, menacé pour le marché, le monde, mardi, 21 mai 2007, 63 années.

[4] عمر مهيبل، البعد الفلسفي لإشكالية الدعاية عند هابرماس، نزوى، مجلة سابقة، ص 24.

لا ينطبق هذا فقط على فرنسا وإنما كذلك في ألمانيا، أي تسييس للحياة الاجتماعية وانطلاقة للتعبير عن الرأي، ومقاومة الرقابة لأجل حرية التفكير وهي ما تميز التحول الوظيفي للشبكة التواصلية العمومية لتمتد حتى أواسط ق 19 م"[1]، أما في القرن 18 سيتضح حيز بين المجال الخاص والمجال العام *، أي سيبرز التمييز بين الدولة من حيث هي سلطة عامة تماس العنف الشرعي، والفرد من حيث أنه حياة خاصة وعائلية، وبينهما تشكلت مساحة عمومية للحياة الاجتماعية.

"فالفضاء العمومي ذو الأصول البرجوازية الذي يعود بنا هابرماس إلى أركيولوجيا نشأته، يشرح فيه اللحظة التاريخية التي قام فيها مجموعة من الناس المثقفين، المفكرين، صحفيين، قرروا مقاومة الطقوس السرية للنظام الإقطاعي مفضلين عنها مجال للتبادل أو الاستعمال العمومي للأفكار، لتكون مناخ جيد للنقاش مثل ما عبرت عنه الإجابة الكانطية ما الأنوار؟"[2].

الإجابة عن سؤال الأنوار تمثل تحول بسيط داخل تغير جذري ظهر في القرنيين السابع والثامن عشر، أبرز ملامحه التحول من الحكم الفردي إلى أنظمة سياسية ديمقراطية أو أمريكية دستورية، حرية الملكية الفردية داخل الرأسمالية، الطباعة وانتشار وسائل الإعلام الصحف، الجرائد، وسهولة الاتصال في مجتمع برجوازي منفتح عقلانيا وأخيرا ظهور المؤسسة، كالجامعة تسمح بالتحاور والتلاقي، ويمثل كل هذا التحول حسب هابرماس لحظة المرور إلى المجتمع الحداثي المتميز بانبثاق شكل جديد للسلطة، إنها سلطة التواصل، "والسلطة التواصلية هي بديل لسلطة التقاليد والنظم الاجتماعية القديمة، وهي سلطة الحجة الأفضل، كمبدأ حواري لصدقية القضايا المعالجة"[3].

في المجتمعات الحديثة طغت مفاهيم **المجال العام *public sphère*** والرأي العام (الشؤون السياسة العامة التي تهم المواطنين)، أين يدار النقاش لتعارض المصالح، لكن بصورة سلمية فتكون فضاء خطابي جديد عقب التحولات الجذرية التي قامت بها البرجوازية حين قلبت رأسا على عقب شروط الإنتاج الإقطاعية، وهذا الفضاء الخطابي المسمى" المجال العام لم يكن موجودا، لا في مجتمع العصور الوسطى ولا الإقطاعي، فالملكية المطلقة وسلطة الكنيسة تمنعان الخوض في الشؤون العامة، واعتبر السياسي من بين "اللامفكر فيه"، وبسبب المنع والتحريم غاب حيز التعبير.

لذا فإن تكوين ونشأة الفضاء العمومي ليست سياسية فقط لكن كذلك اقتصادية فمع بداية رأسمالية القرن 16 ظهر نشاط تجاري مزدهر بين المدن الأوربية وأصبح للمدن أسواق،

1- Habermas Jürgen, L'espace public, op.cit, p 04.

* - هناك فرق بين الفضاء العمومي والمجال العام فالأول يحده وسط اللقاء بين المجال الخاص(الأسرة) و العام أما الثاني فنقصد به نطاق الدولة و Domaine privé. وعام المصالح العامة للمجتمع، أما الفضاء العمومي فهو همزة الوصل و نقطة اللقاء بين هذين الدائرتين مجال خاص

2 Yao-Edmond Kouassi, Habermas et la solidarité en Afrique, op.cit, p 32.

3 Roberto- miguelez, Les règle de l'interaction, essai en philosophie sociologique, les Presses de l'Université Laval, 2001, p 270.

بازارات، بنوك، مصارف، وظهرت تبادلات ورقية (عملية سندات، عقود... الخ) "مما ساعد على ظهور البريد والصحف أو لنقل منشورات تجارية محضة للاتصال الدائم تقدم معلومات عن الأسواق، البنوك....الخ"[1]، وبداية من القرن 17 تحول هذا النسق المعلوماتي بإنشاء التجار لشركات الخدمات المعلوماتية لمساعدتهم على تتبع أخبار "البورصة" "فأصبح البريد والصحف تقدم خدمات معلوماتية تجارية على شكل شبكة لخدمة الإداريين والإقتصاديين على شكل تقارير خاصة"[2]. وبمرور الوقت "أصبحت هذه المعلومات والخدمات عامة لكل الناس لكن هذا لم يتحقق إلا مع نهاية القرن 18 م"[3].

أمام هذا التداخل بين الفضاء العمومي والمجال العام، يمكن أن نفرق بين المجال العام والخاص، فهذا الأخير مغلق ينتج ويعيد إنتاج قناعات محدودة متوارثة لا تقبل الطعن أو المراجعة، وهي خارج أي تفكير نقدي، بل هي قناعات يقومون بتعزيزها، عكس المجال العام المفتوح القابل للأخذ والرد وهو يتسع للجميع، تماما كما تصوره **"كانط"** حين سماه "الاستخدام العمومي للعقل"، إلا أنه اليوم أكثر تطورا فبالإضافة للصحف والمجلات هناك الإنترنيت والفضائيات وغيرها....

أما الفضاء العمومي فهو مساحة مفتوحة للجميع على اختلاف انتماءاتهم الطبقية والعرقية والدينية، فالكل له الحق والقدرة على الانخراط في النقاشات الحرة النقدية العقلانية للشأن العام التي تتم على قاعدة ما أسماه هابرماس "بالعالم المعيش"، الذي يعد "أفق للفعل تجد فيه الذوات نشاط تواصلي يبحثون فيه جماعيا عن حل لمشاكلهم اليومية"[2]

إن تقوية هابرماس وتعزيزه للفضاء العمومي لهو برنامج وهدف يحاول به رد الاعتبار للعالم المعيش[1] المتعلق بالأفعال البشرية، أين تتواجد القيم والمثل التي يتم تمريرها عبر الاتصال البشري (التفاعل الداخلي بين الذوات)، وفي نفس الوقت التخلص من استعمار عالم "الأنساق" الخاضع لجملة إملاءات تقوم وظيفتها بحسب عقلانية غائية أداتية *Rationalité instrumentale*، ونموذج السوق هو المعبر الأقوى لها.

يهدف الفضاء العمومي إلى استبدال للعقلانية الأداتية بأخرى تواصلية تستهدف عقلنة الحياة الاجتماعية على أساس وظيفة التفاعل، لأن العقل لم يستنفذ بعد كل طاقاته للقيام بمراجعة ذاته، وتصحيح مساراته ليصبح في خدمة الإنسان ولأجل تحرره، وتفعيل بنيات تواصلية للفضاء العمومي *Structures communicationnelles de l'espace public* .

---

[1] Habermas Jürgen, L'espace public, op.cit, p 27.

[2] Ibid, p 27.

[3] Ibid, p 27.

[2] E. Nzumya, Justesse de la norme et éthique de la Discussion: Habermas, op.cit, p 25.

[*] أنظر الملاحق الشكل رقم08: "طبيعة البنى الاجتماعية للفضاء العمومي البرجوازي خلال القرن الثامن عشر"، ص288.

يشير هابرماس إلى جذور "الفضاء العمومي" بظهوره في انجلترا مع الصحف والمجلات وفي فرنسا مع الصالونات الباريسية وألمانيا في نوادي المطالعة*، ليطال مجاله الحيوي قضايا سياسية كانت حكرا على رجالات الدولة، فيخضعها للحوار النقدي من طرف كل المشاركين دون اعتبار لفروقهم الاجتماعية، فعكس بذلك سلطة على الدولة لتقيم له اعتبار هام، لأنه عبور إلى مرحلة تاريخية جديدة هي الديمقراطية النيابية، ولو أن المدينة عرفت "من المقولات التي وصلت إلينا بلمسات رومانية، ففي المدينة اليونانية وجد فضاء المدينة *polis* وهو الشيء المشترك بين كل المواطنين الأحرار، كما أنه مجال مفصول بحدة عن الفضاء الخاص الذي هو خالص لكل فرد"[1] لقد شعر المواطن أن قرارات السلطة التي تلزمه وتفرض عليه، ما هي إلا نتاج حقوقه المدونة في الدستور والمطبقة على الجميع، وهي في نهاية المطاف تجسيد للصالح والرأي العام، ذلك " أن الفضاء العمومي اليوم يجب أخذه بالحسبان، من حيث أنه مؤشر على سيرورة **الدمقرطة** ***démocratisation*** داخل المجتمع الصناعي المنظم على شكل الدولة الاجتماعية"[2]

إن "الفضاء العمومي" يجعل من مبدأ الحرية والديمقراطية للمواطن العادي لا تنتهي بالانتخابات ولا تتحدد بالبرلمانات فقط، بل تتسع زمانيا، مكانيا وتمثيليا لتطال الكل، وطيلة الوقت وفي كل مكان لأن النقاش والتوجيه معممين.

فهناك ازدواجية يكون فيها المواطن داخل الدولة عبر البرلمان وخارجها، في الفضاء العمومي الذي يحد من سلطتها يراقبها وينتقدها، فحين يشكل مجموع المواطنين طاقة تأثير على السياسي، فإنهما يشكلون سلطة المجتمع المدني ولا يمكن للسياسي أن يصم أذنه عن هذا الصوت الجماعي المدوي، لأنه بفقدانه سيفقد كل شرعية تخوله البقاء في مكانه، عند هذا الحد يفرق هابرماس بين المجتمعات الديمقراطية التي تحل مشاكلها بمرور فعال وسليم لصوت المجتمع المدني ثم ينضج في الفضاء العمومي ليسمع عند السلطة السياسية، وبين المجتمعات الغير ديمقراطية فالأفواه مكممة و"الفضاء العمومي" غائب، والسلطة صماء، والتعبير يكون بعنف و بربرية أي بمستوى هذا الإسناد.

✓ إذن فالفضاء العمومي هو تنفس، وكأنه تداعي حر للأفكار بالمفهوم الفرويدي تطفو فيه المكبوتات ويفرق داخله بين الشق السياسي (الأحزاب مثلا) والشق المدني (منظمات المجتمع المدني الساعية إلى مصلحة العامة وهي تطوعية كالجمعيات)، وعلى الرغم من أن طابعها اجتماعي إلا أنها كذلك تراقب الحكومة بغض النظر عن الحزب الحاكم، فتظهر علاقة قوية بين المجتمع المدني والفضاء العمومي.

-Habermas Jürgen, L'espace public, op. cit, p 41.

[1] Habermas Jürgen, L'espace public, op.cit, p 15.

[2] Ibid, p55.

✓ إذن "الفضاء العمومي" من إفراز الدولة الحديثة التي تجد أسسها النظرية في الفلسفة السياسية الحديثة، أي مع ولادة المجتمع المدني الذي وضع القوانين التي تضبط فضاء العمل والإنتاج والتبادل وآليات الدعاية ***publicité***[1].

نلمس الحرية المتزايدة "للفضاء العمومي" فلا هو حكم على فئة ولا على حزب، "إذا كان هناك إعلام موجه إلى طبقة عليا ويصل إليها بدرجة كبيرة (كالكتب والصحف المتخصصة)، فإن هذه الحالة تختفي عندما يتعلق الأمر بوسائل الدعاية والإعلام العامة التي تعانق كل الشرائح حتى الفقيرة منها"[2].

إن هابرماس يضع على عاتقه تكسير النموذج التقنوقراطي الذي يدعي أنه المعبر الأرفع والأصدق عن العلاقة بين المجال السياسي والمعرفي، لدرجة اعتقد الناس بهذا العلوي التقني، ورضخوا لواقع يسير فيه الخبراء حياتهم وسلوكاتهم اليومية.

فعقب انتصار الثورة الفرنسية تحول المجتمع الغربي نحو ثقافة المنافسة العامة للقضايا السياسية، بالخصوص في الحانات والمقاهي، وداخل الصحف والجرائد التي تزايد عددها، ليس " فضاء عمومي" للحوار يتسم بالشفافية وديمقراطية الكلام لتدشن حقبة جديدة زالت فيها ضبابية وإنغلاقية العصر الوسيط " فحينما نتحدث عن مصطلح " **عمومي**" ***public*** ومجال عمومي *sphère* فإن هذا يحمل معاني كثيرة ومتعارضة قادمة من حقب تاريخية مختلفة وعندما نحاول ترتيبها كرونولوجيا فإننا نجد لها علاقة مع المجتمع البرجوازي الصناعي الطامح لبناء الدولة الاجتماعية *état social* "[3].

هذه التحولات وغيرها أضفت إلى تغيير مصدر الشرعية، فبعد أن كانت في النظام الإقطاعي قائمة على الدين المسيحي، فإنها بعد الثورة الفرنسية وصعود البرجوازية إلى الواجهة وما أعقبها من تقدم علمي، أصبحت المشروعية* تستمد من العقل وهو ما صنع الفارق الحاسم بين المجتمعات القروسيطية والمجتمع الحديث أي مجتمعات ما قبل الحداثة ومجتمعات الحداثة، " فاهم ما يميز المجتمعات الحداثية هو تطور حالة النقاش والتفاعل(وتوسعه خارج المجال الخاص)، موازاة مع تطور اقتصادي للتبادل السلعي"[4].

من هذا المنطلق باتت تطلق تسمية " الفضاء العمومي" على الحيز الفاصل الواقع بين الدولة والمجتمع المدني، وصفة العمومية أخذت معنى دلاليا "في قاموس الإخوة *grimm*، فيقصد به عالم القراء أو ببساطة مكان تجمع الناس لرؤية أو سماع الراوي بالساحة مما يعني اجتماع

---

1 عبد السلام حيدوري ، الفضاء العمومي مطلب حقوق الإنسان هابرماس نموذجا ، مرجع سابق، ص 55.

2 Habermas Jürgen, L'espace public, op.cit, p199.

3 Ibid, p 13.

* "تعني **المشروعية** إمكانية الدفاع بواسطة حجج ثابته عن الضرورة المتمادة لنظام سياسي تريد أن يتم الاعتراف بهذا الأخير كنظام صائب وصحيح، النظام الشرعي يستحق هذا الاعتراف. المشروعية هي قدرة نظام سياسي على أن يتم الاعتراف به " يورغن هابرماس، بعد ماركس، مصدر سابق، ص185.

4 Habermas Jürgen, L'espace public, op.cit, p 26.

موجه لقصد معين"[1]، لكن بداية من القرن الثامن عشر سيحمل كذلك دلالتين: أولا الانفتاح على كل المواطنين، ثانيا السعي للصالح العام، عبر نقد ممارسات السلطة محاسبتها ومراقبتها.

وهذا لا يعني أنه خصم للسلطة السياسية، بل بالعكس إن هذه الأخيرة تستمد مشروعيتها منه، ويمكنها من الاستماع إلى الإدارة العامة (طموحات المواطنين)، فالإدارة العامة غير موجودة سلفا، وإنما هي حلقة نهائية لسلسلة من النقاشات الحرة، لذلك نجد هابرماس يحذر من "استطلاعات الرأي وصبر الآراء كما هي شائعة اليوم لأنها لا تعبر عن حقيقة الأمر"[2].

