مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية المجلد(07)، العدد (01)، (جوان -2022)، ص 325-342
ISSN: 2602-5566 EISSN:2716-8999

هابرماس والكُوجيتو الدّيكارتي من براديغم الذات الى براديغم التواصل

Habermas and Co_agito Descartes from of the subject paradigm to communication paradigm

مشقق ابتسام [1]*

[1] جامعة الحاج لخضر باتنة1 _ (الجزائر). ibtissem.mechegueg@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2021/10/09 **تاريخ القبول: 2022/05/10**

ملخص:

إن امكانية التَفكُر في نصوص " يورغن هابرماس "علامة فارقة لا بمفاهيمها ومنظوريتها بل بقدرتها المخصوصة على توليد ميكانيزمات جديدة فعالة تعبر بوضوح عن الفهم والوعي من خلال عملية النقد باعتباره ضرورة معرفية ومنهجية يستطيع من خلاله استكشاف أعماق العقل والواقع في آن واحد .فالهَم الفلسفي الهابرماسي يتموضع في إطار سوسيولوجي يتجلى من خلال توظيفه للمفاهيم التأملية و النظرية في بحث واقعي يستمد من حيوية البشر و نشاطاتهم اليومية، فقد أصبح من المتعذر على التفكير الفلسفي المعاصر التمادي في القول بتطابق الفكر مع ذاته وَفْقَ بناءات مجردة لا تتحرك إلاّ في حدودها الذاتية المتمركزة حول "العقل"، لذلك صار لزاما على التفكير الفلسفي المعاصر اللجوء إلى بلورة سوسيولوجيا نقدية، جدلية، تنظر الى الواقع بعين فاَحصة؛ لتأسيس تَفكُرية جديدة بعيدة عن تعالي فلسفات الوعي ومنظورية الأنا والاخر، الاخر الذي أُقْصِيَ من عملية المعرفة ومن دائرة الحقيقة

الكلمات المفتاحية: يورغن هابرماس، براديغم الذات، سوسيولوجيا ، براديغم التواصل، الآخر.

Abstract

The possibility of contemplating the texts of Jürgen Habermas is a milestone, not in their concepts and perspectives, but in their own ability to generate new and effective mechanisms that clearly express understanding and awareness through the process of criticism as a cognitive and methodological necessity through which they can simultaneously explore the depths of mind and reality.

The philosophical interest of the Haberman is framed in terms of sociology, which is manifested through his use of speculative and theoretical concepts in a reali stic research that derives from the vitality of humans and their daily activities. It has become impossible for contemporary philosophical thinking to go on to say that the thought is identical with itself according to abstract constructions which move only in their intrinsic boundaries centered around themind to establish a new thinking aw ay from the transcendence of the philosophies of consciousness and the perspective of the subject and the other, which was excluded from the process of knowledge and from the circle of truth.

Keywords: Jürgen Habermas; subject paradigm; Sosiology; Communication paradigm; Other.

* المؤلف المرسل.

1-مقدمة:

يُمكن قراءة النص الهابرماسي من مقاربة تنطلق من مفهوم "التواصل"؛ فمن خلال هذا المفهوم أقام نظرية فلسفية تشمل الأخلاق، اللغة، وعلم الاجتماع والمنطق والفلسفة السياسية، البيوأخلاقيات وفلسفة الدين.

فرَبَطَ مفهوم الفعل التواصلي بالعالم المعيش من منطلق سياق المناقشات السوسيولوجيا من خلال المنعطف اللغوي لفهم العلاقات الاجتماعية .خصوصا بعد اشتغاله باللغة نظرا لأهميتها في الفلسفة المعاصرة واللسانيات .لتعزيز تصوره في العقلانية التواصلية التي تعمل ربط صلة الفرد بالآخر دون ضغط أو إكراه، بُغية تشكيل نسيج اجتماعي وَفْقاَ لنموذج إتيقي ضمن أُفق نَقدي يسعى لتأسيس عقلانية جديدة؛ عقلانية تواصلية إجرائية لا عقلانية جوهرية مطلقة. عقلانية عملية مرتبطة بسياق اجتماعي تتموضع في التاريخ، لا عقلانية تجريدية نظرية، عقلانية تسعى الى عقلنة الفعل، الكلام، السلوك والمعرفة والفلسفة.

ومن أجل صياغة مفهومه للفاعلية التواصلية وللمجال العمومي الحديث، اضطر هابرماس إلى إعادة النظر في مسألة الحقيقة، إذ لم تعد الحقيقة معطى جوهريا سابقا على الوجود الانساني، إنما هي نتاج لعملية تبادل البراهين والحجج، وهي بذلك تتويج لاتفاق ذي طبيعة اجتماعية، وهذا ما يسميه بـ"النظرية الإجماعية للحقيقة"، حيث تغدو الحقيقة نتاجا للتداول العمومي والنقاش العام، والإجماع الذي ينتج عن هذا التداولية من هنا يدعو هابرماس إلى التواضع في الإعلان عن الموقف، لأن ذلك من شروط الحوار، والاعتراف بإمكان الوقوع في الخطأ مبدأ من مبادئ النقاش العمومي، فلا شيء معفي من السؤال والنقد والمناقشة، وكل الموضوعات إنما تكتسب شرعيتها من خلال المناقشات العمومية التي تتيح الوصول إلى الحقيقة الإجماعية.

إن هدف فلسفة هابرماس هو التأسيس لأخلاق تواصلية تقوم على أساس الاعتراف بالآخر والتحاور معه دون ادعاء أي من الطرفين بامتلاك الحقيقة داخل فضاء عمومي مشترك، وقد اتسم مشروعه بنقد النتائج المدمرة التي أفضت إليها صيرورة العقلانية المستمرة لكل أشكال الحياة المعيشة من جهة، ومن جهة أخرى يؤكد تمسكه بالمشروع التنويري ووعوده التحررية مناهضاً بذلك الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت نفسها الذين أبدوا يأسا من المشروع الحداثي.

من هنا يمكن القول أنَّ الخطاب الهابرماسي النقدي ظَلَ مسكونا بهاجس فكري يتمثل في بناء نظرية تواصلية بديلة تروم خلخلة وزحزحة فلسفة الوعي الذاتي التي تؤسس للذات المنغلقة و المنكفئة على ذاتها و التي سوغتها فلسفة الوعي الذاتي مذ اللحظة الديكارتية

اذن من هنا، وانطلاقا من هذا التمشي نطرح الإستشكال التالي:

_ إلى اي مدى يمكن القول أنَّ الخطاب الهابرماسي في أُفقه التداولي قد حقق ضماناتهُ في تصحيح مسار المشروع الحداثي؟.

بعبارة أخرى: **هل يمكن إعتبار النظرية التواصلية التي تسعى لتحقيق البنذاتية كبراديغم جديد يؤسس للحداثة فعليا؟**

أولا: الخطاب الحداثوي و رهانات "تعضيد" الذات

تزامن المشروع الحداثي مع تنامي نزعة التحرر من سلطه اللاهوت الديني وذلك عن طريق خلخلة مركزيته بسحب الذات من أفقها الكنسي الى الافق الانساني؛ وتجلت هذه النزعه في المسعى الديكارتي حيث صار "الانسان يستمد يقينياته ومسلماته من ذاته" (ŒUVRES ET LETTRES DE Descartes, 1937).

