الأكاديمية للدراسات
الإجتماعية والإنسانية

النظرية النقدية و حدود تأويلية التراث
"هابرماس" ضد "غدامير"

Critical Theory and the Limits of the Hermeneutics of Tradition: Habermas Against Gadamer

د.بلعاليه دومه ميلود
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية، شعبة الفلسفة جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف
belaliamiloud@yahoo.fr

ملخص

إن السجال الذي يثار ضمن حدود لغة المواجهة و الصراع بين النظرية النقدية وبين تأويلية التراث (عبر ممثلين أساسيين للفلسفة الالمانية المعاصرة وهما: "هابرماس و"غدامير") هو حقا سجال يتجاوز مجرد النقاش البسيط الذي يمكن أن يحصل بين فيلسوفين حول القواعد الميتودولوجية للعلوم الاجتماعية. إنه سجال يتعلق برهان فلسفي أساسي يمس مباشرة مجمل الشروط التاريخية التي يمكن أن تخضع لها عملية الفهم الإنسانية وفق نظام التناهي أو المحدودية، الأمر الذي من شأنه أن يجعل هذا الرهان يقدم نفسه منذ البداية على شكل اختيار بين بديلين: إما الميل مع العقل الهرمينوطيقي القاضي بتجذير الوعي التاريخي في التراث، وإما الميل مع العقل النقدي القاضي بضرورة الالتزام بالشكل الثوري للوعي التحرري والذي يعيد الاعتبار لنقد الإيديولوجيات.

الكلمات الدالة: النظرية النقدية، التأويلية، المصلحة، التراث، الإيديولوجيا.

Abstract

The polemic that is evoked in terms of confrontation and conflict between the critical theory and hermeneutic of traditions (Through two eminent German philosophers, Gadamer and Habermas) goes beyond the limits of a simple debate on the methodological basis of the social sciences. It deals with a basic philosophical issue, that of the historical conditions to which all human understanding is subjected under the regime of finitude. This issue seems to be stated in the terms of an alternative: the hermeneutical reason for the historical aspect of the consciousness of tradition, or the critical reason for the revolutionary aspect of the emancipatory consciousness which would render justice To criticism of ideologies.

Keywords: *Critical theory, Hermeneutics, Interest, Tradition, Ideology.*

مقدمة

إن النظر إلى "النقد" كممارسة نظرية وعملية في ذات الوقت هي مسألة أصيلة ضمن التوجه العام لما يعرف بمدرسة فرانكفورت، وهي المسألة التي نقلت نظرية المعرفة من مجرد نظرية فلسفية خالصة إلى مستوى نظرية نقدية للمجتمع، أي إلى نقد لمظاهر الهيمنة والتسلط التي تلازم البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع الرأسمالي الما بعد صناعي على وجه الخصوص، ومن ثم جدية الدعوة إلى ضرورة إعادة النظر في الوظيفة الحقيقية للفلسفة من جهة، و لإعادة طرح مشكلة الفلسفة الاجتماعية تحديدا من جهة ثانية، نلحظ هذا المعنى فيما نص عليه، قبل هابرماس ذاته، كل من "هوركهايمر" و"أدورنو" ضمن إحدى مقالتيهما، إذ يؤكد الأول: " إن الوظيفة الاجتماعية الحقيقية للفلسفة إنما تكمن في نقدها لما هو سائد مهيمن"[1]، فيما يدعو الثاني (أي أدورنو) كل ممتهن للفلسفة إلى "أن يتخلى منذ البداية عن الوهم الذي رافق المشاريع الفلسفية وهو وهم إمكانية إدراك كلية الواقع بمجرد قوة الفكر"[2].

من هذا المنظور العلائقي بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية دعا "هوركهايمر" إلى "تكوين جماعة بحث دائمة يشترك فيها الفلاسفة وعلماء الاجتماع والاقتصاد والتحليل النفسي والمؤرخون [...] تباشر الأسئلة الفلسفية الكبرى التي تخالج أذهانهم بواسطة مناهج علمية مدققة، تدقق الأسئلة وتغيرها بحسب موضوع علمهم وتجدد المناهج من دون أن تغيب عنها الكونية"[3].