غير أن السؤال الممكن طرحه: ما نتيجة التلاقح بين المجتمع المدني والدولة داخل الفضاء العمومي؟.

علينا أولا التفرقة بين ذاتية الدولة المحكومة بمنطق الإخضاع والضبط (السلطوي) وعقل المجتمع المدني المحكوم بمنطق التعايش والصالح العام (تفاعلية)، فعلى الثاني توجيه الأول وليس العكس، وها هنا يمكن أن يعترض شخص ويقول: أن البرلمان يمثل الشعب ويقوم بمهمة المراقبة، لذا سيفرق هابرماس* بين الفضاء العمومي والبرلمان، ولو أن الأول يظهر مشابها في فاعليته للثاني إلا أنه أوسع منه ولا يخضع لقانونيته أو نسقية البرلمان التي تحوله إلى مجرد مؤسسة داخل الدولة، في حين أن الأول خارجها وذو طابع مباشر ويومي دائم وغير محدود الأعضاء ومفتاح الولوج إليه بسيط هو اللغة.

وهنا ستظهر ثلاث وسائل: نسق الدولة وسيعمل كوسيط *Medium* "سلطة" بطابعها الإداري، ونسق السوق يستعمل وسيط المال بطابعه الاقتصادي، أما المجتمع فيستعمل وسيط التفاعل التواصلي الذي يحكم الفضاء العمومي، وعلينا تجنب اكتشاف العقلانية الوظيفية لنسقي السوق والإدارة مجال العالم المعيش.

وأمام تعدد الوسائط يعترف هابرماس بخطورة تضخم الجمعي على حساب الخاص "وبالفعل فإن الأحكام النقدية الهيدجرية حول " النحن"، *le on* وديكتاتورية الفضاء العمومي مقابل تراجع الفضاء الخاص بسبب التكنقراطية ومدينة الحشر، غير أن نظرة **هايدغر** هذه لا تقوم إلا بتتبع الايدولوجيا البرجوازية للطبقة المثقفة في ألمانيا آنذاك، وهي "نظرة نخبوية" تحتقر كل حقيقة اجتماعية"[1].

لذلك فإن مطلب الانخراط في النقاشات العامة مطلب رئيس عند هابرماس، الشيء الذي جسده بنفسه في تدخلاته المستمرة حول الشأن العام، وكمثال عن ذلك آراؤه حول الحركة الطلابية حين نبه إلى ضرورة النقاش والنقد، فلقد "فرض على الحركة الطلابية أن تخضع بدورها للنقد وأن تكون متسمه بفضاء عمومي مفتوح لا تنحصر كايدولوجيا قديمة

---

[1] Ibid., p 36.

[2] Ibid., p 254.

* - يقتفي هابرماس خطي كانط من حيث دور النخب المثقفة في تنوير الفضاء العمومي و توعيته و هذا ما مارسه فعلا في حياته اليومية.

[1] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 78.

كالماركسية"[2]، فطالبها بضرورة توسيع قاعدة مشتركيها الحواريين وأن لا تتحول إلى فاشية يسارية.

إذن فالفضاء العمومي حسب ما أراد له هابرماس أن يكون يشكل همزة وصل، والوسيط بين النظام السياسي والقطاعات الخاصة للعالم المعيش ومنظومات الحركة المتخصصة وظيفيا، فهو يعتبر نظام إنذار مجهز بهوائيات لتحسن مشاكل المجتمع لأن له أهمية بالغة لتشكيل "إرادة عامة" Volonté .

في المقابل لم يوافق هذا الطرح الهابرماسي كل المفكرين والباحثين الفلسفيين والاجتماعيين، فعلى سبيل المثال تسعى **"نانسي فريزر"*** *Nancy Fraser* لإستبدال "الفضاء العمومي" بمفهوم الجماهير المتعددة *multiple public* الذي يضم جماعات أكثر،لأن التمايزات والفروق الاجتماعية، لا تسمح بوجود فضاء عمومي واحد، فالمجتمعات الرأسمالية لها وضع بنائي يحوي تنافس ايديولوجي حاد بين مجموعات مختلفة من الجماهير.

[2] Bjarne Melkevik, Rawls ou Habermas une question de philosophie du Droit, collection Diké, Bruylant- les presses de l'université Laval, (Québec) Canada, 2001, p 11.

* نانسي فريزر Nancy Fraser فيلسوفة أمريكية ولدت في 20 ماي 1947 هي أستاذة الفلسفة والعلوم السياسية ب"المدرسة الجديدة الأبحاث الاجتماعية" في نيويورك، معروفة بتوجهها النقدي وتطويرها لمفهوم الفضاء العمومي.

المبحث الثالث:

هابرماس، العالم الإسلامي والمجتمع "المابعد علماني".

"يوجد أرثوذكسية متصلبة في الغرب، تماما كما هي في الشرق الأوسط، هي بين اليهود والمسيحيين، كما هي بين المسلمين."

Habermas Jürgen, L'avenir de la nature humaine: vers un eugénisme libéral, Trad: Christian Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 2002, P 149.

تأخذ المسالة الدينية حيزا مهما في فكر هابرماس ولا يتعلق الأمر فقط بموضوع ما يسمى الإسلام الأصولي بل يتعداه إلى المسالة الدينية برمتها "لان الأمر اكبر من مجرد نقاش حول

الإسلام، بل هو نقاش يدور حول الدين عموما ومكانته في المجتمع اليوم"،[1] مما يدفع هابرماس إلى نزع تهمة الأصولية فقط من الإسلام ليجعلها ظاهرة عامة يتصف بها حتى العلمانيين.

1- 3 خطاب راتيسبون *le discours de Ratisbonne*

في مقال أصدره هابرماس بصحيفة: *Neue Zurcker Zeitung*، في 10 فيفري 2007، وترجمه من الألمانية إلى الفرنسية ***Jean Louis Schelgel***، تحت عنوان : *« une ecoscience de ce qui manque les liens la foit et de la Raison»*، رد على المحاضرة التي ألقاها **الأب بينوا 16** بمدينة **راتيسبون** *Ratisbonne*، التي حملت العنوان ذاته، ففي زيارته لألمانيا التي أثارت ردود فعل كثيرة، بالأخص في الفقرة التي تحدث فيها عن الإسلام، عكست توجهه الفكري -ولو أن أطرافا فيما بعد اعتبروا المسألة سوء فهم Mécompréhension .

هابرماس بدوره أجاب عن محاضرة البابا في 10 فيفري 2007، بمقال مطول في "صحيفة "زيورخ الجديدة"، يتحدى نغمة **"البابا بينوا"** العائد لمفهوم العصر الميتافيزيقي الماقبل الكانطي *Prékantien*، وعلى الديمقراطية التعددية والمحايدة درة أن تمن ذاتها معايير يخضع لها الجميع"[2].

إن المقال الذي اعتبر نفسه كصديق محاور، إن لم نقل مسائل شكل محترم للبابا، منذ لقائهما التاريخي في **ميونيخ** *munich*، في جانفي 2004، أين كان ما يزال كاردينالا، ذو خطاب متسامح، ومنفتح، وصدم الكثير من أصدقاء هابرماس لهذا اللقاء وهمّ بالتوجه العلماني لفيلسوف الألماني.

تسامح وشساعة أفق الكاردينال لم تدم طويلا، فبعد وقت (قبل نهاية مارس)، يبعث رسالة شديدة اللهجة إلى أوربا التي تقول أنها نسيت هويتها المسيحية ويستدعي لإعادة قراءة تاريخها، ورغم أن العلمانيين الفرنسيين لم يرد عليه، ولم يوضح هل هم معه، أو خارج الخطاب، أو خطاب لم يسمع على الإطلاق لدرجة عدم المبالاة به.

هابرماس يولي أهمية بالغة لحضور الفيلسوف" في الفضاء العمومي" كصوت للعقل الذي طرد من قبل التعصب ولا يسمح اليوم بعودته بأي شكل من الأشكال، فلقد تعلم الفيلسوف نقد الأوهام بما في ذلك أوهامه هو نفسه لأن "العلم الحديث قد فرض على العقل الفلسفي أن يكون

---

[1] هابرماس، حول الدولة العلمانية والتعدد العقيدي، أي دور للدين؟، ترجمة رشيد بوطيب، مجلة فكر وفن، العدد 85، ألمانيا، 2007 ، ص 64.

[2] Habermas, une conscience de ce qui manque Les liens de la Foi et de la Raison, Traduit par Jean-Louis Schlegel, Revue- Esprit, n° 05, mai 2007, p 05.

ذاتي النقد *autocritique* وأن يتوقف عن تشييد بنايات ميتافيزيقية أين كليتها من الطبيعة والتاريخ"[1].

إن هذا الدرس الحداثي قد أعطى الطبيعة والتاريخ إلى العلوم الأمبريقية، فلم يعد التركيب بين العقل والدين كما أراده **أوغسطين** إلى **توماس الأكويني** إلا جهدا لا طائل منه، لقد أصبح الفكر فكرا مجاوزا للميتافيزيقيا *Post Métaphysique*، ولو انه لا يعني العداء للدين كما يعتقد الكثيرين، يقول هابرماس في هذا الشأن ردا: إذا تحدثنا عن أرقام إضافية للروح فأنا أقف ضد موقفين، من جهة أعارض الهوفكلارونغ *Aufklärung*، المحددة إلا في ذاتها والتي تحتج على وجود أي عقلانية في الدين، ولكن كذلك لا أوافق عليها في ذاكرتنا لكنني أراه (الدين)، صورة ممل لفكر معين مرؤوس بالعقل"[2]

يُظهر هابرماس موقفه عن الدين بشكل جلي، فهو لا يتراجع عن علمانيته كما ظن الكثيرون، بل رأيه واضح حول المسالة الدينية[3]، ورغم تقديره الكبير للدين على شاكلة الطرح الكانطي، فإنه يحاول أن يجد له موطأ قدم لعلماني معاصر، لكن ليس موقع سيادي أو سلطوي على حساب مكاسب العقل والعقلانية، بالفعل مطالبة هابرماس ينتقد العقل لنفسه *autocritique*، وبتراجعه المجحف في حق الإيمان، أي عقل يحترم القناعات الدينية في حالة التعارض بينهما فهابرماس يؤكد "أن الإيمان يحتوي جزء من المعارضة للعقل وهو جزء ليس علينا قبوله ولا رفضه"[4]

لقد اجتهد الفلاسفة كثيرا لتعويض الدين وإبداله بالعقل العملي "الذي يأتي لنا بأسباب تؤسس مفاهيم المساواة وتكون القيم والقوانين، التي تحدد حرية الأفراد والعلاقات بينهم، وبين الجماعات على حسب مطابقتها للمعايير"[5].

لكن هذا التعويض لم يأت أكله لأن العالم الحديث يتفكك وتتراجع فيه قوة، ولا تبذل أي جهود جماعية للتقارب أو الحفاظ عليه، لقد تفطن كانط للعقل الأخلاقي وصعوبة تعويض الصورة الدينية التي كانت تقوم بهذا الدور وبالأخص الكلية الأخلاقية التي كانت تقدمها وتحفظها كمثل جماعية .

---

[1] Ibid, p 05.

[2] Ibid, p 08.

[3] "هانز كونغ وهو أستاذ في جامعة توبنغن (عالم لاهوت) يتأسف لعدم استفادة هابرماس من تجربة هوركهايمر حول أهمية الدين. أنظر : الفصل السادس (الدين في عصر ما بعد الحداثة، هشام صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، سبتمبر،2005، ص 239 وما بعدها.)"

[4] Habermas, une conscience de ce qui manque, op.cit, p 09.

[5] Ibid, p 09.

لذلك فرهان العقل العملي هو الحفاظ على التضامن بواسطة **إتيقا ما بعد ميتافيزيقية** *Ethique postmetaphysique* ، فكيف سيتم ذلك؟.

في صدد رصده للخريطة الجيوسياسية العالمية، يجد أن هناك تنامي لدور الدين في السياسة أو العكس السياسة بالدين، وتخطي الدين للحدود الوطنية كما تقوم مثلا الكنيسة البروتستانية لألمانيا أو الكاثوليكية وتمدد لانجلين *évangéliques* وحتى الإسلامي، بل هي تكون شبكات عالمية، وتعزز تواجدها في مناطقها التقليدية، كالتوسع الإسلامي في **ماليزيا وأندونيسيا** أو التجذر المسيحي في أمريكا اللاتينية" ومع هذه الحيوية الجديدة تتضاعف عدد الصراعات بين مختلف المجتمعات الدينية والمعتقدات حتى وإن كانت الكثير من هذه الصراعات لها مرجعيات أخرى توقد جمرة الدين ومنذ الحادي عشر من سبتمبر 2001 أصبحت كل المناقشات تستعمل الإسلام كأداة سياسية للصراع ".[1]

إن جوهر الديانات الكبرى يتأسس على منظومة كبيرة من المفاهيم تفصل بشكل مطلق في ثنائيات الخير والشر- الحق والباطل، ويشكل ذلك جوهر المسيحية، اليهودية والإسلام، وهو الشيء الذي يتعارض بشكل مباشر مع الحداثة، فالدولة الحديثة تلعب المحايد والوسيط بالإبقاء على نظرة للحياة مبنية على المساواة وحرية المعتقد في نفس الوقت تعطي للعلم مساحة أكبر للتحرر خارج السلطة الدينية، فالماضي الأوربي مليء بدروس تجعله حساس لقضية حرية العلم.

منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر عاد موضوع الدين بقوة إلى الساحة الفكرية للنقاش والأمر لا يعني صداما حضاريا تقليديا بين الغرب والشرق، بل إنه صدام بين مجموعات مسلحة من أفراد يحملون قناعات معينة، قد يعيشون في مجتمعات قمعية، أو حتى ديمقراطية كأوربا، لدرجة أن الصراع وكأنه بين قوى دولاتية *étatique* وحركات دينية متطرفة، أو يظهر لنا التصادم بين حركات دينية وأخرى علمانية، بين المجموعات الدينية المشكلة لنسيجها الاجتماعي، تكتفي بالحفاظ على حرية المعتقد والحق القانوني في حرية العلم فهذا غير كاف، بل عليها كدولة قانون وديمقراطية البحث عن شرعيتها في جذور المعتقدات كذلك، كيف؟.

لبلوغ هذه الشرعية عليها أن تقوم على حجج وأسباب قوية ففي مجتمع تعددي يجب المقاربة بين المواطنين والمعتقدين بديانة أخرى وغير المؤمنين على الإطلاق، صحيح أنها حيادية لكنها ايجابية لا تكتفي بالمشاهدة، بل تعمل على المقاربة بينهم، "أمام المعيارية فإن

1 Ibid, p 10.

المجموعات التكوين التكاملي فيتقدم كل من الجانب الديني والعلماني إلى الآخر أي لكل منهما يخطو نحو الاقتراب من الآخر"[1].