فمع اللحظة الديكارتية كانت الولادة الفلسفية لمسألة الذات (Sujet) وان كان هذا المصطلح لم يستعمل بهذا المعنى، فإنه قد عُبر عنهُ بصيغة " أنا أفكر إذا أنا موجود"، هذا الكوحيتو أسس فعليا لميلاد "الوعي بالذات". وهذا الوعي -الكلي- بالذات يشي بأنها المرتكز الأساسي للأفكار: تفعل، تنفعل، تؤمن تُكذب، ترفض، تصدق تقبل ... ، فالذات باعتبارها مركزا للحس و التصور والفكر فهي تمارس نوعا من " الحراك الفكري الداخلي" (آلان تورين ، نقد الحداثة، 1997، صفحة 248) لتتوصل به الى هذه الأفكار ، فالفكر كنشاط أنساني يعني ان هناك "كينونة" معينة في الانسان تمارس دورها و تتحرك في فضاء خاص بها؛ ما يعني أنَّ ميلاد الفكر يرتهن بميلاد الوعي بالذات لأن الفكر ينطلق من أرضية الذات؛ فهي **فكرة** الشيء التي يحملها الانسان حيث **الشيء** يستمد ضرورة وجوده من وجود الانسان أي وجود "**الانا افكر**" ليغدو الفكر ضمان للوجود

إن الكوجيتو الديكارتي لا تكمن قيمته في كونه استدلال فلسفي يبرهن على وجود الذات، بل قيمته كوعي بهذه الذات، إذْ يستمد الانسان الحداثي قوانينه وقيمه من وعيه وإراداته وذلك لتأكيد السيطرة على العالم تقنية مضمونها المعقولية القائمة على التَّربيضْ. واقفين عند الحركة الفلسفية لعصر التنوير التي شكلت نقطة تحول مفصلية في مسار الحداثة. إذ أصبح العقل، النقد، التقدم؛ المقولات والأسس الضرورية للفكر والممارسة لتستمد الحداثة معناها من ذاتها كحركة دائمة. لتغدو سيرورة تاريخية وحركة عالمية تنقض نفسها باستمرار تسعى لخلخلة مسلمات الفكر المتكلس و كل أنماط الحياة التقليدية.

ومنه لا يمكن الحديث عن الأفق الحداثي خارج مقولة الذات أو **الذاتية المتعالية** كما اكتشفها ديكارت في تأملاته الميتافزيقية *† والتي تمثل المسند الأساسي لكل قول فلسفي لاحق؛ وبالتالي يعيد ديكارت أشْكلة الفلسفة اليونانية بكل مفاهيمها وسياقاتها المعرفية.

فاستحضار الذَّات في المنجر الحداثي انما هو استعادة بطريقة أخرى للايدوس(الفكرة) الافلاطوني الذي يستحوذ على الواقع بشكل لا يتركُ معهُ أي وجود خارج وجود "الفكرة"، فالتحوير الديكارتي للايدوس هو المطلب الأساسي الواسم للخطاب الحداثي "**لقد ابتدأت الحداثة في اللحظة التي تحرر فيها الانسان، ليعود الى ذاته من حيث هو ذلك الكائن الذي يتمثل نفسه؛ برده الى كل الأشياء نحو ذاته كحكم أعلى**" (مهنانة، 2012، صفحة 80)

وبذلك تحولت الذات مع ديكارت الى موضوع انطولوجي بإخضاعه ادراك الوجود لأولوية الكائن المفكر، فالإنسان باعتباره "الفكر الخالص" هو أيضا مرادف للوجود وبالتالي اصبح للذات أولوية مطلقة على العالم، غير ان هذا التصور الانطولوجي للذات بصفة مخصوصة و للحداثة بشكل عام يفترض في حقيقة الامر خصائص لأشكلة وجود العالم و الذي يكمن حصره في جوهري "الفكر والامتداد" التي انبثقت عنها ثنائيات عدة: "الأنا مقابل العالم، والعقل مقابل الطبيعة، والذات مقابل الموضوع، هذه الثنائيات وضعت الإنسان في المقدمة، في حين جعلت الطبيعة في المرتبة الأدنى" (بدوي، 2007، صفحة 367) وبالتالي اعتبار الإنسان مركز الكون وسيده دون منازع، وأنه الأفضل في سلم الموجودات الكونية. ومن ثم؛ فإن الإنسان وحده يملك مطلق الحرية في التصرف والهيمنة على الطبيعة، وتطويعها لخدمته، مادامت هي مجرد "آلة هائلة" مهيأة لإشباع رغباته؛ إذ "يكفي تفكيكها إلى أجزاء كي نمتلك معرفتها، للقدرة على **السيطرة** عليها، **والتحكم** بها وتوجيهها نحو ما نريد من غايات (زيم06صفحة 9_10) وهذا لا يتسنى الا بترييض الطبيعة في العلم الفيزيائي ؛ فقد ترجمت ميكانيكا نيوتن _المتجذرة من العقلانية الديكارتية _ هذه الفكرة إلى حقيقة واقعية وكانت فاتحة عهد "الثورة الصناعية"، وأساس التقنية التي هيمنت على الغرب الأوروبي الصناعي طوال القرون: السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر الميلادية، ومنه تعدت إلى سائر العالم. بهذه "الرؤية للعالم" انطلق عصر الحداثة الغربية، يبشر بحقبة جديدة يهيمن فيها الإنسان على الطبيعة، ويسود على جميع ما فيها من الكائنات الحية وغير الحية.

*تكتسب "التأملات" الديكارتية اهمية حاسمة في تأسيس الانطولوجيا الحديثة وتدشين الخطاب الفلسفي الحديث، من حيث اكتشافها للذات المتعالية كحامل ميتافزيقي للحداثة، ومن حيث وسمها للانطولوجيا الحديثة بالطابع اللاهوتي عبر التماهي بين اللوغوس اليوناني و والنفس المسيحية ومن حينها هيمنت البنية التيو_انطولوجية على مجمل الفلسفة الحديثة. (أنظر: اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة، الرباط/ الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الط الاولى،2012، ص79)

2- العبور من الذات العارفة أنطولوجي (le je pense) إلى الذات التروستندالية (Transcendantale)

إنَّ المتتبع للنصوص المُؤسسة للحداثة لا يمكنه أبدا إغفال أو تجاوز النص الكانطي وطرحه لمسألة و سؤال المعنى "ما الأنوار" (يوسف الصديق، مالتنوير؟، 1984، الصفحات 70-71)؟؛ فلما سئل كانط ما التنوير؟ أجاب هو الحداثة، ولما سئل ما الحداثة؟ أجاب هي الحرية بعيدا عن كل غاية (بوترو، إيميل ،فلسفة كانط، 1982، صفحة 124).فمن شروط الحداثة عند كانط **حرية العقل والتفكير**، وهذه الرؤية للحداثة تقوم على تنوير العقل و الروح معا وذلك من خلال العلاقة التي تربط بين العقل و الإرادة العاقلة ففي قوله: "أيتها الإرادة العاقلة كوني مشَّرعة للقانون" (كانط، إيمانويل، نقد ملكة الحكم، 1982، صفحة 41)، والمقصود بالقانون العقلي ههنا هو القانون الإنساني وبهذا التوصيف ينقل كانط العقل من المستوى الفردي المنكفئ -أو من الحداثة المغلقة إلى الحداثة المفتوحة- فيكون بذلك كانط قد أعطي للحداثة بُعدًا أنطولوجيا خارج حدود الزمان والمكان، والحاصل أنَّ كانط يجعل من الحداثة سياق مخصوص ونمط جديد في التفكير تعطي للعقل القدرة على التحرر والانعتاق من سلطة المقدس وقيود الكنيسة وكذلك سلطة السياسي.