غير أن هوركهايمر لم يقف عند مصطلح الفلسفة الاجتماعية ، بل نراه يتجاوز في نص آخر له هذا المصطلح لينتقل إلى مصطلح "النظرية النقدية"، تماما مثل "ماركيوز" في نصه عن "الفلسفة والنظرية النقدية"، الأمر الذي يفسر وجود تغيير في البراديغم ، و سيكون "النقد" بمثابة الفكرة الموجهة والناظمة لكل أبحاث المدرسة حيث اتجهت إلى صياغة الفلسفة الاجتماعية في شكل "نظرية نقدية" (Kritische Theorie)، هذا وإن كان الأمر قد أخذ صورة نظرية نقدية للمجتمع، خاصة مع "ماركيوز"، فإنه مع "هابرماس" سيأخذ صورة "سوسيولوجيا نقدية" بامتياز، أي محاولة التفكير في شروط إمكانية قيام نظرية معرفة خاصة بالمجتمع من جهة، وفي شروط إمكانية قيام المجتمع في حد ذاته. ومن هنا يتضح أن مشروع هابرماس الفلسفي يتجاوز الدائرة الضيقة لمفهوم النقد الاجتماعي مثلما مارسه "هوركهايمر" أو "ماركيوز" من جهة، ومن جهة أخرى تجاوز "لعملية الفصل الثنائي، عند كل من "هوركهايمر" و"أدورنو"، بين النواة الفلسفية - النقدية وبين المنحى السوسيولوجي نحو طموح موحد لسوسيولوجيا نقدية"[4].

إن هذا الطموح الموحد الذي يحركه هاجس النقد السوسيولوجي ابتداء هو ما سيأخذ عند هابرماس شكلا فلسفيا سجاليا ضد أحد أبرز فلاسفة التأويل المعاصرين وهو "غدامير"، وذلك بالنظر لمهمة النقد الفلسفي الجذرية كما يتصورها "هابرماس" ذاته، أي مهمة تحرير العقل من جميع مظاهر التسلط والهيمنة التي تعيق كفاءته التواصلية واستقلاليته الذاتية بالقياس إلى ما يلحقه من اختلالات نظامية تشوه قابليته التواصلية المثالية. فإذا كان "غدامير" يطمح إلى إعادة تأهيل التراث بغية الكشف عن البنية الاستباقية للفهم، ومن ثم لإضفاء المشروعية على الأحكام المسبقة وعلى السلطة في عملية الفهم، فإن "هابرماس" يرى في هذا الطموح التأويلي لغدامير ضربا من إعادة إحياء النزعة الدوغمائية المحافظة التي من شأنها أن تخفي ضروب المصلحة الثاوية في عملية الفهم ذاتها، خاصة بالنظر إلى ادعاء الكونية فيما يتعلق بالتجربة التأويلية من حيث هي تجربة لغوية باللأساس حسب "غدامير".

هابرماس ومهمة النقد المزدوجة

يمكن أن نميز عند "هابرماس" مهمتين اساسيتين ضمن مشروعه النقدي: مهمة إبستمولوجية ومهمة إيطيقية.

أولا: المهمة الإبستمولوجية

تتمثل في نقد التصور الوضعاني للعلوم الاجتماعية من خلال نقض فكرة التماثل المنهجي بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية ومن ثم اختزال نظرية المعرفة إلى نطرية العلم، وفي هذا الصدد يعمل "هابرماس" على إظهار ما يسميه صراحة بالشرط الإيديلوجي للعلم، أي التحديدات اللاعلمية التي تتحكم في كيفية اشتغال المنظومة العلمية من الخارج والتي تتركز فيما يدعوه هابرماس بالعقلانية الزائفة، التي تتجه باستمرار، وفي غياب عملية "التدبر الذاتي" [5](Autoréflexion) المفترض في كل من العلوم الإمبريقية التحليلية و العلوم الاجتماعية، إلى "إعادة إنتاج المجتمع" بصورة متكررة حتى يبقى الوضع على ما عليه. وعلى هذا الأساس يؤكد هابرماس على أنه "ليس هناك نقاء علميا"[6] تحت أي مسمى كان، سواء مسمى الحياد الموضوعي أو مسمى النزاهة العلمية، لأن العلم في سياق النزعة الوضعية تتبطنه "إرادة القوة" وتتلبسه حسابات سياسوية، ومن ثم يدعو "هابرماس" إلى القيام بعملية حفر داخل الطبقات المعتمة لنظرية العلم الوضعية و الكشف عن النزعة الإيديولوجية الثاوية خلف مفهوم العقل العلمي الذي لا يهدف إلى تطوير الممارسات العلمية فقط، وإنما أيضا يضفي شرعية على النظم السياسية التي تتبنى عقلانيته الأداتية.

ثانيا: المهمة الإيطيقية

وهي مهمة النضال ضد عملية تشييئ المجتمع عن طريق طرح القيم واعتبارها غير قابلة للتحقيق التجريبي، ومن ثم قلب العلاقة بين الوسائل والغايات حيث تصير مقولة "الغاية تبرر الوسيلة" هي المبدأ الذي يُحتكم إليه في عالم يجعل من التقنية والعقل الاداتي مثالا للتقدم، وينسى أن هذا العقل هو عقل براغماتي يتلخص همه الوحيد في تحقيق أكبر قدر من النجاح أو ما يساعد على الوصول إلى النجاح، دونما اكتراث

بمضمون هذا الذي ينتجه وبقيمته النظرية، ولعل هذا ما جعل "هابرماس" ينظر إلى العقل الأداتي بوصفه "احتلالا لعالم الحياة". وأمام هذا الوضع تتجه السيطرة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة صناعيا، حسب "هابرماس"، إلى أن تفقد طابعها التسلطي المباشر لتتحول إلى ضرب من "العقلنة" التي تخفي طابعها القمعي بدعوى التحكم في الإنتاجية المتزايدة كضمان لشروط العيش الرغيد للأفراد، و لا سبيل إلى تخطي هذا الانحراف للعقل إلا بفصل النزعة التقنية عن العلم وجعل هذا الأخير يخضع لنزعة عقلية تنتظم ضمن موجهات أخلاقية إجتماعية، أي منحه مضمونا إنسانيا عن طريق الوعي بالارتباطات الجدلية بين النظرية والممارسة، بين العلم والإيديولوجية وبين المعرفة والمصلحة، أو بعبارة أكثر دقة، الإيمان بضرورة الانخراط في سياق تأويلية نقدية جديدة للعقل تستهدف تحريره من كل أشكال الهيمنة التكنوقراطية وتعيد له كرامته داخل "فضاء عمومي" ديمقراطي، يأخذ فيه النقاش طابعا أخلاقيا حرا، لا سلطة فيه إلا سلطة الحوار القائم على فعل المحاجة.

"غدامير" و مهمة تأويلية التراث

إن إعادة الاعتبار للتراث في نظر "غدامير" هو مهمة فلسفية تقع على عاتق ضرب معين من الهرمينوطيقا، ألا وهي "الهرمينوطيقا التاريخية"، وهي مهمة حددها "غدامير" بوضوح حينما كتب قائلا: "على كل تأويلية تاريخية أن تبدأ بهدم التعارض المجرد بين التراث وبين العلم التاريخي، بين مجرى التاريخ وبين المعرفة بالتاريخ"[7]. من هذا التحديد بالذات تبدأ عملية القلب الأنطولوجية للموقف التأويلي من التراث، بحيث يصير من غير الممكن الفصل، على الصعيد الأنطولوجي، بين مفهوم التراث وبين مفهوم البحث التاريخي، وهو بحد ذاته تجاوز للمعنى الأداتي الذي فرضته الرؤية المنهاجية على العلم التاريخي، ذلك أن "البحث التاريخي نفسه ليس مجرد بحث، بل هو نقل للتراث"[8] ، الأمر الذي يجعل التراث ذاته معادلا لصيرورة التأويل، لأننا في النهاية لا يمكننا الحديث عن تراث ما بمعزل عن حركة تأويله، ولا عن تأويل ما بمعزل عن وضعه أو مجراه التاريخي، أي عن التراث تحديدا، إذ ما التراث إلا تلك "الأشياء التي قيلت سلفا والتي نقلت إلينا عبر سلسلة من التأويلات وإعادة التأويلات"[9]، بل هو الكيفية التي تهب بها الأشياء نفسها للفهم، أو هو بعبارة " ريكور"(Ricœur) بمثابة "العرض الذاتي للأشياء نفسها"[10].

واضح أن هذا المعنى يسير باتجاه مضاد لمزاعم الوعي الميتودولوجي التي تسللت إلى العلوم الإنسانية عموما وإلى البحث التاريخي خصوصا عبر الهيمنة النموذجية لمنهجية العلوم الطبيعية، والتي تبنتها المدرسة التاريخية في ألمانيا بزعامة "رانكه" و"درويسن"، و هي مزاعم تجعل من العلمية والموضوعية سبلا كفيلة بفهم الماضي في ماضويته الحقيقية، وتقوم على ادعاء إمكانية عزل التراث عن الذات الدارسة، ومن ثم إمكانية التحرر منه، بينما هذه المزاعم هي من وجهة نظر التأويلية التاريخية مجرد أوهام للوعي الذاتي حينما يرى هذا الأخير في المثل العلمي المنهجي نموذجا حصريا لفهم الواقع، بما في ذلك الواقع الماضي، متجاهلا طبيعة العلاقة العادية التي تربطنا ككائنات تاريخية بالماضي، ذلك، والقول لغدامير، "أن علاقتنا العادية بالماضي لا تتميز بابتعادنا عن التراث، وتحررنا منه، بل إننا بالأحرى متموقعون ضمن التراث، وتموقعنا هذا ليس تموقعا بإزاء موضوع، فنحن لا نتصور التراث شيئا آخر، أو شيئا غريباعنا. فالتراث دائما جزء منا، كنموذج أو كمثال أو كنوع من الإشارة المميزة التي تفيد أنه من الصعب لحكمنا التاريخي الأخير أن يعتبر نوعا من المعرفة، بل هو صلة روحية حميمة بالتراث"[11]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ادعاءات المنهج كثيرا ما تكون مضللة باسم الدقة المزعومة أو فكرة الصرامة، بينما المنهج، مهما كان دقيقا، لا يجيب إلا على الأسئلة التي يطرحها. في حين أن التراث، من حيث هو وضعنا التاريخي نفسه، هو الذي يسألنا قبل أن نسأله، وهو الذي يجيبنا بقدر ما نجيب على أسئلته. ومن ثم فإن الوعي المنهاجي يصير هو ذاته مشروطا بالتراث، وليس العكس.