يتحقق بذلك تخفيف للشحنة العدوانية* وتحقيق الاعتراف المتبادل وتبقى حيادية لكن بشكل فعال وإيجابي، وهي تضمن المعتقد وحرية المؤسسات العلمية وتصل إلى التخلي عن العنف السياسي من كل الأطراف وعدم الإكراه، "مع الاحتكام إلى مبدأ الحوار، للخروج بقرارات شاملة تخدم مصالح الجميع، الذين يقبلونها بطواعية"[2]، ويتحرك الوعي من المغلق إلى التأملي المحاور، وتصبح النظام العام لأنه حل مؤقت فالغليان باقي ويتيح الفرصة للانفجار، نعود إلى خطاب راتيسبون *le discours de Ratisbonne* الذي كان ضد حداثي *antimoderne* والذي يصل حد المطالبة بقوله للأسف علينا التراجع عن*Aufklärung* وأن نترك جانبا الأفكار الحداثية"[3]، وسيعتبر هابرماس ذلك تطرفا معاصرا سيسعى جاهدا لنقده ويدعو هؤلاء المؤمنين إلى التعقل دون أن ينسى كذلك بتوجيه خطاب العقلانية ونبذ التعصب إلى العلمانيين كذلك ويدعو الطرفين إلى التقارب، وحتى أنه يحذر من خطر تحول العلم إلى دين جديد يعتقد فيه .

2- 3 الحداثة والعالم الإسلامي

مادام هابرماس يتبنى فكرة كانط عن كون الحداثة هي تغير في الاعتقاد، فهو لا يرى في الأصولية على أنها محاولة للعودة إلى الدين من قبل الحداثة، بل هي رد فعل سلبية على عدم الانسجام مع الحداثة، أو الاعتقاد على أنها عدو لا بد من محاربته فمادامت الحداثة قامت بسلخ السياسة وإدعاء الحقيقة عند الدين كان عليها دفع الثمن، فالعلم نزع القداسة وسحرية كل شيء، كما سلم الإنسان لنفسه، لذا يدعو هابرماس إلى تعايش الديانات مع المجتمع المتعدد فتحدي الدين هو الأخذ بموقف التسامح ذلك أن " مبدأ التسامح ليس ضد أصالة الاعتقادات وأنماط الحياة الدينية وادعائها الحقيقة، بل يجب أن يمكن تعايشها، متساوية في الحقوق، ضمن الكيان السياسي الواحد".[4]

---

1 Habermas, une conscience de ce qui manque, op.cit, p 11.

* كان لهابرماس دور في التخفيف من هذه الشحنات العدائية، ففي معالجته الأحد القضايا الساخنة، مثل: قضية الإسلام في أوروبا، أو بمسمى آخر التعدد الثقافي والإسلام في مجتمع "ما بعد العلمانية"، حذر هابرماس في محاضرة ألقاها بجامعة تيلبورخ بهولندا، من الطريقة الاستفزازية والتحريضية التي أطلقها نائب البرلمان اليميني "خيرت فيلدرز" من خلال فيلمه المعادي للإسلام، فرغم ما أبداه هابرماس من احترام لحرية التعبير، إلا انه اعتبر الفيلم عملية تحرض وإثارة، قد تجر عواقب وخيمة على العباد والبلاد.

2 Habermas J, De l'éthique de la discussion, trad. Marc Hunyadi, Paris, éd, du Cerf, 1992, p 17.

3 Habermas, une conscience de ce qui manque, op.cit, p12.

4 هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 224.

إذ أن العولمة تزيد في تعقد المجتمعات، فقد اقتلعت المجتمعات التقليدية من محيطها الطبيعي، هابرماس هنا لا يبرئ الغرب بل يعتقد أن لعبة العولمة كان فيها رابح وخاسر، ولا بد من نقد ذاتي لأنه إذا كانت الاستهلاكية عقيدة الغرب، فإنه لا محال ستتزايد الأصولية وستجد مشروعيتها.

إن عدم التوازن بين استيراد التحديث وعدم استوعاب قيم الحداثة وفلسفة التنوير كان لها الأثر البالغ في الخلل العام، كما أن منبع العنف المتفجر هو النقص في التواصل أو تشوهه، لعدم الثقة وبناء ونزع الأحكام المسبقة الريبية، يأتي علاج اضطراب التواصل الموصل إلى العنف، أما على المستوى الداخلي لهذه المجتمعات فالقضاء على التهميش والإقصاء وتحيين الظروف المعيشية كلها عوامل هامة، وهنا نجد هابرماس متفائلا -عكس **دريدا**- في القدرة على التشخيص والعلاج.

إن الرد الدفاعي لثقافات الشعوب على اكتساح الحداثة، تجعل هابرماس يتفق ودريدا على التأثير المباشر "للعولمة في بناء الإرهاب *Terrorisme* وما دام العالم يعج باللامساواة والظلم"[1]، ويتحمل نتائج وأزمات الغرب، إذ يقول هابرماس: "أكثر ما يؤرقني في الأزمة المالية، هو الظلم الاجتماعي الجائر الذي يتجلى في أن المجتمعات الأضعف والأكثر حساسية للأضرار في المجتمع هي التي تتحمل العبء الأكبر من التكاليف الاجتماعية لخيبات النظام وأخطائه"[2].

فضعف الاقتصاديات الوطنية أمام الشركات العالمية الاحتكارية، إضافة إلى حرمان الشعوب العربية من ديمقراطية حقه *Dispotisme*، ومسلوبة الموارد الطبيعية ومساواة التحديث وسرعته بل صدمته أمام مجتمعات حساسة لا تنهض على ثقافة الحداثة.

3- 3 المجتمع المابعد علماني: (G) *Postsäkularen Gesellschaft* / Société post-séculaire

مجتمع ما بعد العلمانية (أهمية التسامح بين الفهم العلماني والديني) إن الفكرة القائلة أن الدين قد ولى في المجتمعات الحديثة تتطلب اليوم مراجعة حقيقية بل عودة في الموقف، يلاحظ "هابرماس" عودة بارزة للدين في المجتمعات المعاصرة، ويعطي مثال الولايات المتحدة، فرغم أنها ترتب في قمة دول التحديث والعلمانية، إلا أننا نلمس دورا متزايد ومتناصي لدور الدين في الحياة الاجتماعية والسياسية لدرجة سقوط مرشحين رئاسيين بسبب عدائهم الصارخ للدين.

---

[1] Habermas et Derrida Jacques, qu'est-ce que le Terrorisme?, Entretiens avec Giovanna Borradori, Le Monde diplomatique, 51 ânée, N°599, Février 2004, p 17.

[2] هابرماس يورغن ، مختصرات من رسالة الدكتوراه، مجلة دوشلند، سبق ذكره، ص 23

حتى حرب العراق الأخيرة تجيش لها الكنائس الانجليزية، وهنا يلاحظ "هابرماس" التأثير المتصاعد للكنيسة في "الفضاء العمومي"، لذا يراجع مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة، الذي يعود إلى الحروب الدينية في أوروبا، ويذكر أنه أخذ طابع التدرج وتسارع مختلف بين الدول، وهذه الطبيعة العلمانية للدولة هي ما سمح للأقليات الدينية بالتنفس.

رغم تسامح "هابرماس" من عودة الدين وهو المعروف بكونه الفيلسوف العلماني بامتياز إلا أنه يتوجس منه خيفة، لما قد يعيده من قيم الخضوع والخنوع ويجعل المواطن سلبيا يقنع بانتظار عالم آخر يجد فيه العزاء وينسحب من دنياه فيرفع رقابته عن السياسي، وتقف عجلة التنافس الاقتصادي وتزداد سخونة النعرات الدينية.

كما أن تصورات الدين الجبرية للتاريخ والزمن تشيع فكرة التدهور والسقوط والخطيئة، مفاهيم دفع التنوير ثمنا غاليا لتغييرها، يعلم "هابرماس "في نفس الوقت قدرة القيم الدينية على تفريغ الضغط الدنيوي للتنافس والكسب المادي عبر المحبة، التضامن والأخوة" صحيح أن القوى الدينية فقدت الكثير من قدرتها الإدماجية، التي كانت تمارسها بسهولة في المجتمعات التقليدية بسبب السيرورة العقلانية الغربية التي أزاحته، فلا يمكن العودة إلى تلك الحقبة ولا إلى محاولة "**هيجل**" وأتباعه في تعويض القدرة التوحيدية للدين بتعميق جدل التنوير"[1]. لكن كيف حدث لهابرماس مثل هذا المنعرج المهتم بالدين؟ يمكن تحديد أحداث جعلته يوليه قدر من العناية نلخصها في الأحداث التالية:

(1) خريف2001 بمناسبة تسليم جائزة السلام التي تمنحها رابطة الناشرين ألقى هابرماس* خطاب بعنوان "الإيمان والمعرفة".

(2) بعد هجمات 11 سبتمبر وما تبعها من نقاش حول الدين الإسلامي.

(3) في العام 2002 يصدر بالانجليزية كتابه "الدين والعقلانية" مقالات في العقل للرب والحداثة.

(4) في العام 2004 شارك في حوار مع الكاردينال "**يوزف راتسنفير**" الذي صار البابا في 19 نيسان2005

[1] Etienne Ganty, Penser la modernité, op.cit, p 579.

* ألقى "هابرماس" محاضرة تحت عنوان: "المعرفة والإيمان (Glauben und Wissen) "بمناسبة حصوله على "جائزة السلام" من طرف الاتحاد الألماني للناشرين، في العاشر من أكتوبر2001، أي بعد شهر من هجومات الحادي عشر من سبتمبر، دعا في محاضرته (نشرت في كتابه: مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 127) إلى إعادة التفكير فلسفيا في موضوع العلمنة والدين، حيث إن إعادة التفكير في مفهوم العلمنة Säkularisierung ودور الدين في مجتمعاتنا يأخذ عند هابرماس مغزيين أولا: إعادة التفكير في الحوار بين العلم والإيمان باعتبار كل واحد منهما له حيز "إبستيمي" يجب احترامه ثانيا: إعادة التفكير في الدين والسياسة، لذا فإنّ العلمانيين والمؤمنين في "الدولة الدستورية" Etat constitutionnel عليهم احترام قناعات بعضهم، بذلك يشكل "المجتمع الما بعد علماني" مسارا تكامليا علما أن تشريع "الدولة الدستورية" يتأسّس على منابع العقل العملي على حسب التصور الكانطي، بمعنى آخر إنها تعتمد على تشريع ذاتي وليس قبلي ولا ميتافيزيقي.

(5) نيسان 2005، يشارك في مؤتمر دولي حول "الفلسفة والدين" في بولونيا بعنوان "الدين في المجال العمومي".

ملاحظة إن النقاشات الدينية حول العولمة والتدخل الجيني (البيواتيقا[1**] **Bioéthique**)، كان لها دور في اهتمامه بالنظرة الدينية.

وطبعا تبقى أحداث "الحادي عشر من سبتمبر، حيث كان انفجار التوتر بين المجتمع العلماني والدين انفجارا من طبيعة أخرى مختلفة"[2].

كان لها بين الدور البارز في التراجع عن اعتقاد نهاية الدين وانتصار العلموية، وضرورة التفكير في الأصولية التي اعتقد "هابرماس" أنها ليست موجودة في الشرق فقط بل إن هناك أصولية مشابهة لها في القوة ومعاكسة لها في الاتجاه في الغرب لا تقل عنها خطورة، بل إن الأصولية تنمو حتى في رحم العلمانية، إذ يقول: "يوجد أرثوذكسية متصلبة في الغرب كما هي في الشرق الأوسط بين اليهود والمسيحيين كما هي بين المسلمين"[3]. دون أن يقلق "هابرماس" على جوهر الصراعات المصلحاتية ذات الظاهر الديني مما يرفع حدة التناحر وانغلاق فضاء الحلول، لمشاكل تبدو لنا أنها دينية في حين أن حقيقتها دنيوية لا غير "أي أنها تخفي مطامع اقتصادية وبترولية"[4].

لذا طالب بنشر قيم التسامح بين العلمانيين والمتدينين، فعلى الأول احترام قناعات المتدينين والعكس صحيح وهي قيم نشرتها العلمانية منذ بدايتها ولو أن هذا الأمر يأتي تدريجيا وهنا يذكر هابرماس الغرب بتاريخه فيقول: " فإذا أردنا تجنب حرب بين الحضارات يجب أن يتذكر الغرب الخصائص الجدلية الغير المنتهية للسيرورة الخاصة بالعلمنة في أوروبا"[5].

وليس فقط على الدولة أن تسعى لتكييف نفسها، بل كذلك على "الجماعات الدينية أن تنسجم مع النظام القائم وتتفق مع طريقة الحياة السائدة، بل يتوجب عليها أن تتبنى الشرعنة العلمانية للدولة داخل المقدمات التي تقوم عليها عقيدتها، بل وتعتمدها كمبدأ من بادئها. (وهذا ما شغل "**جان راولز**" ***Rawls***، في كتابه الليبرالية السياسية)[6]، لقد اشترط "جون رولز" من المتدينين ليكونوا مقبولين في وسط الرأي العام استنادهم إلى مقدمات يؤمنون بها لكن على قاعدة

** للمزيد من الاطلاع على مسألة التحسين الجيني والاستنساخ *Clonage* في الفلسفة الألمانية المعاصرة، انظر: عادل حدجامي، سلوتريدايك ضد هابرماس، ضمن الكتاب الجماعي «البيوطيقا»، دار بترا، ط1، دمشق، 2010، ص 93 وما بعدها. انظر كذلك: مصطفى النحال، جدل حاد بين بيتر سلوطريدل وهابرماس، مجلة مدارات فلسفية، العدد: 06، المغرب، 2008، ص57. انظر أيضا: هابرماس، النقاش حول فهم الجنس البشري لأخلاقيته، مجلة فكر وفن، ع 85، ألمانيا، 2007، ص 13.

1 هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص 123.

2 نفس المصدر، ص 123.

3Habermas J, L'avenir de la nature Humaine: vers un eugénisme libéral, Tr; Christian Bouchindhomme, Gallimard, 2002, p 149.

4 Habermas et Derrida Jacques, qu'est-ce que le Terrorisme?, op.cit, p 17.

5 Habermas J, L'avenir de la nature Humaine, op.cit, p 149.

6 هابرماس، حول الدولة العلمانية والتعدد العقيدي، أي دور للدين؟، مجلة فكر وفن، سبق ذكره، ص 65.

حجاجية، ولو أنه يتحفظ على أصحاب المناصب العليا، عندما يفرض عليهم أن يكونوا علمانيين لحساسية مواقعهم الاجتماعية القادرة على بعث الشقاق.

يوافق "هابرماس" رأي "**رولز**" ***Rawls***، لأن مطلب حيادية السياسي مكسب علماني إذ أن هناك رؤية مزدوجة، حرية واسعة في **المجتمع المدني Société civile** لكنها تضيق داخل المجتمع السياسي، لأن الدولة تقوم على قواعد غير دينية فمثلا "حين تدخل الادعاءات التي يقدمها العلم وتلك التي يقدمها الإيمان في صراع، فان الدولة بحيادتها اتجاه رؤى العالم لا تقرر موقفا مؤيدا إطلاقا لهذه الفئة أو تلك"[1].

لكن هابرماس يختلف مع "**رويز**" في التشديد على الجماعات الدينية فيصرح: "لكني شخصيا، أميل إلى أن يكون التواصل السياسي في المجال العمومي مفتوحا أمام كل مساهمة، وكيفما كانت اللغة التي يستعملها إن السماح بالتعبير عن آراء دينية بحته في المجال العمومي، لا يتطلب ضرورة فصل الشخص بين ما هو ديني ودنيوي"،[2] "فالمجتمع ما بعد العلماني"، الذي يدعوا إليه "هابرماس" متسامح بحضور الدين في أرضه فهو لا يغفل مكانته قي الرأي العام وقدرته على تحريكه، ولو أن هابرماس يدرك صعوبة الأمر في المجتمعات الإسلامية[3].