فمن مميزات عصر الحداثة "مقولة الفردانية" ونمو مقولة الذات على جميع الأصعدة السياسية، الاجتماعية، الجمالية...إلخ.

وكانت مهمة كانط تحرير مبدأ الذاتية بتنصيبه للعقل محكمة عليا خالصه من حالة القصور بواسطة ملكة بداخله وهي القدرة على النقد؛ "فمشروع التنوير الغربي في اللحظة التي كان يقطع مع المشروع الاوغسطيني كان يعاني بذرة انفصام داخلي ذاتي في أعماق بنيته" (الصفدي، مطاع، التنوير المنير، 1985-1986)، وهذا ما كان يؤرق كانط.

وما يقصده كانط من النقد ليس فقط نقد سلطة اللاهوت الديني وسلطة السياسي والنقد المعرفي، بل نقد العقل في حد ذاته بغية رسم حدوده واعتراف بجغرافيته، للتعامل مع ميادين: المعرفة بالعقل النظري، والأخلاق بالعقل العملي، والحكم الاستطيقي بملكة الحكم، وكلها تعبيرات عن مبدأ الذاتية، ومنه نستطيع القول أنَّ الذات عند كانط قابلة للتجزؤ والنقد.

3- الحداثة... من الذات المتعالية الى الذات المطلقة عند هيجل:

لقد تخطى جورج فلهلم هيجل النص الديكارتي والقراءة الكانطية للخطاب الحداثي، فمعظم مؤرخي الحداثة يؤكدون على أنَّ هده الأخيرة لم تعي ذاتها فلسفيا وبشكل واضح إلاَّ مع هيجل، فقد استعمل مصطلح العصور الحديثة استعمالاً خاصاً يتميز عن المفهوم الزمني المتداول الذي يشير الى مجرد حقبة من حقب التاريخ.

فالعصور الحديثة في منظور هيجل هي عصور جديدة مختلفة نوعيا عما سبقها، بمعنى أنها تصف الحاضر على أنه فترة انتقال تستنفذ ذاتها في الوعي بالتسارع من جهة، وبانتظار وتوقع لمستقبل مختلف نوعيا عن الحاضر وجذريا عن الماضي من جهة أخرى.

ففي كتابه "فينومينولوجيا الروح" يصف هيجل الزمن الذي يعيش فيه بأنه زمن ميلاد وانتقال نحو حقبة جديدة، وبذلك ترتبط الحداثة "بوعي تاريخي مخصوص يجعل من الحاضر المؤَّلد دوما للمستقبل" (أفاية، نورالدين، 1998، صفحة 126)، فهي سيلان وصيرورة تثبت قدرة الانسان وتجذر لكينونته في التاريخ، إنها وعي الانسان بذاته داخل التاريخ، هذا التحرير للوعي يجعل من الذات تتماهي مع الحرية؛ فأين ما امتزجت الذاتية بالحرية تظهران كمفهومين يتجسدان في الدولة والمجتمع، الدين، وكتاب "أصول فلسفة الحق" يلخص بوضوح مبدأ الذاتية من خلال الوعي، هذا الوعي الذي يتأسس بفعل التناقض، هذه الحركة الموضوعية تسمى بالروح، فالواقع النهائي او الكون هو روح مطلق يمر خلال التطور في الزمان حتى يصبح واعيا بنفسه في العقل الإنساني، فيكون العقل هو الفاعل الأول في كل تفكير حداثي من خلال مقولته **"العقل يحكم التاريخ"** (فريدريك هيجل،، 2003، صفحة 22)؛ فاحتراز هيغل إلى الحركية الجديدة للحداثة، باعتبارها أحدثت قطيعة مع التراث منذ القرن ال15 عصر النهضة ثم الاصلاح، ففي بداية القرن 18 م كان عليها أن تعتمد على نفسها في بناء ذاتها، وبما أنها حطمت النماذج الماضية، كان عليها البحث عن بديل وايجاد ضمانات في ذاتها، فما يميز الحداثة عند هيغل هي الذاتية فـ"مبدأ الذاتية" كان نتاج عدة أحداث تاريخية، كالإصلاح الديني، الأنوار، الثورة الفرنسية ...فانقلب العالم الديني إلى واقع مشيد من طرفنا نحن، أي استقلال الفرد من أي سلطة خارجية عنه (حنفي، 1990، صفحة 145_148) .

ومبدأ الذاتية حسب هيغل يحتوي على دلالات، منها " الفردانية " والتي مفادها تفرد الإنسان بذاته واستقلاله بها، بالإضافة إلى الحق في النقد والذي يعني به من حق كل شخص أن لا يقبل إلا ما يبدوا له مبرراومعقولا، وأيضا استقلالية الفعل كدلالة من دلالات الذاتية، وهي تعني أن الأزمنة الحديثة كفيلة بالإجابة عن كل ما يفعله الإنسان (هابرماس، 1995، صفحة 82). ويعتبر هذا المبدأ حسبه من أهم سمات الحداثة، وقد سعى إلى مدحه والإعلاء من شأنه في الفكر الحديث، حتى عدَّه أصلا للحداثة ومنشأ لها، ولكنه في الوقت نفسه نجده قد ميز بين "الصور الذاتية" وهي الصور المعتدلة العقلانية، وصرح بأخرى مغايرة واشترط الاعتدال والابتعاد عن التطرف ويقصد هيغل بالاعتدال هو أن يكون الإنسان معتدلا منطقيا، غير منحرف ومتطرف في ذاته(تفكيره) (الشيخ، 2008، صفحة 204)،لقد كان الدين القوة الموحدة والمعيارية السائدة في العصور الوسطى، فهل تستطيع الحداثة أن تحل محله؟ وهل بإمكانها أن تؤدي وظائفه دون خلل؟

نجد أن هناك تفاؤل في عصر الأنوار بقدرة العقل، على إحداث انفصال الدين عن المعرفة الأخلاق، والفن...الخ، كما أن جهود الدين في تحقيق الانسجام والتناغم الاجتماعي واعطائه معاني ودلالات، سيتم تفويضها عند هيغل. **"مع هيغل تحول الدين إلى فكر، وتحول هذا الأخير إلى وجود، حيث أنه لم يكتفي بتأسيس الإيمان بالله وبخلود النفس على أساس عقلي كما فعل ديكارت، كما لم يكتفي بالحديث عن الدين في حدود العقل كما فعل كانط، بل تحدث عن الدين باعتباره هو الفلسفة,كما نظر هيغل إلى العقيدة باعتبارها هي الوجود ، فتحول الله إلى مطلق والوحي إلى معرفة، والشريعة إلى قانون مجرد"** (حنفي، 1990، صفحة 145)

من هنا نجد قراءة هابرماس للمنجز الهيجلي بتوضيحه جانب هام في فكر هيغل حيث أن نقده للحداثة وتفطن هذا الأخير لإحراجاتها، يعتبر مرجعا ومنبعا هاما لكشف تمزقاتها واصلاحاتها، وهذا ما يشجع هابرماس على محاكاته والاستلهام منه، حيث أن هيغل قد عايش أزمة الحداثة وعلم بضرورة نقدها.

كما أن هيغل لم يكن واصفا للوعي الحديث فقط، وانما وضح مدى تحمسه للحداثة والدفاع عن مشروعيتها، مادحا ومبجلا، وناقدا في الآن نفسه، وكان للحداثة مقوما عن التقديس والتدنيس، وبهذا التقويم يعد بأنه من أوائل الفلاسفة الغرب الذين تنبهوا إلى بعض ما أشكل في الحداثة.

