هابرماس:

الفعل التواصلي وجدلية الذاتي والتذاوتي

✍ أ. جلول مقورة

أستاذ بقسم العلوم الاجتماعية والإنسانية

جامعة –المسيلة–

تقديم:

لا غرو أن التواصل هو المفهوم الأكثر مركزية في علم الاجتماع الألماني المعاصر، إنه يمثل بالنسبة لهابرماس نقلة براغماتية تواصلية، ويعني هذا أن التواصل أصبح ضروريا من أجل وصف وتشريح البناء الاجتماعي، وهو المبدأ المؤسس للمجتمع. إن الأنا بالمعنى المتعالي المكتفى بذاته، لا مكان له في عالم التواصل، والوعي في نظره إمكان، وليس بناء قبليا فهو لا يتحقق خارج التفاعل الاجتماعي، وخارج التواصل.

لكن الفعل التواصلي برغم طابعه الفلسفي فهو مسألة تخص السياسة، ونجاح الحوار مع الآخر يقتضي التلاحم بين النظرية والتطبيق، أي الانسجام بين التنظير الفلسفي والتنفيذ، الذي يأخذ طابعا سياسيا، وهنا تظهر استحالة التمييز داخل المشروع الهابرماسي بين هابرماس الفيلسوف وهابرماس السياسي، وهو الذي عرف بطابعه التوجيهي، وسعيه الدؤوب لربط النظرية بالممارسة، حتى اعتقد البعض أن فلسفة هابرماس ليست في الواقع إلا تعبيراً، وتأسيسا لمواقف سياسية، طبعت مسيرة مثقف اخرط منذ البداية، ولا يزال في الحياة العمومية.

ولذلك، ولفهم تطبيقات النظرية السياسية عند هابرماس، وميزات النشاط الديمقراطي التواصلي، وجب الوقوف على أهم إسهام فلسفي أسس به تجاوزه لفلسفة أساتذته في مدرسة فرانكفورت، وهو" نظرية الفعل التواصلي"، والتي هي كبحث أكاديمي ترتبط بكتابه "نظرية الفعل التواصلي" بجزأيه، ولكنها كمشروع فلسفي تعود بإرهاصاتها إلى هابرماس الشاب، وما أظهره من نزعة نقدية خاصة في كتابه "وجوه فلسفية وسياسية"، وكذا في كتابه "العلم والتقنية كاديولوجيا" والذي بدأت فيه رحلته مع فلسفة التواصل، ولكن كتب "نظرية الفعل التواصلي" و"الأخلاق والتواصل" و"الخطاب الفلسفي للحداثة"، شكلت بالفعل كتب التأسيس للنظرية الهابرماسية، والتي ستبقى مجرّد نظرية مثالية، لو أنها لم تلق طريقها نحو التجسيد ذو الصبغة السياسية، والذي ترجمه كتاب "القانون والديمقراطية".

وهذا معناه أن الإشكالية المركزية لديه تبلورت، بشكل أساسي في كتبه الأخيرة، وأن الحداثة والتواصل إرتبطت بثلاثة أبعاد:

التفكير في النظرية الاجتماعية، بإعادة بنائها، ثانيا: الاعتماد على فلسفة اللغة لتعميق دور اللغة في عملية التواصل من خلال تداوليات كلية، وثالثا: التفكير في الوضعية السياسية والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية التي تسمح بذلك، وهذا يعني أن هابرماس سعى إلى استئناف التفكير في العقلانية وتطبيقاتها الملتبسة في المجتمعات الغربية، من طرف ذوات قادرة على أخذ الكلمة، وتبرير ادعاءاتها، والبرهنة على ممارساتها.

لكن هابرماس وهو يؤسس لهذه العقلانية التواصلية، يعلن أنه فرانكفورتيا في صورته القصوى من خلال اعتماده على النقد و لذلك يقيم التذاوت على هدم فلسفة الوعي الذاتي ،ويروم الى العقل التواصلي من خلال اقرار تهافت العقل الاداتي فإلى أي مدى ارتقى هابرماس الى سقف النظرية النقدية في التأسيس للنظرية التواصلية؟

1- من فلسفة الوعي الذاتي الى فلسفة التواصل التذاوتي:

أ / نقد فلسفة الوعي: إن أي مصطلح فلسفي إنما يحمل قيمته الفلسفية، من التشكيك في وحدة المعنى والدلالة الذي يتضمنه المصطلح، ولذلك فإن المنظومة اللغوية في علاقتها بمنظومة المعاني، الشيء الثابت فيها هو التغيّر، فلقد ساد لزمن طويل أن معنى العدالة والحق يحملان جوهرا قاراً، ومجموعة من الإجابات الثابتة في الفكر السياسي، غير أن طرحاً كهذا يتجاهل بشكل أساسي الصيرورة التاريخية، والأشكال والانماط الاجتماعية التي ظهرت فيها هذه الأنساق اللغوية أو تلك [1]، إن وعي أي لفظ مرهون بفهم دلالة الكلمات، التي يتم التعبير بها عنه، وتحولاتها اللغوية عبر الأمكنة، والحقب الزمنية المتعاقبة. من هذا المنطلق، وجب تجنب الحقيقة في مفهومها المطلق، أو البحث عنها في أي (كوجيتو)، أو وعي ذاتي مجرد على أنه مصدرٌ للحقيقة، ولعل من المبادئ الأساسية في فلسفة هابرماس النقدية، هو نقده لفلسفة تقوم على الوعي الذاتي، وتقوم على ثنائية الذات والموضوع، وتفضي إلى نوع من الفردنة في رأيه أن العقل قدراته محدودة خاصة بمعطيات التجربة، وأي دوغماتية في هذا الاتجاه هي غير مبررة عقليا، ولا تجريبيا[2]، وهكذا يؤكد هابرماس على أن الذات سواء كانت فرداً أو جماعة، طبقة أو حزباً، عاجزة بمفردها أن تعي مسالك التطور الاجتماعي، والطرق التي مرت بها الحياة الإنسانية أو تفسير مناحيها كليا، فهي عبثا تحاول ذلك.

ومنذ عصر الأنوار، حاولت فلسفة الذات تصور الحقيقة من خلال إضفاء نظام نسقي على الوقائع، بغرض التأكيد على حتمية السيرورة التاريخية نحو غاية واحدة ومحددة، وقد تعدّدت مظاهر الذاتية، فهي تارة العقل الخالص عند كانط، أو العقل المطلق عند هيجل، أو الإنسان الأعلى لدى نتشة أو الطبقة عند ماركس، وسواء كانت هذه الغاية تهدف إلى انعتاق البشرية من أسر الطبيعة وأوهام السحر، والشعوذة، والإقلاع عن التفسيرات الخارقة والأسطورية للحياة، كما فعل فلاسفة الوعي الفردي في الفكر الرأسمالي، أو كان الهدف انتشال الإنسان من ويلات الاستغلال، والاستعباد،

والإستيلاب، كما تصورها الفكر الاشتراكي، من خلال ذات جماعية تمثلها البروليتاريا، فكلها تنتهي إلى نتيجة واحدة هي فلسفة الوعي، وفي النهاية ما هي إلى صياغات متنوعة لذاتية فردية كانت أو جماعية [3].ولذلك فإن المشروع الهابرماسي هو خروج عن سلطة المركزية الذاتية، والتقوقع على الذات[4]، ونزوع نحو احتضان الآخر، وبالتالي تهذيب الأنا الغربية عن طريق نبذ الأنانية والذاتية والعنصرية[5]، والملاحظ برأي هابرماس أن تاريخ الفكر الإنساني، على المستوى المعرفي أو السياسي أو الاجتماعي، لا يخرج عن إطار الذات كموجّه للمعرفة، وللخلق والإبداع.

هذا وإن كنا نتحدث هنا عن الحداثة بوصفها تعبيرا عن فلسفة الوعي الذاتي، فإن هذا لا يمنع من أن هابرماس يكون قد نهل مشروعه التواصلي، وفلسفة التذاوت لديه من خلال هذا الإرث الحداثي خاصة في صورته الهيجلية.

ب/ أسس فلسفة التذاوت :

في معرض نقده للعقلانية الأداتية، وتأسيسه للعقلانية التواصلية، يعتمد هابرماس على هيجل ومنهجه من خلال قراءته للمحاضرات التي ألقاها هيجل حول فلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح بين عامي 1803-1806 في جامعة ينا [6]، وذلك لأجل نقد المفهوم الماركسي للممارسة الإنسانية القائمة على العمل، والتأكيد على ضرورة إرتباطه بالتفاعل، وهذا ما أراد أن يؤكد عليه هيجل من خلال هذه المحاضرات.

يقول هيجل "إن حقيقة الوعي لهي الوعي الذاتي، أو الشعور بالذات والملاحظ في الوجود أن كل وعي بموضوع آخر، إنما هو وعي بالذات وأنا أعرف الموضوع باعتباره موضوعي الخاص، فأنا إذن أعرف ذاتي فيه"[7]، وهذا يعني ارتباط الذات بالآخر، وأن معرفة الذات حق المعرفة إنما تمر بالآخر فالوعي ينجح في الوصول إلى ذاته من خلال موضوعه أو قل في صميم موضوعه.

وإن هيجل كما يؤكد هابرماس ينطلق في تحديده لمفهوم الأنا من كانط وفيختة، فالأول تكون الأنا لديه هي الوحدة الخالصة العائدة إلى ذاتها بوصفها موضوع التفكير " أنا أفكر"، وهذا المفهوم ينصهر في فلسفة التأمل، أي الخبرة الذاتية للذات التي تنفصل عن كل الموضوعات، وتصل ذاتها إلى ذاتها بوصفها الموضوع الوحيد للمعرفة، يقول هابرماس أن عند كانط: " تكون ذاتية الأنا متعينة كتأمل إنها علاقة الذات العارفة لذاتها وبذاتها"[8]، كما يؤكد أن فيخته لم يخرج عن هذا الإطار في ممارسة تأمل التأمل الذاتي، وهو بذلك يسير في اتجاه جدل الأنا بالآخر ضمن ذاتية معرفة الذات.

بالمقابل يؤكد "هابرماس" أن "ديالكتيك هيجل" هو "ديناميكتيك الأنا" والأخر في إطار التفاعلات الذاتية للروح التي تتواصل فيه الإنية مع إنية أخرى بوصفها آخر، فالجدل "الهيجلي" يتجاوز قاعدة التأمل الفارغ أو المنعزل، إلى التأمل المرتبط بالأفراد، ولن يتأتى ذلك إلا بالتفاعل الذي تتدرب فيه الأنا على أن ترى نفسها بأعين الذات الأخرى، على قاعدة الاعتراف المتبادل يقول هابرماس "لا يستطيع هيجل أن يجيب عن السؤال حول منطلق هوية الأنا مثل في حته بتأسيس الوعي الذاتي المتصاعد، وإنما فقط بنظرية الروح، والروح من ثم ليس القاعدة التي تشكل أساس ذاتية الذات في الوعي الذاتي، وإنما الوسيلة التي تتواصل بها أنا مع أنا أخرى عن طريق التبادل"[9]، وهذا يعني أن الوعي الذاتي لا يكون إلا انطلاقا من اللقاء بالآخرين، ولا يمكن أن تكون هنالك ذوات إلا إذا تلاقت.

إن هذه العلاقة في تمثل الوعي الذاتي من خلال الآخر في صيغة الاعتراف المتبادل هي في حقيقة الأمر سبيل للتنشئة الاجتماعية، وليست تمثلا للما بين ذاتية، والذي يجد تحققه الشهير في جدلية السيد والعبد في ظاهريات العقل عند هيجل[10]، فبرأي هيجل إذن أن المرء يجب أن يخاطر بحياته من أجل تحقيق الحرية، وصون الكرامة مثبتا لنفسه وللآخرين، أن ماهية وعيه بذاته ليست هي الوجود المحض، أو الحياة الحيوانية الصرفة، بل هي الوجود التاريخي الجدلي فالوجود إذن عند هيجل في صميمة اجتماعي،

كما أن التاريخ البشري هو تاريخ الرغبات المرغوب فيها، وبالتالي فهو تاريخ الصراع الدامي الأليم من أجل انتزاع اعتراف الآخرين بحرية الذات واستقلالها، فالصراع برأي هيجل، ليس إذن، في أن يقضى طرف على الآخر، لأن ثمة لن يحصل اعتراف.

فإذا تحدثنا عن هذا الصراع فهو عند هيجل بترجمة جدلية السيد والعبد، أي الصراع بين موقف الوعي الخالص بالذات أي السيد، وبين موقف الوعي الذي رفض المخاطرة بحياته في سبيل إشباع رغبته في انتزاع اعتراف الآخر به، ففي حين أن السيد خاطر بنفسه فظفر باعتراف العبد، نجد العبد قد رفض المجازفة وتخلى عن رغبته، ومن ثمة فقد اكتفى بتحقيق رغبة الآخر[11]، وهكذا يحصر هيجل الحقيقة البشرية من خلال العلاقة بين السيادة، والعبودية، فالتاريخ برأيه هو تاريخ التفاعل بين السادة والعبيد، فالأنا تبنى ذاتها من خلال أنها تعرف نفسها لدى الآخر، بوصفها متماهية معها، ولهذا فإن جدل هيجل للوعي الذاتي كما يرى هابرماس، يتجاوز علاقة التأمل المنعزل لصالح العلاقة المتكاملة للأفراد الذين يعرفون ذواتهم.

إن خبرة الوعي الذاتي، إنما تنطلق من خبرة التفاعل التي يتعلم فيها الإنسان كيف يرى ذاته بأعين الآخر[12]، وهذا يعني بشكل من الأشكال أن مفهوم الأنا عند هيجل لن يستقيم إلا من خلال مفهوم الآخر، فهي إذن فلسفة وعي تؤسس للتفاعل وللتواصل. في الوقت الذي يطرح فيه فختة مفهوم الأنا في علاقته بـ: اللا أنا، فإن هيجل برأي هابرماس ينظر إلى الأنا بوصفها هوية العام والمفرد كوحدة تنبثق منها الروح، متجاوزة مفهوم الوعي الذاتي المنعزل، فالروح إذن هي تفاعل وتواصل بين المفرد والعام، وقد يظهر هذا جليا عند هيجل من خلال علاقة المحبين، ففي الحب يكون المحبوب موجوداً ليس كمنفصل بل كواحد، وما هو حي يشعر بما هو حي [13]، وهو إذن أنموذج آخر لتجربة الصراع من أجل الاعتراف المتبادل "وهذا يتجلى في ديالكتيك العلاقة الأخلاقية التي طوّرها هيجل تحت عنوان الصراع من أجل الاعتراف، هذا الديالكتيك يعيد تكوين"، القمع، وإعادة إنتاج الموقف الحواري بوصفه موقف العلاقة الأخلاقية"[14].

ويمر هابرماس في عرضه لعلاقة العمل بالتفاعل، إنطلاقا من نقد هيجل لكانط على مستوى فلسفته الأخلاقية، التي تقوم بحسبه على الوعي المعزول والمجرد المنكفى على ذاته، فهابرماس يرى أن كلية القوانين الأخلاقية لا تعني بأي حال من الأحوال مشاركة بين الذوات، بل هي الشكل المجرد للصلاحية العامة التي هي مرتبطة قبلياً بالتوافق [15]، ومعنى ذلك أن التشارك بين الذوات لأجل صلاحية القوانين الأخلاقية القبلية والمتعالية، تفضي إلى ما هو مونولوجي خال من التواصل سابح في التجريد وإذا كان التفاعل هو طرف مهم في معادلة الربط بين الذات والموضوع، فإن هذا التفاعل يتأسس على سيرورة العمل، يقول هابرماس: "إن سيرورة العمل التي نتحرر من خلالها من قوة الطبيعة المباشرة تدخل بهذه الطريقة في الصراع من أجل الاعتراف...، يربط "هيجل" العمل والتفاعل ضمن وجهة نظر التحرّر من سلطة الطبيعة الداخلية والخارجية[16]، فهو لا يختزل التفاعل في العمل والعكس وإنما بهما إضافة إلى اللغة التي تمثل التمثيل الرمزي، تحدث جدلية التوسط بين الذات والموضوع، وهنا يظهر النقد اللاذع التي وجهه هابرماس لماركس لكونه يفضل مقولة العمل، ويدمج جدلية قوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، والعمل مع التفاعل وبالتالي يكون قد حصر التفاعل في العمل، وبهذا يكون قد أرجع النشاط التواصلي إلى النشاط الأداتي، فهابرماس إذن يثور على هذا التصور الميكانيكي "فالجميع غمرته حركة الإنتاج، وبحسبه أنه السبب الذي يبدو من خلاله أن الحدس العام من العلاقة الجدلية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج أصبح موضوع تأويل خاطئ، وذا نسق ميكانيكي"[17].

فهابرماس إذن يعطي أولوية كبيرة لمسألة التفاعل والعمل، في علاقتهما بما هو أداتي أو تواصلي، فالتفاعل يقرر لديه بوصفه نشاطاً تواصليا، أي باعتباره ممارسة اجتماعية رمزية تصاغ بواسطة اللغة العادية، بما أنه يتحرر بالرجوع إلى المعايير الجاري بها العمل[18]، وهكذا يبقي هابرماس متمسكا وبشدة على فكرة استغلال الوسائط الثلاث في عملية التنشئة الاجتماعية، وخاصة الجدليات الثلاثة: جدلية التمثيل (اللغة)، وجدلية العمل

(الإنتاج) وجدلية التفاعل والمتمثلة في التواصل [19]، فهو إذن يرفض مقولة العمل الماركسية، التي تحصر عملية التواصل الاجتماعي في العمل والإنتاج، فنحن برأي هابرماس في حاجة إلى مناهضة أشكال السيطرة والعبودية بثقافة الاعتراف المتبادل.

وبهذا يكون هابرماس قد أسس لفلسفة التواصل انطلاقا من نقد فلسفة الوعي المنعزل والمجرد، والمنغلق على ذاته بوحي من فكرة هيجل "الصراع من اجل اللإعتراف".

فلسفة الوعي هاته تكون قد عبرت عن التاريخ في فلسفتين، لم تحتضنا مفهوم التفاعل بقدر ما احتضنتا مفهوم العمل، و هما الفلسفة الليبرالية والماركسية، فهما يمتلكان أفقا موحداً لا يخرج عن دائرة الوعي سواء كانت فردانية أو كلانية، وبما أن المقولة المركزية للحداثة هي العقل والذي تتجلي إحدى صوره في مفهوم الحرية، فقد عمدت كل من الفلسفتين للحديث عن الحرية بمنظار معيّن ينتهي إلى الفشل في تحديد المعنى الحقيقي لها، فأي قيمة لحرية الاختيار إذا لم تتوخ الوسائل لتحقيق ذلك؟ وأي فائدة ترجى من توفير الوسائل إذا كانت حريتي موجهة، وبالتالي فقدان حق الاختيار[20]؟

يمهد إذا هابرماس بذلك للخروج من حبالهما، بنقد أساسهما الذي تتضمنه فلسفة الوعي "أنا أفكر أنا موجود" أي لا يجب أن ننظر إلى العالم من خلال ثنائية الذات والموضوع ،وبالتالي تجاوز ملحقات هذه الفلسفة وزوائدها من ليبيرالية، واشتراكية، وبذلك فهو يبشر بفلسفة تواصل تقوم على التذاوت (أنا وأنت) عمادها اللغة العمل والتفاعل، من خلال التواصل الخطابي القائم على البرهان والمحاججة.

2- نقد العقلانية الأداتية :

بداية يجب الإشارة إلى أن هابرماس وفي معرض نقده للحداثة، لا يظهر بأنه مهدم لأساسها الأول وهو العقل، فهو لا ينتقد العقل، بقدر ما يوجه سهامه نحو العقلانية أي نحو الاستعمال السيئ وغير الإنساني لهذه القدرة، فرغم أنه لا ينكر فاعلية

العقلانية في صورتها الأداتية، في تطور البشرية، والمتأسسة خصوصا على مقولة العمل، إلا أنه ينتقد بشدة المفهوم الآداتي والغائي الصرف للممارسة العقلانية، والتي تخضع للحساب الواعي الذي يدرس كيفية الوصول إلى أهداف بحد ذاتها موضوع حساب، وغير خاضعة لطابع قيمي، بل لطابع عملي، وبتشخيص نوع هذه العقلانية في تعامل الإنسان مع الطبيعة، وتتجسد في العلم، الصناعة والتقنية، يقول هابرماس "الفعل الغائي يجعل الفاعل يختار مجموعة من الوسائل والأدوات التي تحقق له النجاح، قصد تحقيق غاية معينة"[21]، وفي ذلك إشارة -كما نعتقد- إلى الفلسفتين اللبيرالية، والماركسية اللتين ربطتا المعرفة بالمنفعة المادية، وقوضتا العلاقات إلى مجموعة من علاقات الإنتاج.

وعلى ذلك فإن هابرماس وبرغم انتمائه النظري للماركسية في شكلها المنهجي، إلا أنه يعيب على ماركس فهمه للممارسة الإنسانية كعمل فقط، والتركيز على البعد المادي في فلسفة التاريخ " يبدو في اعتقاد ماركس أنه قد سوى المسألة بشكل صارم باستخدامه الخاص للمنطق الهيجلي، بأسلوب يكتفي بالقول بأنه مادي، في الحقيقة لم يكن من الضروري بالنسبة إليه التعلق خصوصا بهذه المسألة"[22]، وإذا أردنا أن نمسك الخيوط الأساسية في نقد هابرماس للعقلانية الآداتية، نرى أنه من الأجدر التركيز على أمرين أساسيين:

يتعلق الأول: بنقد الوضعية أو العلموية كتيار يوحي بعدم وجود نقاء علمي، وأن المسألة ترتبط بحسابات سياسية واديولوجية.

ويتعلق الثاني: بمحاولة نقد المادية التاريخية، وإعادة بنائها من جديد، وبالتالي إمكانية التأسيس لأرضية جديدة عنوانها العقلانية التواصلية.

أ/ نقد الفلسفة الوضعية :

لا يجب أن نفهم هذا العنوان بأنه رفض للوضعية، وبالتالي اعتبار هابرماس ضد العلمية، والبرنامج الابستمولوجي، فهابرماس يسكنه هاجس كبير يتعلق بالكشف عن الخلفيات، والآليات، التي توجّه الفلسفة الوضعية حيث أن العلموية أضحت مصطلحا يعبّر عن عدم وجود صفاء علمي، فهو إما (الفعل العلمي) أن يكون مشوبا بشوائب المصلحة، أو منقاداً من قبل السلطة السياسية، وما نفهم من ذلك أن العقل الوضعي بشقيه العلم والتقنية ما هو إلا اديولوجيا، يقول هابرماس: "لا يتخلى العقل التقني لمنظومة اجتماعية للفعل العقلاني الهدف عن مضمونه السياسي، وربما كان العقل التقني ذاته ايديولوجيا" (23).إن العلموية برأي هابرماس وسيلة لتحنيط العلم، عندما تتحول كل أشكال المعرفة إلى نوع من الغرور الوضعي يؤمن بقدرته الخارقة للاجابة عن كل الأسئلة، ويرى هابرماس أن الإبانة عن تفاصيل الخطاب الوضعي يصل بنا إلى نقد الحداثة في مفهومها الايديولوجي(24).

إن الحداثة بمقولتها الأساسية، وهي العقلانية التي دحضت كل التصورات التقليدية عن العالم، سواء كانت ميتافيزيقية، أو دينية، أو أسطورة، أو سحر، سمحت بأن يكون العلم كقوة منتجة واديولوجيا هو البديل، وتعبيرًا عن مشروعية جديدة، يقول هابرماس: "ترتبط العقلنة المتقدمة للمجتمع بمأسسة التقدم العلمي، والتقني، بالقدر الذي يخترق فيه كل من العلم والتقنية المجالات الممأسسة للمجتمع، وبالتالي تحوّل المؤسسات ذاتها، وتلغى الشرعيات القديمة، الدنيوية وتنزع السحر عن صور العالم الموجهة للفعل، وعن الموروث الثقافي بكليته، كل ذلك إنما هو الجانب الآخر لعقلانية متنامية للفعل الاجتماعي" (25)، فنحن إذن أمام بنية جديدة لا خيار لنا أمامها، هي بنية العلموية، وتبدأ العلموية بنظر هابرماس من نشأة الوضعية ونهاية نظرية المعرفة، وميلاد نظرية العلم، بحيث أضحت المعرفة تحدّد من خلال إنجاز العلوم، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أحادية في التفكير، تركّز أساسا على المفاهيم الأداتية والمادية للمعرفة،

فهي إما أنها تقصي الكثير من العلوم الاجتماعية، أو أنها تتعنت في تطبيق المنهج التجريبي في دراسة هذه الظواهر الإنسانية "في الوقت الذي ترفع فيه الوضعية إيمانها بذاتها إلى حد الدوغماتية، تعود لتحتل الوظيفة المعرقلة، بأنها تحجب البحث حول التأمل الذاتي الخاص بنظرية المعرفة" [26]، وما نفهمه من هذا، أن الوضعية تمارس نوعاً من الإقصاء المعرفي الذي لا يتأسس على اعتبارات علمية أو عقلية، وإنما يوحى بنوع من العلموية ولنقل أكثر من ذلك، إلى نوع من الوعي الخاطئ أو الموجّه، المتمثل في الايديولوجيا. ولعل هذه المفارقة تظهر حتى في مقصد الوضعية القديمة عند "كونت" و"ماخ" مثلما أشار هابرماس إلى ذلك في قوله: "أما قانون "كونت" عن المراحل الثلاث، فيحدد قاعدة ينبغي أن تتحقق طبقا لها التطور العقلي للأفراد، مثلما للنوع ولقانون التطور هذا بطبيعة الحال، شكل منطقي لا يماثل حالة الفرضيات القانونية الخاصة بالعلوم التجريبية، فالمعرفة التي يتطلبها "كونت" لتفسير أهمية المعرفة الوضعية لا تقع ضمن تعيينات العقل الوضعي، وهذه المفارقة تنحل حالما، نتبصر قصد الوضعية القديمة المتمثلة في الدعاوي العلمية الموهومة لاحتكار المعرفة من قبل العلم"[27]، هذا في الوقت الذي نجد فيه أن العقل الوضعي لدى "كونت" لم يتطور إلا من خلال عقل لا وضعي، وهكذا فإن هابرماس يثبت بأن العلوم التجريبية لا تمتلك إلا قيمة تفسيرية محدودة ما إن نقترب من الظواهر الاجتماعية فهنالك مجال لأنواع أخرى من المعرفة العلمية، غير العلوم التجريبية، أي العلوم الاجتماعية[28].

وإذا أردنا تأصيل موقف هابرماس من الفلسفة الوضعية، فإننا لا نجده إلا فيلسوفا ما بعد حداثي، ولا نفهمه إلا من خلال التوجّه العام لمدرسة فرانكفورت وبخاصة رعيلها الأول: هوركهايمر، أدورنو وماركوز، فهابرماس لم يكن فرانكفورتيا مثل ما كان وهو ينتقد الوضعية والعلموية، فقد وجّه الرّعيل الأول انتقادات لاذعة للنزعة العلمية المفرطة، وأنساقها التي تحولّت إلى ايديولوجيات لا تستند إلى يقين معرفي[29]، فوقف رواد هذه المدرسة وقفة صامدة لمواجهة الوضعية والتجريبية والنزعة التقنوعلموية الجامحة في

حدود عواقبها، وآثارهما الثقافية والاجتماعية، وفي هذا الصدد يقول هابرماس: "الوضعية تظهر تحديداً في هيئة فلسفة تاريخ جديدة، وهذه مفارقة لأن المضمون العلموي للنظرية الوضعية، والتي تكون طبقا لها معرفة شرعية، ممكنة فقط في نسق العلوم التجريبية، يقع صراحة في تناقض مع الشكل الفلسفي التاريخي الذي تنشأ فيه الوضعية تحديداً"(30).

ويمكن أن نوجز الاعتراضات، والنقد الذي وجّهه كل من: هوركهايمر، أدورنو، وماركوز في العناصر التالية:

– لا تؤمن العلموية إلا بالتجربة المخبرية، فوحده التجريب، هو معيار علمية أي علم، وما عدا ذلك فهو ليس بمعرفة؛

– المنهج التجريبي بخطواته الملاحظة والتجريب، هو المنهج العلمي الوحيد؛

– أضحت التجريبية آلة لترتيب الوقائع، وفق مبادئ علمية ثابتة ، وقارّة؛

– العلم الطبيعي هو أساس جميع أنظمة الفكر الأخرى التي ترتكز أساسا على الفيزياء؛

– تتوخى التجريبية في ميدان العلوم الاجتماعية نموذجًا ماديًا تجريبيًا، فهي لا تهتم مثلا بدراسة تكوّن المجتمع البرجوازي، وإنما عرض أشيائه وموجوداته، وأفراد المجتمع ذاتهم، بوصفها أشياء، ووقائع وأرقام، ومعادلات، وبيانات؛

– تعلن السوسيولوجيا التجريبية أن كل ما يمكن ملاحظته، لا يعدو أن يكون في نظرها أشياء، ومحض أشياء(31).

وبالتالي فنحن بفلسفة التاريخ" الوضعية" نكون قد انتقلنا من دوغماتية التأمل المجرد، والميتافيزيقيا، إلى دوغماتية جديدة هي دوغماتية الفيزيقا والعلموية والمادية والاداتية، وهو ما رفضه ماركوزه من خلال مؤلفه: (الإنسان ذو البعد الواحد)، هابرماس لم يكن في موقفه من الوضعية إلا فرانكفورتيا وبالتحديد لم يكن إلا ماركوزيا

خاصة وهو يهدي مقاله: التقنية والعلم كاديولوجيا إلى هربرت ماركوزه بمناسبة بلوغه السبعين سنة 1968[32]، وهي إرهاصة لبداية تأسيس المشروع الفلسفي لهابرماس انطلاقا من إعادة بناء مفهوم "العقلنة"، مرتكزا في ذلك على الانتقادات التي وجّهها ماركوزه لـ: ماكس فيبر، وفي هذا الصدد يؤكد هابرماس بأن "ماركوز على ثقة من أن ما دعاه ماكس فيبر "عقلنة" ليس عقلانية بالمعنى الصحيح، بل إنه شكلٌ من أشكال السيطرة السياسية غير المعترف بها، يتحقق باسم هذه العقلانية، لأن عقلانية من هذا النوع تمتد لتصل إلى الاختيار الصحيح بين الاستراتيجيات والاستخدام المناسب للتقنيات، والتأسيس الهادف لمنظومات، فإنها تتملص من علاقة المصالح الاجتماعية بكاملها التي تختار فيها إستراتيجية، وتستخدم تقنيات وتؤسس منظومات، كما تتملص من التأمل ومن إعادة تكوّن عقلانية" [33]، ولهذا فإن هابرماس يكون مضطرا من أجل مناقشة النقد الذي وجّهه ماركوز لـ "ماكس فيبر"، إلى إعادة بناء وصياغة المفهوم الفيبري للعقلنة، ففي عام 1956، أشار ماركوز إلى أن السيطرة في المجتمعات الرأسمالية، تتجه نحو تغيير شكلها لتصبح تعبيرا عن "العقلانية" لتقنن سيطرتها السياسية، وفي هذا الصدد يقول ماركوز: "السيطرة تبقى فقط مشروطة القدرة والمصلحة في حفظ الجهاز بوصفه كاملا وتوسيع مداه"[34]، ويرى هابرماس بأن هذا يعني أن السيطرة في شكلها المباشر أضحت مع "ماكس فيبر" تبحث عن تبرير من خلال مفهوم العقلانية الأداتية، أو عقلانية الهدف، ويرى أن " ماركوز" على ثقة من أن ما دعاه "فيبر" بالعقلنة ليس عقلانية بالمعنى الصحيح، بل هو شكل من أشكال السيطرة السياسية [35]، يقول هابرماس موضحا موقف ماركوز من فيبر: "إن نمو قوى الإنتاج الممأسس مع التقدم العلمي التقني ينسف التناسبات الاجتماعية كافة، على أن الإطار الممأسس يأخذ من هذا النمو فرص شرعيته، والفكرة بأن علاقات الإنتاج يمكن أن تقاس حسب كمون قوى الإنتاج المطلقة من عقالها، وتعترض من خلال أن علاقات الانتاج القائمة، تقدم نفسها بوصفها شكل التنظيم الضروري تقنيا

لمجتمع معقلن، تبدي هنا "العقلانية بمفهوم ماكس فيبر وجهها المزدوج: فهي لم تعد فقط معياراً نقديا بالنسبة إلى حال قوى الإنتاج التي يمكن أن تكتشف أمامها القمعية الفائضة موضوعيا لعلاقات الإنتاج اللاحقة تاريخيا، وإنما في الوقت ذاته المعيار التسويغي الذي يمكن أن تسوغ على أساسه علاقات الإنتاج هذه بوصفها إطارا مؤسساتيا "مطابقا" لوظيفته... يبدو أن قوى الإنتاج تدخل في وضعية جديدة مع علاقات الإنتاج على مستوى انطلاقتها العلمية التقنية، إذ لم تعد تعمل من اجل كشف سياسي بوصفه أساس نقد شرعيات صالحة، وإنما تصبح هي ذاتها أساس الشرعية "[36]، ومن المفارقة برأي هابرماس، وماركوز أن النّاس يختفي عنهم مفهوم القمع، إن الإنتاج المتنامي والنجاح في السيطرة على الطبيعة يجعل الأفراد يجدون تحسنا في أحوالهم المعيشية، وحياتهم تكون أكثر سهولة، ويسر[37].

نحن لا نفهم من خلال ما أوردناه أن هابرماس يريد تكرار ما أكده ماركوز في الإنسان ذو البعد الواحد، ولسنا نعني بذلك أيضا بأنه يدعم عقلانية الهدف بالصيغة الفيبرية، فمقالته التقنية أو العلم كاديولوجيا، هي نوع من النقدية الموجهة نحو تبيان المقبول والمرفوض في فلسفة ماركوزه خاصة ما يتعلق بأطروحته "القوة المحددة للتكنولوجيا تحويل الأشياء إلى أدوات تنقلب إلى قيد على التحرير، وتحوّل الإنسان إلى أداة"[38]، والتي تشخص المرض دون أن تقدم العلاج المناسب، وهنا تظهر تشاؤمية ماركوزه التي يقابلها هابرماس بفلسفة تفاؤلية، لا تنتقد العقل ولكنها تنتقد العقلانية الآداتية: "الصعوبة التي يعطيها ماركوزه بتعبير المضمون السياسي للعقل التقني، إنما هي التي نحدّدها مقولاتيا بما معناه: إن الشكل العقلاني للعلم والتقنية أي العقلانية المتجسدة في أنساق العقل العقلاني الهدف، يتوسع مداه ليصبح شكل حياة ليصبح كلية تاريخية لعالم حياة، ماكس فيبر كان قد أراد بعقلنة المجتمع أن يحدد هذا الحدث، وبالتالي أن يشرحه، وأنا أقصد بأن النجاح لم يحالف أيا منهما، لذلك أريد أن أحاول صياغة مفهوم العقلنة... لكي أعالج على أساس نقد ماركوزه لماكس فيبر أطروحته عن

الوظيفة المزدوجة للتقديم العلمي، التقني كقوة إنتاج وكاديولوجيا" [39]. إذا كانت الاديولوجيا تنشأ برأي هابرماس، من مضمون العلاقة بين المعرفة والمصلحة الإنتاجية، فالمؤاخذة عليها فيما يخص إنكفائها على النموذج التكنيكي الآداتي، وإهمال بقية النماذج الأخرى فلا يمكن أن يكون العقل إلا أداتيا، ولكن لا يمكنه أن يكون أداتيا وحسب، وبالتالي فإن نقد العقل بردّه إلى العقل الآداتي مرفوض لدى هابرماس، ونقد العقلانية الآداتية الصرفة هو لب فلسفته، فمشكلات العقل لا تحل بنقد العقل من خلال رفض العقل الآداتي، ودحضه بوصفه إديولوجيا، والحل الممكن لدى هابرماس هو قبول العقل الآداتي بوصفه جزءًا من تصور أوسع للعقل[40]، ولعلنا نصل مع هابرماس إلى نوع من الإنصاف لمفهوم الاديولوجيا عندما يكون مفهوما خصبا لا يختصر في مفهوم الآداتية.

وإذا أردنا أن نقف على حقيقة تغلغل العلموية والتقنية برأي هابرماس، في صنع فلسفة تاريخ جديدة، فإننا حتما نعرج على علاقة العلم والتقنية بالسياسة، فبعد أن كان الخبير تابعا للسياسي، أصبحت العملية معكوسة، وأضحت الفعالية السياسية شكلية، لأن الفعالية الحقيقية هي للتقني، وفي هذا الصدد يستخلص "هرمان لوبي" هذه النتيجة: فيما مضى كانت إرادة السياسي فوق رجل الاختصاص لأن هذا عرف فقط، وخطط لما فهم وعلى ذلك أن ينفذه، أما الآن فقد انقلبت العلاقة إلى نقيضها، مادام الخبير يفهم كيف يقرأ ما يمليه منطق العلاقات، في حين يمثل السياسي مواقف خلافية لا يوجد من أجلها محاكم عقل دنيوي[41]، وهذا معناه أنه في الدولة التكنوقراطية لا يبقى السياسي سوى فاعلية حسم افتراضية، وسيتحول إلى مالئ لفراغات لعقلنة غير كاملة للسيطرة، حيث تكون الفاعلية قد انتقلت من يد السياسي إلى الخبير العلمي والتقني .

وهكذا تكون الدولة قد انتقلت من مفهومها السياسي إلى مفهومها التكنوقراطي، حيث تضطر إلى التخلي عن جوهر السيطرة لصالح استخدام فعال لتقنيات متوفرة في إطار

استراتيجيات محددّة[42]، ولهذا فإن هابرماس فيما نعلم يرفض هذا النموذج التكنوقراطي، الذي يفضي إلى نوع من عقلنة السيطرة تتجه نحو الاداتية، والعقلانية الغائية متمثلة في علمنة السياسة، أوتسييس العلم، ويقترح أنموذجا من التواصل بين السياسة، العلم، والرأي العام، لا تخلو طريقه من الصعوبات والعوائق:"يمكن لعملية إضفاء العلم على السياسة، مع دمج المعرفة التقنية في الفهم الذاتي الموضح هرمنوطيقيا لموقف معطى، أن تكتمل في كل مرة عندما يكون الضمان مكفولا، ضمن شروط تواصل عام بين العلم والسياسة، وخال من السيطرة، ومتسع يشمل مواطني الدولة كلها"[43]، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الحلول التي يقترحها هابرماس ترتبط أساسا بلغة التواصل، والمصلحة الجماعية التي تبنى على النقاش الجاد الصادق، والمثمر.

ب/ تجاوز المادية التاريخية :

تعد المادية التاريخية إحدى المرادفات الجاهزة بالنسبة للماركسية، وهابرماس وفي معرض تشييده لمشروعه التواصلي، يمر بنقد الماركسية، محاولا إعادة بنائها من جديد، فهو إلى جانب انضوائه بصورة مستمرة وصريحة في إطار انتساب موضوعي للميثولوجية الماركسية، فانه لا يفوته تحديد المسافة التي تفصله عنها، ولذلك يأخذ على عاتقه المراجعات التي أجرتها مدرسة فرانكفورت لمدونة الماركسية، ويضيف إليها مراجعاته الخاصة[44]، يقول هابرماس: "يتعلق الأمر هنا بمحاولات مختلفة لصياغة برنامج نظري، أعتبره إعادة بناء للمادية التاريخية، قد تعني لفظة إصلاح الرجوع إلى حالة بدائية قد تم تحريفها، في حين إني لا أولي اهتماما ذا طبيعة دوغماتية ولا فقهية لغوية، ولا تاريخية لـ: ماركس وانجلز، وقد تعني لفظة نهضة تجديد تقليد نسبي في الأثناء، وليست الماركسية في حاجة لذلك إن إعادة البناء تعني في السياق الذي يهمنا أن نفكك النظرية، وان نعيد تكوينها في شكل جديد من أجل التمكن من بلوغ الهدف الذي رسمته، إنها الصورة العادية لمعالجة نظرية يجب أن تكون محل مراجعات حول عدة نقاط،كما إن طاقتها التحفيزية لم تستنفذ بعد"[45]، وهذا يعني أن هابرماس لا يرفض

المفهوم المادي للتاريخ، ولكن المادية لا يجب أن تمثل سوى جانبا محدودا لتطور التاريخ ولعلاقات الأفراد، ولذلك فانّه وفي معرض إعادة بناء مفهوم العقلانية التواصلية، حتما سيمر بنقد الماركسية، لأنه حتما سيمر بنقد الأداتية، لأن ما كان محل اهتمام عند ماركس هو تأكيده على مفهوم البنية والطبقة وعلاقات الإنتاج[46]، وتنتهي معه إلى الايدولوجية عوض التأسيس لنظرية اجتماعية.

يتأسس الفكر الماركسي على ثلاثة مستويات أساسية، هي المستوي الاقتصادي، المستوى السياسي والمستوى القانوني والرمزي، حيث يحدّد المستوى الأول، المستويين الثاني والثالث، فقيمة الإنسان بالنسبة لماركس تتمثل في العمل، والإنتاج، وأن الهدف هو الإبقاء على نمط إنساني متكافئ في العلاقات بين الأفراد فالإنسان بحسبه لا يستطيع أن يعيش إلا إذا أنتج، ولا يمكنه أن ينتج إلا إذا امتلك وسائل الإنتاج، أي الشروط المادية للعمل[47]، وفي هذا تركيز على البعد المادي، وإهمال للأبعاد الأخلاقية، والقانونية، فهي لواحق وليست أساسا، يقول هابرماس: "لقد أكد ماركس في نقد الفصل الأخير من فينومينولوجيا الروح لهيجل، بأنه يقف إلى جانب الاقتصاد الوطني الحديث، لأنه أدرك العمل بوصفه الجوهر، جوهر الإنسان الذي تأكدت جدارته ...لأنه يدرك الإنسان الفعلي بوصفه نتيجة لعمله الخاص"[48].

ومعنى ذلك أن ماركس يعتبر من أهم منظّري العقلانية الاداتية، ومن أهم المدافعين عن التقنية وعن العمل لأجل الإنتاج، وبالتالي فالتاريخ لا يبنى إلاّ من خلال جدل المادة، وليس جدل الفكرة، ولذلك ينتهي ماركس إلى ذلك الدمج بين العمل والتفاعل إلى درجة إختزال الثاني في الأول"إن ماركس لا يشرح فعليا علاقة التفاعل بالعمل، وإنما يختزل الواحد في الأخر، تحت العنوان غير النوعي للبراكسيس الاجتماعي، ويرجع تحديدا الفعل التواصلي إلى الفعل الاداتي"[49].

وعلى ذلك فإن إثبات الوجود مرتبط بالعمل الاجتماعي، سواء لفرد منعزل أو التعاون الاجتماعي "إن الأنشطة الأداتية لمختلف الأفراد منسّقة بشكل عقلاني بالنسبة لغاية، أي بالنسبة لأهداف الإنتاج، لذلك تشكل قواعد الفعل الاستراتيجي التي يتحقق بمقتضاها هذا التعاون، عنصرا ضروريا لسيرورة العمل"[50]، وهذا ما يتجاوزه هابرماس من خلال حديثه عن التفاعل إلى جانب العمل، فإن إهمال العلاقات الإنسانية هو سبب فشل النظرية الماركسية في تحقيق هدفها، لذلك فإن هابرماس في مشروعه التواصلي، يؤكد على التفاعل بين الذوات أثناء العمل، أي عقلنة العلاقات الإنتاجية وعدم الانصهار فيها، لدرجة أن يفقد الإنسان كرامته وقيمته.

فإذا كان ماركس يدعو العمل شرط الوجود الإنساني المستقل، عن جميع الأشكال الاجتماعية، وانه الضرورة الطبيعية الأبدية، من أجل أن يتوسط تحول المادة بين الإنسان والطبيعة، وبالتالي الحياة الإنسانية[51]، فإن هابرماس على العكس من ذلك يرى في ذلك قتلاً للحياة الإنسانية التي يجب أن تبنى على العمل وعلى التفاعل، بذلك فانه يقترح استبدال الزوج"قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج بزوج أكثر تجديدا هو العمل والتفاعل[52].

وانطلاقا من هذا المبدأ المنظم للنظرية الماركسية، والمتمثل في العمل، فإن ماركس يعتبر في نظر هابرماس أكبر داعية للتقنية، فهي عنده ايجابية وبناءة، لأنها مرادفة لتسخير الطبيعة، ومفتاح التقدم وتطور قوى الإنتاج، والمطلوب فقط تخليصها من سيطرة فئة معينة، وتخليص قوى الإنتاج من قبضة رأس المال، والاستغلال وتخليص الإنسان من الاستلاب.

فإذن"تحت مقولة العمل أو الفعل العقلاني الهدف أفهم إما فعلا أداتيا وإما اختيارا عقلانيا، أو ربما تركيبا بين الاثنين، يتشكل الفعل الاداتي، حسب قواعد تقنية تقوم على المعرفة التجريبية"[53].

وهذا يدل على أنه –برأي ماركس– السيرورة الاجتماعية، والسياسية، إنما تلتمس معانيها ومنهجها من السيرورة الاقتصادية، فعلى المستوى السياسي "الدولة برأي ماركس"جهاز قمعي في أيدي مالكي وسائل الإنتاج، فإن القوي اقتصاديا، يكون القوي سياسيا، بمعنى أن ما يجري على المستوى الاقتصادي يجد نظيراً له وما يقابله على المستوى القانوني، والمعياري، فهو عبارة عن مرآة لتجسيد العلاقات القائمة، في حين أنه على المستوى الاجتماعي، الرمزي، فإن ماركس يرفض رفضا قاطعا أسبقية الفكر على المادة، لأن الفكر مستمد من الواقع ومن التجربة التاريخية، ولذلك فإن ماركس يقسم أشكال الوعي الاجتماعي إلى:– أشكال الوعي الإيديولوجي– أشكال الوعي الموضوعي [54].

غير أن هذا الفهم للمستويات الاقتصادية السياسية، والاجتماعية، لم يجد القبول عند هابرماس أو أساتذته في مدرسة فرانكفورت، فهو "ينتقد الماركسية لكونها أهملت التمييز بين الآلية (الاداتية)، وبين المصالح التواصلية، ولكونها ردت الأخيرة للأولى في تبرير التطور التاريخي"[55]، وينتقد أيضا أشكال الوعي الاجتماعي، والتي تنتهي إلى مفهوم الوعي الخاطئ أو الوعي الزائف، ذلك أن أشكال الوعي الإيديولوجي لا تعبّر عن حقيقة ما يجري ويحاك في الواقع، هذا الوعي الماركسي ينتهي مع هابرماس إلى كشف وهم البحث عن المصالح الكونية، لأنه في الحقيقة يعّبر عن مصالح خاصة، بما في ذلك في الدين، الفن والفلسفة.

إن ماركس في نظريته عن المصلحة، لايشير في الغالب إلا إلى مصالح اجتماعية لقيم يراها خاصة كالمصالح الطبقية مثل مصلحة الربح، وتملك وسائل الإنتاج بوصفها شروطا ضرورية، محددة[56].

وما يمكن أن يفهم من كل ما قلناه أن العقلانية الاداتية، التي أسس لها ماركس ترتبط بثلاث مقولات أساسية وهي: مقولة العمل، مقولة التقنية، ومقولة المصلحة، ومن جهة

أخرى كشفت لنا مرة أخرى مع ماركس على القناع المزيّف التقنوي لهذه العقلانية الغربية، فالتكنولوجيا ليست إلا إيديولووجيا فقط، فهي تخفي هدفها الحقيقي، ولا تعترف بالمصدر الحقيقي، ولاتقرّ أنها ابنة السيطرة والهيمنة التي تخبّئها العلوم التجريبية"[57]، ومعنى ذلك أن هنالك تناقض بين الشعارات التي تظهرها، والحقائق التي تبطنها وبذلك تعبر عن وعى إيديولوجي زائف من خلال مضمون العلاقة بين المعرفة والمصالح الإنسانية[58].

وهنا يؤكد هابرماس بان التكنولوجيا حاولت أن تمارس الهيمنة، والسيطرة والسلطة على الإنسان، حيث اعتبرته إنسانا لا متناهيا في الغايات المجسمة وبالتالي فالايدولوجيا سترفع شعار "استهلك واصمت"[59]، ويصبح الإنسان بموجبها آلة، لأجل تحقيق غايات مادية خاصة، وبالتالي يفقد الإنسان كرامته وقيمته.

خاتمــة:

تعتبر العقلانية التواصلية بديلا حقيقيا، توفر شروط التفاعل والحوار الجاد، والهادف بغية تأهيل الانسان لحماية عالمه من هدير الأداتية، على نحو يعيد التّوازن بين عالمه المعيش و عالم الانساق. إنّ المشروع الفلسفي الاجتماعي عند هابرماس، يظهر الكثير من الانسجام سواء على المستوى المنهجي أو على المستوى المعرفي، فهو لم يتخل عن الوظيفة النقدية للفلسفة، والتي نشأ عليها من خلال أساتذته في مدرسة فرانكفورت، وأجداده في الارث الالماني، إذ أنّه يستند بشكل جوهري على تمفصل الحداثة والتواصل، ويبدو وكأنّه نظرية لنظريات بسبب مناقشته لأكثر من نسق فلسفي وعلمي، ونقده لجل الإجتهادات النظرية التي جعلت من ظواهر الحداثة موضوعا لها، ولذلك فإنّ نقد العقل الحداثي بالمنظور الهابرماسي يعني تخليصه من براثن الاداتية الصرفة، وإعادة بنائه على أسس لغوية وإجتماعية، وأخلاقية، وسياسية. إنّ التواصل عند هابرماس يحمل أكثر من

دلالة، فهو تواصل مع الحداثة، وهو تواصل بين الافراد، وهو تواصل بين المفاهيم، ولذلك أخذ هابرماس على عاتقه مهمة التأسيس للعقلانية التواصلية التي تبدأ كنظرية فلسفية، وتنتهي كنظرية سياسية. ولا يجب أن نفهم بأنّ هابرماس يؤسس لنظرية طوباوية، وهو الذي يرفع شعار النظرية والتطبيق، فهو وإن كان ينقد العقل الأداتي فذلك بوصفه يمثل مفهوم العقل، وإن كان يؤسس للعقل التواصلي فهو ليس عقلا مجردا من مضامينه المادية.

هابرماس وهو يقرأ لاستاذه ماركوزه، ينتهي إلى ما انتهى اليه في كتابه "الانسان ذو البعد الواحد" لكن ذلك كان البداية بالنسبة لهابرماس،لأنه لم يكتف بإعلان تهافت العقلانية الأداتية الاستراتيجية الحسابية، وإنما تقديم البديل التواصلي، التذاوتي، الذي يقوم على الحوار الأخلاقي، الجاد، والهادف، من أجل المرور من الفلسفة التي تحاول فهم الواقع الى الفلسفة التي تعمل على تغييره.

الهوامش:

[1]– حسن مصدق، يورغن هابرماس مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، تقديم، برهان غليون ،الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2005، ص.72

[2]– المرجع نفسه، ص74.

[3]– المرجع نفسه، ص74.

[4]– عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، اشكالية التمركز حول الذات، الطبعة 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997، ص359.

[5]– فريدة غيوة حيرش، تأملات في القضايا الإنسانية المعاصرة والراهنة،منشورات جامعة قسنطينة، 2003، ص167.

[6]– بورغن هابرماس، العلم والتقنية كإديولوجيا، العمل والتفاعل ملاحظات حول "فلسفة الروح" لهيجل في يينا، ترجمة حسن صقر، الطبعة الأولى، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا 2003، ص7.

[7]– نقلا عن زكريا إبراهيم في كتابه: هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة،ا لقاهرة مصر، ص206.

[8]– يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإديولوجيا: مصدر سابق، ص10.

[9]– المصدر نفسه، ص11.

[10]– حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص135.

[11]– زكريا ابراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مرجع سابق، ص220.

[12]– يورغن هابرماس، العلم والتقنية كادايولوجيا، مصدر سابق، ص11.

[13]– المصدر نفسه، ص12، ص13.

[14]– المصدر نفسه، ص14.

[15]– المصدر نفسه، ص18.

[16]– المصدر نفسه، ص31.

[17]–نقلا عن، حسن مصدق في كتاب : هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص138.

[18]– محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، الطبعة 2، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، ص182.

[19]– يورغن هابرماس، العلم والتقنية كادايولوجيا، مصدر سابق، ص8.

[20]– حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص13.

[21]– يورغن هابرماس، العلاقة بالعلم ومظاهر عقلانية الفعل، ترجمة، جورج أبي صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد 46، 1987، ص23.

[22]– يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، ط 1، دار الحوار للنشر والتوزيع،اللاذقية ،سوريا، 2002، ص22.

[23]– المصدر سابق، ص44.

[24]– محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص60.

[25]– يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإديولوجيا،مصدر سابق، ص43 ص44.

[26]– يورغن هابرماس، المعرفة المصلحة، ترجمة حسن صقر، الطبعة الأولى، منشورات الجمل، كلونيا، ألمانيا،2001، ص81.

[27]– يورغن هابرماس، المعرفة المصلحة، مصدر سابق، ص85.

[28]– فرانسوا إوالد، مسارات فلسفية، هابرماس: جدلية العقل الحديث، ترجمة، محمد ميلاد، الطبعة الأولى، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية،سوريا، 2004، ص157.

[29]– حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص35.

[30]– يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص85.

[31]– حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص37 ص38.

[32]– يورغن هابرماس، العلم والتقنية كادايولوجيا، مصدر سابق، ص43.

[33]– المصدر نفسه، ص44.

[34]– نقلا عن يورغن هابرماس في كتابه: العلم والتقنية كإديولوجيا، ص45.

[35]– المصدر نفسه، ص44.

[36]– المصدر نفسه، ص46.

[37]– المصدر نفسه، ص46.

[38]– المصدر نفسه، ص05.

[39]– المصدر نفسه ص54.

[40]– جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضورالعالم الثالث، ترجمة فريال حسن خليفة، الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 2002، ص225.

[41]– يورغن هابرماس، العلم والتقنية كاديولوجيا، مصدر سابق، ص115.

[42]– المصدر نفسه، ص114.

[43]– المصدر نفسه، ص128.

[44]– يورغن هابرماس، بعد ماركس، مصدر سابق،ص9.

[45]– المصدر نفسه، ص.21

[46]– رفيق بوشلاكة، مآزق الحداثة ، الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة، مجلة اسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الاسلامي بيروت، لبنان، العدد 06، ص.114

[47]– عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، اشكالية التمركز حول الذات، مرجع سابق ص337.

[48]– يورغن هابرماس، العلم والتقنية كاديولوجيا، مصدر سابق ص.40

[49]– المصدر نفسه، ص.40

[50]– يورغن هابرماس، بعد ماركس، مصدر سابق، ص67.

[51]– يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص3.

[52]– سالم يافوت، هابرماس ومسألة التقنية، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، العدد01، 1997، ص49.

[53]– يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإديولوجيا، مصدر سابق ص56.

[54]– حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق ص47.

[55]– جورج لارين: الإيديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث، مرجع سابق، ص212.

[56]– حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق ص47.

[57]– جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث، مرجع سابق، ص.210

[58]– جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية،ط1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، 1993، مرجع سابق ص79.

[59]– علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت، مجلة النصوص الفكرية والابداعية والنقدية، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 01، ص146.