إنها دعوة صريحة للجماعات الدينية لانخراط في الحياة السياسية فهو أمر مقبول شرط عدم ممارسته العنف أو منطق الإكراه" من جهة نظر الدولة الليبرالية، فان المجموعات الدينية لا يمكن نعتها بالمعقولية إلا إذا نبذت العنف بطريقة مقصودة وأن لا تفرض حقائقها الإيمانية بالقوة أو أن تحرض أتباعها، أو تشحن وعيهم للقيام بعمليات انتحارية."[4]

" يفترض هذا الموقف المتحرر من جانب المؤمنين تفكيرا مثلث الجوانب لموقعهم وسط مجتمع المواطنة المتعددة الثقافات Citoyenneté multiculturelle.

➢ **أولا**: من الضروري بإمكان أن يبذل الوعي الديني مجهودا لتجاوز التفاوت المعرفي الذي لابد أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى.

➢ **ثانيا**: على هذا الموقف أن يماشي سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الجماعي للمعرفة على العالم.

أخيرا، لابد أن ينفتح هذا الموقف على أولويات دولة الحق الدستورية، هذه الأولويات التي تستند إلى أخلاق دنيوية.[5]

1 هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص 127.

2 هابرماس، حول الدولة العلمانية والتعدد العقيدي، أي دور للدين؟، مجلة فكر وفن، سبق ذكره، ص 66.

3 نفس المصدر، ص 67.

4 Habermas J, L’avenir de la nature Humaine, op.cit, p 151.

5 يورغن هابرماس : " المعرفة والإيمان "، نشر في كتاب " مستقبل الطبيعة الإنسانية "، مصدر سابق، ص 127.

- Voir aussi « L’avenir de la nature… », p 153. Vgl. « Glauben und Wissen », S : 14-15.

ولإدماجها أكثر يدعوا "هابرماس" الديانات باحترام أكثر للعقل، وعلى أن تكون الفروض الدينية قادرة على القبول بسمات عقلية،" أي أن تتعقلن" وتتخلى عن الادعاء بامتلاك الاطلاقية، في المقابل يتوقف الغرب عن سياسة التهميش." التهميش والاحتقار الذي ينعث به الغرب دائما المهزومين اليهود في سنوات الثلاثينيات والمسلمين اليوم."[1]

بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر حاول "هابرماس" التأمل في العنف، الذي أرجعه لنتائج التهميش، التفقير وانعدام الديمقراطية، إضافة إلى صعوبة تأقلم المجتمعات الإسلامية مع حداثة متسارعة، بل فائقة السرعة، فظل المجتمع محكوم بازدواجية غريبة ومتناقضة، تحديث متسارع لا يصاحبه تلقين لقيم الحداثة، فلم توطن الحداثة وبالمقابل ظل التراث والتقليد مهيمنا في محاولة شاذة.

لجمع النقيضين، تبيئة تحديث لا يصلح إلا مع قيمه والفكر الذي أنتج فيه "وهذا ما نستطيع معاينته في بلدان الأصل التي ينتمي إليها هؤلاء الإسلاميون منذ اللحظة التي مس فيها التحديث المتسارع جذورهم بعمق"[2].

ومن جهة أخرى يرجع "هابرماس" عنف الأصولية إلى تشوه، بل انعدام التواصل داخل مجتمعاتهم* ومع الغرب، فقمع الأنظمة المستبدة وسوء الفهم أو التفاهم بسبب الكذب واستراتجيات السيطرة، زائد انعدام الثقة المتبادلة كلها موصلة إلي دائرة العنف، "إضافة إلى تراجع قدرة الإدماج الوطني، وتضعضع قاعدة التجانس النسبي بين المواطنين، ففي دولة وطنية محدودة الفعل الحر ومزعزعة الهوية الجماعية، تزداد صعوبة الحصول فيها على المشروعية"[3].

لا يقدم "هابرماس" حلولا جاهزة بل طرقا مؤدية، يمكن تفعيل التواصل المعطل وإذابة الأوهام والعوائق، الإيديولوجية، إنقاص حدة العلموية، كما تسعى النظرية التواصلية لتجاوز حالة الانسداد في العقل الغربي بقبول التعددية الثقافية والعرقية والدينية، عبر تعزيز الحريات العامة

نقلا عن: محمد الأشهب، "مذهب التواصل في الفلسفة النقدية ليورغن هابرماس"، رسالة تخرج لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، تحت إشراف الدكتور عز العرب لحكيم بناني، وحدة المفاهيم وآليات لتفكير، قسم الفلسفة جامعة فاس- المغرب، نوقشت بميزة مشرف جدا سنة 2008، ص398.

[1]G-Hattois, M-WeyemBergh (Editeurs), Richard Rorty, Ambigüités et limites du poste modernisme, libraire philosophique J-VRIN, France 1994, p 15.

[2] هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص 124.

* في ملتقي حول التواصل بعنوان: (الفضاء العمومي في البلدان المغاربية، لقاء السياسي، الديني، المجتمع المدني، وتكنولوجيات الاتصال من 15 إلى 17 مارس 2011 CRASC بوهران)، تكلم بعض الأساتذة عن تطبيق أفكار هابرماس على المجتمع الجزائري لكن المسألة اعقد مما تبدو عليه لان، المجتمع الجزائري مجتمع قبل حداثي يختفي فيه مفهوم المواطنة الحرية Processus démocratique والسلوك الديمقراطي Ethique de citoyenneté، مع عدم احترام للعقل، ضعف الإعلام المعارض، تضاف إليه غياب لغة التواصل لأنه لم يحسم في إشكالية الهوية، وأخيرا اختفاء المجال العام وحتى المجال الخاص، علما إن الفردية تكاد تكون مسحوقة، بالمقابل فإن المجال العام والدولة لم تنضج بعد لتبلغ درجة المؤسساتية بل حتى المجتمع المدني مازال لم يرق لدرجة الوعي به.

[3] Habermas J, Après l'état-nation, op cite, p 77.

والفردية في إطار احترام الخصوصية الثقافية للأقليات. إن المواطنين مدعوين لتحكيم عقل مشترك منفتح على تعددية رؤى العالم للجانبين"[1].

كل ذلك سيجعل الغرب يغير سياسته من صراع الحضارات (وهو حجاب يخفي المصالح المادية للغرب)، إلى "التواصل الأفقي"، "هابرماس" لا يرى في التواصل سوى مدخلا لردم الهوة الفاصلة بين الجانبين، وإزالة للأحكام السابقة Préjugés لما قبل الفهم للجانبين معا" وفي المرحلة التي نحن فيها، لم يعد لنا إلا الأمل بحليلة العقل. وانه بات علينا أن نظهر قدرة على التفكير"[2]، فالتقريب بين مختلف الثقافات، الاحترام المتبادل للخصوصيات، وتدعيم قضايا الحريات والديمقراطية في العالم الثالث مخرج للغبن.

فهو يلحظ أن مفهوم التسامح الديني لم يكن إلا تقليم الدولة لأظافر الجماعات الدينية المتنازعة في حين ظلت كل فرقة تعتصم في برجها المغلق تنظر إلى غيرها نظرة الإقصاء ولا تعدو أن تسالم تحت فرض تصاعد الدولة العلمانية، فهو إذا تعايش هش وقد أثبتت الحوادث التاريخية مدى عدم صلاحية هذا المهدئ الذي لا يكاد تأتي فرصة حتى يبعث العنف من عقاله ونراه اليوم يتصاعد، فالديمقراطيات الغربية منذ الإصلاح الديني لم تقم إلا بتأجيل أو تجميد الصراع دون علاجه.

يعول هابرماس كثيرا على الفلسفة وبالأخص طاقتها النقدية فبحكم ملامستها للعديد من المعارف وانفتاحها على العلوم الاجتماعية ستمكننا من فهم العلاقات الإنسانية، كما أن تاريخيتها تصلح لتكون ملتقى ثقافات مختلفة، مما قد ينجر عن هذا النقاش والتواصل إثراء إنساني لقضايا كلية إنسانية مازالت مقلقة : كالديمقراطية ، حقوق الإنسان والعنف.

إن الاستطلاع التشاوري أفضل من استطلاع الرأي الشائع اليوم، صبر الآراء حكم مسبق جاهز لان المواطن تحت ضغط حكم إعلامي معمم لم يكن له القدرة للنقاش والتشاور حوله، وهنا يقدم هابرماس مثال على الجالية التركية المسلمة فمازالت أصواتهم غير مسموعة وهم يعيشون بين ثقافتين ثقافتهم الأم والثقافة الوطنية.

لذا تأتي الشرعية" الديمقراطية من عقلانية سياسة تسندها، لكن ليست عقلانية أداتية وظيفية لان هذا الأخيرة فقدت مصداقيتها وصلاحيتها وشرعيتها لكونها تقوم على هوس الغلبة والقهر، بل لابد من توافر عقلانية تواصلية تمنح صفة الشرعي على الديمقراطية كونها التعبير الأوفى والأبلغ لجماعة متفاهمة، فالاتفاق Accord يقوم على أمرين، أولهما: يرتكز على كل ما هو ضروري عمليا، لان الولوج إلى النظري التجريدي الغير مفيد إجرائيا هو خوض يعمق هوة التباعد ولا يخدم مصلحة الاتفاق، وثانيهما: يتقوم على ما هو ممكن موضوعا، وليس التحاور على مستحيلات التحقق فكلاهما براجماتي .

1 هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، مصدر سابق، ص 128.
2 المصدر نفسه، ص 125.

لذا يدعو هابرماس إلى إعادة التفكير في "القانون" لدى المجتمعات الديمقراطية من ناحية المساواة والاستقلالية القضائية، فالحديث عنهما يقودنا إلى أزمة الشرعية لان عليه من الآن وصاعدا حجة وتبرير لإثبات شرعية قرارته أمام المجتمع المدني الرقيب عليها من خلال صوته المسموع في الفضاء العام للتداول الحر للأفكار فيقدم الفرد انتقاداته ووجهات نظره للمساءلة القانونية والحقوقية والحلول لتحقيق تحرر اكبر، فيتوسع مجال الحرية والمحاسبة والمسؤولية مما يحقق للجانبين السالف ذكرهما (المساواة والاستقلالية)، بذلك تترسخ قيم الحداثة من: الحرية العدالة والمساواة وتربطها بحراس يصهرون على بقاءها ودوامها وهم "الرأي العام"، فالميدان الذي تتقاطع فيه السلطة السياسية والسلطة المدنية هو "الفضاء العمومي" الذي يتسم بالجدل الحيوي الحر وكذلك التوتر وتضارب المصالح. فهو يمتثل كنوع من التداعي الحر للأفكار في التحليل النفسي لكن بشكل جماعي كي لا يغمر صوت ولا تكبت الرغبة.

كمثال حي عن ما يشهده مجتمعنا المعاصر من أزمات نتيجة غياب الديمقراطية يفرق هابرماس بين الإرهاب العابر للقارات والعنف القطري فالأول عدمي فوضوي لا يمكن تبريره لا سياسيا ولا أخلاقيا ولقد اقترن بأحداث 11 سبتمبر، ومنه علينا التمييز بين العنف والثورة .

فالمقاومة **الفلسطينية** مثلا تعد ضمن العنف المشروع، بالمقابل لم يستسغ هابرماس الحرب المعلنة باسم محاربة الإرهاب فلا يمكن علاجها فقط بالقوة كما إن ما يسمى محاربة الإرهاب يخفي وراءه مطامع استعمارية وتوسعية، مما دفعه إلى "إعادة التفكير في نظريته حول التواصل أمام العنف المفرط في العالم"[1]، فبين أن العنف لا يسكن فقط الشرقي المتعصب بل انه عنف ضد الإنسانية مارسته الهيمنة المتعاظمة للعالم المادي على الإنسانية مما سبب لها قلقا وخوفا مبررا حول مصيرها فجعلها تظهر ردة فعل عنيفة اتجاه عالم يحاول ابتلاعها.

في سؤال "**لجيوفانا بورادوري**" Giovanna Borradori حول: "هل يمكن اعتبار هذه الهجمات كإعلان عن الحرب" رد هابرماس "إن كلمة حرب اقل أثارة من لفظة "حروب صليبية"، التي استعملها "**جورج بوش** الابن" وحتى نداؤه لشن "حرب ضد الإرهاب" تظهر أنها خطا جسيم من وجهة نظر قيمية كما من جهة عملية، فمن الجانب القيمي فإنه يرفع هؤلاء المجرمين إلى مصاف المقاتلين الأعداء ومن الجانب العملي فإن لفظ الحرب لا يصلح مادام العدو شبكة عالمية لا هوية لها"[2]

[1] Habermas et Derrida Jacques, qu'est-ce que le Terrorisme?, op.cit, p 17.
[2] Ibid, p 17.

يمكن أن نستشف النقد المزدوج الذي يباشره **هابرماس** على جبهتين تمثلان الحدود القصوى فهو من جهة ينتقد فلسفة الذات على تمركزها المفرط وتضخيمها لمبدأ الذاتية ومن جانب آخر ينتقد الوضعية *Positivisme* والعلمية لتضخيمها للموضوعاتية *Objectivisme* فبين الذات والموضوع يقوم مشروع هابرماس النقدي لتقليص الهوة بين المتباعدين.

في نفس الوقت يستفيد هابرماس من التجربتين فكما تأسس الوضعية حقيقتها على الحس المشترك للعالم الحسي الموضوعي فإنه يقيم "الكلية" والحقيقة على الفهم المشترك للعالم المعيش، فالحقيقة هي نتاج توافق العقول البينذاتية *Intersubjectivité*. كل فكر بشري يحتوي على نصيب من الخطأ، لكن على المدى الطويل يدفع الجدل الفكري الفرد إلى أن يحسن قدراته وميوله ومعلوماته وهكذا يتمخض إلى نتيجة تقربنا من الحقيقة يقرب منها كذلك الآخرون فالاستخلاص النهائي هو اللقاء بين البشر بعد طول التجارب ويحلل هابرماس الأمر من خلال فكر **بيرس** بقوله "لا يحتاج الفرد إلى أن يعيش طويلا كي يصل إلى الحقيقة الكاملة، إذ أنه يوجد في رأي محدد يميل إليه العقل البشري بالكامل على المدى الطويل، هناك استعداد كامل للوصول إلى اتفاق حول أسئلة كثيرة"[1]، بمعنى آخر أن لا يمكن أن تعني الحقيقة شيء سوى المفهوم الكلي للحقائق التي يمكن أن يتفق حولها الناس.

هابرماس يفهم الحقيقة على أنها ذلك الذي يناظر اتفاق دعوى الصدفية وهو ما يدعو ما هو حقيقي بدعوى الصدق المؤسسة والصالحة أمام القبول المعترف به بين الذوات المشاركة في التواصل ومفهوم المشترك عند هابرماس يستقيه من تحليلات **دلتاي *Dilthey*** لعلوم الروح فالمشترك لا يتأسس على التاريخ عموديا فقط بل كذلك أفقيا فمستوى التواصل بين ذوات المختلفة قد يكون على حامل القيم الثقافية أو السياسية للمجتمع وتكون اللغة فيه بصورة وسيطة *Medium* لتفاهم *Intercompréhension* الذوات داخل الحيز المشترك "فاللغة تمثل الأرضية المشتركة بين الذوات التي يجب أن يسير عليها كل شخص قبل أن يتمكن من التموضع في التعبير الأول عن الحياة سواء أكان ذلك في الكلمات أم في المواقف أم في الأفعال"[2].