ثانيا: المنعطف النيتشوي وتقويض أنطولوجيا الذَّات

دشن نيتشه مشروعه النقدي للحداثة، من خلال ما أرسته من هيمنة للعقل الغربي، ومركزيته انطلاقا من تحطيم أكبر أصنام الحداثة، وهو العقل، وتحطيم الذات العارفة، و مفكرة، فالحداثة تمثل بالنسبة لنيتشه خلاصة الميتافيزيقيات الكبرى، و من هاته اللحظة، بدأ نيتشه في عملية تقويض العقل الغربي و الحداثة بخلخلة كل أسسها ومرتكزاتها؛ فالذات بمثابة مصدر للمعاني، والأفكار، والإحساسات، وهي المركز الباطن في الشخصية، و علة كل أفعالها، ومن الطبيعي ألا يجد نيتشه نموذجا أفضل من ديكارت ما دام **الكوجيتو الديكارتي** يلخص بشكل بليغ، ومكثف الميتافيزيقا الغربية. فألانا الذي يستدل ديكارت على وجوده، هو الذات الجوهرية الباطنة التي هي أصل يرتد إليه كل فكر، وشعور وهي المركز التي تلتقي كل مظاهر فاعلية النفس الانسانية.

ويعتقد نيتشه أن ثمة "يقينيات بلا توسط" وعلى سبيل المثال "**أنا أفكر**"، كما لو أن المعرفة تدرك هنا موضوعاها محضا، وعاريا بوصفه شيئا في ذاته ومن دون أي تزييف لا من قبل الذات ولا من قبل الموضوع. إلا ان اليقين بلا توسط شأنه شأن المعرفة المطلقة و"الشيء في ذاته-" (فرديريك نيتشه، د.ت، صفحة 39) وهذا ما ينطوي على التناقض. لذا يعتقد نيتشه أن فكرة "الوجود" وفكرة الشيء مشتقتان من فكرة الأنا " لقد أسقط الإنسان من نفسه حقائقه الداخلية الثلاث التي اعتقد فيها اعتقادا راسخا، وهي: الإرادة، النفس، والأنا بل لقد أخذ فكرة الوجود من

فكرة الأنا، فقد وضع الأشياء في خياله باعتبارها موجودات طبقا لفكرته عن الأنا باعتباره سببا"؛ حيث أن النظر إلى النفس يعتبر خطأ سببي إزاء الواقع لأنه يجعل من النفس معيارا لهذا الواقع، وعندها يصبح مماثل بالمسمى "الإله" ان كل ما يراه الإنسان في الأشياء هو ساقط عليها من نفسه؛ وهنا يعتبر ان الاعتقاد المباشر بمثابة سذاجة، فلا يوجد هناك يقين مباشر، فالوسيط اللغوي ضروري، فلا يمكن للمعرفة أن تستقبل موضوعاتها شفافة بلا غموض، فهناك تعقيدات قد يخلقها الموضوع أو الذات العارفة، فلا بد من التفطن للغة، فهي الحامل الابستمولوجي لهاته المعرفة.

لهذا فالهجوم على الادعاء التأسيسي لفلسفة الحداثة يستند إلى محاكمة اللغة التي تقال بها الفلسفة، باعتبار أنَّ فلسفة الذات قد تجاهلت تماما الحديث عن الوسيط اللغوي الذي يحمل حججها حول أنا موجود" و" الأنا أفكر" وحين شدد نيتشه على هذا البعد للخطاب الفلسفي أظهر للملأ كالاستراتيجيات البلاغية الغائرة، أو المنسية، أو حتى المكبوتة، والمستنكرة باسم مباشرة التفكير (ريكور، 2005، صفحة 85) ،وقد قدم نيتشه حلولاً للفكر الغربي يبدأ من التخلص من هيمنه اللوغوس وصولا الى تمزيق الأقنعة التي تخفي وراءها الزيف، اللانظام، اللاحقيقة، من خلال تقويض الميتافزيقا (المنغلقة)؛ فكل ما ينتجهُ العقل من مفاهيم وأنظمة فلسفية كانت أم علمية هي مجرد تأويلات وأوهام تتحول بالتدريج الى اصنام (Idoles).

لذا وظف نيتشه الجنيالوجيا بما هي إستراتيجية منهجية في التساؤل ومن يقف وراء تشكل المفاهيم، فقد اقترح نيتشه بديلا عن الدراسة العقلية والموضوعية بالنقد الجنيالوجي بوصفه أسلوب يعمق السؤال حول الأصل التكويني للأشياء وللعقل ومقولاته أيضا. "ماهي قوى العقل والإدراك؟ ما هي الارادة التي تختبئ في العقل وخلف المقولات؟ هذه هي الطريقة التي تحقق النقد الحقيقي إنه المنهج الجنيالوحي" (دبابي، 2013، صفحة 150)، فالرجوع إلى أصل الأشياء يمكّن من اجتثاث الحقيقة، وما تحمله من ميتافيزيقا، وما الذي تريد الوصول إليه. فنيتشه أراد أن يشفف خطابات الحداثة من خلال تأويلية تسمح بالكشف عن الأقنعة والميتافيزيقا التي يحملها من اجل إظهار المضمر وتبطين الظاهر وزعزعة تمركز الأنا الغربية حول ذاتها. بمعنى إخراج الانسان الغربي من العدمية اللافعالة التي يعيشها.

ثالثا: هيدجر و المنعطف اللغوي_ الانتقال من براديغم الذَّات الى براديغم اللُّغة

إنَّ سؤال الحداثة الغربيه يندرج ضمن الأفق الميتافزيقي، ما يجعل النقد الفلسفي للحداثة أولى من كل أنواع النقد/ المساءلة، كالنقد الجينيالوجي "نيتشه"، الأركيولوجي مع ميشل فوكو ...الخ

فقد اقتفى هيدجر الأثر النيتشوي في تتبع فكر الحداثة بالنقد -النقد الجذري للعقل- ويعود مثل نيتشه الى ما وراء بدايات التاريخ الغربي نحو العصور القديمة لاستجماع و"اقتفاء الأثر الديونيزي سواء في الفكر ما قبل السقراطي أو في حالات الهياج في طقوس الذبيحة" (هابرماس، 1995، صفحة 163)؛ أي التحوُّل الذي تجسد في الانتقال من "الفيزيس" الى "اللوغوس".

ويربط هيدجر نشأة الحداثة بالحدث الفلسفي الذي جعل من الذات مركزا ومرجعا؛ والعينة هنا " ديكارت" على اعتبار أن ديكارت هو بطل الحداثة ورائدها. وتتوسل القراءة هيدحرية للمنجز الديكارتي في مُراجعة الكوجيتو "أنا أفكر؛ إذن أنا موجود"، فما هو جميل في هذا الكوجيتو حسبه هو اكتشاف الأنا بواسطة الفكر وبالتالي التأسيس لأنطولوجيا مبنية على الفكر وحدهُ، والعكس هو الصحيح يجب ان نعمل على قلب هذا الكوجيتو ليغدو **" أنا موجود؛ إذا أنا أفكر"** وبالتالي النبش على الأنا **الانطولوجي** الذي طمسهُ الانا **الفكري**. ويجب طرح السؤال الاشكالي **هل الانا الانطولوجي هو بديل للذات ام تجاوزا لها؟**