لكن عملية القلب الأنطولوجية هذه، لم تمكن "غدامير" من السير بالتأويلية المعاصرة باتجاه نقض مزاعم النزعة المنهاجية الإبستمولوجية فقط، بل مكنته أيضا من السير باتجاه تصحيح المسار الذي وضعت فيه التأويلية الرومانسية نفسها حينما سعت لإعادة الاعتبار لسلطة التراث من منطلق الإقرار بوجود تناقض تام بين التراث وبين العقل والحرية، في حين يلح "غدامير" على "أن في التراث دائما عنصرا للحرية وللتاريخ نفسه (...) ذلك أن التراث أساسا حفظ، ويكون فاعلا في التغيير التاريخي. بيد أن الحفظ هو فعل من أفعال العقل"[12].

لقد انتبه "غدامير" إلى أن مسعاه نحو إعادة الاعتبار للتراث يتطلب تأطيرا مقولاتيا جديدا للوعي التاريخي متجاوز لمقولة الوعي الذاتي التي تجد أصولها الحديثة في المفهوم الديكارتي للوعي كوعي بدئي و سيادي، وهو ما نلحظه في استخدامه لمقولة "الوعي المتأثر بالتاريخ"[13] (Wikungsgeschichtliches Bewusstsein)، أو تمشيا مع ما اقترحه الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور" كمعنى مرادف تحت عنوان: "الوعي المعرض لفاعلية التاريخ"[14]. ويمكننا ان نستشف المعنى الإجمالي الذي ضمنه "غدامير" لهذا الوعي من خلال متابعتنا "لريكور" وهو يقوم بتحليل هذا الوعي قائلا:"يمكن القول بإجمال أنه يعني الوعي بأننا معرضون للتاريخ ولفعله بكيفية لا يمكن معها أن نحدد بموضوعية هذا التأثير علينا لأن هذه الفعالية هي جزء من معناه بوصفه ظاهرة تاريخية"[15]. نقرأ هذا المعنى ذاته في المحاضرة التي ألقاها "غدامير" عام 1965 بتوبنغن عن "استمرارية التاريخ وآن الوجود" حيث يعلن: " ما أريد أن أقوله من هنا أولا، أنه ليس بمقدورنا أن ننأى بأنفسنا عن الصيرورة وأن نواجهها كما لو أن بالامكان أن يكون التاريخ، بالنسبة لنا، موضوعا (...) إننا نسبح دوما في قلب التاريخ (...) وإني لأسمي هذا: "وعي التاريخ التأثيري"،لأن ما أقصده من

هنا هو أن وعينا (...) محدد بصيرورة تاريخية حقيقية لا تسمح بالتموقع الحر أمام الماضي، هذا من ناحية، و من ناحية ثانية، أن ننمي بداخلنا، وفي كل حين، وعيا بهذا الوجود المتأثر بحيث أن كل ماض يعرض نفسه على تجربتنا يرغمنا على مواجهته، وتحمل حقيقته بشكل من الأشكال"[16].

إن مقولة "الوعي المتأثر بالتاريخ" مضايفة لمعنى الوجود الإنساني، لا من حيث هو وجود سابق ومنفصل عن أي تشكل تاريخي، بل من حيث هو منذ البدء، وقبل أي إمكانية للتموضع، هو "وجود واقع تحت تأثير الماضي"[17]، ولهذا التضايف في المعنى دلالة أنطولوجية عميقة فيما يتعلق ببنية الفكر التاريخي وبنمط الحقيقة الذي يشترعه الفهم التاريخي، إذ بافتراض هذا التضايف يصير من الضروري الإقرار بأن الموضوع التاريخي الحقيقي ليس موضوعا على الإطلاق، إنما هو "علاقة تكون كلا من واقع التاريخ وواقع الفهم التاريخي"[18]، أي أن الوعي بتاثير التاريخ هو وعي يتأبى عن أي ضرب من التعالي أو التموقع بعيدا عن إحراجات اللغة والإيديولوجيا وكل التأثيرات التاريخية، بل هو ذاته حصيلة هذه الإحراجات وهذه الشبكة من التأثيرات التاريخية، ومن ثم يغدو كل فهم، ضمن هذا البعد التأويلي للوعي التاريخي، في الأساس "حدثا متأثرا بالتاريخ"[19]، كما يغدو الوعي بالتراث، طبقا لهذا الإطار المقولاتي الجديد، وعيا غير بدئي، بمعنى وعيا منخرطا في التاريخ السابق عليه، ومن ثم فهو وعي لا يمكن أن يحتل موضعا خارجيا بالقياس إلى الماضي أو التراث، بل وضعا داخليا هو ما يسميه "غدامير" "بالوضع أو الموقف التأويلي"[20].

هابرماس وحدود تأويلية التراث

يشكل "نقد الإيديولوجيا" ضمن مشروع النظرية النقدية عند "هابرماس" البديل الإبستمولوجي لهرمينوطيقا التراث عند "غدامير"، إذ بحكم انتماء هابرماس للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت فإنه "لا يفهم" كيف أن "وعيا معرضا لتأثيرات التاريخ" ، بلغة "غدامير"، بإمكانه أن يجد مسافة كافية لتأمل ذاته من موقع نقدي ابتداء، ومن ثم تحرير ذاته من الترسبات الإيديولوجية التي علقت بتاريخه وشكلت في النهاية تراثه، ذلك أن "هابرماس" إنما ينظر إلى تأويلية التراث، لا كشرط مسبق لصيرورة الحوار و التواصل، بل أيضا "كعملية تشويه نسقية للتواصل"، أي باختصار "كإيديولوجيا"، وعليه فإن تأويلية التراث لا يكون لها معنى إلا كممارسة نقدية، أي كتأويلية تستجدي النقد من أجل التفكر في حدود الفهم التأويلي، أو بالأحرى، في حدود التجربة التأويلية، وذلك على خلفية استجداء علمين نقديين نموذجين هما : نقد الإيديولوجيا والتحليل النفسي، ولعل هذا ما يقود ، في نظر "هابرماس"، إلى ضرورة تجاوز "علوم الروح" كعلوم تأويلية تاريخية إلى "العلوم الاجتماعية "كعلوم نقدية"، ومن ثم إحداث نقطة تحول مزدوج: أولا بالنظر إلى النظرية التأويلية (في صورتها الغادميرية تحديدا)[21] و ثانيا بالنظر إلى النظرية النقدية الوريثة لمدرسة فرانكفورت، خاصة أن هذه الأخيرة ظلت مسكونة بهاجس "العقل الأداتي"، أي بنقد صورة تاريخية محددة للعقل الغربي وهي الصورة الوضعانية، دون أن تبلور شكلا تاريخيا بديلا لهذا العقل انطلاقا من التفكير في الشروط الإبستمولوجية والإيطيقية التي تحدد إمكان قيام عقلانية نقدية قادرة على تحرير العقل من ادعاءاته السلطوية، سواء الصناعية الأداتية أو النصية التراثية. ولعل هذا ما استهدفه "هابرماس" ضمن مشروعه في تأسيس لما اصطلح عليه "بالفاعلية التواصلية"[22] ومن خلال عمله الكبير الموسوم بـ: "نظرية الفعل التواصلي"[23].

من أهم ما يعيبه هابرماس على "غدامير" هو ارتباطه المبدئي بمفهوم "الحكم المسبق" كمفهوم محدد لعملية الفهم، ومن ثم إغفاله لمفهوم أساسي هو "مفهوم المصلحة"(Intérêt) وذلك بسبب اهتمام هذا الأخير بالمعرفة انطلاقا من دائرة المعنى فقط، بينما أهمل دائرة "الرغبة"[24]، حيث يرى "هابرماس" ـ تمشيا مع من يسميهم "ريكور" بأقطاب التشكيك"، وهم على التوالي: فرويد وماركس ونيتشه ـ أن المعنى ليس معطى منذ البدء، بل هو حصيلة صراع دفين بين عنف الرغبة ومصلحة العقل، وما المعنى في النهاية إلا الشكل المعقلن للرغبة، ومن ثم فلقد فات "غدامير" أن ما يسميه "بالحكم المسبق" ما هو، من منظور النقد (على مستوى نقد الإيديولوجيا أو على مستوى التحليلي النفسي)، إلا نقض غير واع لإمكانية النقد، لا لسبب إلا لأنه يهمل تماما ضرب "المصلحة" الذي يحكمه . من هنا ، وعبر هذا المفهوم بالذات، أي مفهوم المصلحة، يدخل هابرماس، ولأول مرة كما يقول ريكور، "مفهوم الإيديولوجيا باتجاه كل محاولة إدعاء "ضرب من المعرفة المجردة من كل مصلحة"[25]، أو كما نقول نحن، "المعرفة من أجل المعرفة"، وهنا بالذات تأخذ الإيديولوجيا معنى الوعي الزائف. وبناء على هذا، يصير فقط من مهام نظرية اجتماعية نقدية إذن أن تضطلع بمهمة الكشف عن الشرط الإيديولوجي للمعرفة، أي عن المصالح الثاوية في مشروع المعرفة.

يميز هابرماس بين ثلاثة ضروب من "المصالح القاعدية" حيث يحكم كل ضرب منها دائرة معينة من البحث ومن ثم مجموعة من العلوم[26]:

أولا هناك **المصلحة التقنية أو "الذرائعية"**، وهي المصلحة التي تحكم دائرة العلوم الإمبريقية ـ التحليلية"، ويكاد يختزل هابرماس الإيديولوجيا الحديثة إلى هذا الضرب من المصلحة، تماما كما فعل "ماركيوز"، حين انتبه إلى صيرورة التصنيع كصيرورة للتشييء"، ولاختزال الإنسان إلى البعد الواحد[27]. ذلك أن في هذه الدائرة المعرفية تتعزز آليات المراقبة وتظهر إرادة الهيمنة المعقلنة والتحكم الدقيق على مستوى الشأن السياسي والاجتماعي، أي ما يسميه هابرماس "باستعمار العالم المعيش"، ومن ثم توجيه عملية الاتصال باتجاه خط عمودي، يأخذ فيه الأعلى (الذات المتعالية) موقع السلطة على الأدنى (موضوع التجربة)، "هذه هي المصلحة المعرفية في السيطرة التقنية على العمليات المشيئة"[28].

ثانيا هناك **المصلحة العملية**، ويفهم "هابرماس" من معنى لفظ "العملية" هنا نفس المعنى الكانطي، أي ما يحدد دائرة الفعل أو المصلحة الموجهة للتواصل البين إنساني، ذلك أن هابرماس يقابل بين الفعل التواصلي والفعل الذرائعي، أما المجال الذي يتوافق مع هذا الضرب من المصلحة فهو مجال "العلوم التاريخية التأويلية"، على اعتبار أن هذه العلوم لا تستهدف موضوعا ما باعتباره شيئا قابلا للسيطرة، بل تستهدف إمكانية فهم المعنى على فرض وجود إجماع قبلي على إمكانية التفاهم من خلال اللغة، "فاللغة هي المحل الذي يحدث فيه الفهم" بحسب غدامير. إن تدخل عنصر اللغة كمحور للعملية التأويلية هو ما يجعل مصلحة التواصل مشروطة بإكراهات اللغة ذاتها، مما يجعل هذه العلوم تفتقر إلى "التماسف المنهجي" بين المؤوَل والمؤول، ومن ثم افتقارها إلى لحظة النقد الجذري، ولعل هذا ما جعل "هابرماس" ينظر إلى تأويلية غدامير باعتبارها "تأويلية محافظة"[29].

ثالثا وأخيرا هناك ضرب من المصلحة لا يوجد إلا ضمن دائرة العلوم الاجتماعية النقدية"، هو "مصلحة التحرر"، وهذه العلوم يضعها هابرماس في مقابل العلوم الاجتماعية النظامية التي تسعى لإعادة إنتاج المجتمع بصورة متكررة، ومن ثم تكون خاضعة لذات المصلحة التقنية، كما هو الحال في العلوم التجريبية. فعلى مستوى العلوم النقدية يظهر الانشقاق الأكبر عن تأويلية التراث الغدامييرية، إذ في حين أن غدامير يفضل الحديث عن "علوم الروح"، نرى هابرماس يختار الحديث عن "علوم اجتماعية نقدية"، الأمر الذي يجعلنا أمام خيار إبستمولوجي بديل للتأويلية، أو بالأحرى أمام تحول براديغمي حقيقي، ذلك أنه إذا كانت علوم الروح تستعير مثالها النموذجي من "السيرة الذاتية" و من "الفيلولوجيا"، فإن هذا ما يجعلها علوما محافظة لكونها تظل تنظر إلى النقد "كعملية ملحقة بالوعي المتناهي وتابعة لصور الفهم القبلي التي تسبق اللحظة النقدية وتستوعبها بصورة دائمة"[30]، إنها علوم تظل حبيسة الاعتراف بالسلطة وبالتراث حتى في صيغه التأويلية المتجددة. في حين أن العلوم الاجتماعية النقدية هي علوم يشكل النقد جزءا من تكوينها، وهي تستعير مثالها النموذجي من "نقد الإيديولوجيا" و من "التحليل النفسي"، اللذان يمنحانها قدرة على " تدبر ذاتها" كعلوم تحررية، فهي تضطلع بمهمة "التمييز بين ما هو انساني فيما تصفه كذلك وبين ما تم تشييئه فعلا واتخذ بالتالي مظهر حقيقة واقعة. [لذلك] اعتماد العلوم الاجتماعية على الوقائع أمر غامض لأنه يحتوي على عنصرين لا تفريق بينهما: ذلك الذي ينتمي إلى إمكانيات الاتصال الأصلية والترميز والمؤسساتية، وذلك الذي تشيء فعلا وصار يبدو كالشيء. يتولى نقد الإيديولوجيا في هذا السياق دورا مركزيا، لأن وظيفته هي التفريق بين هذين النوعين من الوقائع الاجتماعية"[31]. إن ماهو موضوع للنقد الإيديولوجي في هذا المقام ليس الوقائع المشوهة بل نظام التشويه، وليس الرغبة المكبوتة وإنما نظام الكبت، فبسبب تركيز العلم الاجتماعي النقدي على التحليل النظامي ، يرى هابرماس أنه ليس امتدادا لنظرية التأويل"[32]. بهذا المعنى يشترك العلم الاجتماعي النقدي مع الفلسفة النقدية، لأن ما يجمعهما أمر واحد ألا وهو : "المصلحة من أجل الاستقلالية الذاتية"[33] (Autonomie).

في هذا السياق النقدي بالذات، وبمناسبة التأكيد على هذه الاستقلالية الذاتية، يبدو أنه من العسير على تأويلية تاريخية تماهي بين الفهم التاريخي وعمل التاريخ، بين السلطة والحقيقة، أن تحظى بالموقع الثوري والراديكالي ضمن مشروع النقد الهابرماسي، لذلك ليس غريبا أن يتهم "هابرماس" تأويلية التراث لدى "غدامير" صراحة بالنزعة المحافظة و النزعة الإطلاقية، خاصة حينما يستخلص هذا الأخير من مجرد الوعي بالطابع القدري لعملية الاستباق الهرمينوطيقية(Vorgriff) قناعته بوجود أحكام مسبقة مشروعة، وفي هذا " يقع "غدامير"، والقول لهابرماس، تحت تأثير النزعة المحافظة لجيل [بيركBurk] الأول الذي كان مقتنعا بأن سلطة حقيقية ما ليست بحاجة إلى أن تتبنى موقفا سلطويا، وأن ما يميز السلطة الحقيقية هو مجرد كونها سلطة معترف بها"[34]. غير أن هذه القناعة ليست جديرة، حسب "هابرماس"، بأن تعزى إلى الهرمينوطيقا [من حيث هي أساسا علم توسطي]، بل يجب أن تعزى بالأحرى إلى نزعتها الإطلاقية[35].

الهوامش

1 ـ Horkheimer, « La fonction sociale de la philosophie », Timultes, numéro 17-18, 2002, p.353

2 ـ T. W. Adorno, « L'actualité de la philosophie », op.cit, p. 153

3 ـ نقلا عن حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص 42

4 ـ Paul-Laurent Assoun, L'école de francfort, PUF, Editions DELTA, Paris, 1996, p.61

5 ـ يقول هابرماس "التدبر الذاتي هو ما يسمح لذات ما أن تعي المسلمات القبلية اللاواعية و التي تتضمنها الأداءات المتحققة بشكل مباشر".

Cf. J.Habermas, Logique des sciences sociales et autres essais, trad. Rainer Rochlitz,PUF, 1987,1e édition, Quadrige, 2012, mai, p.245

6 ـ نور الدين أقاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، دار البيضاء، 1998، ط2، ص 60

7 ـ Gadamer, Vérité et méthode, Trad., fr., Seuil, 1967, p.266

8 ـ غدامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم و على حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كتورة، دار أويا، طرابلس، ليبيا، 2007، ط1، ص 391

9 ـ Paul Ricoeur, Temps et récit, Tome 3, Seuil, 1985, p. 400

10 ـ Ibid, p. 403

11 ـ غدامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم و على حاكم صالح، مصدر سابق، ص 388

12 ـ المصدر نفسه، ص نفسها

13 ـ H.G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tubingen, J.B.C.

Mohr (Paul Siebeck), 1re éd. 1960, 3e éd. 1973, p. 284 sq. ; trad. Fr., Paris, Ed. du seuil, 1976, p.185 sq.

14 ـ Paul Ricoeur, Temps et récit, Tome 3, op.cit, p. 391

15 ـ أنظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، دار الأمان، الرباط، 2004، ط1، ص 240

16 ـ Cf. Gadamer, "La continuité de l'histoire et l'instant de l'existence » dans : langage et vérité, traduit de l'allemend et préfacé par Jean-Claude Gens, éditions Gallimard, 1995, p. 17

17 ـ Paul Ricoeur, Temps et récit, Tome 3, op.cit, p. 391

18 ـ غدامير، الحقيقة والمنهج، الترجمة العربية، مصدر سابق، ص 409

19 ـ المصدر نفسه، ص 410

20 ـ يقول غدامير، " إن الوعي المتأثر بالتاريخ هو، في المقام الأول، وعي بالموقف التأويلي". المصدر نفسه، ص 411

21 ـ وهي الصورة التي تهمنا كموضوع لبحثنا هنا

22 ـ يميز "هابرماس" بين ثلاثة أنماط من الفاعلية الاجتماعية : الفاعلية الأداتية، الفاعلية الإستراتيجية، الفاعلية التواصلية ، وهو في نظرية الفعل التواصلي يتساءل عن نمط الفاعلية التي يمكن عدها شرطا لوجود ما هو اجتماعي وليس مجرد نشاط اجتماعي وحسب. إنه يجد هذا الشرط في نمط الفاعلية التواصلية بامتياز، ذلك "أن هدف نظرية الفاعلية التواصلية (...) هو وصف ما يقوم عليه الاجتماعي ذاته في بدء تكونه [بحيث لا يستهدف النجاح كما هو الحال بالنسبة للفاعلية الأداتية والفاعلية الاستراتيجية] ، وبالنسبة لهابرماس فإن الفاعلية التواصلية تعد بامتياز الفاعلية الاجتماعية أي الفاعلية التي إذا ما افتقدت لن يكون هناك على العموم مجتمع".

Cf. La philosophie moderne face à la société moderne : La reconstruction habermassianne, in : Les cahiers de philosophie 3 , Habermas : l'activité communicationnelle, 1986-1987, université de Lille III, p. 31-32

23 ـ J.Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, trad. J.M. Ferry, Fayard, 1987

24 ـ لعل هذا ما جعل "هابرماس" يميز بين هرمينوطيقا الفهم البسيط، وبين هرمينوطيقا الأعماق، التي يواجه بها تأويلية غدامير، من منطلق الاعتقاد بأن "معرفة ضمنية بالشروط التي تجعل عملية التواصل مشوهة بصورة نسقية والمفترضة قبليا من قبل هرمينوطيقا الأعماق، كافية أصلا للتشكيك في التصور الأنطولوجي للهرمينوطيقا التي طورها غدامير على إثر هيدغر"

Cf. J.Habermas, Logique des sciences sociales…, op.cit, p.266-267

25 ـ P. Riccoeur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II, Seuil, 1986, p.390

26 ـ لا يعني هذا التعدد حسب هابرماس الإقرار بالطابع التناثري للمعرفة، بل يعني أن المصالح التي تحكم المعرفة والتي تحدد موضوعية وصلاحية العبارات، هي ذاتها معقولة، بحيث أن معنى المعرفة، ومن ثم معيار استقلاليتها كذلك، لايمكن بأي حال أن يتم توضيحهما من غير الرجوع إلى الارتباط الذي يحدث بين المعرفة والمصلحة. وهذا ما تعرف عليه فرويد حين اعتبر هذا الارتباط مؤسسا للمعرفة من حيث هي كذلك"

J.Habermas, Logique des sciences sociales, op.cit, p.361-362

27 ـ هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، ط3، 1988، بيروت

28 ـ نقلا عن ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2002، بيروت، ص 321

29 ـ Cf. J.Habermas, Logique des sciences sociales…, op.cit, p.41

d'herméneutique II, Seuil, 1986, p.393

31 ـ ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، مرجع سابق، ص 322 ، 323

32 ـ المرجع نفسه، ص 323

33 ـ P. Riccoeur, Du texte à l'action,op.cit, p.393

34 ـ J.Habermas, Logique des sciences sociales… ,op.cit, p.213

35 ـ Ibid, p.214