اللغة المتداولة هي الوسط لاستخدام ملزم للمشاركين في المعاني فيتفقون على أرضية مشتركة (الصلاحية ***validité*** المشتركة للرموز) فتتعارف ذواتهم "من الواضح أن اللغة المتداولة تمتلك بنية تسمح فعليا يجعل ما هو فردي قابلا للفهم في العلاقة الحوارية من خلال المقولات عامة، وعلى الفهم الهرمنوطيقي *Hermeneutique* أن يكون في خدمة هذه البنية المماثلة والتي ترعى بصورة منهجية التجربة التواصلية اليومية لفهم الذات ولآخر" **فرويد** كان سباقا إلى توسيع مهام الهيرمونيطيقا فرغم أنه لم فيلسوفا ولا منطقيا إلا أن التفسير المنوط بالمحلل النفسي أكثر اتساعا مما هو عند عالم اللغة، لإدراكه للتشويش واضطراب بل وحتى

[1] هابرماس، المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص111.

[2] نفس المصدر ، ص118.

مقاومة الذاكرة الفردية، ويلتقي مع **دلتاي** في أهمية نقد "النص المشوه" وإذا كان **"دلتاي" *Dilthey***يتوجه إلى علاقات المعنى لفهمها فأن المحلل النفسي لما هو مقصود في الوعي بل إلى العلاقات الرمزية وقد تعرضت إلى التشويهات والتحويرات الداخلية التي تخدع الذات نفسها بنفسها.

أن التعارض بين التحليل النفسي **الفرويدي** وفيلولوجيا **"دلتاي"** حول خداعات الذاتية للمؤلف وأخطاء النص ليست بالصدفة بل أعراض باثولوجية، والنص الغير مرضي لمثل هذه الحالة: الحلم، ولو أنه يتعرض لتشوهات بعد اليقظة، لدرجة تولد عدم فهمه وتواري مقاصده الانفعالية الطبيعية المعلنة والظاهرة، فلا يجد المحلل بدأ من إعادتها من تحت اللغة فالطاقة القابعة خلف الصمت وتريد أن تبوح بما يأرقها، لكن مقص الرقيب يمنعها من التواصل فتعقد لظهورها تسوية فينكشف الحلم متنكرا مليء بالتعريفات والحذف والقمع لأن رموزه مكتوبة في التواصل الاجتماعي.

أن الرقابة البسيكولوجية مثلها مثل الرقابة الرسمية تشوه معاني النص بميكانيزمات الدفاع والكبت والإسقاط، الحذف ...الخ، إن المحلل النفسي يلعب دور الوسيط المفسر بين شريكين لا يتفاهمان لاختلاف طبيعة لغتها، فيقرب التواصل بينهما، فالمريض يصعب عليه تفسير أعراضه ويحتاج إلى مفسر يعلمه قراءة رموز الخاصة.

وترجمة الطبيب النفسي تكشف ذاكرة تاريخ غير سوية، تكوين فردي يهف المحلل إلى نقلها إلى ساحة الوعي، على شكل تألم ذاتي فهمه المعالجة هي توضيح الانفعالات الغامضة رغم المقاومة التي تواجه التواصل، وعندما بفهم المريض حالته فإنه يلغي الكبت بقوة تأمله الذاتي *Autoréflexion*.

"يبدو عمل المحلل النفسي بادئ ذي بدئ قريبا جدا من عمل المؤرخ، أو بدقة أكثر من عمل عالم الآثار، لأن المهمة هنا تقوم على إعادة تكوين التاريخ المبكر للمريض، على أنه يفترض أن يكون بإمكان في نهاية التحليل عرض سردي لأحدث السنوات الحياة المنسية والتي لها حضورها وأهميتها بالنسب إلى القصة المرضية..."[1]

يتتبع هابرماس مرحلة انتقال **فرويد** من الحالة الفردية إلى المجتمعات وبالأخص تحليلاته المنطوية تحت مسمى "الميتاسيكولوجيا"، وكيف أن كل ثقافة تنطوي على قسر العمل والتنازل عن الرغبات الليبيدوية العدوانية فغريزة حفظ النوع والبقاء دفع إلى تكوين أساليب للدمج الاجتماعي قسرية يرجو هابرماس أن يعوض القمع القسري بآخر تواصلي أي بدل مقولات العمل تعوضها مقولات التفاعل".

الحقيقة أن هابرماس يرمي إلى إخراج التحليل النفسي من تقنية العلاج السريري إلى علم نظرية نقدي ضمن العلوم النقدية فيرقى ليصبح مثل **"التداوليات الكلية" *pragmatique universselle*** التي تبحث إجمالا عن شروط إمكانية التفاهم اللغوي، فيساهم هو كشف

[1] نفس المصدر ، ص 268.

التحريفات والتشويهات للتواصل ومكامن الإكراه لسيرورة الإدماج للاجتماعي، فالمشاركة الموسعة والواعية بين الذوات المعترف بها تستطيع إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية والثقافية بصورة غير محرفة.

خاتمة

فِي طِيْلَة مِشْوَارْنَا الفِكرِيّ وَنَحنُ نَتَتَبَّع مَاهِيَّة الْحَدَاثَةِ مُنْذُ بِدَايَاتِهَا، مُرْوَرَا بِأَزْمَاتِها وُصُوْلا إِلَىَ مَطْلَب إِعَادَة بَعْثِهَا،" وَرَغمَ أَنَّ الْمُوُضَة الْجَدِيْدَة جُعِلَت مِنَ الْحَدَاثَةِ مَفْهُوما مُتَجَاوِزا فَإِنَّ الْأَسْئِلَة الَّتِي يَطْرَحُهَا الْمَفْهُوم مَازَالَتْ مُلِحَّة أَكْثَر مِنْ وَقْت سَابِق، فَعَدَمُ تُجَانِسُهَا الدَّاخِلِيّ يُسَبِّبُ الاضْطِرَاب الَّذِيْ هو مَوْضُوْعُهَا مِمَّا يَبْعَثُ عَلَىَ انْطِلَاقِه ضَرُوْرِيَّة لِتَأَمُّل دَائِم [1]."

وهذا بالضبط ما يجعل الحداثة موضوعا للتفكير الفلسفي، فكونها عقلنة للعالم والتّاريخ (نظرة للإنسان والكون)، وللخطاب السّياسي وعقلنة الدّين بالإصلاح كل ذلك يوضح كيف أنّ "الحداثة مفهوم حضاري شمولي يطال كافة مستويات الوجود الإنساني" [2].

منذ أن اعتبرها **"بودلير"** تعني الراهن والمنفلت، و**"كانط"** أنّها الحاضر والمترقب إلى **"هيجل"** الذي **يجعله هابرماس محطة يتوقف طويلا عندها** كونه تفطن لمخاضها وبين أنّ أحداث "الإصلاح الدّيني"، "اكتشاف العالم الجديد" والنّهضة"، كانت لحظات تاريخية محورية تفصل القرون الوسطى عن العصر الحديث، ولو أنّ عتبتها الأساسية هي القرون الثّلاثة التي تبدأ مع الأنوار والثّورة الفرنسيّة، حاملتا مفاهيم: الإنسان، التّطور، التحرر..، ورغم زخمها المفاهيمي فيمكن رصد ثلاثة تصورات تتكرّر في المتون الباحثة عن حداثة هي: العقلانية، الذاتية، الحرية.

01- العقلانية: إنّ الحداثة ترتبط بالعقلانية[3] وهذا ما يمكننا أن نطلق عليه انتصار العقل فالعقلنة هي سمة الحداثة "وذلك بتطوير المعارف وتقليص المجالات الغامضة والمبهمة في العلاقات التي تربط الإنسان بالوجود، هكذا إذن تقوم الحداثة على حركية إثبات المعقول واستبعاد اللامعقول"[4].

02- الحرية: حريّة الذات[5] التي هي أعلى تمظهرات الرّوح كما شرحها **"هيجل"** بحرية الفكر حيث يقول: "إنّ ما يصنع عظمة عصرنا يقوم على الاعتراف بالحريّة، بوصفها خاصة الرّوح حقيقة كونها بذاتها."[6]

---

[1] Henri Meschonnic, **la modernité après le poste moderne**, op.cit, p11.

[2] محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص07.

[3] محمد سبيلا، التحولات الفكرية الكبرى للحداثة مساراتها، مجلة فكر ونقد، مجلة سابقة، ص 14.

4 فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، (دط)، بيروت، 1992، ص17.

[5] محمد سبيلا، التحولات الفكرية الكبرى للحداثة مساراتها، مجلة فكر ونقد، مجلة سابقة، ص 14.

[6] هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص30.

03- مبدأ الذاتية، الذي مكمن قوة وفي نفس الوقت نقطة ضعف الحداثة، فتحمل الذاتية حريتها وحقوقها كالتّفكير والملكية.

يسري مبدأ الذاّتية "**كبراديغم**" ***Paradigme*** يحكم كلّ شيء، لقد تحوّلت كل مفاصيل الحياة من ثقافة وعلم، وفن، وأخلاق، ومجتمع دولة كتمظهرات لمبدأ الذّاتية، ففي الفن مثلا يظهر جوهره في الرّومنسية تجربة الذات والتّعبير عنها، أمّا في الفلسفة فمنذ إعلان "**ديكارت**" الكوجيتو صار واضحا أن الأنا تمركز في دائرة المعرفة، لقد شرح "**كانط**" بعمق هذا الوعي المجزأ إلى عقل خالص وآخر عملي ثمّ ثالث جمالي، فبعد الانفصال عن الدّين لزم تحرير المعرفي والأخلاقي والجمالي.

في فرنسا كما انجلترا تمّ فيها إطلاق *temps modernes* أو*modern times*[G] ، للعصر الجديد لم يتفطن له الكثير من الفلاسفة والمفكرين، بل حتىّ سؤال ماذا يحدث لم يكن مطروحا، إلا مع قدوم "هيجل" الذي رأى تسارع الحاضر الذي ما يكاد يبين حتى يترك مكانه لحاضر جديد مستمر إنّها "بزوغ رائع للشمس"، وأطلق عليه اسم "الأزمنة الحديثة"، لكن هذا المفهوم لم يكن جديدا بمعنى أنّه كان متداولا في الأدبيات المسيحيّة للقرون الوسطى، حيث عنى يوم الدينونة، كزمن قادم لا محالة، فهو زمن منفتح على المستقبل الأتي" *Nova aetas* .

لكن "**هيجل**" سيوسعه لعوالم أخرى وستظهر الحداثة في كل مجالات الحياة خاصة في جانبها الجمالي والمعماري هذا الأخير الذي ما يزال يحتاج للدّراسة "فنادرة هي الكتب التي تهتم بالحداثة في طابعها المعماري كما عالجها "**فلتر بنجامين**" لأنّه حقل جديد بطريقة تاريخية اجتماعية وأنثروبولوجية، بل كان السّباق كونها كتابة من نوع جديد فأراد بعمله هذا إظهار الحداثة في جانبها المعماري جاعلا من باريس نموذجها والتّعبير الظاهر لها، إنّ مدينة باريس تعبير بارز عن العمارة الحديثة."[1]"

مع انفصال الحداثة عن الماضي، ستكون في حاجة بداية من القرن الثامن عشر، "إلى أن تجد ضماناتها في ذاتها"[2]، واعتبر "هيجل" هذه المسالة إشكالية فلسفية، فمع غياب نموذج يحتذ به، وجب عليها القيام، بإصلاحات في الشّروخ التي أحدثتها بداخلها ذلك أنّ "تاريخ الحداثة هو تاريخ القطيعة البطيئة والحتميّة بين الفرد والمجتمع والطبيعة."[3]

إنّ "**هيجل**" لم يكف برسم ملامح الحداثة، بل بين أمراضها وأعطابها، ولو أنّه ترك مهمة إصلاحها إلى من سيأتي بعده، "المشكلة التي تحلّ في ما يستقبل من الزّمان"، لقد أدرك "هيجل" أنّ الحداثة معرضة للانحرافات وسوء الفهم وآثار جانبية أخرى، لكنّه تيقن في نفس الوقت على قدراتها لتصحيح مسارها وإشفائها بذاتها لأسقامها (الأداتية والمغالاة في الذّاتية

[1] Philippe Simay (sous la direction de), Capital de la modernité Walter Benjamin et la Ville, édition de l'éclat, Paris – Tel-Aviv, 2005, p 38.

[2] فتحي أبو العينين، هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي، مجلة إبداع، الهيئة العامة للكتاب، العدد07، 1991، ص 74.

[3] الان تورين ، نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 209.

والحرية الفوضويّة)، بذلك نقول أنّ أزمة الحداثة لم يحدثها "**نيتشه**"، بل "هيجل" ولم يكن "نيتشه" إلا ضلا لها، بل "هيجل" تحدث عن النهايات.

يصف "**آلان تورين**" شذرات الحداثة المنفرطة حين يرى أنّ العلامة الأكيدة للحداثة هي رسالة العداء للحداثة أي التّدمير الذاتي أو كما يصفها "**بودلير**" "بجلاد نفسه" أي أنّ الحداثة تحمل بداخلها معاداة الحداثة، فالقومية كمطلب حداثي تصبح عنصرية تبعث على الحرب، والسيطرة على الطبيعة يستفحل إلى تدمير للبيئة التي تنقلب بتلوثها وكوارثها على الإنسان، وتحرير السياسة أنجب الأنظمة الشمولية..الخ.

وحتىّ عقلانيتها المستنيرة تتحول إلى إيديولوجيا فهي "لا تكتفي العقلانية التقنية بمنح الشرعية للهيمنة، بل أكثر من ذلك إنّها تدافع عنها، لتصبح غايات "العقل الأداتي"، السيطرة على مجتمع معقلن بطريقة شمولية"[1] - "يقول "**هوركهايمر**" في كتابه "نقد العقل الأداتي: كلمة "العقل" كانت تعني عبر وقت طويل نشاط معرفة الأفكار الخالدة واستيعابها، وكان ذلك هو هدف البشر، أمّا اليوم، فعلى العكس، فقد صار دور العقل، بل عمله الأساس هو إيجاد وسائل في خدمة الغايات التي يتبناها كل فرد في لحظة معينة"[2]

وبهذا كان العقل هو النظرة الوحيدة لأي معرفة ونجد "**جورج لوكاش**" *Georg Lukács* في كتابه: "**التاريخ والوعي الطبقي**" يرى أنّ الإنسان خضع للتشيؤ، حيث قال "هوركهايمر و**أدورنو**" في هذا الصدد: "فمع تشيؤ العقل تصبح العلاقات بين النّاس وعلاقة الإنسان بذاته بمثابة علاقات مسعورة. إنّ الفرد الذابل يصبح نقطة التقاء ردات الفعل والسلوكات الانتقالية المنتظرة منه عمليا، أعطت الإحيائية روحا للشيء، أما الانتماء للصناعة فقد روّح الإنسان إلى شيء"[3].