إنَّ المسار الانطولوجي الذي يبحث عن "الكائن" الذي يكون قمينا بالوجود "الكينونة"، يشي بالانتماء الى سؤال الكائن الذي هو امتداد للميتافيزيقا؛ والتَّفكر في القطع معها يقتضي حقيقةً سَك مصطلحات جديدة وهو ما عَبر عنه بـ: "الدازاين" أو (المُنوجد) باعتباره السبيل الوحيد للوصول الى التأويل النهائي للوجود بزحزحته من تأويلية الموجود التي اخترقت تاريخ الميتافزيقا منذ افلاطون؛ هذا التحليل الهيدجري للدازاين يقود في النهاية الى اللغة "باعتبارها مسكن للوجود ومعناه" أي فتح التأويلات والإمكانات في كل حقبة من أحقاب التاريخ بمعاني كثيرة ، فالتاريخ ينتشر في كل حقبة مع المعاني التي تُعطي لوجود الموجود، فالتفسير الانطولوجي يتأسس على دلالة الزمان منذ؛ "البدء ربط التاريخة بتزمن الكينونة أي فهم التاريخ في افق الانطولوجيا بتأويل الوجود بدلالة الزمان وهذا لا يعني انَّ الوجود شي آخر غير تزَّمُنه؛ بل العكس من ذلك فالوجود هو عين تَّزَّمُنه" (غادامير، 2007، صفحة 34)

رابعا: مدرسة فرانكفورت وعصر الحداثة: إحراجات "الذَّاتانية والعقلانية"

إنَّ فهم طبيعة المشروع النقدي لأصحاب مدرسة فرانكفورت " هوركهايمر، ادورنو، ماركيوز" يستلزم منا التحديد التاريخي للحداثة بتمرحلاتها، فالمشكلة الرئيسة من الحداثة بدأت في الحقيقة من منتصف القرن 19 وبداية القرن 20، اذْ بلغت ذروتها في تاريخ اندلاع الحربين العالميتين الأولى والثانية؛ ونستطيع ان نسمي الحداثة حينئذ بـ" حداثة القرن 20"، والتي يمكن تصنيفها لثلاث مراحل لفهم طبيعة نقد المدرسة لعصرها وهذه المراحل هي:

- ✓ حداثة ما قبل الحرب العالمية الأولى
- ✓ حداثة ما بعد الحرب العالمية الأولى وما قبل الحرب العالمية الثانية أي ما بين الحربين

✓ حداثة ما بعد الحرب العالمية الثانية

يشي هذا التقسيم بأن المدرسة النقدية وليدة سياق تاريخي بكل جوانبه السياسية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية. بل ونفهم أسباب و دواعي النقد المفرط الذي اتصفت به هذه المدرسة؛ وأيضا كيف "أنَّ مدرسة فرانكفورت قد أنشئت بموجب اهتمام محدد بفشل الثورات الأوروبية الرئيسية بعد الحرب العالمية الأولى .... وظهور اجماع سياسي ظاهر في المجتمعات الرأسمالية الغربية بعد الحرب العالمية الثانية" (بومنير، 2010، صفحة 29)

ومنه يمكن القول ان فترة ما بين الحربين العالميتين أصبح "فكر التنوير" محطّ نقد جذري، وخاصّة تلك المفاهيم العقلانية الحديثة المرتبطة بالعلم والمعرفة. وإذا كانت العقلانية العلمية الغربية تأسّست، ادّعاء، على دحض الأساطير وهمجية الحضارات السابقة، فإنها أنتجت تلك الهمجية نفسها في الحربين العالميتين. ومن ثمّ اتُّهم الفكر العلمي التنويري بالسلطوية والطغيان على الإنسان أوّلاً، ثم على الطبيعة ثانيًا. في تلك الفترة المهمّة من مسار نقد الحداثة

- **الحضارة الغربية من إستراتيجية ا"لتَّفَسُخْ "الى"النقدية الجدلية":**

أعلنت مدرسة فرانكفورت ان الحضارة الغربية كانت مبنية وفقا لاستراتيجية تفسخية؛ استراتيجية سحق غرائز الانسان الحيوية من خلال السيطرة العقلانية على الطبيعة، وعلى الذات وعلى الاخرين. فالسمة الأساسية للغرب الحديث هي تجرده عن الحياة؛ وكما عبر ماركيوز بان "تأكيد نيتشه الكلي على غريزة الحياة يمثل مبدأً واقعيا معاديا في الأساس للتحرر، مبدأ الحضارة الغربية" (عباس، 2011، صفحة 221) إذا؛ يعني التخلي عن نظرة الحياة تؤكد قدرة الانسان على استخدام المنطق والعقل للوصول الى الحقيقة، وحاجته لأن يكيف نفسه مع نظام اجتماعي طبيعي ومعقول لكي يكون حراً وسعيداً. بدلا من ذلك، كان على البشر أن يتنهوا الى وعي أعمق "الوعي النيتشوي". او باختصار الدعوة الى خلق مثقف نقدي قمين بخلخلة تناقضات وشرور الحضارة الغربية الحديثة وفضها.

- **مشروع النقد "الثوري" من ماركس الى فرانكفورت :**

على الرغم من تعدد مفاهيم النقد وتنوع أساليب تطبيقاته وميادينه؛ فهو يتضمن مناهج المراجعة والتقييم للأفكار والوقائع والافعال للكشف عن تعارض معاييرها بغية تحديد عجزها والعمل على تجاوزها من خلال آلية النفي (negation) القائم على النقد الذاتي الذي يزاوله الفرد او المجتمع على مختلف الظروف و القيم، المؤسسات والنظم التي قد تبدو للوعي غير النقدي مطلقة وثابتة ومستقرة.

لهذا يظل النقد الذاتي هو التعبير الحي والفعال عن تجلي الوعي الفردي و الاجتماعي؛ هذا الوعي الذي يؤسس للفعل الثوري والصراع الدائم لتغيير الأوضاع السائدة وتغييرها جذريا؛ ليخرج النقد من افق التعرية والتحليل النظري الى فعل _ثوري_ واع يستبدل ببناء اجتماعي ومعرفي وقيمي منهار بناء اخر اقرب للواقع، بهذا الفهم يصبح "**النقد هو الجهد العقلي و العملي الذي يتجه الى عدم تقبل الأفكار وأساليب القول والفعل والظروف الاجتماعية وسائر العلاقات التي تربط الانسان بعالمه ومجتمعه تقبلا اعمى**" (عباس، 2011، صفحة 223)

من هنا يمكن العودة للحديث عن مفهوم النقد عند مدرسة فرانكفورت **"النقدية"** انطلاقا من مبدا الصراعات داخل النسيج الاجتماعي؛ فتوصيف المجتمع عند رواد الفلسفة الاجتماعية يتمحور في البُعد التاريخي الذي يتضحُ في شبكة علائقية بين البشر المغرتبين عن اشكال حياتهم في المجتمعات الرأسمالية والصناعية الشمولية التي أنتجوها _انتجو مجتمع "كُلاً ضدياً" حافل بالتناقضات_

من هنا عملت هذه الأخيرة على تأسيس نقد جذري _ثوري_ يتوخى الكشف عن "**أمراض الحضارة الغربية التي ضلت طريقها، وتزايدت سرعة اندافعها الى هاوية اللاعقلانية وكارثة السقوط عن طريق عقلانيتها التقنية**" (عباس، 2011، صفحة 223)؛ نتيجة السيطرة على طبيعة والمجتمع فالرأسمالية كارثة تحيق الانسان/ بحقيقته و آماله في حياة حرة، مُبدعة، وسعيدة.

