مفهوما النقد والتواصل عند يورغن هابرماس

أ. اليامين بن تومي
جامعة سطيف

الملخص

عملت النظرية النقدية النظرية على إنقاذ العقل من اللاعقلانية وذلك حينما اتخذ: "أصحاب النظرية النقدية من النقد أداة لتغيير المجتمع من جذوره وللكشف عن اللاعقلانية التي تمخضت عن العقل ذاته، لم يكن رفضا للعقلانية كما قد يبدو ذلك من القراءة السطحية لأفكارهم بل كان في الحقيقة دعوة إلى مزيد من العقلانية التي تدرك التعبير والاختلاف بدلا من الوحدة والتوحد" [1].

هذا العقل لا يمكن أن ندركه جملة واحدة، وإنما يتم تقصيه من العناصر المتحولة في التاريخي، من طبقات المعنى التي يختزنها، فهو إذا ؛ طبقات تكونت في التراث الغربي، وهو في الناتج التاريخي خزين العصور الإبستمية التي صاغت البني الخطابية المتغايرة مركزية وهامشية، وهي بنى منفصلة، عبارة عن صفائح تكتونية، كل مرة تعود الصفيحة/الطبقة المعرفية في شكل جديد من خلال ما سماه هيدجر Heidegger le cercle du principe de maison **مجال المبدأ العقلي**.

1- في نقد العقل الآداتي:

لا شك أن هابرماس في صياغة نظريته التواصلية انخرط في نقاش فلسفي متشعب مع طروحات الفلسفية التي سبقته لأنه كما وصفه أحدهم تميز: "بشراهة متعددة الاختصاصات" [2] هذا التعدد مكن للفيلسوف أن تكون له رؤيته الخاصة الناتجة عن التفكير مع الطروحات وضدها في آن واحد .

ويكون هابرماس في تصور "جورج سيمل" قد استوعب نماذج الفلاسفة الذين جعلهم على أربعة أصناف: (الصنف الأول ينصت إلى دقات "قلب الأشياء" والصنف الثاني فقط إلى دقات "قلب الإنسان" أما الثالث فإنه ينصت إلى "قلب المفاهيم" في حين أن هناك صنف رابع هو صنف أساتذة الفلسفة الذين لا يستمعون إلا إلى "قلب النصوص") [3] ليس من السهل تتبع المسار الفلسفي لهابرماس فقد قدم نقد جذري لكل الأنساق الفلسفية المشخصنة في أسماء محددة في تاريخ التفلسف الغربي وفي اتجاه آخر قام باستثمار المنعطف اللساني لتحقيق تلك التوليفة التي سماها: "بنظرية الفعل التواصلي" la théorie de l'agir communicationnel لذلك مرَّ مشروعه بنقطتين مرجعيتين :

- الوضع الفلسفي لأسئلته .
- القول الحداثي للفلسفة بتخريجها ضمن فلسفة التواصل .

فهناك في الاعتبار المنهجي مجموعة كتب تأسيسية تَنَاصَّ معها هابرماس، نحتكم لها في فهم المسار الفلسفي لهابرماس حيث أن طريق الفيلسوف مشبع بالكفاح الذي أراد أن يتجاوز أو يقوض اليقينيات أو الكليانيات النسقية التي طالما اقتاتت عليها الفلسفة.

وفي هذا المسار كان طرحه مهموما بتلك الآراء التي بسطها فلاسفة المدرسة في الطروحات الكبيرة: جدل العقل لكل من هوركهايمر وأدورنو، الجدل السلبي لأدورنو، الإنسان ذو البعد الواحد لهربرت ماركوز .