بسبب كل الانتقادات السّابقة الذكر فكر العديد في تجاوز الحداثة، وعندما نتكلم عن نهاية الحداثة، فنحن داخل سجال فكري يرفعه، اقتراحين: الأول يرى الحداثة تفجرت وانتهى عهدها (**ليوتارد**) وهو انتقال من مدارات الإيمان بالعقل إلى الارتياب فيها، فظهر الإنسان المعاصر بوجه شاحب يعلوه فتور، أمام مجتمع الرّفاه يعيش وحشة الاغتراب وسط مجمع الاستهلاك يموت في صحراء التشاؤم واليأس. إنّه موقف متشكك من الحكايات الكبرى، وآخر يحتفظ بها بعد نقدها وتوسيعها وتطويرها، بمعنى إعادة قراءة المشروع الحداثي بمنظور جديد، وهو توجه يمثله "يورغن **هابرماس**" حين يقول: "إنّي اعتبر أطروحة بدء ما بعد الحداثة أطروحة واهية"[4].

---

[1] Habermas J, La technique et la science comme : idéologie, Tr. Jean-René Ladmiral, Gallimard, 1973, pp12, 13.

[2] الان تورين ، نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 208.

[3] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت مرجع سبق ذكره ،ص15.

[4] هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص 101.

ولو أنّ نقاد **"هابرماس"** يجدونه يسقط في خلط "فهناك حدود ومسافات توضع ما بين ما بعد الحداثة والمحافظية الجديدة* ويعتبر أن أسماء **Wittgenstein وكارل سميث Carl Schmit** وغوتفريد *Gottfried Benn* على أنّهم ما بعد حداثيين في حين يؤكد منتقدوه على أنّهم أبعد ما يكونون ما بعد حداثيين وعلى أنّ **"هابرماس"** افتقر للصّرامة والدّقة العلميتين وحتى عندما يتكلّم عن ما بعد الحداثة التي يعتبرها تنطلق من "نيتشه" فإنّه في "الخطاب الفلسفي للحداثة"، لا يتحدث عن أهمّ إعلامها **"جون فرانسوا ليوتارد"** "وبورتوغيسي" *Portoghesi* و"مافيسولي" *Mafessoli* وهو الذي جعله لا يتعمّق لفهم هذا التّيار وحتىّ اختياره **لديريدا** و**فوكو** و**باتاي** لم يكن موفقا فلقد اعتبرهم محافظين شباب *jeunes conservateurs* مضادين للحداثة *antimodernistes* وليس محافظين جدد ما بعد حداثيين.[1]"

شكل الإرث الماركسي والكانطيّة أرضيّة فلسفية خصبة أطّرت تصورات وأفكار **"هابرماس"** سواء بالنسبة لنضج المنهج النّقدي المرتبط بالعلوم الاجتماعية والميدان السّياسي أو فيما يخص التّقاليد الابستيمية التي وضعها رواد مدرسة فرانكفورت منذ **"لوكاتش"** مرورا **"بهوركهايمر"** وصولا إلى **""ماركيوز،** أن هذه الآليات مثلة الخلفية الأساسية لموضوعه الأساسي الحداثة، إذا لا يمكن تصور ولا فهم المشروع الهابرماسي إلاّ عبر الفضاء الفكري النيوماركسي والكانطي ثمّ سلسلة من النّظريات الاجتماعية التي هي مزيج أو تركيب بين نظرية الفعل الاجتماعي والظيفيّة.

يطمح **"هابرماس"** طبيب الحداثة إلى تأسيس نظرية معيارية للحداثة، انطلاقا من تصور نقدي للمعرفة والمجتمع، فلإعادة ترتيب البيت يتعمق بتحليلاته للكشف عن الأسباب المرضية للحداثة، كالاستلاب والتشيؤ ***Réification*** كما هو موجود في تقليد "مدرسة فرانكفورت" مع **"أدورنو"** و**"لوكاتش"** ونقدهم للعقل الأداتي *Rationalité instrumentale* حيث يعرفه **"هوركهايمر"** *(Max Horkheimer)* على أنّه "هو العقل المهيمن في المجتمعات الرأسمالية الحديثة التي فقد فيها العقل دوره كملكة فكرية، وتمّ تقليصه إلى مجرد أداة لتحقيق أهداف معينة وبالتدرج فقد العقل رؤيته للهدف وأصبح مجرد أداة لتوفير الوسائل، وأدى ذلك إلى فقدان القدرة على الإدراك للحقائق في ذاتها حيث أصبح كل شيء مجرد وسيلة"[2]، كما أدى ذلك على حسب **"هابرماس"** إلى استعمار داخلي للعالم المعيش من طرف "النسق" بنظاميه الفرعيين (السوق والإدارة، بوسائط **المال** و**السلطة**) فرضت عملية عقلنة من نوع ضيق على العلاقات الاجتماعية والإنسان، فهو إذا نقد لظاهرة اختزال العقل.

---

* هابرماس يميز بين ثلاثة مذاهب محافظة 01- مضاد للحداثة يمثله *المحافظون الشباب* وهم باتاي فوكو ديريدا.02- *المحافظون القدامى* يمثلهم "ليو شتراوس" ينصحون بالعودة إلى موقف ما قبل حداثي 03- تيار *المحافظون الجدد*.

[1] Yves Boisvert, Le monde poste moderne, analyse du discours sur la poste modernité, l'Harmattan, 1996, p 17.

2 أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص133.

فإعادة بناء الحداثة توجب فتح أربع ورشات، أوّلا لفهم آليتها ثم تطبيقها وهي: نظرية **العقلنة**، نظرية التّفاعلية التّواصلية (شروط الاتفاق على ما هو ضروري عمليا، وما هو ممكن موضوعيا)، جدل العقلنة الاجتماعية، نظرية المجتمع.

فلإعادة تنشيط الطاقة النّقدية للعقل الأنواري، أبرز **"هابرماس"** المضمون المعياري لفكرة التفاهم الموجودة في مختلف اللغات وأشكال التواصل، لأنّ الحل لتجنب السّيطرة والهيمنة داخل المجتمع معقلن يباعد العنف والإكراه، بأخلاق التّواصل التي تخلق إطارا عقلانيا للتفاهم، والتحاور بين المصالح المتعددة، بذلك يتم تصويب حركيّة العقل الأنواري .

ففي مقابل العقلانيّة الأداتيّة الغربيّة يقترح عقلا تواصليا يماثل العقل الكانطي فهناك الكلية العقلية والأخلاقية.

بمجرد أن يقبل الإنسان بالحديث وينخرط في الحوار أو في أي فعل تواصلي حتى يكون قد قبل ولوضمنيا بالأحكام إلى العقل وإطار أخلاقي يضبطه لذلك تقوم **المحادثة** أو **التخاطب** ***conversation*** إلى مبادئ كلية أخلاقية وعقلية في فضاء ديمقراطي وهذا التّصور التّفاعلي المابين ذاتي يبتغي بلوغ تصور عقلاني كوني للإدارة العامة فينفلت من آسار الجهويّة ومعتقدات الجماعة الواحدة.

لقد انطلق **"هابرماس"** من المصطلح الأكثر شيوعا في حياتنا اليوميّة وهو مفهوم يحمل دلالات إيجابية محفزة لاقتناعه وتبنيه كما أنّه مشترك مع أغلب الثّقافات والدّيانات إنّه التّواصل وأراد أن يصنع منها قوة لتوحيد البشر على أرضية واحدة بتراض وقبول وليس قسر وإكراه.

فالعقل التّواصلي *Raison communicationnel* الذي طرحه **"هابرماس"** ليس وجها من وجوه العقول التي تدّعي حل جميع الإشكاليات سواء كانت متعلقة بالجوانب المختلفة للفرد أم لا، بل يريد منه أن يتواصل مع غيره، يؤكد على أنّ " هذا العقل يتجاوز العقلانية الغربيّة التي أعطت أولوّية مطلقة للعقل الغائي والتي تهدف إلى تحقيق مصالح وغايات معينة، فهذا العقل يُبني على فعل خلاق يقوم على الاتفاق وبعيدا على الضغط والتعسف، وهدفه بلورة **إجماع consensus** يعبر عن المساواة داخل فضاء عام ينتزع فيه الفرد جانبا من ذاتيته ويدمجها في المجهود الجماعي الذي يقوم بالتفاهم والتواصل."[1]

ويمكن استخلاص أهميّة ذلك فيما يلي:

- الإعلاء من التّأمل، والتفكير العقلاني في الحياة الثّقافي على نحو أكثر عمقا.
- تحقيق معيارية كونيّة، تطبق على الجميع بعد أن تصدر من لدنهم وبموافقتهم.
- بلورة تنشئة اجتماعية مولدة للمهارات الفردية وتساعد على النضج الشخصي.[2]

1 عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 2005، ص348.

2 مصدق حسن، يورغن هابرماس، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص120.

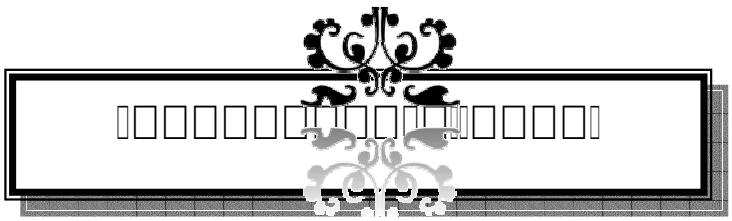
هل اعتبر **"هابرماس"** قضية إعادة بناء الحداثة وفق المنهج الهيجلي حالة بلوغ المحتوى المطلق للعقل؟ فكما أنّ **"هيجل"** يبلغ بالروح وحدة لتحديدين متعارضين يتمثل أوّلهما في وعي الحداثة بذاتها أمّا الثاني سلبيّة وعيها، أين يصبح التّركيب في شكل العقل التّواصلي، بأن يحقق الخلاصة الوحيدة لهتين اللّحظتين، إلا أنّ مثل هذه الخلاصة، لا يتم بلوغها إلا عندما تبلغ تعارضات الحداثة حدّها الأقصى، وعندما تبين عن خطئها، وتعترف به وتنطلق في بناء تجاوزه، من خلال النقد الذاتي.

إنّ ميزة الخطاب "الهابرماسي" هو هذا اللّقاء العجيب، الذي يقدر على إقامته، بين الخطاب الأكاديمي العلمي الأكثر خصوصيّة، والنّقاش العادي اليومي القضايا الآنية، التي تطرح للجدل في الحياة العامة، فنجده يعالج في الصحف والمجلات، آراء مبدعة في قضايا الإرهاب الأصولية الإسلام في أوروبا.

يجب أن لا نركن إلى القصور لا للفكر الغربي ولا لفكر الأسلاف كما تحمله العبارة الشائعة "لم يترك الأولون للآخرين ما يقولون"، ولم يترك العقل الغربي امرا إلا وعالجه، بل لابد من الخروج من عقدة عقم التّفكير والشعور النّفسي بالدّونية والقصور، والانفلات من فتنة وسحر الأصل، في عالم انكسرت فيه اليقينيات وتلاشى المركز، مازال بإمكان المختلف الهامشي أن يعلمنا أكثر، يمكن اكتشاف آفاق جديدة لم تكشف بعد بدلا من التّسليم بالعجز، يجب أن نؤمن بفلسفة تتسم بالتواصليّة بالتفكير الجماعي، أكثر ممّا تتسم بتراكم الحقائق وتفتح مجال الحرية أكثر ممّا تتسم بالتلقينية والخنوع لما قيل واجترار ما يقال إلى حالة : ما يمكننا أن نقوله.

على هذا الأساس يقتضي منا فهم الإنتاج الهابرماسي* عامة ومسالة التحديث بالخصوص العودة إلى المسار العام للفلسفة الألمانية من جهة، وتحليل معمق للشروط الابستيمية التي نضج فيها فكره وتصوراته لمفهوم الحداثة، بمعنى أنّ هناك مناخ عام لم ينفلت منه **"هابرماس"**، ولن يهمنا تاريخية التحديث، بقدر اهتمامنا بالبحث عن الروابط الداخلية، والنسيج الفكري المنطقي المشكل لموضوع الحداثة.

في الأخير نقول، ما انطلق منه **هابرماس**، في أعماله الرئيسية واقتفينا أثره، عبارته ومقاله الشهير: **"الحداثة مشروع لم يكتمل بعد"**، ونقول نحن: **"إن مشروعنا لم يكتمل بعد**...



* تحت عنوان "لماذا يهمنا هابرماس؟"، يجد المفكر المغربي محمد سبيلا ثلاثة أوجه للاهتمام بفكر هابرماس هي: 1- إعادة بناء نقدية للحداثة (إعادة الأمل في العقل). 2- المصالحة بين الفكر والواقع ، التراث والحداثة، العلمنة والدين، المجتمع والفرد. 3- أهمية الفلسفة وضرورة تفكيرها في عصرها." محمد سبيلا، هابرماس وأهميته للفكر العربي، مجلة فكر وفن، العدد 92، السنة التاسعة والأربعون، 2011، ص 235

➢ قائمة المصادر بالعربية:

[01] **هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة،** ترجمة: فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية فكرية، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995.

[02] هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي،** ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995.

[03] هابرماس، **المعرفة والمصلحة،** ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل كولونيا، ألمانيا، 2001.

[04] هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي،** ترجمة: جورج تامر، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.

[05] هابرماس، **ما بعد ماركس،** ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، الطبعة الأولى، سورية، 2002.

[06] هابرماس، **العلم والتقنية كإديولوجيا،** ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2003.

[07] هابرماس، **كيف نفكر مع هايدغر ضد هايدغر،** ترجمة: المصباحي، دار المعرفة للنشر، الطبعة الأولى، تونس، 2005.

[09] هابرماس، **مستقبل الطبيعة الإنسانية:** نحو نسالة ليبرالية، ترجمة: جورج كتورة، مراجعة أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 2006.

[10] هابرماس، **إيتيقا المناقشة ومسالة الحقيقة،** ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى، بيروت، 2010.

➢ قائمة المصادر بالفرنسية:

[1)] Habermas J, **La technique et la science comme: idéologie**, Tr; Jean – Renée Ladmiral, Gallimard, 1973.

[2)] Habermas J, **profils philosophiques et politiques,** Tr; Jean-Renée Ladmiral, Gallimard, 1974.

[3)] Habermas J, **Théorie et pratique T1 et T2**, Tr; Gerard Raulet, Payot, 1975.

[4)] Habermas J, **connaissance et intérêt**, Tr; Jean – Renée Ladmiral, Gallimard, 1976.

[5)] Habermas J, **Raison et légitimité** : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé, Tr; par Jean Lacoste, 1978.

6) Habermas J, **Après Marx**, Tr. Jean – Renée Ladmiral et Marc B de Launay, Librairie Arthème Fatard, 1985.
7) Habermas J, **Morale et communication**: conscience morale et activité communicationnelle, Tr; Christian Bouchindhomme Flammarion, 1986.
8) Habermas J, **Logique des sciences sociales** et autres essais, Tr; par Rainer Rochlitz, Puf, 1987.
9) Habermas J, **théorie de l'agir communicationnel T1**, rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Tr; Jean-Marc-Ferry, Fayard, 1987.
10) Habermas J, **théorie de l'agir communicationnel T2**, rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Tr; Jean-Louis Schlegel Ferry, Fayard, 1987.
11) Habermas J, Le **discours philosophique de la modernité** douze conférences, Tr; Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard, 1988.
12) Habermas J, **Ecrits politiques**, Tr; Christian Bouchindhomme et Rianer Rochlitz, édition cerf, 1990.
13) Habermas J, **De l'éthique de la discussion,** trad. Marc Hunyadi, Paris, éd, du Cerf, 1992.
14) **Habermas**, L'espace public, archéologie la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Tr de Marc B. de Launay, Ed. Quaderni, 1992.
15) Habermas J, **La pensée postmétaphysique**: essais philosophiques, Tr; Rainer Rochlitz, Armon Colin, 1993.
16) Habermas J, **Textes et contextes**, Tr; Mark Hunyadi et Rainer Rochlitz, cerf, 1994.
17) Habermas J, **Sociologie et théorie du langage**, Tr; Rainer Rochlitz, Armon Colin, 1995.
18) Habermas J, **Après l'état-nation**, une nouvelle constellation, politique, Tr; Rainer Rochlitz, Fayard, 1998.