ولكي نفهم خصائص هذه النظرية " نقديا" لا يجب إغفال نقدهم الموجه للاتجاهات الفلسفية كـ :"الوضعية، البرغماتية" وحتى مناهج التفكير العلمي، والمجتمع الصناعي، وما يمكن استخلاصه من خلال هذا التمشي هو المطالبة بتغيير هذا المجتمع تغييرا ثوريا يمتد من بنية التفكير والمواقف واللغة التي يستخدمها الناس، فالتطور الاجتماعي والحضاري الذي حققته البشرية لم يتم بالقمع المستمر للرغبات والحاجات الإنسانية، وانطبع هذا القمع على تطور شخصية الفرد، فالعقلانية التقنية انتجت تفكير "**ذي البُعد الواحد**" وهذا ما يعبرُ اليوم عن نفسه في صورة منطق السيطرة الكامن وراء أساليب التفكير العلمية/ التقنية.

ولكي يصبح العلم والتقنية وسليتين من أجل الحرية الحقة، فلا بُدَّ من تغيير الوجهة و الهدف إن صحَّ القول؛ لتعزيز متطلبات نزوات الحياة. فمشروع الحداثي فقدَ ضماناته الفعلية والعودة للأسس الفعلية لهذا المشروع يتطلب زعزعة وزحزحة كل الأيديولوجيات التي قامت عليها عن طريق العقل النقدي لنظام اجتماعي محتضر تحقيقا لـ " **وعد اليوتوبيا**" كما عبر عنها ماركيوز ؛ولعل اهم السمات المشتركة عند رواد النظرية النقدية انهم عدوا أنفسهم ورثة "**هيجل** "و"**ماركس**" وأدمجوا في ماديتهم التاريخية و النقدية في التحليل النفسي الفرويدي ، وأفكار عديدة من رواد فلسفة الحياة و أصحابها الذين عمدوا على نقد العقل الغربي و خلخلة الميتافيزيقا التقلدية مثل شوبنهاور، ونيتشه.

الخطاب الفلسفى للحداثة_ العقلانية والفعل التواصلي عند يورغن هابرماس من " الذَّات الى البينذّاتية"

في سبتمبر 1980، بعد حصوله على جائزة أدورنو، ألقى يورغن هابرماس كلمة بعنوان: **الحداثة مشروع غير مكتمل**. متوسلاً إظهار أفكاره الجذابة لمشاريع التحديث وإثبات عدم استمرارية الميول التخريبية. وأشار "هابرماس "إلى أن مصطلح الحديث قد استخدم لأول مرة في الفكر الأوروبي في القرن الخامس الميلادي للتمييز بين الموقف المسيحي والوضع التاريخي في سياق روما الوثنية. وقد توصل إلى استنتاج مفاده أن كل محاولة لتجاوز الحداثة هي في الأساس ممارسة تفتقر إلى **المفهومية**. ونتيجة لذلك ، يعاني ما يسمى **"بالمحافظين الجدد"** عند هابرماس من فراغ معرفي ، وهذا الفراغ يجر أزمة الاغتراب الرأسمالي إلى الثقافة الاجتماعية بأكملها.

يعتقد هابرماس أن استبعاد السرديات الحديثة عبر رفع مستوى التعبير عن الحياة الذاتية " المعيش "إلى مصاف "فن" ما بعد الحداثة سيعيد مروّجيها إلى درجة معينة من السخرية والعبثية التي لا معنى لها، الذي يحدث بدوره نتيجة ترسخ قيم الاستطيقا المعيارية (المسكيني)

انَّ مايرغب به هابرماس تجسيد عملية إصلاح عميقة الجذور، يستوعب كسل الحداثة وأخطائها بالمعنى الهيغلي، وفي نفس الوقت يتجنب الوقوع في الادعاء الخاطئ بتجاوز الحداثة.

بعد سنوات قليلة من خطاب هابرماس، نشر فرانسوا ليوتار مقالًا بعنوان "**أهمية ما بعد الحداثة** " بدأ ليوتار مقالته بتوجّيه سهم النقد إلى هابرماس ، معتبراً أن نظرته التوحيدية (بمعنى إعادة توحيد المعرفة المفككة) تهدف إلى ربط خطاب المعرفة بخطاب الأخلاق والسياسة. فينتهي ليوتار إلى أن فرضية التجربة الموحدة التي يسعى هابرماس لإقامتها تعود ضمنا إلى نزعة هيجل الكليانية والتصور الذي افتتحه كانط حول الغاية الموحدة للتاريخ (ليوتار، صفحة 38)

---

‡ : يرى ليوتار ان الحداثة ليست حقبة وأنما هي نمط ونموذج من التفكير، إنها تعود الى ديكارت في قوله بالذات العارفة، وتمثل هذه الفكرة واحدة من السرديات الكبرى، يناقش ليوتار"التاريخ الكلي" بالرجوع الى قضية التجاوز؛ أي تجاوز الهوية الثقافية الخاصة الى هوية مدنية عالمية وكلية، ففكرة التاريخ العالمي هو مجرد سرد من تلك السرديات الكبرى أو "**الميتاسرديات**" التي اوجدتها التنوير والحداثة، "**إن الانسان يفترض التاريخ الكلي ويسجل ويضع فيه الجماعة الخاصة بوصفها لحظة في صيرورة الكلية للجماعات الإنسانية**" ان هذه هي المشكلة الكبرى للسردية الكبيرة التأملية المطبقة على التاريخ الإنساني (أنظر: ليوتار الوضع مابعد الحداثي، تر:احمد حسان، دار شرقيات، القاهرة1994، ص 41، 42، 53، بتصرف)

"**صياغة نظرية للتواصل وبلورة قوانين الت تتحكم فيه، وهذا التوصل عبارة عن علاقة موازية حرة بين فئات المجتمع المتعددة متباينة العلاقة، تتوخى بناء وعي حر لا تحكمه المؤسسات أو الأيديولوجيات المفروضة من قبل الأنظمة السياسية** " انظر (ابوالنور حمدي، هابرماس الاخلاق والتواصل، بيروت: التنوير للطباعة والنشر،2004)

بالتالي نجد أنَّ عملية التحقيب -التي لا يخفي هابرماس تمسكه بها هي نفسها ظاهرة حداثية فالتفكر المابعد حداثي ليس افتتاحا لعصر جديد بل إنه نمط من المساءلة التهكمية للسردية الحداثية التي تدعي تحرير الإنسان بالعقلانية والعلم فقد انتهي عصر السرديات الكبرى وانزاح ابطال التاريخ لصالح فئة من المقررين

وبحسب ليوتارد تتحمل الرأسمالية مسؤولية المآل الذي انتهت إليه الحداثة الغربية عبر مواصلة استغلال الرغبة الإنسانية واستثمار تجددها ضمن ضرب من السعي الحثيث لبلوغ اللامتناهي الذي هو بدوره مبهم وغير محدد؛ وتتجلى يقينية الانحطاط (la decadence) في ثلاثة محطات ينقلها ليوتارد عن نيتشه أولا نهاية مقولة الحقيقة أي انهيار نمط التعقل المعرفي ثم مقولة الوحدة و التي تتجلى في انحطاط الفضاء السوسيو-ثقافي الموحد وأخيرا تقويض الغائية la) (finalitéالتى تفترض حركية إيجابية للزمان.

اذن سوف نركز في هذه الزاوية التَّفَكرية المخصوصة للمنجز الهابرماسي في تحليليه لمشكلة " العقلانية" أو نقد "العقلنة" للحياة الاجتماعية التي سبق أن عالجها بعض رواد مدرسة فرانكفورت، والتي يتوخى من خلالها بتركيز البحث في مسائل نظرية المعرفة وفلسفة اللغة، وفي قضايا ومشكلات عينية في النظرية الاجتماعية، ما يجعل من نسقه الفلسفي والعلمي عملية جدل لم تكتمل، تبقى سائرة تحرص على يقظة الوعي والعقل في آن واحد.

- **نظرية الفعل التواصلي*: الانعتاق من الانغلاق الذاتي والانفتاح نحو الاخر.**

ولكن مقابل هذا النّقد الشديد للعقل التنويري/ الأداتي، يعتبر يورغن هابرماس أنّه رغم أخطاء العقل الحداثي الكبيرة وأزماته المتتالية، مكّنتنا المكتسبات الكبيرة التي أتت بها الحداثة من صناعة حضارة قوية. يتّفق هابرماس مع فيبر وهوركهايمر وأدورنو وماركوز في أنّ العقل التنويري الحداثي قد جعل الذّات الغربية تتمركز حول ذاتها وتلغي الآخر، وشيّأت الإنسان بجعله جزءًا من الطبيعة لا روح له، وألغت كل أنماط المعرفة غير العلمية. لكنّه على خلاف تشاؤم فيبر، وعلى عكس عدمية زملائه من مدرسة فرانكفورت، يرى هابرماس ان الحداثة مشروع لم ينجز بعد وأنّ على الإنسان أن يتفاعل إيجابيًّا مع الآخر، وأن يقيم فعلً تواصليًّا يهدف إلى الحوار والتفاهم " أعتقد أنّه بدلً من الإقلاع عن الحداثة ومشروعيتها كقضية خاسرة يجب علينا أن نتعلّم من أخطاء تلك البرامج التي حاولت نفي الحداثة" فالعقل بالنسبة إليه ليس فقط عقلً أداتيًّا باحثًا عن السيطرة والهيمنة من أجل المصلحة والمنفعة في الفكر الليبرالي، إنّه أيضًا عقل ذو بعد موضوعي وإنساني غير متقوقع حول ذاته الفردية، بل يسعى إلى اعتبار مصلحة الذوات الأخرى. فحتّى إن اندثرت أخلاق الدّين، فأخلاقيات النقاش والحوار من أجل تحقيق إجماع هي البديل.

غير ان الحديث عن مفهوم "التواصل" في التمشى الهابرماسي يحمل أكثر دلالة، فهو تواصل بين الافراد من جهة، تواصل مع الحداثة من جهة أخرى، تواصل المفاهيم في الكثير من الأحيان. لذلك نجد ان هابرماس أخذ على عاتقه مهمة التأسيس "للعقلانية التواصلية" التي تبدأ بنظرية فلسفية وتنتهي كنظرية سياسية؛ ومنه فالفعل التواصلي عند هابرماس فعل نقدي، فلسفي، لغوي، سياسي قوامه الحوار الأخلاقي والعقلاني ضمن فضاء عمومي حر. لتصبح بذلك العقلانية بديلا حقيقيا يوفر شروط التفاعل والحوار الجاد والهادف؛ بغية تأهيل الانسان وحماية عالمه من الاداتية على نحو يُعيد التوازن بينه وبين عالم المعيش.

ويبدأ هابرماس مشروعه التواصلي من خلال تحليليه البنية الاجتماعية من خلال وضع الشروط اللاَّزمة لإقامة حياة اجتماعية وفقا لأسس عقلية، وإعادة صياغة هذا المفهوم بكل أبعاده ليست فقط من المنظور المعرفي الاداتي، بل بـ"عقلنة عالم المعيش بدمج علم الاخلاق والجمال" (عطيات، صفحة 97)،

هذا التوجه الهابرماسي في إعادة قراءة النشاط العقلي يشي في الحقيقة الى تجاوز النظرية "الفيبرية" التي جعلت من النشاط العقلي موجها لغاية بعينها؛ فـ "ماكس فيبر" قَّسم النشاط العقلي الى ثلاث مجالات: العلم الوضعي، العلم الأخلاقي، العلم الجمالي. وفصل بينهما من حيث الغاية فالنجاح الغائي التقني والعلمي هو المطلوب ولوكان على حساب الفعل المرتبط بعقلانية القيم.

من هنا يؤكد هابرماس ان المركزية الغربية تعني عقلا اداتيا متشبع بالبعد الغائى، الحسابي، العلمي وهى مؤسسة على منطق الاداتي للإنتاج الرأسمالي، لا تُعيرُ اهتماما للأبعاد والمعايير الجمالية والأخلاقية للعقلانية التواصلية، وبالتالي فمشكلة الحداثة لم تكن "العقلنة" كما ادركها "فيبر" ولكن **"نقص أو قصور التطور المتناغم للعقلانية التواصلية"** (لارين، 2002، صفحة 288)

ما يعني ان العقلانية الاداتية تجاوزت كل الحدود التواصلية على المستوى السياسي، الاقتصادي، الثقافي، الأخلاقي والفني، في حين أنَّ الفعل التواصلي يتخذ الاداتية كركيزة لأجل بناء نظرية في المجتمع فيقول هابرماس" **إنَّ ماهو أنْموذج بالنسبة لهذه العقلانية ليست علاقة الذات المنفردة في العالم الموضوعي القابل للتجسيد والاستعمال، بل هو أنْموذج العلاقة التذاوتية التي يقيمها الناس القادرين على الكلام، وعلى الفاعلية حينما يتفاهمون حول شيء معين"** (Habermas, 1787, p. 35)؛ فيبدأ هابرماس مشروعه التواصلي من خلال تحليله البنية الاجتماعية، ووضع الشروط اللازمة لإقامة حياة نفسية على أسس عقلية من خلال إعادة صياغة مفهوم العقلانية بكل ابعاده ليس فقطمن المنظور المعرفي الاداتي، بل بإدخال المعايير الأخلاقية والجمالية، بعكس التمشى "الفيبري" الذي قسم النشاط العقلي الى ثلاث مجالات العلم الوضعي، العلم الأخلاقي والعلم الجمالي، وفصل بينهما بحيث ان النجاح الغائي التقني والعلمي هو المطلوب

ولوكان على حساب الفعل المرتبط بعقلانية القيم، من هنا يمكننا فهم التوجه الهابرماسي بأنه منحى يروم **"عقلنة العالم المعيش بدمج علم الاخلاق والجمال"** (ابوالسعود، صفحة 97)، هذا المنحى لا يعني تحامل هابرماس على "النظرية الاداتية" لان المتتبع للفكر الهابرماسي يستشف أنه هناك تآثر واضح لا سيما وأنَّ "فيبر" جعل من النشاط العقلي "يحيل الى مقولات علمية منظمة اجتماعيا" (أفاية، نورالدين، صفحة 179) ، لكن هابرماس وفي معرض حديثه عن العقلانية نجده يتحامل على العقلانية العدائية السارترية التي ترمي الى تفتيت المجتمع الإنساني ليحل محله المجتمع الحيواني الغريزي القائم على القوة ؛ فعقلانيته تعني التفتح الواسع والدعوة التقدم والرقي التواصلي التي تتجاوز المنظور الاداتي ، فرد العقل للأداتية نجدها متأصلة ان صح القول في فلسفة الوعي التي تؤسس للذات المنغلقة والمنكفئة على ذاتها، لذلك ارتأى هابرماس بديلا لتجاوز المذاهب الاداتية من خلال زخزحة انموذج فلسفة الوعي واحلال فلسفة اللغة من خلال الاهتمام بالتواصل في أفق التأويل والمعنى، ليبرز الجانب التكلمي للخطاب البرهاني باعتبار العقل ملكة له القدرة على مراجعة أحكامه؛ من هنا افتتح هابرماس المنعطف اللساني كأفق للهيرمينوطيقا وتحليل اللساني، وبالتالي فالتأسيس **"لنظرية نقدية للمجتمع يجب القَطعْ مع فلسفات الوعي التي ترجع جذورها الأصلية الى تراث كانط وهيجل"** (Habermas J. , 1987, p. 03)

إنَّ فلسفة التواصل عند هابرماس تبدأ إذا بنقد العقل في صورته الأداتية من خلال نقد الوضعية والماركسية وحتى الرأسمالية وطرح بديل تواصلي نستشفهُ من خلال منجزه نظرية الفعل التواصلي و " العلم والتقنية كإيديولوجية" المعرفة والمصلحة" بغية تسليط الضوء على قدرة الأيديولوجية في تسيير المسار العلمي والمعرفي والفلسفي والسياسي وحتى الاقتصادي والأخلاقي وغيرها...

وهنا يذكر "جورج لارين" ان الأيديولوجيا برأي هابرماس يجب ان تكون محددة بالنظم الشمولية في القرن 19، وهذا يشي انها يجب أن تكون قد اختفت من المجتمعات الصناعية المتقدمة والمعاصرة، وحل محلها مبدأ التكافؤ الوظيفي، الذي يمنع تشكيل أشكال الشمولية الوعي لكنه يجزئ ويفتت الوعي كل يوم (لارين، 2002، صفحة 222) وهذا الطرح يفيد حسب "هابرماس" الانتقال من مفهوم الوعي الزائف الذي سيطرت عليه الأيديولوجية الى مفهوم الوعي المفتت والمجزأ، والذي يرمي في الحقيقة الى نهاية الأيديولوجية. ولا يمكن تجاوز هذا الوعي- المفتت- المسلوب الا بالفعل التواصلي الذي يَبنى على التفاهم، الاتفاق الحوار والاقناع، أو بما يُعرف بالفاعلية التواصلية وإمكانات المشاركون للتفاهم بشكل متبادل تذاوتيا، يتجه أساسا نحو الهدف الاجتماعي ونحو مفهوم المعيش، ليغدو التواصل بهذا الشكل تجربة لا بُدَّ ان يستعد لها المشارك في التواصل بصفته مقنعا أو مقتنعا.

4- خاتمة:

اجمالا؛ وتبعا لهذه الاعتبارات البحثية يمكن أن نستنتج مجموعة من النقاط كالاتي:

- ينطلق مشروع هابرماس من اعتبار أن "الحداثة مشروع لم يكتمل"، وهو بذلك لا يعلن القطيعة معها كما يفعل فلاسفة ما بعد الحداثة، ذلك لأن مسعاه النقدي يتمثل في تقويم الحداثة والعقلانية من خلال تأسيس معايير أخلاقية تقوم بضبط عمليات العقلنة وتحركاتها، من خلال فعل التواصل والاعتراف بالآخر.
- إنَّ المنعرِج التداولي الذي يشير إليه هابرماس أسهم في إحداث عدة أعمال علمية تم إنجازها خلال القرن الماضي الذي هَيْمن عليها براديغم اللغة، يتنزل مشروع هابرماس النظري في التوجه الذي فتحته التداولية التي كتب عنها سنة 1988وحده المنعرج الذي حققته يسمح بالتحرر من التجريد البنيوي، وإننا نراه يتبع في كتاباته الأسلوب نفسه الذي يكتب به فلاسفة اللغة، والقائم على الانتقال من براديغم الوعي الذاتي الذي يسند الأولية إلى المعرفة إلى التداولي الذي يسند أولوية في التحليل إلى العمل (اللغوي)؛ ويُشير هابرماس إلى إمكان تفهم جميع الأعمال سواء كانت كلامية أو لم تكن، على أنها أعمال موجَّهة نحو غايات. ولكن بمجرد أن نبحث عن التفريق بين العمل الموجه نحو التفاهم والعمل الموجه نحو الغايات، يتوجب علينا أن نتنبه إلى أن ألعاب اللغة الغائية التي يتابع الفاعلون غاياتهم داخلها تحقق نجاحات، وتفضي إلى نتائج عمل، وتتخذ داخل نظرية اللغة معنى ليس داخل نظرية العمل؛ فالمفاهيم الأساسية تؤول هنا تأويلات مختلفة.

ويتبيَّن مما سبق أن هابرماس قد استنجد بالأدوات التحليلية التي أمدته بها التداولية للخروج من الأزمة التي وقع فيها الخطاب الحديث والمعاصر جراء انحباسه في فلسفة الوعي الذاتي. فالعقل العملي لم يعد يتحرك داخل نظرية معرفة محكومة بتوهم الذات.. إنها مرآة الطبيعة، وتوجه نحو نظرية أعمال يلعب فيها العقل التواصلي دورا تأسيسيًّا.

قائمة المصادر والمراجع

اولا: المراجع باللغة العربية

_ ايمانويل كانط (1982)، **نقد ملكة الحكم**، ترجمة: غانم هنا، الطبعة الأولى، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة)

_ ايميل بوترو (1982)، **فلسفة كانط**، ترجمة: عثمان أمين، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب)

_ آلان تورين (1997)، **نقد الحداثة**، ترحمة أنور مغبيث، (القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة والمشروع القومي للترجمة).

_ أفاية نورالدين (1998)، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة هابرماس انموذجا**، (الدار البيضاء: افريقيا الشرق)

_ اسماعيل مهنانة (2012) **الوجود والحداثة هيدغر ومناضرة العقل الحديث**، الطبعة الأولى (الرباط: منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون)

_بول ريكور (2005)، **الذات عينها كآخر**، ترجمة:جورج زيناتي،الطبعة الاولى(بيروت: المنظمة العربية للترجمة)

_جورج لارين (2002)، **الأيديولوجية والهوية الثقافية الحداثة وظهور العالم الثالث**، ترجمة: حسن خليفة، (مصر: مكتبة مدولي)

_هانز جورج غادامير (2007)، **طرق هيدجر**، ترجمة: على حاكم صالح، حسن ناظم، (طرابلس: دار الكتاب الجديدة المتحدة)

_فريديريك هيجل (2003) **العقل في التاريخ**، ترجمة: امام عبد الفتاح امام، الطبعة الأولى، (بيروت: دار التنوير)

_فريديريك نيتشه (د-ت)، **ماوراء الخير والشر**، ترجمة: موسى وهبة، (بيروت، دار الفارابي)

_محمد الشيخ (2008)، **فلسفة الحداثة في فكر هيجل**، الطبعة الأولى، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر)

_ مديحة الدبابي (2013)، **ما بعد الحداثة _خطابات المابعد_** الطبعة الأولى، (الجزائر: منشورات الاختلاف)

_محمد عبد الفتاح بدوي (2007)، **فلسفة العلوم العلم ومستقبل الانسان**، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار القبة الحديثة)

_ عطيات ابو السعود، (2000)، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**، (الاسكندرية: مصر منشأة المعارف)

_فيصل عباس (2011)، **الحداثة وما بعد الحداثة، الموسوعة الفلسفية**، الجزء الحادي عشر (بيروت:مركز الشرق الاوسط، الطبعة الاولى)

_يورغن هابرماس (1995)، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة: فاطمة جيوش (دمشق: منشورات الوزارة الثقافية)

ثانيا: المراجع باللغة الأجنبية

1. René Descart *Œuvres Et Lettres*. Publiées par BIRDOUX, Paris- la Pléide:1937.
2. Jurgen Habermas، *théoire de l'agir commuctionnel*، Jean louis schlegel ed fayrad paris: 1987
3. Jurgen Habermas، *logique des Science Social et Autre*، essais presses universitaire de France، tra par rochits paris: 1987