وقبل أن يتعاضد مع الطروحات ليخرج نظريته العقلانية التواصلية ،قام بنقاش لأسس المشروع الفلسفي الغربي، لذلك فإن الفلسفة في تصوره لا بد أن تقوم بمهام محددة منها: "**أولا** أن تناضل داخل العلوم لتشجيع الإستراتيجيات النظرية الأكثر قوة. كانت المناسبة ملائمة، وذلك لمواجهة التجزيئية التجريبية . **ثانيا**: على الفلسفة أن تقوم بعملية كشف ما هو كوني في الفكر الذي يتكون بواسطة العلوم، والذي يستهدف معرفة موضوعية كما هو الشأن بالنسبة

لكونية المبادئ الموجهة للممارسة العقلانية للحياة، والمؤهلة لكي تكون مبررة وليست مشروعة فقط" [4]. لذلك فالفلسفة تعمل دوما في تصوره على إعادة البناء؛ لذلك يطرح تساؤلا دقيقا في كتابه "**ما بعد ماركس**" قائلا: "أليست الفلسفة بالأحرى قوة إنتاجية. أم أنها وعي زائف" [5]حيث عملت التغييرات الثقافية البورجوازية في المجتمع الغربي على تغيير دور الفلسفة حيث لم تصبح الفلسفة هي الواجهة الخلفية للتصور، وإنما حل محلها التصور العلمي والتقني يقول: "منذ أن أصبح التطور العلمي –التقني المحرك الحقيقي لتوسع القوي الإنتاجية فرضت التصورات العلموية نفسها بأكثر قوة مثلا في نجاح الوضعية، لم تمارس الوضعية التقليدية حتى القرن العشرين تأثيرا هاما على الفلسفة الجامعية فحسب لأنها تطبع أيضا ماركسية الأممية الثانية" [6]

وذلك لسبب رئيسي أن: "المادية التاريخية كان بوسعها اعتمادا على منهج صارم حل كل المسائل التي كانت آيلة حتى ذلك الوقت إلى التفكير الفلسفي" [7] وتلك الرغبة التي تختزنها العلموية لإحلال العلم مكان الفلسفة، لأن التفكير الفلسفي يحرر العقل من ذاتيته ومن التباسات الإيديولوجي نتيجة النقد المتواصل لكل السلط السياسية الانطباعية التي تسكن التوجه العلموي، حيث لا يمكن أن ينفك العقل التقني/الأداتي عن مضمونه السياسي: "الفعل العقلاني الهدف هو طبقا لبنيته ممارسة الضبط. لذلك فإن "عقلنة" علاقات الحياة حسب معيار هذه العقلانية تتساوي بمعناها مع مأسسته سيطرة لا تصبح معروفة بوصفها سيطرة سياسية: إذ لا يتخلى العقل التقني لمنظومة اجتماعية للفعل العقلاني الهدف عن مضمونه السياسي" [8]

فالتقنية عملت للسيطرة على الطبيعة والإنسان، ولذلك فإن العقل التقني /الأداتي هو عقل استبدادي في نظر "هابرماس" بل في نظر فلاسفة فرانكفورت حيث يقول "هاربرت ماركوز": "إن عالم الحضارة الصناعية المتقدمة هو عالم كلي استبدادي يملك القدرة لا على وأد أي محاولة لمعارضته ونفيه فحسب، ولا

على تمييع وتذويب ودمج القوى الاجتماعية التي يمكن أن تعارضه فحسب، بل أيضا على استنفار وتعبئة جميع طاقات الإنسان الجسدية والروحية وجميع القوي الاجتماعية للذود عنه وحمايته وهنا بالتحديد يكمن دور السياسة" [9] يتبين أن "هابرماس" ربط تقدم الفلسفة بربطها بالأفق السياسي للنقد لذلك يضع تصورا دقيقا للفلسفة يقول:"- النضال داخل العلوم من أجل تطوير الاستراتيجيات النظرية الأكثر صلابة فيها كلما برزت لمواجهة التجزيئية والاستقرائية .- الكشف عن شمولية الفكر، نقد فلسفة الذات،- تجاوز فلسفة الأصل وتشجيع هوية المجتمع وأفراده" [10].

إن انتقاد هابرماس لفسفة الذات /الوعي يصبغ مشروعه بطابع حواري خلاق يُمَاحِك من خلال تجاوز الإحراج المعرفي للحداثة الغربية التي بناها العقل الأنواري، وأصبح من سماتها التعصب للذات، وهونوع من التبرير الإيديولوجي الأداتي للمركزية الغربية على السيطرة في حين أن هابرماس ينزع إلى تحرير العقل من هذه الأوهام التي ترمي بالإنسان في أوهام الأسطورة

ولعل القيمة التحريرية للإنسان تخلصه من آلية السيطرة التي تسكن المعرفة العلمية التي بدأت بالسيطرة على الطبيعة لتنتقل للسيطرة على الإنسان .

وعليه فإن القدرة النقدية والتأملية تمكن الإنسان ليس من فهم ذاته وتشكيل رؤية عميقة بها وكذلك الدخول في علاقات اجتماعية تعمق من هذه الرؤية من خلال انخراط الذات مع غيرها .

لذلك فعلاقة المعرفة بالمصلحة عند هابرماس متعددة وهي ثلاثة مجالات: "من أجل ثلاثة مقولات من عمليات البحث يمكن البرهنة على علاقة نوعية من القواعد المنهجية المنطقية ومن المصالح الموجهة للمعرفة . وهذه هي مهمة نظرية علم نقدية تتملص من أحابيل الوضعية في بداية العلوم التجريبية تدخل مصلحة معرفة تقنية في منطلق العلوم الهرمينوطيقة والتاريخية تدخل مصلحة معرفة علمية وفي منطلق العلوم المتوجهة نقديا تدخل مصلحة المعرفة المحررة تلك التي

تشكل كما رأينا بصورة غير معترف بها أساس النظرية التقليدية" [11]. لذلك حدد على "عبود المحمداوي" علاقة المعارف/ الفواعل وفق التصنيف الهابرماسي والمجال المعرفي لكل حقل على ثلاثة أصناف :

1- في مقابل العالم الطبيعي، ينتج الفعل الأداتي /العلوم التجريبية .

2- في مقابل العالم الاجتماعي تتجلي فاعليتين عقلانيتين ؛

- الفاعلية الإستراتيجية
- الفاعلية التواصلية

3- فاعلية التأمل والتحرر. [12]

تمكن العقل الأداتي من الدفع المنهجي للأنوار حيث مجد التنوير العقل وكان هدفه: "تحرير الإنسان من التعصب والخوف ومن السلطة وتجريد العالم من سحره القديم لصالح المعرفة العلمية هذا التنوير أصابته أشكاله ترجع إلى مصدرين:

1- النزعة العلمية أو الوضعية التي حددت العلم بوقائع معينة.

2- هو العقل الأداتي غير النقدي للعلم الذي اعتمد على الشكلانية، فالعلم كمنهج تحليلي لا يستطيع أن يضفي معنى أو قيمة على شيء غير قابل للقياس وغير خاضع للصيغة الرياضية" [13] فهذه العقلانية الأداتية التي اختزنت دلالة السيطرة والهيمنة دفعت هابرماس إلى إيجاد بديل يتجاوز هذا المطب البنيوي للعقل الغربي لإعادة دفع خطاب المعاقلة نحو مراجعة جذرية لأسئلته الموضوعة ضمن أطروحات الوعي التي تجعل العقل العلمي أساس سلطة القهر الذي مارسها لذلك فالعقلانية الأداتية رسخت عقيدة الذات بقدرتها على توفير السعادة الموهومة التي جعلت الفرد تابع سخيف لإرادة الآلة ،ونقلت الإنسان من: "مصدر اليقين من الذات المفكرة إلى الذات المدركة حسيا، وفي هذا المجال تمدنا الملاحظة العلمية باليقين وتتراجع الوظائف التلقائية للفكر" [14].

لذلك الذي يكفل المراجعة الجذرية لمفهوم العقل وتخريجه من جديد فهي نقل العقل من النكوص على الذات /اليقين إلى: وظيفة التفاعل والحوار مع العلوم الأخرى، لقد أراد أن يعيد تشكيل النظرية عن طريق إعادة بناء العقلانية الاجتماعية فقدم ما أطلق عليه: "العقلانية التواصلية في مقابل العقلانية الأداتية التي هاجمها الجيل الأول من أصحاب النظرية النقدية" [15].

وهكذا ينحو هابرماس تجنيب العقل من الوقوع في الأسطورة كما حصل للذين رفضوا التقنية فوقعوا في أحضانها يقول: "وهكذا فإن البشرية وهي تدأب على الابتعاد عن الأصول بسيرورة الأنوار على الصعيد التاريخ الكلي، لم تتحرر من التكرار الانفعال للأسطورة إن العالم الحديث المعقلن بشكل كامل، لم يتخلص مع ذلك من السحر الذي يحمل لعنة التشيء الشيطاني والفردية المميتة" [16].

2- من نقد الحداثة إلى المنعطف اللغوي :

لذلك حاول هابرماس الوقوف على اللاعقلانية التي باتت تصنع المشهد الحداثي نتيجة سلطان التقنية على العقل، حيث يعتبر أن المجتمعات الرأسمالية تعطل وظيفة العقل لذلك يري أن فهم طبيعة الحداثة الغربية تجعلنا في أفق الأسئلة الفلسفية للحدثيَّات الكبري:هيغل، نيتشه، هيدجر، فوكو، دريدا، غادامير..

يعتبر هيغل في تصور هابرماس أول من رسخ فكرة القطيعة مع الماضي وتثبيته لفكرة الأزمنة الحديثة، وتتميز هذه البنية الزمنية بما يدعوه بالذاتية يقول: "أن الحرية هي بشكل عام مبدأ العالم الحديث، واستنادا إلى هذا المبدأ تنمو كل الجوانب الأساسية المعطاة داخل كلية الروحي للحصول على حقوقها" [17]. بل إن أهمية هيغل بالنسبة لهابرماس أن جعل الحداثة تنظر للمستقبل من خلال نزعة الجدة وقيمة الحرية التي تحملها لذلك فالحداثة مع هيغل أصبحت تكتسب خاصية تاريخية لا أسطورية ولاطوباوية وحينما تنفتح الحداثة على الوعي فإنها تعزز قيمة الحب والحياة الحاضرين على الاستمرار مما يجعل الذوات تنخرط في هذا الفعل وتدخل في شبكة من العلاقات التواصلية يقول: "إن هيغل في تصديه المسلطة للعقل

المتمركز على الذات يدعو السلطة الموحدة للعلاقة بين الذوات والتي تتجلي من خلال مفاهيم الحب والحياة إنه يضع مكان العلاقة التفكرية بين الذات والموضوع علاقة تواصلية بالمعني الواسع بين الذوات" [18]. وهذا ما يحقق المعاصرة أو يدفع التجديد في الحداثة الذي تبقي معاصرة لوعيها كما أن النزعة النقدية عند هابرماس تأثرت بالصوغ العقلاني "لماكس فيبر" فهي عنده على ثلاثة مجالات: "مجال الواقعية الموضوعية العلمية ومجال المعايير والمشروعية، وأخيرا مجال القيم والدلالات الرمزية وقد حاول هابرماس إعادة صياغة هذا البناء العقلاني الاجتماعي فأصبحت شروط السلوك العقلاني في رأيه لا تقتصر على المستوى معرفي الأداتي بل تمتد أيضا إلى مجال الأخلاق العلمية" [19].

هذا التفسير الغائي للحداثة من منظور ماكس فيبر جعل هابرماس يتجاوز ذلك إلى إعادة بناء المستخلصات النظرية للحداثة، ولكن بشرط صياغتها وفق مفهوم جديد للعقل التواصلي مماجعله يحدث نقلة مهمة في التوصيف العام للنظرية ،وهنا نجد أن هابرماس تخلص من عقدة المفهوم العقلي الذي لم يعد جوهرا في ذاته: "إن مفهوم العقل عند هابرماس يسقط من حسابه أية مسألة جوهرية وبتعبير آخر إن العقل عنده لم يعد جوهرا سواء أكان هذا الجوهر موضوعيا أو آداتيا بل صار محمولا، ذلك أنه ونتيجة لتأثيرات المدرسة التحليلية عليه رأى أنه سيكون من الحكمة البحث فيما هو عقلاني عوض البحث في مفهوم العقل وعليه ينتقل الاهتمام المركز إلى العقلانية بدل التركيز على العقل في شكله المجرد" [20].

هذا التقسيم لمفهوم الذات والعقل دفع هابرماس حقيقة إلى الوقوف بشكل منهجي متعدد إلى ترميم النظرية النقدية ودفعها باتجاه منعطف جديد ،وحاولت النظرية النقدية تحرير العقل من نفسه وبالتالي تحرير الانسان المقهور من اللاعقلانية الجديدة التي رسخها العقل الأداتي لذلك لم يجد أنصار المدرسة إلا الجمال والفن كمخلص ومنقذ للعقل .

ويعتبر هابرماس العقل الأداتي هو أكبر: "دليل على ظاهرة التمركز حول العقل العلمي التقني ويبين كيف أن حركة التصور العلمي في عصر الأنوار أدت إلى ظهور هذا العقل ويوضح الأسس التي أدت لظهور العقل الأداتي ومنها الآليات التي وضعها وأرساها النظام الحديث أو بالأحرى المجتمع الحديث" [21]. لذلك يقترح حلا جذريا لهذا التمركز وذلك بما أسماه العقل التواصلي: "الذي يقوم على تنشيط التواصل وقيمة الإنسان في المجتمع، فالعقل التواصلي هو المخرج من هيمنة العقل الأداتي" [22] وتنطلق نظرية الفعل التواصلي مما يسميه عقلنة المجتمع وعقلنة الفعل وذلك بتحقيق التواصل في العالم المعيش وتفعيل العلاقة البين الذاتية بين المتلفظين الاجتماعيين.

لذلك فالحداثة الغربية من وجهة نظر ماكس فيبر لم تهتم بهذا الجانب بل كانت أداتية" [23] ويعود هابرماس ليحاول استنباط عقلانية تواصلية تضبط الممارسة الأداتية التي أضعفت أواصر العلاقات الاجتماعية،وهابرماس محق في محاولة البحث عن ما يضبط العقل الأداتي الوظيفي داخل حقله الطبيعي، وهو يري أن المعيارية التي تتبلور صيغها: "في إطار العقلانية التواصلية هي الكفيلة بوأد الهوة السحيقة التي تفصل بين عالمنا والأنساق" [24] فالمراجعة الأخلاقية والاجتماعية أملت على هابرماس ترتيب كل العلائق في الحياة الغربية خاصة بعد أن فقد الدين سيطرته على الإنسان كليا وعليه ؛ فالفلسفة باتجاه المنعطف تعمل دوما على تجاوز إحراجاتها الكبرى على تغيير المنظورات نوع من المساءلة الجذرية واللعب على الخيارات المنهجية، وإعادة اختراق للمرجعيات وانتهاك للمدونات لقيام مشروع فلسفي تواصلي يؤسس لمطلب يقوم في عضد تصويب النظرية النقدية ويكون إضافة للصيرورة الفلسفية للعقل الغربي .

وعليه فإن تبيئة النقاش الفلسفي صورة أنطولوجية وحاجة مصلحة عند هابرماس تحقق الفاعل باعتباره أس الظاهرة الاجتماعية فإذا كان الفلاسفة الإغريق أحالوا إلى كونه عاقل والفرنسيون علقوه على كونه مثقف فإن منزع

المنعطف اللغوي أحاله على التواصل والأخير: "أصله لاتيني والتواصل أي كائن في علاقة. ظهر في اللغة الفرنسية في نصف القرن الرابع عشر ودل في تلك المرحلة على "شارك مع" واستمر استخدامه إلى القرن الخامس عشر ليدل على فعل المشاركة، تقاسم اثنين أو أكثر ليتطور تدريجيا مع القرون التالية ليعني وسائل الاتصال سواء النقلية أو الإعلامية" [25] وعليه: "فالتواصل يعني عملية انتقال من وضع فردي إلى وضع اجتماعي وهو ما يفد "اتصل" الذي يتضمن الإخبار والإبلاغ والتخاطب" [26] والتواصل خاصية المجتمع البشري لتحقيق التفاعل والدوران الذي يؤدي إلى تحقيق المصالح وتفعيل الحياة والدال على تعقد العلاقة التواصلية هو الانفجار الرهيب في وسائل الاتصال .

إنه تجاوز للمضمون التقليدي لبنية الكلام، نوع من التدوين الجديد نحو خلق تفاعل جديد للإنسان الرقمي / الافتراضي الإنسان المشارك لغيره هنا تندثر الرغبة الذاتية لصالح الجماعة المتخاطبة المتحاورة لتعبر عن الكوجيتو الجديد "الفضاء العام" l'espace bublic من خلال "التواصل مع" أو جعل الفرد يحيا مجتمع التواصل الذي يعكس العلاقات الحوار التبادل [27] . والتواصل لا يكون من خلال تفعيل الأطراف المتحاورة ضمن فضاء محدد مع اختلاف الوضعيات المنظورية التي تؤدي إلى التواصل " وبالتالي لا يمكن أن نفكر داخل المجتمع الحداثي إلا من خلال التواصل ذاته فهو المضمون الكلي للحداثة لتجاوز الإحراجات التقنية والإحصائية للعقل الأداتي نحو تفعيل إرادة النقد الكامنة في المضمون التاريخي للتنوير الذي انتكس نتيجة تشيء العقل نحو تخارج العقل من خلال فعل التواصل ذاته: "لو حاولنا مبدئيا أن نتبين الإستراتيجية التي يريد هابرماس أن يضعنا على سكتها من أجل استشعار مقاربة ما للتواصلية كما يترسمها فكره، فهي إعادة اكتشاف مسار العقلانية في آفاقها النظرية كما في انتاجاتها الرئيسة عبر المدارس الحديثة والمعاصرة فالتواصلية ليست في النهاية

إلا استراتيجيات تلك المدارس الفلسفية على طريق تحديد لإستراتيجية العقلانية ذاتها لأن العقلانية هي جهد التواصلية لتحقيق ذاتها" [28].

ولقد استفادت أطروحة هابرماس من المنعطف اللغوي كثيرا ولعل كارل أوتو آبل يقر بهذا المنعطف حيث يقول: "وبهذا المعني نكون نحن الاثنين ورثة التغيير الألسني التأويلي في الفلسفة المعاصرة" [29] وذلك لأن هابرماس أراد تجاوز الأطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالوعي والفعل والممارسة" [30] وبالتالي يقترح تخليص علم الاجتماع من العلاقات القائمة على الوعي إلى تحويله إلى فرع من فروع علوم الاتصال لأن فعل التواصل يعيد ترتيب العالم المعيش القائم على العلاقات البينية للأفراد وهنا يصبح التواصل: "الاجتماعي ضرورة علمية لكل تفكير اجتماعي" [31] وهذا يتطلب ما أسماه هابرماس التداوليات الشاملة وعليه فقد ربط هابرماس بين التواصل والعالم المعيش: "ويرى أنه لكي توجد هذه المعرفة المشتركة لا يكفي أن تكون للفاعلين وجهات نظر متقاربة أو حتى وعي بهذا التقارب ذلك أنه يتكلم عن المعرفة المشتركة حين تكون مكونة لاتفاق ما وهذا الاتفاق يتحدد بالاعتراف المتذاوت لادعاءات الصلاحية والقابلية لكي تكون موضوعا للنقد والاتفاق يعني بأن الأشخاص المعنيين يقبلون صلاحية معرفة ما، أي قدرتها على الالتزام التذاوتي" [32] هذا التذاوت في الحقيقة يتجاوز نسق الذات لأن الذات ترى في عالم أكبر منها في شبكة تبادل لامتناهية وعودة هابرماس على اليومي أو المعيش جاء كرد فعل على البنيويات الوظيفية .

وعليه فإن التواصل لا معنى له خارج العالم المعيش يقول: "سأقوم بشرح ظاهرة العالم المعيش ومن أجل الإجابة عن هذا المطلب يؤسس له من خلال التواصل ليس الاعتبار بتتبع التحليل الشكي والتداولي للفعل الاجتماعي سأبينه أولا انطلاقا من هذه الظاهرة المحللة اليوم يتطلب كيف العالم المعيش كأفق يبقى دائما يحرك الأفعال التواصلية" [33] فالعالم المعيش عنده مكمل للفعل التواصلي وعليه فإن هابرماس يحاول تقديم رؤية جديدة: "لفهم العالم المعاصر من خلال التعريف الجيد الذي يراه منشطرا إلى عالمين: الأول يخص العالم

المعيش الذي تقوم ببنياته على اللغة والتواصل والثاني يخص عالم الأنساق الذي يخضع بالأساس للعقلنة الحسابية التي تتغير بالوظيفة والآداتية والفعالية" [4] [3].

وعليه حاولت هذه الدراسة الوقوف على الجانب المفهومي في مشروع هابرماس والمنعطف اللغوي الذي عدّل من المنحي الفلسفي الراديكالي، واعطي نفسا جديدا لمسار العقل النقدي الغربي .

الهوامش:

1- مجموعة من الدارسين، فلسفة النقد والفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2005، ص 62.

2- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس. أفريقيا الشرق الطبعة الثانية 1998. ص :49.

3- المرجع نفسه. ص: 48.

4- المرجع السابق. ص: 55.

5- يورغن هابرماس، بعد ماركس ؛ ترجمة محمد ميلاد. ترجمة حسن صقر. دار الحوار سورية. ط1. 2002. ص: 222.

6- المرجع السابق. ص: 225.

7- المرجع نفسه. ص: 225.

8- يورغن هابرماس، العلم والتقنية ك"ايديولوجيا"، ترجمة: حسن صقر. منشورات الجمل. ألمانيا ط1 2003. ص: 44.

9- هابرتماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب. بيروت ط3 1988. ص: 13.

10- محمد نور الدين أفاية. المرجع السابق. ص: 54.

11- هابرماس، العلم والتقنية كـــ"ايديولوجيا". ص: 146.

12- علي عبود المحمداوي. الإشكالية السياسية للحداثة. من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموجا. منشورات الاختلاف. دار الامان. الجزائر المغرب. ط1 2011. ص: 148 إلى 150.

13- مجموعة مؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة. ص: 49.

14- هربرت ماركوز. العقل والثورة. هيغل ونشات النظرية الاجتماعية. ترجمة فؤاد زكريا .دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر مصر ط. 2000. ص: 349.

15- مجموعة مؤلفين. فلسفة النقد ونقد الفلسفة. ص:59.
16- يورغن هابرماس. القول الفلسفي للحداثة. ترجمة فاطمة الجيوشي. منشورات وزارة الثقافة. سوريا 1995. ص: 177.
17- المرجع نفسه. ص :30.
18- المرجع نفسه. ص: 50.
19- مجموعة مؤلفين. فلسفة النقد ونقد الفلسفة. ص: 59.
20- عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة. منشورات الاختلاف. الدار العربية للعلوم. المكرز الثقافي العربي. الجزائر. لبنان. المغرب. ط1 2005. ص: 360.
21 - أبو النور حمدي أبو النور حسن. يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل. دار التنوير للطباعة والنشر مصر. ط1، 2009. ص: 134.
22- المرجع نفسه . ص: 134.
23-Jürgen Habermas, théorie de l'agir communication .tome 1 (rationalité de l'agir et rationalisation de la société) édition fayard France 1987. Page : 173.
24- حسن مصدق، يرغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية. المركز الثقافي العربي. المغرب لبنان. ط1، 2005. ص: 110.
25- مجموعة مؤلفين. فلسفة النقد ونقد الفلسفة. ص 169.
26- مجموعة مؤلفين. التواصل نظريات ومقاربات. ترجمة عز الدين خطابي زهور حوتي. منشورات عالم التربية. ط1 2007. ص: 8.
27 -voire la communication. 8eme édition .2008. page 31.32.33.
28- مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي. ص :207.
29- كارل اوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس. منشورات الاختلاف. المركز الثقافي العربي. الدار العربية للعلوم الجزائر لبنان المغرب. ط1 2005. ص: 23.
30- الزواوي بغورة. الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة. دار الطليعة بيروت ط1 2005. ص: 209.
31- المرجع نفسه، ص: 210.
32- المرجع نفسه. ص: 209.
33- Jürgenhabermas. Ibid, tome 2. page 130.