19) Habermas J, **L'intégration républicaine**: essais de théorie politique , Tr; Rainer Rochlitz, Fayard, 1998.
20) Habermas J, **Vérité et justification**, Tr; Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Gallimard, 2001.
21) Habermas J, **L'avenir de la nature humaine**: vers un eugénisme libéral, Tr; Christian Bouchindhomme, Gallimard, 2002.
22) Habermas J, **Une époque de transitions**: écrits politiques 1998-2003, Tr; Christian Bouchindhomme, Fayard, 2004.
23) Habermas J, **De l'usage public des idées**: écrits politiques 1990-2000, Tr; Christian Bouchindhomme, Fayard, 2005.
24) Haberma J, **Idéalisations et communication**: Agir communicationnel et usage de la raison, Tr; Christian Bouchindhomme, Fayard, 2006.
25) Haberma J, **Martin Heidegger,** L'œuvre et l'engagement, traduit Rainer Rochlitz, Cerf, Paris, 1988.

- **قائمة المراجع بالعربية**:

01) أبو النور حمدي أبو النور حسن، **الأخلاق والتواصل** يورغن هابرماس، دار التنوير، 2009.
02) أسون بول لوران، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة: سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، ط01، بيروت، 1999.
03) إيان كريب، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة: محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، عالم المعرفة، 1994.
04) الأشهب محمد، **الفلسفة السياسية عند هابرماس** جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، منشورات دفاتر سياسية، ط01، المغرب،2006.
05) أوتو ابل كارل، **التفكير مع هابرماس ضد هابرماس**، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط01، الجزائر، بيروت، 2005.
06) فتحي التريكي، رشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، (دط)، بيروت، 1992.

[07] أفاية محمد نور الدين، **الحداثة والتواصل** في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق.
[08] بوتومور توم، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة: سعاد هجرس، مراجعة: محمد حافظ دياب، دار اويا، ط02، ليبيا، 2004.
[09] بومنير كمال، **جدل العقلانية، في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط01، 2010.
[10] بومنير كمال، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس هور كهايمر إلى أكسل هونيث**، الدار العربية للعلوم ناشرون، الاختلاف مؤسسة آل مكتوم، ط01، 2010.
[11] بلانشيه فيليب، **التداولية** من أوستين الى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر، الطبعة الاولى، سورية، 2007.
[12] بسطاويس رمضان محمد، **علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت** ادورنو نموذجا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط01، 1988.
[13] بوروبير بيارايف، **أوروبا التنوير**، ترجمة: علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط01، لبنان، 2008.
[14] تورين ألان، **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997.
[15] عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، منشأ المعارف، الإسكندرية، دط، دت.
[16] جان فرانسوا دورتيي، **فلسفات عصرنا، الفلسفة الغربية المعاصرة** تيارات ومذاهب، ترجمة: منشورات الاختلاف، بيروت.
[17] جون لانكشو أوستين، **نظرية أفعال الكلام العامة** كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، المغرب،2008.
[18] جون سيرل، **العقل واللغة والمجتمع** الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة**:** سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، 2006.
[19] حيدروري عبد السلام، **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان هابرماس نموذجا**، تصدير د عبد العزيز العيادي، مكتبة علاء الدين صفاقس 2009 ط01.
[20] ريكور بول، **محاضرات في الإديولوجيا واليوتوبيا**، تحرير وتقديم: جورج هتيلور، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط01، بيروت، 2002.
[21] سبيلا محمد وعبد السلام بنعبد العالي، **ما بعد الحداثة تحديدات**، إعداد وترجمة: دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، ط01، المغرب، 2007.
[22] سبيلا محمد وعبد السلام بنعبد العالي، **العقلانية وانتقاداتها**، دفاتر فلسفية نصوص مختارة، إعداد وترجمة: المغرب، ط02، دار توبقال للنشر، 2006.
[23] سبيلا محمد، **مخاضات الحداثة**، دار الهادي، ط1، بيروت، 2007.

[24] سيلنتر فيل، **مدرسة فرانكفورت، نشأتها ومغزاها** وجهة نظر ماركسية، ترجمة: خليل كلفة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط02، 2004.
[25] سيد احمد محمود، **البراجماطيقا عند هابرماس**، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، طانطا، ط02، 2000.
[26] الشيخ محمد، **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، اتحادات الجمعيات الفلسفية العربية، ط01، 2003.
[27] الشيخ محمد وياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد-الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر**، دار الطليعة، الطبعة الاولى، بيروت، 1996.
[28] الزواوي بغورة، **الفلسفة واللغة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005.
[29] طاهر علاء، **مدرسة فرانكفورت من هركهايمر إلى هابرماس** مدخل إلى النظرية المعاصرة، منشورات مركز الإنماء القومي، ط01، بيروت.
[30] حسونة المصباحي (ترجمة) قدامة الملاح (مراجعة)، **متاهات نصوص وحوارات في الفلسفة**، هابرماس، كيف نفكر مع هيدغر ضد هيدغر، دار المعرفة للنشر، تونس، 2005.
[31] فاتيمو جياني، **نهاية الحداثة** الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة 1987، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دراسات فكرية 37، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998.
[32] فيبر ماكس، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة: محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت.
[33] فيري جون مارك، **فلسفة التواصل**، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف الجزائر، ط01، 2006.
[34] المسيري عبد الوهاب فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة** حوارات لغرب جديد، دمشق دار الفكر، ط01، 2003.
[35] مصدق حسن، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء المغرب، بيروت، 2005.
[36] مصطفى عادل، **مدخل إلى الهيرمونيطيقا**، دار النهضة، ط01، بيروت، لبنان، 2003.
[37] مانفرد فرانك، **حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار**، ترجمة وتقديم وتعليق: عز العرب لحكيم بناني، إفريقيا الشرق، المغرب، 2003.
[38] مهيبل عمر، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، منشورات الاختلاف، ط01، بيروت، 2005.
[39] مهيبل عمر، **من النسق إلى الذات**: قراءات في الفكر الغربي المعاصر،م الاختلاف، 2002.
[40] مجموعة من المؤلفين، فلسفة الحق عند يورغن هابرماس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ط1، المغرب، 2008.

[41] مؤلف جماعي، **سؤال الأصل مقاربات في فلسفة التاريخ**، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط01، وهران الجزائر، 2008.
[42] مجموعة من الباحثين، **فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي**، ج ف م، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005.
[43] هركهايمر ماكس، **بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية**، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار الفارابي (دار التنوير)، بيروت، 2006.
[44] هركهايمر ماكس وثيودورف أدورنو، **جدل التنوير** شذرات فلسفية، ترجمة: د جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط01، بيروت، 2006.
[45] هوركهايمر ماكس، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، ترجمة ومراجعة: مصطفى الناوي، المراجع: مصطفى خياطي، عيون المقالات، ط01، 1990.
[46] هيجل فريديريك فيلهم، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم: د ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، لبنان، 2006.
[47] ولد قاسم يعقوب، **الحداثة في فلسفة هيغل**، اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، ط2003،01.
[48] يفوت سالم، **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر**، دار الطليعة، ط01، بيروت، 1995.

- **قائمة المراجع بالفرنسية**:

1) -Arendt Hanna, **conditions de l'homme moderne**, Nathan, Paris, 2006.
2) - Aldo.J.Haesler, **Sociologie de l'argent**, librairie Droz, Genève-Paris, 1995.
3) -Aldo Haessler, **sociologie de l'argent et postmodernité**, libraire Ddroz, Genève-, Paris, 1995.
4) Alain Finkielkrant, **Philosophie et modernité**, édition de l'école polytechnique, janvier, Paris, 2009.
5) -Aguire, Orra. José Maria: **Raison critique ou raison herméneutique ?**, une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer. Ed. cerf, 1998.
6) - Bjarne Melkevik, **Rawls ou Habermas une question de philosophie du Droit**, collection Diké, Bruylant- les presses de l'université Laval, (Québec) Canada, 2001.
7) -Bjarne Melkevik, **Horizons de la philosophie du droit,** collection Diké, les Presse de l'Université Laval, 2 me tirage, Canada, 2004.

8) -Charles Ramond, (textes présentées et réunis par), **Kant et la pensée moderne**: altératives critiques, Presses Université de Bordeaux3, France.
9) –Emmanuel Nzumya, **Justesse de la norme et éthique de la Discussion: Habermas et Thomas d'Aquin,** l'Harmattan, Paris, 2008.
10)-Etienne Ganty, **Penser la Modernité**, Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil, Presse Universitaire de Namur.
11)-Fred Poché, **une politique de la fragilité**, Ethique, dignité et luttes sociales, les éditions du cerf, Paris, 2004.
12)-Fréderic Vandenberghe, **une Histoire critique de la sociologie Allemand**e, Aliénation et réification, Tm II, la Découverte M.A.U.S.S, Paris.
13)-Jean Grondin, **l'horizon Herméneutique** de la pensée Contemporaine, libraire philosophique, JVRIN, Paris, 1993.
14) Jacqueline Russ, **La marche des idées contemporaines**, Armand Colin, Paris, 1994.

15)-Jean Mondot (textes choisis et traduits par), **Qu'est ce que les lumières?**, Presse Universitaire de bordeaux, France, 2007.
16)- Henri Meschonnic et Shiguehiko Hasumi (Sous la direction de), **la modernité après le poste moderne**, Maisonneuve et Larose-Paris, 2002.
17) Gérard Rault et Jean – Marie Vaysse, **Communauté et Modernité**, Harmattan, Paris, 1995.
18)-G-Hattois, M-WeyemBergh, **Richard Rorty, Ambigüités et limites du poste modernisme**, libraire philosophique J-VRIN, France 1994.
19)-Grilbert Hottois (directeur), **Hannah Arendt et la modernité**, Annales de l'institut de philosophie et de science morales, VRIN, Paris, 1992.
20)-Guy Petitdemange , **philosophes et philosophes du 20 Siècle**, Edition du Seuil, Paris, 2003.

21)-Laurent de Briey, **le Conflit des paradigmes**, Habermas, Renault ; deux stratégies de renouvellement du projet moderne, Edition de l'université de Bruxelles, Belgique, 2006.
22)-Max Horkheimer Theodore W. Adorno, **La dialectique de la Raison,** Fragments philosophiques, trad: Eliane Kaufholz, tel Gallimard, France**,** 2004.
23)-Michel Ambacher, **Marcuse et la civilisation américaine**, Aubier, Paris, 1969.
24)-Nicolle Pelletier (sous la direction de), Jean Mondot et Jean Marie Valentin, **Crise de 20 siècle, l'Allemagne et la crise de Raison**, Presse Universitaire de Bordeaux, France.
25)-Nelson Guzman, **la crise du logos ou des utopies de la modernité,** l'Harmattan, Paris, 2008.
26)-Philippe Simay (sous la direction de), **Capital de la modernité** Walter Benjamin et la Ville, édition de l'éclat, Paris – Tel-Aviv, 2005.
27)-Robert Damien et André Tosel, **l'action collective**, coordination, conseil planification, (L.R.PH.sur Logiques de l'Agir) annales littéraire de l'université de Franche-Comté, Paris, 1998.
28)-Roberto- miguelez, **Les règle de l'interaction**, essai en philosophie sociologique, les Presses de l'Université Laval, 2001.
29) Rainer Rochlitz, Habermas L'usage public de la raison, Puf, Paris, 2002.
30) Stéphane Haber, Jürgen Habermas, La découverte, France, 2001.
31) Stéphane Haber, Yves Cusset, Habermas et Foucault, Parcours croisés, confrontations critiques, CNRS EDITIONS, Paris, 2006.
32)-Yves Cusset, **l'Espoir de la discussion Habermas**, Edition Michalon, Paris, 2001.
33)- Yves Boisvert, **Le monde poste moderne**, analyse du discours sur la poste modernité, l'Harmattan, 1996.
34)-Yves Vadé (textes réunis et présentées par), **Modernité**, **ce que modernité veut dire**«1», Presse Universitaire de Bordeaux, France.

35)- Yao-Edmond Kouassi, **Habermas et la solidarité en Afrique**, l'Harmattan, Paris, 2010.
36)– Yves Sintomer, **La démocratie** impossible ?, Politique et modernité chez Weber et Habermas, Editions La Découverte, Paris, 1999.

➢ المعاجم والموسوعات بالعربية:

(1 جان فرنسوا دروتيه (بإشراف)، **معجم العلوم الإنسانية**، ترجمة: جورج كتورة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009.

➢ المعاجم والموسوعات بالفرنسية:

1) *Denis Huisman* (Directeur de la publication), **dictionnaire des philosophes**, k.z, puf , Paris, France, 1984.

2) *-P.Deubel, M.montoussé, P.pourcel, G.Remord*, **Dictionnaire des Auteurs en sciences économiques et sociales**, Editions: Bréal Rosny, France, 2003.
3) *-Jean-Pierre Zarader*, (coordonné par), **Le vocabulaire des philosophes**, philosophie contemporaine (XX^{e} siècle), ellipses, 2002.
4) *-Jacqueline Russ*, **Philosophie**, Dictionnaire (les concepts les philosophes), Bordas, France, 1991.

➢ المجلات والدوريات بالعربية:

[1] المسكيني فتحي، **هابرماس أمام هيدغر** أو كيف الكلام على الفلسفة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد84-85، مركز الإنماء القومي، بيروت، فيفري 1991.

[2] الخوني محسن، **هيغل في مدرسة فرانكفورت**، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد18-2008.

[3] أبو زيد احمد، **ليوتارد وما بعد الحداثة**، أوراق فلسفية، ع 4-5 يوليو، القاهرة، ديسمبر 2001.

[4] أبو السعود عطيات، **نظرية العقل التواصلي عند هابرماس**، أوراق فلسفيـــة القاهرة، العدد 10، 2004.

[5] أوتو ابل كارل، **التفكير كهابرماس ضد هابرماس**، ترجمة: م.إ.ق، العرب والفكر العالمي، العددان 23-24، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2008.

[6] أشرف حسن منصور، **التأثير النيتشوي على مدرسة فرانكفورت رؤية هابرماس**، مجلة أورق فلسفية، العدد 1، مصر، 2000.

[7] أسهوير توماس، **يورغن هابرماس** لمحة موجزة، مجلة دوتشلند(*Magazine Deutschland*)، العدد 4، ألمانيا، أغسطس-أيلول /2009.

[8] بومنير كمال، **الاعتراف في النظرية النقدية لآكسيل هونيث**، مجلة لوغوس، العدد التجريبي، دار النشر كنوز، تلمسان، افريل 2011.

[9] بلوخ ارنست، **مدخل إلى فلسفة النهضة**، ترجمة: مصطفى مرجان، الفكر العربي المعاصر، العدد13 حزيران/تموز، 1981.

[10]حرب علي، **من العقلانية النقدية إلى نقد العقلانية**: **هابرماس وفوكو**، دراسات عربية، العدد 7- 8، دار الطليعة، بيروت، ماي 1955.

[11]حسن الشامي، **هابرماس الحداثة وخطابها السياسي** (قراءة في ترجمة جورج تامر)، مجلة الكرمل، العدد 12، بيروت، 1984.

[12]عبد القادر بودومة، **ديريدا وتكفيك علوم الإنسان**، مجلة الكلمة، العدد 69، السنة 17، بيروت، 2010.

[13]عمر مهيبل، **البعد الفلسفي لإشكالية الدعاية عند هابرماس،** نزوى، ع 34، مسقط، ابريل، 2003.

[14]عزيز توما، **حوار الحداثة** "ما بعد الحداثة " تفكيك أو تحريك اللوغس **(بوفرس /هابرماس /ديريدا)،** مجلة كتابات معاصرة، العدد 37، أيار حزيران، 1999.

[15]عمر بوجليدة، **الفلسفة خطابا للحداثة فوكو وهابرماس:** تفجير صنم كانط، مجلة كتابات معاصرة، العدد67، شباط -بيروت لبنان، 2008.

[16]غروندان جون، **العقلانية والفعل التواصلي عند هابرماس،** ترجمة: د سعيد عليوش، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 43، مركز الإنماء القومي، كانون الثاني/ شباط 1987.

[17]طاهر علاء، **مدرسة فرانكفورت،** العرب والفكر العالمي، العدد الأول، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988.

[18] فتحي أبو العينين، **هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي،** مجلة إبداع، الهيئة العامة للكتاب، العدد07، 1991.

[19]سبيلا محمد، **التحولات الفكرية الكبرى للحداثة مساراتها،** مجلة فكر ونقد، السنة الأولى، العدد02 أكتوبر، 1997.

[20]هوركهايمر ماكس، **الطوبى وبورجوازية التاريخ،** ترجمة: خليل احمد خليل، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد37، مركز الإنماء القومي، 1985- 1986.

[21]*هابرماس يورغن*، مقابلة: **حوار مع الفيلسوف الألماني هابرماس،** ترجمة: م.إ.ق، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد70- 71، مركز الإنماء القومي، 1989.

[22] *هابرماس يورغن*، **العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل،** في أربعة مفاهيم سوسيولوجية للفعل، ترجمة: جورج أبي صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد46، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989.

[23]*هابرماس يورغن*، **كشف حقيقة العلوم الإنسانية بواسطة نقد العقل،** هابرماس قارئا فوكو، ترجمة: جورج أبي صالح، ومراجعة مطاع صفدي، العرب والفكر العالمي، العدد17 -18، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992.

[24]*هابرماس يورغن*، **خطاب الحداثة الفلسفي،** ترجمة: جورج أبي صالح ومراجعة: م.إ.ق، العرب والفكر العالمي، العددان 23-24، مركز الإنماء القومي، بيروت،2008.

[25]*هابرماس يورغن*، **الحداثة مشروع ناقص،** ترجمة: بسام بركة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد39 أيار/حزيران، مركز الإنماء القومي، 1986.

[26]هابرماس، **حول الدولة العلمانية** والتعدد العقيدي، **أي دور للدين؟،** ترجمة رشيد بوطيب، مجلة فكر وفن، العدد 85، ألمانيا، 2007.

[27]*هابرماس*، **سهم في قلب الزمن الحاضر،** تر: بلعباس أحمد، فكر ونقد،ع 3، نوفمبر 1997.

[28] *هابرماس يورغن*، **المعرفة والغرض**، ترجمة: حسن صقر، مجلة عيون، فصلية ثقافية تصدر عن منشورات الجمل العدد التاسع، منشورات الجمل، السنة الخامسة، 2000.
[26] هابرماس، **النقاش حول فهم الجنس البشري لأخلاقيته**، ترجمة: جورج كتوره (فقرتان من الفصل الثاني من كتاب مستقبل الطبيعة الإنسانية)، مجلة فكر وفن، العدد 85، المانيا، 2007.
[27] محسن الخوني، **منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت**، أوراق فلسفية، العدد11، مصر، 2004.
[28] منصور أشرف حسن، **ما بعد الحداثة بين ليوتارد وهابرماس**، أوراق فلسفية، العدد 4- 5 يوليو القاهرة، ديسمبر2001.
[29] مونيس بخضرة، **هابرماس مع هيجل ضد كانط**، كتابات معاصرة، العدد 72، لبنان، 2009.
[30] مصدق حسن، **أزمة الدولة الوطنية** وآفاق نماذج الشرعية السياسية الجديدة عند يورغن هابرماس، مجلة مدارات فلسفية، العدد 10، المغرب، 2004.
[31] وحيد بوعزيز، **فوكو والأنوار**، مجلة أيس، العدد1، الجزائر، جوان 2005.
[32] يفوت سالم، **هابرماس ومسألة التقنية**، مجلة فكر ونقد، العدد الأول– دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب- الرباط- سبتمبر، 1997

- **المجلات والدوريات بالفرنسية:**

1) –Yves Michaud, Critique et espace public chez Habermas de la démocratie éclairée a la démocratie radicale, **Revue philosophique** (de France et de l'étranger), PUF, **Paris, 1999.**

2) -*Habermas*, La Scène De La Terreur Lettre en défense de la République, Traduit par Charles Chauvin, **Esprit**, N° 12, **Décembre 1987.**

3) *Luce Giard*, le moment politique de la pensée, numéro sur l'école de francfort, **Esprit**, Revue mensuelle, **N° 17, mai 1978.**

4) - *Habermas*, Réconcilier la modernité avec elle même, Traduit par Jean-Louis Schlegel, **Esprit**, N° 10, **octobre 1987.**

5) - *Habermas*, une conscience de ce qui manque Les liens de la Foi et de la Raison, Traduit par Jean-Louis Schlegel, **Esprit,** n° 05, **mai 2007.**

6) -*Giovanni Busino* (Directeur responsable business), de l'universalisme Du relativisme et de la modernité, **Revue Européenne des sciences sociales**, 1 édition, tomme XXXIV N° 106, libraire DROZ Genève Paris, **novembre 1996.**

7) - *Giovanni Busino* (Directeur responsable business), démocratique délibérative, **Revue Européenne des sciences sociales,** libraire DROZ tomme XLV N° 136, Genève Paris, **février 2007.**

8) - Habermas Jürgen, Au-delà du libéralisme et du Républicanisme, la démocratie délibérative, **Raison publique**, **Revue international de philosophie pratique appliqué**, N°01, Bayard, Paris, **octobre 2003.**

9) - *Danny Tom*, la crise de la critique sociale vue de paris et de francfort, **Esprit**, **N° 07, juillet 2008.**

10) - *Habermas et Derrida Jacques*, qu'est-ce que le Terrorisme?, Entretiens avec **G**iovanna Borradori, **Le Monde diplomatique**, 51 ânée, N°599, **Février 2004.**

11)- *Jacques Le Rider*, Habermas Entretiens avec Le Monde.1.philosophies, La Découverte **Le Monde**, 19 **Octobre 1980.**

12) *Habermas*, la modernité: un projet inachevé, », trad : Gérard Raulet, in Critique, **N 413, oct, 1981**.

➢ قائمة المذكرات والرسائل الجامعية:

محمد الأشهب، **"مذهب التواصل في الفلسفة النقدية ليورغن هابرماس"**، رسالة تخرج لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، تحت إشراف الدكتور عز العرب لحكيم بناني، من وحدة المفاهيم وآليات لتفكير، قسم الفلسفة جامعة فاس- المغرب، نوقشت بميزة مشرف جدا سنة 2008.

➢ الملتقيات:

ريتشارد رورتي، **هابرماس، ليوطار وما بعد الحداثة**، ترجمة: محمد جديدي، أعمال ملتقى الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، مخبر الفلسفة وتاريخها، قسم الفلسفة جامعة وهران- الجزائر، دار الغرب للنشر والتوزيع، 21-22 ماي 2002.

الملتقى الدولي: **"الفضاء العمومي في البلدان المغاربية**، لقاء السياسي، الديني، المجتمع المدني، وتكنولوجيات الاتصال، مركز البحوث الانثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، من 15 إلى 17 مارس 2011 CRASC) بوهران- الجزائر، 2011.

➢ المواقع الالكترونية:

http://membres.multimania.fr/tomate/pdf/habermas.pdf Habermas et le concept d'espace public, Lundi 20h :45, 17 /o7/2010. Htm.

الملاحق

الجدول* **1** : العلاقات بين النسق والعالم المعيش داخل مستويات النسق.

الأنظمة الفرعية	علاقات التبادل	الأنظمة المؤسساتية

∗ Habermas Jürgen, Théorie de l’agri communicationnel, Tom 2, op. cit, p 353.

المضبوطة بالوسائط		للعالم المعيش
النسق الاقتصادي	- س- قوة العمل - م - مداخيل العمل - م - الخدمات والخيرات - م - طلب	المنهاج الخاص
النسق الإداري	- م - الضرائب - م – مساعدات منظمة - م - القرارات السياسية ولاء العامة	الفضاء العمومي

س= وسيط السلطة. م= وسيط المال.

الجدول* **02:** مضامين سيرورة إعادة الإنتاج المحفوظة في البناء للعالم المعيش.

* Habermas Jürgen, Théorie de l’agri communicationnel, Tom 2, op. cit, p 156.

المكونات البنائية / المجال المضطرب	الثقافة	المجتمع	الشخص
إعادة الإنتاج الثقافي	مخطط تفسيري قابل للإجماع "معرفة صالحة"	الشرعية	نموذج للسلوك الفعال لأجل التكوين الثقافي
الدمج الاجتماعي	الإلزامية	العلاقات البين شخصية المساواة شرعا	الانتماء الاجتماعي
التنشئة الاجتماعية	دعائم (اقرارات) تأويلية	محفزات لأجل افعال مطابقة للمعايير	القدرة على التفاعل "الهوية الشخصية"

الجدول* **03:** مظاهر الأزمة.

الأبعاد التقليدية	الشخص	المجتمع	الثقافة	المكونات البنائية / المجال المضطرب

* *Habermas Jürgen, Théorie de l'agri communicationnel, Tom 2, op. cit, p 157.*

عقلانية المعرفة	أزمة التوجهات والتربية	تراجع الشرعية	فقدان المعنى	إعادة الإنتاج الثقافي
تضامن الأعضاء	الاغتراب	الفوضوية	فقدان الحماية للهويات الاجتماعية	الدمج الاجتماعي
قدرة الشخص في تحمل مسؤولياته	الأمراض النفسية	تراجع في المحفزات	انقطاع التقليد	التنشئة الاجتماعية

يمكن للسيرورة الخاصة بإعادة الإنتاج أن تتطور بواسطة عقلانية المعرفة والتضامن بين المشاركين والقدرة على تحمل المسؤوليات، إلا أن اضطرابات أعادة الإنتاج تظهر كفقدان للمعنى فوضوية اجتماعية، أو أمراض نفسية (*Psychopathologie*) وفي كل الميادين نشهد مظاهر هذا الاغتصاب.

الجدول[*] **04:** طريقة إعادة الإنتاج الموجهة للتفاهم بالنسبة للفاعلين.

الشخص	المجتمع	الثقافة	المكونات البنائية / المجال المضطرب

[*] *Habermas Jürgen, Théorie de l'agri communicationnel, Tom 2, op. cit, p 158*

إعادة إنتاج معارف التكوين الثقافي	تجديد معرفة فعالة لأجل الشرعية	نقل النقد اكتساب المعرفة الثقافية	إعادة الإنتاج الثقافي
إعادة إنتاج نماذج الانتماء الاجتماعي	تنسيق الأفعال مرورا بإدعاءات الصلاحية الاستثنائية المعروفة	إجازة لنواة المحفوظة بالتوجهات على حسب المعايير القيم	الدمج الاجتماعي
تكوين الهوية	Internalisation استيعاب القيم	Inculturation التثاقف	التنشئة الاجتماعية

الجدول* **05:** إن النموذج العام للتواصل الذي ينبثق من برنامج هابرماس يمكن وضعه في الصورة التي يوضحها الجدول التالي:

*محمد سيد أحمد، البراجماطيقا عند هابرماس، مرجع سابق، ص44.

مجالات الواقع	أشكال التواصل الاتجاهات الأساسية	أنماط فعل الكلام	الموضوعات	دعوى الصحة العامة للكلام	الوظائف العامة
عالم الطبيعة الخارجية	معرفي اتجاه موضوعي	تقريري	مضمون قضوي	الصدق	تمثل الواقع
عالمنا الخاص بالمجتمع	تفاعلي: اتجاه تطابقي	تنظيمي	علاقة بين ذاتية	الصحة	تأسيس علاقات اجتماعية مشروعة
عالمي الخاص بالطبيعة الداخلية	معبر:	تمثيلي	قصد المتحدث	الإخلاص	انكشاف ذاتية المتحدث
اللغة	-	تواصلي	-	المعقولية	-

اللوحة * **06:** "الوصيفات"، للفنان الاسباني: دييغو فيلاسكز (1599-1660).

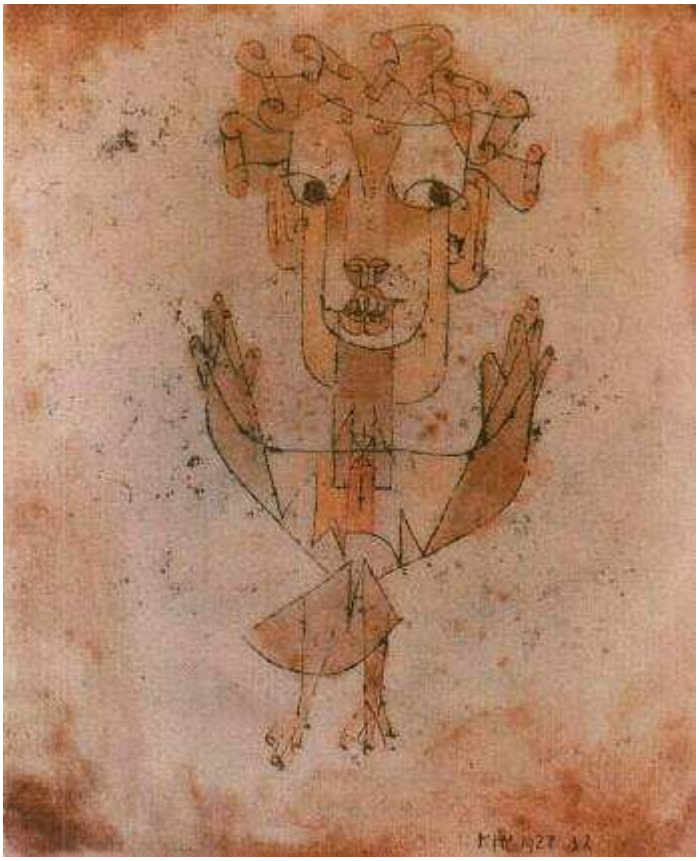
Gros-plan-sur-Les-Menines-de Diégo-Velasquez-1656-1657

*www.tabilasion.org/valasquez.fr 23 :23 h

اللوحة*07: الملاك "لبول كلي"(1879-1940).

* *Cbhg, 7 octobre 2007, Histoire, Tags: Art, Histoire., 10:47, Closed*

ثبت الأعلام (فرنسي/ عربي)



.Art: Angelus Novus de Paul Klee (1910).

Liste des auteurs cités: