في النظرية النقدية: المشروع الفلسفي لهابرماز (*)

محمد نور الدين أفاية

لقد انتهى فلاسفة النظرية النقدية إلى نتيجة تفضي إلى الانسحاب من الدعوة إلى إنقاذ الفرد من انحطاطه، من خلال مشروع اجتماعي تغييري، لأن سلطة الحداثة التقنية أصبحت محايثة لكل تغيير ولكل تطور. وما دامت معاناة الفرد آتية من الثقافة العامة التي أنتجتها هذه الحداثة، فإن هذا الفرد، حتى ولو تشبَّث، بكل ما يملك من قوى، بحسه النقدي، يذوب في الكتلة ويزداد بذلك شقاءً ومعاناة.

لم يبقَ للنظرية النقدية إلاَّ الأفق الطوباوي، و«الرفض العظيم» داعية الإنسان الغربي الحديث إلى الخروج من شرنقته المحاطة بكل عناصر الاستلاب، التي تفرزها ثقافة «الخطاب المغلق» والمجتمع «ذي البعد الواحد»، إلى الارتماء في هامشية تتخذ من الفن أفقها الوحيد لممارسةالنقد، ومن الجمال وسيلة للإعراض عن قيم الثقافة السائدة.

وبمعنى آخر، إنه أمام السيطرة الكاسحة للهوية الواحدة والمطلقة، اضطر فلاسفة النظرية النقدية إلى القول بالآخر وبالمغايرة لخلق نوع من التفاوت مع الواقع وتوفير بعض الحرية، على هامشيتها، للفرد الواعي.

لقد التجأوا في النهاية، إلى نوع من نقد العقل في ذاته، وبالتالي إلى نزعة تشاؤمية إزاء العقل وإزاء كل ممارسة تدّعي عقلنة الواقع. لقد آمنوا، في بداية نشاطهم الفكري، أن النقد يمكن أن يتبلور من خلال ذات جماعية. وحين تبيَّن لهم فشل هذا الاتجاه راهنوا على الفرد، كعنصر ناقد، غير أن آليات الحداثة التقنية لا تسمح للفرد بالنقد إلاَّ من منطلق احتوائه، ولا بالاختلاف إلاَّ من زاوية تحرُّكه داخل دائرة الهوية.

هل معنى ذلك أن النظرية النقدية استنفدت كل طاقاتها؟ أم أن نمط سؤالها في حاجة إلى إعادة تنشيط، وأن نزوعها السلبي يستلزم إعادة نظر؟

لقد دأب مؤرخو الفلسفة الألمانية في القرن العشرين على تقسيم مراحل تطوُّر النظرية النقدية إلى مرحلتين أساسيتين: المرحلة الأولى هي التي تأسَّست فيها النظرية النقدية على يد كل من /**بولوك**/ و/**هوركهايمر**/ ووجدت امتداداتها مع /**أدورنو**/ و/**ماركوز**/، والمرحلة الثانية يمثّلها /**يورغن هابرماز**/ بشكل أساسي. بدون أن يعني ذلك أن تمثيل **هابرماز** لهذه المرحلة يجعل منه مجرد امتداد للنظرية النقدية الأولى.

وبدون أن ندخل في تفاصيل ما يجمع وما يفرِّق بين النظرية النقدية الأولى وبين فلسفة **هابرماز**، نشير إلى أنَّ هذا الأخير لم يجعل من الفرد الليبرالي اهتمامه المركزي، وإنما النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي الذي يضمن توازنه اعتماداً على آليات الضبط الذاتي. وبالتالي فإن التساؤل عن هامشية الفرد وعن إمكانية إنقاذه لم يعد تساؤلاً أساسياً، مثلما هو الشأن عند فلاسفة النظرية النقدية الأوائل، لأنَّ همه المركزي أصبح ينصبّ على إمكانيات إخضاع ما يشكِّل لاعقلانية النظام لقوانين العقل الإنساني. وذلك من خلال فهم جديد للحداثة وممارسة جديدة لعقلنة يصبّان في نظرية ينعتها **هابرماز** بـ «نظرية الفاعلية التواصلية» (Théorie de L'agir communicationnel).

(*) من كتاب سوف يصدر عن مركز الانماء القومي قريباً.

وقبل أن نتناول الأساس الفلسفي للنظرية التواصلية عند هابرماز، نريد أن نستعرض أهم المحاور النظرية التي انشغل بها، والتي أدّت به إلى صياغة عناصر النشاط التواصلي.

1 ـ من الفلسفة إلى النقد

يلاحظ يورغن هابرماز في مقدمة الطبعة الفرنسية لكتاب «نظرية الفاعلية التواصلية» أن ما كان مركزياً بالنسبة «للنظرية النقدية القديمة»، ولا سيما عند بنيامين وهوركهايمر وأدورنو «هو العلاقة مع نقد جذري للعقل»[1]، متخذين /هيغل/ و/نيتشه/ ركيزتين أساسيتين لهم. ويضيف أنه بتأثير كل من /ميشيل فوكو/ و/جاك دريدا/، ما زال هذا النقاش مستمراً في الساحة الفلسفية الفرنسية. ويرى أنه منذ الجيل الأول لتلامذة هيغل، والفلسفة تحاول أن تلمس «وساطة» الفكر ما بعد الميتافيزيقي. لذلك فالعمل الذي قدمته منذ ما يقرب من قرن ونصف أدّى بنا إلى الاحتكاك مباشرة بمقدمات الفكر ما بعد الميتافيزيقي، بدون أن نكون مضطرين إلى اتخاذ موقف دفاعي يائس إزاء التراث الساحق للأفلاطونية كما فعل نيتشه.

ويعلن هابرماز أنه بالرغم من أن كتاباته المختلفة تشتغل على موضوعات تنتمي للفكر الفلسفي، فإنّ نظرية الفاعلية التواصلة تشكّل، في حقيقة الأمر، نواةً لنظرية في المجتمع، وأنّ الأمر يتعلّق عنده بانتقال جذري مما يسميه بنظرية الوعي إلى نظرية للتواصل.

كيف وصل هابرماز إلى تأسيس نواة هذه النظرية التواصلية؟ ما هو المسار الفلسفي الذي قطعه للوصول إلى هذا التركيب؟ وكيف ينظر إلى الفلسفة في خضم التحوُّلات الابستمولوجية والسياسية في الزمن المعاصر؟

لقد لاحظنا أن فلاسفة النظرية النقدية الأوائل كان يسكنهم هاجس أساسي يتمثل أولاً؛ في جعل النقد أسلوباً رئيسياً في النظر إلى الأشياء والأفكار والأحداث؛ وثانياً، في التبرُّم من كل نزعة نسقية تستهدف الدمج والاحتواء؛ وثالثاً، في الابتعاد عن كل استقطاب مؤسسي ولاسيما مؤسستي الدولة والحزب. هذا من جهة، ومن جهة ثانية لم يفصلوا بين الممارسة الفلسفية وبين مختلف العلوم الاجتماعية، باعتبارها علوماً نقدية لا تصالح الواقع كما تريدها النزعة الوضعية.

ويبدو أن هابرماز لا يختلف كثيراً عن هذا المسار. فبرنامجه يدخل، منذ كتاباته الأولى، ضمن ما يسميه بـ «عقلانية نقدية»، وبالتالي عقلانية تحررية، ومن أجل تعزيز الفاعلية النقدية لهذه العقلانية فإنه جمع في نصوصه بين الفيلسوف وعالم الاجتماع، وذلك من منطلق استثمار البعد الفلسفي الكامن في العلوم الاجتماعية وتدعيم النظر الفلسفي النقدي بنتائج هذه العلوم.

يلاحظ /جورج سيمل/ أن هناك ثلاثة أصناف من الفلاسفة: الصنف الأول ينصت إلى دقات «قلب الأشياء»، والصنف الثاني ينصت فقط إلى دقات «قلب الإنسان»، أما الثالث فإنه ينصت إلى «قلب المفاهيم»، في حين أن هناك صنفاً رابعاً هو صنف أساتذة الفلسفة الذين لا يستمعون إلاّ إلى «قلب النصوص»[2].

ويظهر أن هابرماز بالرغم من أنه ارتبط منذ البداية بالمؤسسة الجامعية الألمانية بعد الحرب، وأنه أستاذ فلسفة وباحث، فإننا، مع ذلك، نعثر في نصوصه على مظاهر كل هذه الأصناف من الفلاسفة. لقد انخرط منذ بدايات اهتمامه بالكتابة وبالفلسفة في معترك الصراع الثقافي والسياسي الألماني. من خلال مقالاته الصحفية ومواكبته النقدية للممارسة الفنية الألمانية وتغطياته المختلفة لأكثر من حدث ثقافي وسياسي[3]. كلُّ هذا يسمح بالقول بأنه كان له إنصات خاص لتفاصيل تحولات المراحل التاريخية لألمانيا ما بعد الحرب. ثم إن النص الهابرمازي، ومنذ كتابه: «جوانب فلسفية وسياسية» وهو يحاور الأفكار الفلسفية وينقّب ويناقش دلالات المفاهيم، سواء المرتبطة منها بالفلسفة والعلوم الاجتماعية أو باللسانيات أو بالسياسة... إلخ. ومن منطلق اعتباره فيلسوفاً، فإنّ مسألة المفهوم كانت بالنسبة له مسألة حاسمة في سياق تشكيله للنظرية التي سينتهي بتأسيسها، وهي التي نعتها بنظرية «العقل التواصلي» (Raison communicationnel) أمّا بخصوص احتكاك هابرماز بالنصوص، فإن هذا الفيلسوف تميّز بما أسماه أحد الباحثين بـ «شراهة متعددة الاختصاصات»، ذلك أنه بالإضافة إلى دراساته لمختلف النصوص الفلسفية الكلاسيكية والحديثة من /كانط/ إلى هيدغر ودريدا، فإنه «أعاد النظر في كل الأدبيات المعاصرة للعلوم الإنسانية، ويبدو أنه لا يترك شيئاً خارجَ إدراكه، وذلك بـ «هضم» مقاربات مختلفة من قبيل التحليل النفسي الفرويدي، وعلم نفس المعرفة، والابستمولوجيا التكوينية لمدرسة /بياجيه/ في مختلف امتداداتها، واللسانيات الشومسكية.. ولسانيات التلفظ وسوسيولوجية الممارسة من منظور /تالكوت بارسنز/، والوظيفية السوسيولوجية، ونظرية التواصل، وعلم النفس الاجتماعي لـ /جورج هربرت ميد/، ونظرية

/غـوفـمان/ التي تُنْعتَ بـ الاتنـوميتـودولـوجيـة، وبعض عـطاءات العلوم التي تبحث في أشكال الحيـاة في العصـور الجيـولوجيـة السالفـة (Paléontologie)، والأنتروبـولوجيـة الفيزيائية. . .»[4].

قد يبدو الأمر مبالغاً فيه، لكن حين يحتك المرء بنصوص هذا الفيلسوف، منذ كتابـه: «المعرفـة والمصلحة»، مـروراً بكـل الكتب التي أصـدرهـا بعـد ذلـك ولاسيـما «نـظريـة الفـاعلية التـواصلية» و«الأخـلاق والتـواصـل» و«الخـطاب الفلسفي للحداثة»، قـد يتعرض لنـوع من التيه أو يصيبـه النفور من كثرة الإحالات والمراجـع والمصادر والأسـماء التي لا يتوقف النص الهابرمازي عن استدعائها، من أجل بنـاء نظريته التواصلية التي جعلته يحتل مكانة بـين أهم فلاسفـة القرن العشرين.

إنَّ الأمـر لا يتعلَّق بقـارىء عـادي أو بشخص يقـوم بمـراجعات كتب، بتلخيصهـا وتقديمهـا للقارىء في شكـل مقالات وكتب، بل إن **هابرماز** لا يترك انفتـاحاً نـظرياً مـا إلاَّ والتقطه ودَمَجه داخـل سياق بنـائه النـظري بعْد غـربلته وتفكيكه ومناقشة مكوناته وخلفياته، وذلـك كله سعياً وراء تـأسيس «أنتروبـولجيا» متعـددة الاختصاصـات تعيد تنشيط الفكـر الفلسفي وتقـوم بعمليـة تركيبيـة لأهم الخـلاصـات النظرية التي أنتجتها الحداثة الفكرية.

ومنذ كتابه «جوانب فلسفيـة وسياسيـة»، افتتح مقـالاته بسؤال مثـير هـو: «مـا الفـائـدة من الفلسفـة؟» إلى كتـابـه «الأخـلاق والتواصـل»، الذي دشّنـه بمقـال تحت عنـوان: «إعـادة تعريف دور الفلسفـة»، و**هابـرمـاز** منشغـل بـالهمِّ الفلسفي. ذلـك أنه اعتـبر، منـذ البـدايـة، أنـه لابـد من التساؤل في الزمن الحـديث «هل الـروح الفلسفية لم تتخـذ شكـلاً مختلفاً. لأن مـا كنا نسميـه، في الماضي، بـالفلسفـة «الكـبرى» أصبحت من قبيـل المـاضي، ويبـدو، اليـوم أن الفلاسفة الكبار محكوم عليهم بالمصير نفسه»[5].

وفي سيـاق تقـويمـه للوضـع الفلسفي الألمـاني، يسجـل **هابرماز** الملاحظات التالية:

أولاً، إن هنـاك استمـراراً مـدهـشـاً لـلمـدارس والإشكاليات الأساسية. فـالمعطيـات النظريـة المؤسسة التي سيـطرت عـلى المنـاقشـات الفلسفيـة في الخمسينيـات والستينيات في البلدان الناطقة بالألمانية، ترجع إلى سنـوات العشرين. وفي هـذه المرحلة بـرزت خمسة تيـارات فلسفيـة لمواجهة هيمنة الكانطية الجديدة. التيـار الأول مثّله كلٌ من /**هوسرل**/ **هيـدغر**، وذلك في شكل فينـومينولـوجيا ذات تـوجـه تـرنسـدنتـالي أو أنـطولـوجي، والثـاني عـبر عنـه /**ياسبرز**/، أساساً، في صيغة فلسفة للحيـاة تستمد بعض عناصرها من تـراث /**دلتاي**/ (Delthey) وتتميـز بوجـودية جزئية ذات طابع هيغلي جديد. أما التيار الثالث، فقد كان عبـارة عن أنتروبـولـوجيـا فلسفيـة مثلهـا كـل من /**شيلر**/ (Scheler) و/**إرنست كاسيرر**/ (E.Cassirer) إلى حـدٍ ما. في حـين أن /**لوكـاتش**/ و/**بلوخ**/ و/**بنيـامـين**/ و/**كـارل كورش**/ و**هوركهايمر**، قد التقوا كلهم، وبدرجات متفاوتة حسب تطور كل واحد منهم، حول فلسفـة اجتماعيـة ذات أبعاد نقدية تستقي مقوماتها من /**ماركس**/ و/**هيغل**/. أما التيار الخامس، فيتمثـل في الوضعيـة المنطقيـة، وكان أبـرز ممثليها /**ڤيتغنشتين**/، و/**كارناب**/ و/**كارل بوبـر**/. ولكن كل «هذه الشخصيات التي طبعت المشهد الفلسفي الألماني طـوال عقدين من الـزمن يمكن بسهولـة، وضعها في إطـار تُراث العشرينيات»[6].

ثـانياً، إن الفكـر الفلسفي استمر في الـبروز في أشكـال مشخصنة (personnalisées)، لدرجة أن اللحظة الفلسفيـة يمكن تحديدها، بسهولة، من خلال أسماء بعينها.

ثالثاً، إن الفلاسفة أو الفلسفات التي أتينا عـلى الإشارة إليهـا، ظهرت ضمن مـا يمكن تسميتهُ بـ «مـا قبل التـاريخ الثقافي للنازية»[7]. لذلـك لم يكن من السهل عـلى فلاسفـة هذه المرحلة أن يكونوا لا مبالين إزاء ما سيحدث فيما بعد.

وأخيـراً، فإن التفكـير الفلسفي في ألمانيـا يتميَّز بكـونـه يتحدد من خلال النقـد تجاه لحـظته الـزمنية، الشيء الـذي يجعله دوماً في تعارض مـع النزعـة الأكاديميـة. فليس هناك ولو «فلسفة واحـدة، من تلك التي تعرضنـا لها، كشفت في نـواياهـا العميقة، عن تـوافق معـين مـع النـظام السيـاسي والاجتماعي القائم، لـدرجة أنَّ مـا ينطبق عـلى الاتجاهـات اللاعقلانية **لهيـدغر** أو «**لجيهلين**»، ينـطبق أيضاً عـلى النقد الجدلي **لبلوخ** أو **لأدورنو**»[8].

ويلاحظ **هابرماز** أن هذه التيارات الفلسفية، في تنوعهـا وتفاوت أساليبها، تنتمي كلها إلى سيـاق من التطور يتميـز بما يسميه بـ «التـأخر التـاريخي» أو «التفاوت التـاريخي»[9]، سـواء كان تـأخراً يتـوصل إليـه من خلال «نـظرية التـطور البطيء للرأسماليـة»، كما قـال بذلـك **جورج لـوكاتش**، أو اعتـماداً على «نـظرية الأمـة المتأخـرة»، كما صـاغها **پليسنـر** Plessner أو بواسطة «نظرية الحـداثة المؤجلة» كـما نظر لهـا /**دارندورف**/ (Dahrendorf).

غير أن التطوُّر السريع والمفاجىء للمجتمع الألماني بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة، وتجاوزه للتـأخر التـاريخي بوضـع

القواعد الضرورية لبناء رأسمالية مراقبة بشكل إداري مضبوط، جعل من الجمهورية الفيدرالية بلداً معاصراً لأوروبا الغربية.

أمام هذا الواقع الجديد، إذن، «ما الفائدة من الفلسفة؟» وهل يمكن لها أن تبقى ممكنة وضرورية بالرغم من انهيار الفلسفة النسقية؟ ولماذا لا تندمج الفلسفة، كما هو الشأن بالنسبة للفن والدين، في السيرورة التاريخية والكونية للعقلنة، كما وصفها **ماكس ڤيبر** بلغة التاريخ، وكما فهمها كل من **هوركهايمر وأدورنو** من زاوية الجدل؟

إن الفلسفة في هذه المرحلة من تطور **هابرماز**، لا يمكنها أن تحل محل الأسطورة في وظائفها التي تسعف على استقرار الممارسة المعيشة، لأن الفلسفة «يجب، على العكس من ذلك، أن تضمن بطريقة غير مباشرة، علاقتها الخاصة مع الممارسة من خلال حياة مكرسة للنظرية»[10]. وانطلاقاً من هذا الاعتبار يتعين الوعي بالتحولات البنيوية التي دخلت على الفكر الفلسفي، عندما تمت القطيعة مع التراث والتي يجسدها موت **هيغل**. فالفلسفة قبل **هيغل** ليست هي نفسها بعده، وهذه الملاحظة الجوهرية أدّت **بهابرماز**، إلى **اقتراح الافتراضات التالية:**

أولاً، إن وحدة الفلسفة والعلم لم تكن، جوهرياً، محط سؤال ونظر إلى حدود هيغل، إذ إنّ هذه الوحدة لم يتم الطعن فيها إلاّ بظهور العلوم الطبيعية الحديثة. وحتى بعد تأسيس هذه العلوم لم تتراجع الفلسفة نحو ميدان العلوم الصورية أو نحو قطاعات مُكمِّلة، مثل الأخلاق أو علم الجمال أو علم النفس، وذلك لسبب أساسي هو أنها بقيت تدّعي قدرتها على توفير الأسس الأولى لكل معرفة نظرية، وهو ادّعاء لا ينفصل عن الميتافيزيقا، «فحتى منتصف القرن التاسع عشر بقيت الفلسفة هي العلم الأساسي»[11].

ثانياً، إن وحدة الدرس الفلسفي والتراث(*) لم تكن موضع نظر وشك، حتى مرحلة **هيغل**. فالفلسفة نوع من الفكر الذي لا يظهر إلاّ في شروط الحضارات المتطورة، أي داخل أنظمة اجتماعية تمتلك الدولة فيها القدرة على السيطرة؛ ففي المجتمع البرجوازي في القرن السابع عشر، حل القانون الطبيعي العقلاني محل الدور الذي كانت تقوم به الكنيسة لتبرير السيطرة السياسية.

ثالثاً، إن الفلسفة والدين، وحتى ظهور **هيغل** كانا يُعتبران أنهما يقومان بوظائف مختلفة تماماً. قد يضطر الفكر الفلسفي لاتخاذ موقف من الحقيقة الدينية، ولكن لم تدَّعِ الفلسفة أنها تسعى إلى أن تحل محل الدين.

رابعاً، إن الفلسفة كانت دائماً مسألة تهم النخبة الثقافية ولم تندمج في يوم من الأيام مع الجماهير. صحيح أن فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر خرجوا، ولفترة محددة، عن هذه القاعدة، ولكنهم بالرغم من ذلك «لم يكن لبرنامجهم أية قاعدة حقيقية، نظراً لغياب نظام تربوي عام»[12].

وبعد التحولات الجوهرية التي شهدها القرن التاسع عشر واكتشاف أكثر من قارة معرفية، سواء على صعيد العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية، دخلت الفلسفة، بدورها، إلى قارة جديدة، لأنها انفصلت عن ارتباطاتها التقليدية، سواء مع العلم أو مع التراث. وأصبحت تفهم، في نظر **هابرماز**، على أنها حقل متميِّز لممارسة النقد، «نقد إزاء الفلسفة اللاهثة وراء الأصول، بتنازلها عن ادّعاء تقديم الأسس الأولى، وعن تأويل الموجود في شموليته». وكذلك «نقد للأسلوب الذي به كانت تتحدَّد، تقليدياً، العلاقة بين النظرية والممارسة، بل إنها تحدِّد نفسها بكونها الأداة التأملية للنشاط الاجتماعي»[13]. و«نقد إزاء كل ادّعاء كلّياني، سواء تم التعبير عنه من خلال المعرفة الميتافيزيقية أو بواسطة التأويل الديني للعالم، بل إنها توفِّر، في نقدها الجذري للدين، قواعد استقبال لليوتوبيا التي يختزنها التراث الديني والمصلحة التحررية التي توجه المعرفة». كما أن الفلسفة تشكِّل في نهاية المطاف «نقداً للتصوُّر النخبوي الذي كوَّنه التراث الفلسفي حول نفسه. إنها أصبحت تؤكد على ضرورة نقد عقلاني»[14]. هذا ما فهمه **هوركهايمر وأدورنو** حين وصفه بـ «جدل العقل»، الذي امتد في شكل «جدل سلبي» عند **أدورنو**.

إن الفلسفة لم تعد مجرد تمرين للتفكير ولذاتها، لأنها أصبحت عاجزة عن تأسيس فكر نسقي. وأمام «هذه المظاهر الغامضة لدمار هويات الجماعات والهويات الشخصية التي تكونت داخل حضارات كبرى، فإن فكراً فلسفياً ذا تأثير وفي تواصل مع العلم لا يمكنه أن يُعبِّىء إلاّ تلك الوحدة الضعيفة للعقل، أي وحدة الهوية واللاهوية التي تسمح بحدوث المناقشة العقلانية»[15].

وحينما تحدث **هابرماز** عن الفلسفة في هذه المرحلة من تطوره الفلسفي، كانت تشغله موضوعات ثلاثة كتب أساسية، وهي: «جدل العقل» لكل من **هوركهايمر**

(*) التراث بمعنى الإرث الذي يضفي على السيطرة طابعاً شرعياً.

وأدورنو و«الجدل السلبي» لـ **أدورنو**، و«الإنسان ذو البعد الواحد» لـ **هربرت ماركوز**. وكلهم حاولوا نقد نتائج العقل، اعتماداً على العقل وإعادة النظر في سؤال الهوية في ضوء التحوُّلات الجوهرية التي صنعتها الحداثة التقنية، ووفّروا، بالتالي، إمكانية ممارسة نقدية للفكر. يقول: «إن نقد الفكر الأداتي يمكن أن يستخدم، بالفعل، كمفتاح لنقد الإيديولوجيا ولتفسير الأعماق المُؤهِّلة لمواجهة أية عملية توضيع (objectivation) لوجودنا الفاسد»[16].

وبدون أن ندخل في تفاصيل المضمون المناهض للنزعة الوضعية للفلسفة النقدية عند **هابرماز**، لأننا سنقوم بذلك فيما بعد، نشير إلى أن هذا الفيلسوف، في هذه المرحلة من ممارسته الفلسفية لاحظ أنه «إذا كان من الممكن أن توجد فلسفة يمكنها أن توقف استمرار طرح سؤال: «ما الفائدة من الفلسفة»؟ فلا يمكن أن تكون الآن، وحسب ما أتينا على ذكره، إلاَّ فلسفة لا علموية للعلم»[17]. هكذا ستتوقف الفلسفة عن اعتبارها مجرد مذاهب وفلسفات فردية، بل ويمكنها أن تقوم بمهمة سياسية فعلية، على أساس أن تواجه اللاعقلانية المزدوجةالمتمثلة في النزعة الوضعية في فهمها للعلم، وفي ذلك النموذج الإداري الذي تحد نزعته البيروقراطية من تشكيل إرادة مؤهلة للانخراط في النقاش العمومي.

وينتهي **هابرماز** إلى القول بأن «مستقبل الفكر الفلسفي مسألة تخص الممارسة السياسية»[18].

ويتبيَّن لنا من كل ما تقدَّم أن الفلسفة عند **هابرماز** في إجراءاتها النقدية، يجب أن تدمج العلوم الاجتماعية والأفق السياسي للنقد. من هنا يظهر الاهتمام الأساسي **لهابرماز** بإشكالية المعرفة والمصلحة، في سياق تستدعي فيه الحداثة التقنية نوعاً من التماهي بين المعرفة والسلطة، بين الفكر ومختلف المصالح التي تَعْبر المجتمع الحديث، بل في زمن أصبحت فيه «**التقنية والعلم... ليس فقط القوة المنتجة الأولى التي توفر شروط وجود سالم ومطمئن، ولكنها غدت شكلاً جديداً من الإيديولوجيا تضفي الشرعية على العنف الإداري**»[19].

وأمام واقع فقدان العلم والتقنية لـ «براءتهما الإيديولوجية»[20]، فإن على الفلسفة أن تقوم بمهام محدَّدة منها:

أولاً، أن تناضل داخل العلوم لتشجيع الاستراتيجيات النظرية الأكثر قوة، كلما كانت المناسبة ملائمة، وذلك لمواجهة التجزيئية التجريبية(*).

ثانياً، على الفلسفة أن تقوم بعملية كشف ما هو كوني في الفكر الذي يتكون بواسطة العلوم، والذي يستهدف معرفة موضوعية، كما هو الشأن بالنسبة لكونية المبادىء الموجهة للممارسة العقلانية للحياة والمؤهلة لكي تكون مبررة و«ليست مشروعة فقط»[21].

ويلاحظ **هابرماز** أن مبادىء الفكر الموضوعي والممارسة العقلانية قد تم بالفعل اكتشافها داخل التُّراث الغربي، أي في إطار المجتمع البورجوازي، وفيه شهدت تطوراً ملموساً، ولكن هذا الاكتشاف الغربي ليس سبباً كافياً لاعتبار هذه المبادىء، التي هي مميزات خاصة بثقافة محددة، قابلة لفرضها على كافة مناطق المعمور: «إن هذا التأويل للذات وهذا الدفاع عن الذات اللذين يتكرس لهما العقل، هما قضية الفلسفة»[22].

لذلك، فإنَّ المهمة الثالثة للفلسفة، و«الأكثر نبلاً» تتمثَّل في استدعاء قوة التفكير النقدي الجذري لكل شكل من أشكال النزعة الموضوعية (objectivisme)، أي أن تناضل ضد «الاستقلالية الإيديولوجية. وبالتالي الوهمية، التي تُرَجِّحُها النظريات والمؤسسات تجاه الشروط العملية التي تنبثق منها أو تطبق فيها»[23]. ويخلص **هابرماز** إلى القول بأنه بدون فلسفة لا يرى «كيف يمكن أن نكون قادرين على تشكيل وضمان هوية على أرضية هشَّة مثل أرضية العقل»[24]، ذلك العقل الذي لا يعيش وينمو إلاَّ من خلال «الشجاعة على التعقل»[25]. فلا يكفي أن يملك المرء معرفة عقلانية بل إنه في حاجة، كذلك، إلى فضيلة أساسية مرتبطة بفعل التعقل، وهي فضيلة الشجاعة. ومن ثم، فالنقد ليس في متناول أيٍ كان، لأنه فعل ذو أبعاد استراتيجية يتداخل فيها المعرفي بالإيديولوجي بالسياسي بالأخلاقي.

وبحكم أن **هابرماز** كان يسعى إلى نظرية فلسفية للحدَاثة، منذ كتاباته الأولى إلى «الخطاب الفلسفي للحداثة»، فإنه رجع إلى الفلاسفة الذين يعتبر أنهم سمحوا بالانفتاحات النظرية الأولى، التي تسعف على صياغة نظرية للزمن الحديث. ويعتبر **هابرماز** في بحثه عن «إعادة تعريف دور الفلسفة» أن **كانط**، في تاريخ الأفكار الفلسفية، أدخل نمطاً جديداً للتأسيس في الفلسفة. لاسيما

(*) وتجدر الملاحظة، هنا أن **هابرماز**، بالرغم من أنه يسعى في كتاب «ما بعد ماركس» إلى تصفية الحساب مع الماركسية، فإنه مع ذلك بقي متأثراً ببعض ألفاظ قاموسها.

حين رأى أن التقدم الذي أحرزته المعرفة في مجال الفيزياء يجب أن يهم الفلاسفة، ليس لأن الأمر يتعلّق بشيء حدث في التاريخ، بل لأنّ هذا التقدُّم يثبت القدرات الإنسانية على إبداع المعرفة. ولهذا السبب حاول **كانط** تأسيس «نظرية ترنسندنتالية للمعرفة» وبناء ميتافيزيقا على غرار النموذج الفيزيائي.

لكن **كانط** بتحليله لمبادىء المعرفة اعتماداً على ما أسماه بـ «نقد العقل المحض» عمل، كذلك، على نقد الاستعمال الخاطىء للقدرة على المعرفة، ومن ثم اضطر إلى «التفريق، فعلياً، في المعرفة النظرية، بين القدرة على العقل العملي والقدرة على الحكم. وذلك لتوفير الأسس الخاصة بكل قدرة على حدة. وبالتالي فإنه يمنح للفلسفة دور القاضي الأعلى، باعتبار أن هذا الدور يمتد إلى الثقافة في مجملها»[26]. هناك إذن، ارتباط وثيق بين نظرية جوهرية وأصيلة للمعرفة، تعطي للفلسفة دور المحدِّد والموجِّه لما يجب أن تحتله العلوم من موقع، من جهة، وبين نظام مفهومي لا تاريخي يضبط الثقافة في مجملها؛ وبذلك لا تلعب الفلسفة دور المشرع والحاكم الذي يضع التشريعات لكل من العلم والأخلاق والفن من جهة أخرى.

ويستنتج **هابرماز** أن المفهوم الكانطي للعقل الصوري المتغاير في ذاته يتضمن عناصر لنظرية للحداثة، تتمثّل في تخلي **كانط** عن «العقلانية الجوهرية» التي ترجع إلى التأويلات الميتافيزيقية والدينية للعالم، في ثقته في «العقلانية الإجرائية» التي تعطي لتصوراتنا مقومات الصلاحية (La validité)، سواء تعلّق الأمر بالمعرفة ذات المقاصد الموضوعية، أو بمجال العقل العملي الأخلاقي أو بالحكم الجمالي.

وبعد مناقشة هذا المفهوم الكانطي من زاوية النقد الهيغلي، الذي أدخل نمطاً تأسيسياً جديداً على الفكر الفلسفي يستند إلى المنطق الجدلي، يقترح **هابرماز** الأطروحة التالية، وهي أنه «حتى ولو تخلّت الفلسفة عن الأدوار الإشكالية المتمثلة في الحكم على الثقافة في مجملها، فإنه يمكنها بل ويتعيّن عليها، مع ذلك المحافظة على الضرورة العقلانية باستثمار الوظائف الأكثر تواضعاً، التي تسمح بتعيين وصيانة المواقع التي تحتلها النظريات الطموحة والتي تؤوِّل ما يقال»[27].

كيف ستكون نظرية الحداثة وعملية الدخول في كلية الثقافة، التي عمل كل من **كانط** و**هيغل** على الدفاع عنها، الأول من خلال مفهوم للعقل ذي توجه «جوهري»، والثاني اعتماداً على مفهوم للعقل ذي نزعة إطلاقية؟ وإذا قبلت الفلسفة التخلي عن «دور القاضي» بخصوص الثقافة والعلم كذلك، ألا يتخلّى، في الوقت نفسه عن إحالتها إلى الكلية (La totalité)، التي يجب أن تساعدها على أن تكون «حارسة العقلانية»؟ وبالحدة والأهمية نفسيهما، إذا كان من المشروع أن تنخرط الفلسفة في العلوم الإنسانية في إطار تقسيم غير إطلاقي للعمل، ألا تعرض هويتها الفكرية للخطر؟

للاقتراب من هذه الأسئلة، يتعرض **هابرماز** لمختلف الأشكال الفلسفية التي دعت إلى الابتعاد عن الفلسفة، أو دعت إلى توديعها تماماً. الشكل الأول يسميه بـ «الشكل العلاجي» (thérapeutique) الذي يمثله **فيتغنشتين**، حيث أدخل مفهوماً للفلسفة تتوجه فيه ضد نفسها في محاولتها للعلاج من «مرضها»، ذلك أن الفلاسفة أساءوا استخدام اللغة. فالفلسفة تستمد مقومات نقدها من أشكال الحياة التي تتكوّن في سياق الممارسة اليومية. الشكل الثاني هو الذي ينعته بـ «الشكل الملحمي» أو البطولي (héorîque)، وحسب هذا التصور، الذي يمثله في نظر **هابرماز** كل من **باطاي** و**هيدغر**، فإن العادات السيئة في الفكر وفي الحياة يتم تكثيفها داخل الأشكال الناضجة للفلسفة. ومع ذلك، فإن انحرافات الميتافيزيقا والفكر المنظم التي يتعين تفكيكها، لا بممارسة نوع من الانتقاص من الفكر الفلسفي، لأن هذا الفكر فقد قيمته، وإنما يستلزم تعويضه بوساطة أخرى تسمح بانكفاء غير خطابي داخل مجال السيادة (Souveraineté)، كما هو الشأن عند **باطاي** أو الكينونة (L. Être) كما عند **هيدغر**. أما في شكلها المُنْقِذ (Salvatrice) فإن نهاية الفلسفة يُعبَّر عنها بنوع من الدراية والكتمان. ذلك أنه باسم الدفاع والمحافظة على الفلسفة يتم تركها. وهنا تكمن المفارقة. ففي الوقت الذي يعلن عن الرغبة في إنقاذ الفلسفة من كل المحاولات التي تستهدف، قصداً أو عن غير قصد، تهميشها أو إقصاءها، فإن الفلسفة تُمْنَعُ من «تطلعاتها نحو المساهمة في بناء نسق ما»[28].

ويعتبر **هابرماز**، في سياق بحثه عن موضوعات للفلسفة، أنه في الممارسة التواصلية اليومية، والتأويلات المعرفية والتوقعات ذات الطبيعة الأخلاقية، فإن مختلف التعبيرات وأشكال التقويم يجب أن تتداخل فيما بينها. لذلك، فإن عمليات التفاهم بين الذوات للعالم المعيش تفترض تُراثاً ثقافياً بالغ الاتساع والغنى، لا يمكن للعلم أو للتقنية وحدها أن تزوّدها به. وفي هذا الاتجاه، «فإن الفلسفة، وفي إطار دورها التأويلي، يمكنها أن تتوجه نحو

العالم المعيش وأن تُعَيِّنَ (actualiser) علاقتها مع الكلية. وهذا سيجعلها تساهم في تحريك.. الآلية الثابتة المرتبطة بالأداتية المعرفية، والممارسة الأخلاقية والتعبيرية الجمالية»[29]. هكذا يمكن للفلسفة أن تتخلّى عن دورها المتمثل في «القاضي ـ المفتش الثقافي» والانخراط في دور «المؤول ـ الوسيط» (interprète-médiateur).

ويخلص هابرماز إلى القول بأن الفلسفة التداولية (pragmatique) والفلسفة التأويلية (herméneutique) تقتربان من هذه المسألة المتعلقة بدور التأويل الذي تقوم به الفلسفة. وذلك لأن الممارسة التواصلية اليومية تسمح بخلق تفاهم بين الذوات مُوجَّه من طرف مقتضياته الصلاحية (exigences de validité) التي تشكّل، في الواقع الحل الوحيد لتعويض الخصومات المتنوعة، التي عرفتها وتعرفها المعرفة الفلسفية. فليست هناك تجربة موضوعية بدون تواصل بين الذوات، كما أنه ليس هناك تواصل بين الذوات بدون تكوين عالم موضوعي. ولكن تصوُّر هابرماز لهذه العلاقة يدخل ضمن فهم نقدي للفلسفة باعتبار أنها تسهم، بالفعل، في تحرير الإنسان والذات. بل وينظر إلى الماركسية والتحليل النفسي كاهتمامين يمكنهما، بدورهما، أن يحتلا موقعاً نظرياً نقدياً يسندان الفعل الفلسفي في وظيفته التحريرية (émancipatoire). وتفادياً لكل انزلاق نحو المفاهيم المرتبطة بـ «فلسفة الأصول» عمل هابرماز، في كل كتاباته تقريباً على إبراز كل ما يُظهر الميل التحريري للفلسفة. وذلك بإعادة صياغة إشكالية تكوين تداخل الذوات من خلال عملية التواصل. ومن ثم تعود للفكر الفلسفي حيويته كفكر نقدي يتأسَّس داخل مشروع أسماه هابرماز بـ «التداوليات الكلية» (Pragmatique universelle)، مستلهماً بعضاً من عناصره من العطاءات النظرية لكارل اوتو آبل (K.O.Apel) ويتعلّق الأمر في هذا المشروع بدراسة البعد التداولي للخطاب بدل الاقتصار على المقاربة المعجمية أو الدلالية، كما يفعل بعض المفكرين اللسانيين، وهذا البعد التداولي يحيل إلى وجود متكلم (Locuteur)، وبالتالي إلى وضعية تواصلية، يتدخل فيها لتحديد قيمة الحقيقة. وفي هذا السياق سيدرس هابرماز البنيات المنطقية لتواصل يشتغل بشكل تام وعلى الوجه الأكمل، وذلك الكشف عن «وضعية للكلام المثالي»، تستند إلى نظرية للحقيقة يتم التوصل إليها اعتماداً على إجماع (Consensus) يحصل بفضل المناقشة (Discussion).

يتعلّق الأمر عند هابرماز إذن بإضفاء طابع عقلاني على فعل التحرير الذي تقوم به الفلسفة، وهذا يتطلب منه الرجوع إلى «بنية اللغة» ذاتها، لصياغة نظرية فلسفية تستمد مقوماتها من عقل عملي منتج لتواصلية (communicationnalité) خطابية. وانطلاقاً من هذاالعقل، يقوم هابرماز باستنتاج ترنسندنتالي للبنيات المعيارية، كالقانون والأخلاق بهدف التفكير في إمكانية «هوية جماعية» كونية تواجهها، حالياً، المجتمعات المعاصرة. ومسألة هذه الهوية هي ما يفترضه كل حوار داخل ما يُسمى بـ «الرأي العام». فجدل العقلنة والتقدُّم، عند هابرماز يُظْهر أن المرحلة الحديثة لم تحقِّق مشروع الحداثة، كما سنرى فيما بعد، فالتقدُّم يتطلب ثمناً يصعب تحديد قيمته، وفي الآن نفسه نشهد على نوع من «استعمار» (colonisation) للعالم المعيش بمتطلبات النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي المدعوم بنوع من العقلانية «الضيقة».

إن الموضوع الأساسي للفلسفة هو «العقل»[30] في نظر هابرماز، لأن الفلسفة، منذ بداياتها، تحاول أن تفسِّر العالم في شموليته، وتعدد الظواهر في وحدتها. ومن أجل ذلك فهي تستعين بالمبادىء التي يتعيّن اكتشافها في العقل نفسه. ولذلك «إذا كان هناك شيء تشترك فيه المذاهب الفلسفية، فهو التفكير في الكائن أو في وحدة العالم من خلال تفسير للتجارب التي يقوم بها العقل»[31].

واليوم لا يمكن للفلسفة أن تقدم نفسها في اتجاهات معرفية شمولية ذات نزوع كلي، لمجمل العالم والطبيعة والتاريخ والمجتمع، وذلك ليس بسبب تقدم العلوم التجريبية، ولكن «لأن الوعي التأملي الذي يواكب هذا التقدم والبقايا النظرية لمختلف التصورات التي تكونت عن العالم، ثم الانتقاص من قيمتها»[32]. لذلك، فإن التفكير الفلسفي وعياً منه بهذه الوضعية يحاول القيام برجوع نقدي نحو ذاته، سواء تعلّق الأمر بالمنطق أو بنظرية العلوم، بنظرية اللغة وبالدلالة وبالأخلاق أو بنظرية الممارسة، وحتى بعلم الجمال «فالفلسفة اهتمت دائماً بالشروط الصورية لعقلنة الفعل المعرفي، وبالتفاهم (intercompréhension) والفاعلية: وهذه الشروط يمكن البحث عنها سواء في الحياة اليومية أو على مستوى التنظيم المنهجي للتجارب، أو أيضاً بالترتيب المنهجي للمناقشات»[33].

يبدو أن هابرماز يريد أن يُدخل السؤال الفلسفي في نظرية عامة للتواصل وللبرهنة وللحقيقة، أساسها نظرية للمجتمع تتخذ من النقد أسلوباً وأداة، وذلك من خلال تصفية الحساب مع التراث الفلسفي الميتافيزيقي والنزعة الوضعية ومساءلة كل الاجتهادات الفلسفية لما بعد الميتافيزيقا، كل ذلك بهدف صياغة نظرية فلسفية للحداثة وللعقلانية.

2 ـ البرنامج الأبستمولوجي لهابرماز أو تهافت الفلسفة الوضعية

إذا كان هابرماز قد حاول إعطاء نَفَس جديد للفكر الفلسفي، كفكرٍ نقدي ومناهض للنزعة الكلّيانية المستندة إلى تصورات ميتافيزيقية، فإن النص الهابرمازي، منذ كتاباته الأولى إلى «نظرية الفاعلية التواصلية»، يسكنه هاجس نقدي حاسم، يتمثّل في الكشف عن الآليات المتعددة التي تتحكم في الفلسفة الوضعية وفي العلموية (scientisme)، سواء كان لهذه الآليات ارتباط بالسلطة الرمزية والسياسية والعلمية، أو لها علاقة بما يسميه هابرماز بـ «مصلحة المعرفة» (intérêt de connaissance)(*).

ليس هناك «نقاء علمي». والعلم، في سياق العقلانية التقنية، ملتصق بحسابات السياسة وبالتالي فإنه يتضمن إرادة لقوة، يتعين القيام بحفرياتها، والبحث عن الأساس النظري الذي يعطيها شرعيتها «العلمية». هذه العملية استدعت من هابرماز أن يوجه نقده للوضعية (positivisme) وللنزعة التقنية (technicisme) وللعلموية أو النزعة العلمية (scientisme)، باعتبارها كلها تعبيرات مختلفة للإيديولوجيا المكونة للحداثة التقنية.

إن الوضعية، في نظر هابرماز، تُعبِّر عن أسلوب لتحنيط العلم لدرجة يغدو فيها إيماناً مُقْتَنِعاً بقدرته الخارقة على تقديم أجوبة عن كل الأسئلة ووضع الحلول لكل المشاكل. أما النزعة التقنية فإنها تعمل على توظيف المعرفة العلمية والتقنية بوصفها إيديولوجيا. ويرى هابرماز أن الكشف عن مكونات هذاالخطاب الوضعي معناه نقد الحداثة في تعبيرها «الإيديولوجي»، وفي نقده هذا ينطلق هابرماز من العمل التدشيني الذي قام به كل من هوركهايمر وأدورنو في «جدل العقل»، حينما أخضعا نتائج العقل وتجليات الحداثة التقنية للنقد، وكذلك من المجهود التأسيسي الذي بذله ماركوز في «الإنسان ذو البعد الواحد»، فجدل العقل، عند ماركوز، يتخذ شكلاً أكثر نسقية بصياغته لتركيب نظري يعتبر فيه أن «العلم والتقنية أصبحا بدورهما إيديولوجيين»[34].

ولعلَّ التحالف العضوي الذي جمع، في الزمن الحديث، بين العلم والتقنية والصناعة والجيش والإدارة جعل من العلم والتقنية أول «قوة منتجة»، مما أدّى بـ هابرماز إلى القول بضرورة مراجعة المفهوم الماركسي لقيمة العمل. فالعمل الذهني والفكري البالغ التطور أصبح، في المجتمع الصناعي المتقدم، القاعدة الفعلية للاقتصاد، وما دام الأمر كذلك، فإن الدول تتدخل في كل القطاعات لتوجيه الاستثمارات، بواسطة أجهزة إدارية وأطر تعرف كيف توظف العلم في عملية صنع القرار. الأمر الذي أدّى إلى تسييس العلم والتقنية، وإلى علمنة (scientifiser) السياسة. و«منذ أن أصبح التقدم العلمي والتقني هو المحرِّك الحقيقي لتوسُّع القوى المنتجة، فرضت التصورات العلموية بقوة أكبر ـ وأنا هنا أفكر في انتصار النزعة الوضعية مثلاً»[35]. وأسمِّي العلموية «الإيمان بالعلم في ذاته، بمعنى، الاقتناع بأنه لا يمكن أن نعتبر العلم باعتباره شكلاً من الأشكال الممكنة للمعرفة، بل على العكس من ذلك يتعيَّن المطابقة بين العلم والمعرفة»[36]. وبالتالي، فإنَّ العلموية هي المحاولة التي تجعل العلوم وحدها تحتكر المعرفة، والإرادة التي تفرض على العلوم نفسها هذا المفهوم الحَصْري الخاص.

ويلاحظ هابرماز أن العلموية كان من الممكن أن تبقى مشكلة ذات ارتباط بالخلافات النظرية داخل الجامعة، لكن منذ أن أصبح العلم قوة منتجة ذات وظائف اجتماعية، فإن التعامل مع هذه النزعة أصبح مختلفاً. ففي «الأنظمة الصناعية المتطورة يكون النمو الاقتصادي وديناميةالتطور الماكرو ـ سوسيولوجي تابعين، من الآن وبشكل واسع، للتقدم العلمي والتقني. فحينما يصبح العلم أكثر القوى المنتجة أهمية، وحينما يعود إلى الأنظمة الفرعية في التعليم والبحث في أمر الأولوية الوظيفية في تنظيم تطور المجتمع، فإن المفاهيم توجه المعرفة النظرية والمنهج العلمي وتقدم العلوم تجد نفسها قد اتخذت دلالة سياسية مباشرة»[37]. لذلك، فإن التأويل العلموي للعلم، والنقد الذي يمكن أن نوجهه له، غير بعيدين عن الاعتبارات السياسية. إن العلم يلعب دوراً أساسياً في إعطاء المشروعية (Légitimité) للنظام الاجتماعي والسياسي الحديث. وبالتالي، فالنزعة العلمية لها أبعاد لا تتمثّل فقط في جعل المؤسسات العلمية أكثر إنتاجية، وإنما أيضاً في إضفاء الشرعية على النظام السياسي والاجتماعي المؤسس على العقلانية التقنية. وبمعنى آخر، إنه إذا كان الدين أو الميتافيزيقا، في وقت من الأوقات، يلعبان دور المانح الرمزي للمشروعية فإن العلم، في الزمن الحديث، حل محلها. بل إن العلموية أصبحت تعتبر رؤية للعالم، تجعل من العلم النشاط الإنساني الوحيد الحامل للمعنى.

(*) فضلنا ترجمة كلمة Intérêt بمصلحة، نظراً لغياب مصطلح عربي آخر يفيد ما يعنيه هابرماز بهذه اللفظة.

إن **هابرماز** يذهب بعيداً بخصوص مسألة المشروعية في المجتمع الصناعي المتطور، حينما يعتبر أن «أزمة المشروعية هي، بطريقة مباشرة، أزمة هوية»[38]، وما دامت التصوُّرات التقليدية عن العالم، سواء كانت سحرية، دينية أو ميتافيزيقية، لم يعد لها دور حاسم في خلق التوازن داخل المجتمع، وأصبحت هامشية في بعض الأحيان، فإن العلم باعتباره قوة منتجة وإيديولوجيا، أصبح هو البديل الوحيد الممكن في المجتمع الصناعي المتطور. ليس هناك أي اختيار بالنسبة للفهم العلموي، وبالتالي يَتَعَيَّن على المرء أن يكون «واقعياً» بل و«فعَّالاً» في مبادراته داخل البنية التي نسجت خيوطها فلسفة العلم الوضعية.

غير أن **هابرماز** يريد، بالضبط، إزاحة القناع عن هذا الوهم العلموي، الذي يَسْعَى إلى جعل النموذج التكنوقراطي هو النموذج الأسمى في العلاقة بين القرار السياسي والمعرفة العلمية. فالنظرية النقدية ليست نظرية تأملية، لذلك فإن دورها يتمثَّل في القيام بمحاكمة نقدية لأساسيات الفلسفة العلموية وبنقدٍ للأيديولوجيا. ومن ثم ففي أفق نقد «الوهم الموضوعاني (objectiviste) للعلوم»[39]، والكشف عن «وهم النظرية الخالصة»، يحث **هابرماز** على نوع من التجذير الأنتروبولوجي للممارسة النظرية العلمية، وعلى إبراز مختلف المصالح التي توجه هذه المعرفة بشكل خاص.

إن نقد **هابرماز** للوضعية ينصب على تعبيرها الفلسفي، كما على دورها الإيديولوجي. ذلك أن العلمي والإيديولوجي متلازمان في الوضعية المعاصرة، ثم إن الوضعية والنزعة التقنية تشكلان وجهين للوهم الأيديولوجي نفسه. بل إن الوضعية تسجل، ما يسميه **هابرماز** بـ «نهاية نظرية المعرفة»[40]. وحجر الزاوية التي تتكىء عليه الوضعية هو مبدأ العلموية الذي يفترض، كما قلنا، أن معنى المعرفة يتحدَّد بما تحققه العلوم ويُمكن، بالتالي أن يفسَّر بواسطة التحليل المنهجي للأساليب العلمية.

ويتصور **هابرماز** أنه إذا كانت الوضعية قد جاءت على أنقاض التصورات التقليدية للعالم، ولاسيما الميتافيزيقية منها، وإذا كان المفهوم الوضعي للواقعة يسلِّم بأن وجود المعطى المباشر بوصفه معطى جوهرياً، فإن الوضعية تؤسِّس، شاءت أو أبت، فلسفة في التاريخ. ولذلك، فكل نقد لهذه النزعة يجب أن يراعي ضرورة إعادة الاعتبار للتفكير الذي تم نفيه، أي بتنشيط المعرفة العلمية الحقة من خلال القيام بـ «إعادة بناء ما قبل ـ تاريخ الوضعية الجديدة»[41]، واستئناف النظر في «التأمُّل الذاتي» (autoréflexion) كحركة فكرية وكفعل فلسفي، يعطي للعلوم التجريبية قيمتها الإجرائية الحقيقية وللعلوم الاجتماعية مكانتها الفعلية في التقسيم للعمل النظري.

و**هابرماز** يُعلن عن هذه النية منذ المقدمة التي استهل بها كتاب «المعرفة والمصلحة»، حين أكَّد على أنه يحاول القيام بـ «إعادة بناء ما قبل تاريخ الوضعية الحديثة من منطلق القصد المنهجي في تحليل ارتباط المعرفة والمصلحة. فأي واحد يتتبع عملية تفكّك نظرية المعرفة، والتي حلَّت محلَّها نظرية للعلم، يمر عبر درجات مختلفة من إهمالٍ للتفكير... إن الوضعية هي نفي التفكير»[42].

إن تحليل هذا الارتباط العضوي الموجود بين المعرفة والمصلحة من خلال الفلسفة الوضعية، في تعبيراتها التقليدية والحديثة، يجب أن يعتمد على أطروحة مفادها أن نقداً جذرياً للمعرفة لا يمكن أن يتم إلاَّ في شكل نظرية للمجتمع من جهة، وبالقيام بتفكير حول العلم في ذاته من جهة ثانية.

غير أن بعض الباحثين يعتبرون أن **هابرماز** يسقط في خلط كبير، في عملية نقده للوضعية، بين الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية والعقلانية النقدية **لكارل بوبر** (Karl Popper) وجمعه لهذه الاتجاهات في جبهة واحدة لمواجهتها. يعني أنهم «لا يقبلون إلاَّ وجهاً واحداً للعقلانية، معطى من خلال الضبط الذاتي للعلوم الرياضية والفيزيائية. إنهم يرفضون كل قيمة للمعرفة، وأحياناً لا يعترفون بأية دلالة من دلالاتها، ليس فقط للتأمُّل الذاتي الذي تطالب به الفلسفة باعتباره منهجها الخاص، ولكن أيضاً للتفهم (Compréhension) الذي يؤسس الاهتمامات التأويلية، كما أنهم، في النهاية، يستبعدون من مجال العقلانية كل أحكام القيمة من النوع الأخلاقي مثلاً»[43].

فهابرماز، في نقده للوضعية، في مختلف تعبيراتها، كان يهمه إبراز أن مسألة التفهم (Compréhension) لا يمكن استبعادها من طرف الوضعية باسم العلوم التجريبية، لأنَّ «تكوين هذه العلوم نفسه يتضمن بالضرورة، لحظة تفهم حتى ولو كان مُغلَّفاً. ثم في مرحلة ثانية عندما تتأكد شرعية التفهُّم، باعتبارها مؤسسة للعقلانية، موسعة لمجال الأبستمولوجيا ضد التضييق الوضعي لما هو عقلاني. يتعيَّن مواجهة ادّعاء علوم التأويل (sciences hérméneutique) في كونها تشكل البديل الوحيد للوضعية، وبالتالي الخطاب الوحيد الذي يمكن إقامته خارج العلوم الفيزيائية والرياضية. بل إن **هابرماز**، ومن أجل دحض الادعاءات

الكونية للتأويلية، حاول أن يثبت بأن الهيرمينوتيقا نفسها، غير ممكنة إلاّ إذا توافرت لحظة التأمل الذاتي، الذي يشكل المنهج الخاص لمجموعة ثالثة من الاختصاصات العقلانية المتمثلة في العلوم النقدية (الماركسية، التحليل النفسي والفلسفة بوصفها نظرية نقدية).

وهكذا، فإن الصراع مع فهم غادامير للعلوم التأويلية(*)، لا يقل أهمية عن السجال مع الاتجاهات الوضعية؛ لأن كل هيرمينوتيقا لا تستند إلى الاهتمامات النقدية، لا يمكن أن تقوم إلاّ بدور إيديولوجي وتعزّز وظيفة المانح للمشروعية التي تؤديها الوضعية.

إن هابرماز واصل، بشكل من الأشكال، السجال المنهجي والفلسفي والإيديولوجي، الذي جمع بين كارل بوبر، وتيودور أدورنو في الستينيات، غير أنه ركّز نقده على نصوص هانس ألبير (Hans Albert)، ودمج في اتجاه الوضعية أكثر من شخصية فكرية وعلمية، حتى ولو كانت تختلف فيما بينها، كل ذلك من أجل إبراز أهمية التأمّل الذاتي(**) كمنهج وكرؤية. وهذا المنهج يتمثل في تطبيق التأمّل الذاتي على العلوم وعلى الوضعية، ما دام الأمر يتعلق بالتفكير في الشروط التي ساعدت هذه العلوم على التكون وعلى التفكير؛ كذلك، في الشروط التاريخية التي سمحت للعلموية باحتلال الساحة العلمية وبالقيام بدورها الإيديولوجي.

غير أن العلوم الفيزيائية والرياضية والنزعة الوضعية لا تعترفان بمنهج التأمّل الذاتي، ولا تقرّان له بأية قيمة، وتعتبران أن تشكيل موضوع خصوصي يتمثّل في التشخيص الموضوعي (objectivation) هو الإنتاج الممكن للمعرفة. وبالتالي، فإنّ تطبيق منهج تحليلي على تشكيلة نظرية تفنّد هذا المنهج لا يؤدي إلى إنتاج عمل نقدي، بقدر ما يفضي إلى مواجهة نوعين من الوثوقية (Dogmatisme)، كل واحد منهما يلغي الآخر. بل إن «هانس ألبير» يذهب بعيداً، حين يعتبر أن النظرية النقدية تحول دون كل مناقشة وكل نقد، لأنه لا يمكن أن تخضع للنقد إلاّ ما يمكن الحكم عليه.

وهكذا، فإنّ «العقلانية النقدية لكارل بوبر، والذي يواجه بشكل حازم الأطروحات المركزية للوضعية، تسقط تحت ضربات نقد مدرسة فرانكفورت التي تخلط بين النزعات؛ في حين أن تأويل علوم الطبيعة المعروف عند هذه المدرسة هو أقرب للوضعية مما هي عليه فلسفة بوبر»[44]. وهانس ألبير بدوره، يجمع في نقده كل من غادامير وآبل وهابرماز، وينعتهم بكونهم بقوا سجناء النظرة الميتافيزيقية. فاستلهامهم لفلسفة فخته وشيلر دليلٌ على ارتباطهم بالتراث الفلسفي الميتافيزيقي: «إن نقد الإيديولوجيات المؤسَّس على فلسفة معينة للتاريخ يحل، بطريقة متميِّزة، محل فكر الخلاص والإنقاذ عند شيلر[45]».

لذلك، ومن منطلق الدفاع عن العقلانية النقدية كما أسسها ودافع عنها بوبر، عمل هانس ألبير على مواجهة أطروحات هابرماز، ومن يعتبرهم قريبين منه، مؤكداً أن عقلانيتهم، في الحقيقة، لا تستجيب لشروط العقلانية، وبأن نقدهم يفتقد إلى أخلاقية النقاش والحوار. ولأن «العقلانية، والحرية والنزعة الإصلاحية ترتبط كلها فيما بينها بشكل وثيق. أمّا «العقل» الكلي لفلاسفة التاريخ، على العكس من ذلك، فهو في الواقع وفي النهاية لا عقلاني وقمعي: إنه لا عقل مُموَّه»[46].

إن الخلاف الجوهري بين هابرماز وبين النزعات الوضعية، يتمثل في الموقف من العلوم التجريبية أولاً، ومن الدور الإيديولوجي الذي تؤدّيه هذه النزعات داخل المجتمع الصناعي المتقدم، ومهما أكد الوضعيون على الوظيفة المحايدة للعلم في المجتمع «الديمقراطي» وعلى الموضوعية التامة لعملياته ونتائجه، فإنّ هابرماز يعتبر أن موضوعية التجربة العلمية نفسها تتجذّر داخل لحظة تتداخل فيها الذوات، وتتفاعل من خلالها اللغة المشتركة. وهذا وحده كافٍ لفرض مشروعية المنهج التأويلي على الوضعية، ما دامت كل مقاربة عقلانية، بما فيها مقاربة العلوم التجريبية ـ التحليلية، تجد نفسها، كذلك موضوعة في الأفق القبْلي للتفهُّم داخل اللغة المشتركة.

إن العلموية تعمل دوماً على إخفاء هذه اللحظة التي

(*) سنتعرّض لبعض مظاهر الخلاف المنهجي والفلسفي بين هابرماز وغادامير فيما بعد.

(**) يفهم من التأمل الذاتي ما يلي: «هو العملية التي من خلالها يتساءل الوعي المتعقل في شروط تفكيره. ويعتبر هابرماز أن هذا المنهج طوره فخته. وصاغه، بشكل مختلف، كل من هيغل، شيلنغ وفرويد. وبالرغم من ذلك، فإنّ هابرماز يعترف بغموض مصطلح التأمل الذاتي لأنه «يمكن أن يكون هو التفكير في شروط إمكان الذات العارفة، المتكلمة والفاعلة عامة، ومن جهة ثانية التفكير في الحدود الموضوعة بشكل لا واعٍ، والتي تخضع لها عملية تكوين ذات بعينها».

«*Connaissance et intéret*», op.cit, pp.364-365-366.

تسمح للذوات بالتفاهم وبالتفاعل. في حين أن **هابرماز** يرى أن التفهُّم داخل اللغة المشتركة يتجذَّر حتى داخل الجماعة التواصلية (Communauté communicationnelle) للباحثين أنفسهم المنخرطين في عملية تأملية معينة. إن اللغة، كما يقول، تشكِّل «بنية تساعد، داخل علاقة حوارية، على التعبير عن الفردي من خلال المقولات العامة. إن التفهم التأويلي يجب أن يخدم هذه البنية نفسها، والتي تقوم بوظيفة التنظيم المنهجي للتجربة التواصلية اليومية للتفهم مع الذات ومع الآخرين»[47].

ليست هناك نظرية خاصة، وإذا وُجد من يدَّعي ذلك، فإنه، في حقيقة الأمر، يستهلك وهْماً يتعيَّن استنطاق خلفياته. كما أنه يصعب الاتفاق مع الادّعاء الوضعي الذي يتمثَّل في تعميم نموذج العلوم الدقيقة على العلوم الاجتماعية، بدون مراعاة الشروط الأبستمولوجية لهذه العلوم. وبالتالي، فإنه من مهام الأبستمولوجيا النقدية وضع تصنيف للعلوم، يحدِّد خصوصية كل علم على حدة، ويرسم الحدود المنهجية والمفاهيمية والإجرائية لكل حقل علمي.

فالعلوم التجريبية التحليلية لا يمكن فرض مفاهيمها ومناهجها على العلم التاريخي مثلاً، كما أن الخطاب التاريخي لا يخضع لشروط الصياغة الصورية للغة المنطقية ـ الرياضية. ذلك لأن الخطاب التاريخي في حاجة، دوماً، إلى إعادة تشكيل موضوعه، والمؤرخ يقوم بدور «المُؤوِّل» واللاّهث وراء فهم لحظات الماضي، وتأسيس نوع من التواصل بين عالمين: عالم الحاضر وعالم التراث.

إن **هابرماز** حاول ممارسة نقده على جبهتين: جبهة السجال العلمي مع من يسميهم بالوضعيين على اختلاف نزعاتهم ومنطلقاتهم، وجبهة الصراع الإيديولوجي. فليس هناك حياد في الممارسة العلمية. ولكلِّ نمطٍ معرفي يخضع لتوجيه مصلحة خاصة. ومن أجل الكشف عن المصالح الثاوية وراء كل نشاط معرفي، يتعيَّن ممارسة التأمل الذاتي في بُعْده الاستكشافي النقدي، وليس بالمعنى الذي تعطيه له فلسفة الوعي. ويعتبر **هابرماز** أنه «يمكن توضيح ارتباط المعرفة بالمصلحة، الذي تم اكتشافه بطريقة منهجية وحمايته من أخطاء التأويل باللجوء إلى مفهوم مصلحة العقل الذي طوره **كانط** وخصوصاً **فختة**. ولكنه لا يكفي العودة إلى فلسفة التأمُّل في دورها التاريخي لإعادة الاعتبار، هكذا، لأبعاد التأمُّل الذاتي. لذلك، فإن مثال التحليل النفسي سيسعفنا في إثبات أن هذه الأبعاد تنفتح، من جديد، على أرضية الوضعية نفسها: «إن **فرويد** طوَّر إطاراً للتأويل من أجل عمليات تكوين مشوَّشة ومنحرفة، والتي يمكن أن توجَّه نحو مسالك عادية بواسطة تأمُّل ذاتي ذي توجه علاجي»[48].

إن دور **فرويد**، بالنسبة لـ**هابرماز**، لا يقل أهمية من انفتاحات **نيتشه**، وذلك كله من أجل إبراز مختلف المصالح التي تتحكم في عمليات المعرفة.

فالبحث التجريبي ـ التحليلي يشكِّل استمراراً منهجياً لعملية تعلُّم تراكمية، حيث تتحقق على المستوى ما قبل ـ العلمي، في المجال الذي يمارس فيه النشاط الآداتي. أمَّا البحث التأويلي، فإنه يُعطي شكلاً منهجياً لعمليات التفاهم بين الأفراد (وتفهم الذات كذلك) حيث، على المستوى ما قبل ـ العلمي، يَسْتَقِر في جملة من التقاليد وأشكال التراث، التي تُكوِّن التفاعلات التي يتم توسيطها من خلال الرموز. إن الأمر يتعلَّق «في الحالة الأولى بإنتاج **معرفة قابلة للاستغلال تقنياً**، وفي الحالة الثانية بعملية توضيح لمعرفة **ناجعة عملياً**»[49].

وتجدر الإشارة إلى أن **هابرماز** يميِّز بين ثلاثة أنواع من المصالح، كل نوع يضبط مجال بحثي معيَّن، وبالتالي يشير إلى مجموعة محددة من العلوم:

هناك **أولاً**، ما يسميه **بالمصلحة التقنية** (intérêt technique) أو الأداتية التي تنظم «العلوم التجريبية، التحليلية»، وهذه العلوم تتحدد في كون دلالة ملفوظاتها الممكنة ذات الطابع التجريبي تكمن في قابليتها للاستغلال التقني. وبالتالي، فإنَّ الإمكان الأكثر اقترابساً من الإيديولوجيا يتمثَّل في هذا الارتباط بين المعرفة التجريبية والمصلحة التقنية.

المجال الثاني للمصلحة له طابع عملي (pratique)، وهو مجال التواصل الذي يحصل بين البشر ويقابله حقل «العلوم التاريخية ـ التأويلية». ويعتبر **هابرماز** أن الافتراضات التي تقترحها هذه العلوم لا تنطلق من تنبؤ ممكن لقابلية استغلالها التقني، إنما من «**تفهم المعنى**» (compréhension de sens) وهذا التفهُّم يتمُّ عبر قناة تأويل الخطابات المتبادلة داخل اللغة العادية، ومن خلال تأويل النصوص التي حملها التراث، وكذلك بفضل استبطان المعايير التي تؤسِّس الأدوار الاجتماعية.

أمَّا **النوع الثالث** من المصالح، فهو ما يسميه بـ «المصلحة من أجل التحرر» (intérêt pour L'émancipation)، أي تلك المصلحة المرتبطة بحقل «العلوم الاجتماعية النقدية». وهذه العلوم هي نقدية، عند

هابرماز، منذ تكوينها. ويتعلق الأمر عنده بالماركسية والتحليل النفسي وفلسفة التأمل الذاتي. وهذا ما يميِّزها، ليس فقط، عن العلوم التجريبية ـ التحليلية، ولكن أيضاً عن العلوم التاريخية التأويلية. إن المصلحة من أجل التحرُّر هي التي تنظِّم التناول النقدي. وهذه المصلحة يسميها **هابرماز** أيضاً بـ «التأمُّل الذاتي». إنها توفر الإطار المرجعي للافتراضات النقدية، باعتبار أن التأمُّل الذاتي يحرِّر الذات من تبعيتها للقوى الراكدة والجامدة.

يقول **هابرماز**: «إننا نتحدَّث عن المصلحة التقنية أو العلمية للمعرفة في نطاق ـ أنه بواسطة منطق البحث ـ أن الأوساط الحية للنشاط الآداتي وللتفاعلات المَصُوغَة من خلال الرموز، تكون، بشكل مسبق، معنى صحة الملفوظات الممكنة، لدرجة أن هذه الملفوظات الممثلة لمعارف، ليست لها من وظيفة إلاَّ داخل هذه الأوساط: إنها مُسْتَغَلَّة تقنياً، أو لها فعالية عملية»[50]. ويضيف: إن «المصالح التي توجه المعرفة تتحدَّد فقط بالقياس إلى مشاكل المحافظة على الحياة التي تطرح موضوعياً»، لأن «المصالح هي التوجُّهات الأساسية، المرتبطة بشروط رئيسية معينة، لإعادة الإنتاج والتكوين الذاتي الممكنين للنوع البشري، أي المرتبطة بالعمل وبالتفاعل»[51].

إن **هابرماز** سعى إلى تأسيس إبستمولوجيا نقدية لتحديد مجالات كل نوع من العلوم على حدة، واكتناه المصالح التي تُحَرِّك مختلف المعارف التي تنتهجها هذه العلوم، سواء كانت مصالح تقنية أو عملية، ذات طبيعة أداتية أو تواصلية. المهم أن لا يحصل خلط بين المستويات، وأن لا يُفرض نموذج واحد على جميع المجالات المعرفية الأخرى، كما تفعل النزعة الوضعية. ولا شك أن هابرماز يميل نحو المصلحة التحررية التي تخولها العلوم الاجتماعية النقدية. فهذه المصلحة لا تكون نشطة إلاَّ داخل الفعل النقدي الذي يعري المصالح المحركة للأنشطة التي تسمح بها الضغوط المؤسسية، وتوجه اكتشاف أشكال هذه الضغوط نحو التحرر.

فالمصلحة التقنية هي التي تميِّز بُعْد العمل؛ والمصلحة العملية يوصف بها بُعْد التفاعل (أي الوعي الذي يوصل الغايات المستهدفة من خلال الممارسة وانعكاس ذلك على الجسم الاجتماعي). وأخيراً المصلحة التحرُّرية المؤسِّسة، كما رأينا، على التأمل الذاتي للعلوم النقدية، باعتبار أن هذه المصلحة تتجاوز المصلحة العملية وتتضمنها في الآن نفسه.

ويلاحظ كثيرٌ من الباحثين في فكر **هابرماز** أن توظيفه لمفهوم «مصلحة العقل» والمصلحة العملية يُقرِّبه كثيراً من **كانط**؛ لذلك، فإنه علينا «أن نفهم مصطلح «عملي» بالمعنى الكانطي»[52].

وبدون أن ندخل في تفاصيل الحديث عن مدى تأثير **كانط** في فلسفة **هابرماز**، أو حضور كل من **فخته** و**هيغل** و**ماركس** وآخرين، تجدر الملاحظة أن ما كان يشغل **هابرماز** هو تطوير النظرية النقدية والارتقاء بها إلى نظرية للمجتمع، وبالتالي تأسيس نظرية تواصلية في الحداثة. وهذا المشروع لم يكن بالإمكان صياغة عناصره دون الابتعاد النقدي عن الأنساق الفلسفية، التي تلغي السؤال والنقد، حتى ولو كانت تدّعيه في مرحلة من المراحل؛ ودون الكشف عن تهافت الفلسفة الوضعية، وخلطها الكبير بين العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية ونظرتها الأحادية للعقلانية، ودورها الإيديولوجي الواضح في المجتمع الصناعي المتقدم.

وبالرغم من أن **هابرماز** يجمع في نقده للوضعية كلاًّ من العلموية والنزعة التقنية و«العقلانية النقدية» لكارل **بوبر** وتلميذه **هانس ألبير**، فإنه ـ مع ذلك ـ يحاول إيجاد القواسم المشتركة التي تلتقي حولها هذه النزعات بالرغم من الاختلافات الظاهرة بينهم، ولاسيما بخصوص مفهوم العلم والتقدُّم والعقلانية والعلوم الاجتماعية والإيديولوجيا.

ويلاحظ **هابرماز** أن الوضعية لا تفكِّر في الشروط الخاصة، التي سمحت لها بالبروز. لذلك التجأ إلى القيام بأركيولوجيا للنزعة الوضعية مُبيِّناً أن الوضعية لم تكن من الممكن أن تظهر لولا إقصاء مفهوم نظرية المعرفة. هذا أولاً، ثم إن الوضعية ثانياً، لا تفكِّر في أحكام القيمة التي تقوم بها، حين تدافع عن مفهوم معياري للعلم. ثالثاً، إن الوضعية حين تطرح العلم باعتباره النشاط الوحيد المنتج للمعنى، فإنها، بذلك، تلغي التفكير في عقلانية القرارات الأخلاقية والسياسية. صحيح أن الوضعية تسلِّم بنجاعة الموقف التكنوقراطي، ولكن هذا التسليم يسمح بالقول بأن الوضعية تتحالف مع شكل السيطرة، الذي لا ينظر إلى الممارسة إلاَّ باعتبارها وسيلة للتلاعب والتوجيه. كل هذا معناه أن الوضعية حين تقر للقرار التقني بهذه السلطة، تحت تبرير الاعتراف بـ «الضغوط الموضوعية»، فإنها تخفي المصالح الاجتماعية الآنية والدائمة التي تكمن وراء كل قرار.

لذلك، فإنَّ الوضعية، رابعاً؛ تمتنع عن التفكير في الدور الذي تقوم به داخل السياق الاجتماعي الحديث،

والمتمثل في منح المشروعية للسيطرة التقنية وللمصالح القائمة.

وفي نهاية المطاف، يرى **هابرماز**، أن العلموية تنطق بحكمٍ قيمة ضمني، حين تؤكد على كون العلم هو النشاط الوحيد الحامل للمعنى، وعلى اعتبار البحث العلمي وكأنه الإطار الوحيد الذي يسمح بسلوك أخلاق عقلانية. يقول **هابرماز**: «إن نقدي يتوجّه، بشكل استثنائي ضد التأويل الوضعي لأساليب البحث. لأن الوعي المغلوط بممارسة سليمة وصحيحة يؤثّر بطريقة عكسية على هذه الأساليب. إنني لا أختلف مع الرأي القائل بأن النظرية التحليلية ساهمت في توضيح القرارات المنهجية لممارسة البحث، ولكن مضمرات الوضعية لها مَفْعول مُقيِّد، حين تخنق التفكير الذي كان من الضروري أن يفرض على حدود العلوم التجريبية والتحليلية (والصورية) أن الوظيفة المعيارية المضمرة للوعي المغلوط، هي التي أوجِّه إليها نقدي»[53].

إن **هابرماز** في سياق كشفه عن تهافت الفلسفة الوضعية أو التعبيرات الفلسفية والإيديولوجية للوضعية، وفي إطار انخراطه في النقاش النظري والإيديولوجي الذي دار بين **بوبر** و**آدورنو** وبين **آلبير** و**هابرماز** نفسه، يعترف أن **كارل بوبر** ليس فيلسوفاً وضعياً عادياً. إنه عقل جسور، بل إن «عمل **بوبر** ينتمي، لربما، لسلسلة النظريات الفلسفية الكبرى، بالضبط، لأنه حافظ على نوع من التبادل الذكي مع التقاليد التي لا تعرف أكثرية أتباعه منها إلاّ الاسم»[54].

ولعلّ نقد **هابرماز** للنزعات الوضعية، يدخل ضمن برنامجه العام من أجل تأسيس إبستمولوجيا نقدية، تمارس العلم دون إغفال مضمراته الإيديولوجية، وتفرِّق بين مستوياته والمصالح المختلفة التي تتحكم في حقوله، كل ذلك من منطلق نقد كلي للإيديولوجيات. إنه يسعى إلى إرث ما يشكل الجوانب النقدية في تاريخ الفلسفة، بدمجها في سياق تفكيره، وبالابتعاد عنها كلما تبيَّن أنها لا تخدم المصلحة التحررية. لذلك، فنقد **هابرماز** للمعرفة وللوضعية لا يكتمل إلاّ بتأسيس نظرية اجتماعية، سيحاول اقتراح أهم عناصرها في كتابه الأساس: «نظرية الفاعلية التواصلية».

محمد نور الدين أفاية
[المغرب]

الهوامش والمراجع

(1) Habermas (J): «*Théorie de L'agir communicationnel*», Parid, Ed, Fayard, 1987, p.10.

(2) Simmel (G): «*Philosophie de la modernité*», Paris, Ed. Payot, 1989.

(3) يتعرض جان روني لادميرال بتفصيل لمختلف الأنشطة التي قام بها هابرماز سواء صحفياً أو ثقافياً أو سياسياً، وذلك في كتاب:
- Denis Huisman: «*Dictionnaire des philosophes*», Paris, PUF.
كما أشار الأستاذ **علاء طاهر** إلى تفاصيل كثيرة من حياة **هابرماز** في كتابه: «**مدرسة فرانكفورت، من هوركهايمر إلى هابرماز**» - منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987.

(4) Ladmiral (J-R): «*Jurgen habermas; ou le changement de signe de la théorie critique*», op.cit, p. 998.

(5) Habermas (J): «*Profils philosophiques et politiques*», Paris, Ed. Gallimard, 1974, p.21.

(6) .Ibid; p.24

(7) .Ibid; p.25

(8) .Ibid; p.29

(9) .Ibid; p.29

(10) .Ibid; p.35

(11) .Ibid; p.36

(12) .Ibid; p.38

(13) .Ibid; p.43

(14) .Ibid; p.43

(15) .Ibid; p.50

(16) .Ibid; p.256
ويضيف **هابرماز** بأن مساعدة **أدورنو** في هذاالسياق، كانت ضرورية، وقد حرمنا منها مع موته لأنه لا أحد يمكنه أن يقوم بما قام به هذا الفيلسوف الناقد.

(17) .Ibid; p.48

(18) .Ibid; p.48

(19) .Ibid; p.226
من الواضح أن **هابرماز**، هنا، متأثر بتحليلات **ماركوز** في: «الإنسان ذو البعد الواحد».

(20) Habermas (J) «*Après Marx*»; Paris, Ed. Fayard, 1985, p.302.

(21) .Ibid; p.308

(22) .Ibid; p.309

(23) .Ibid; p.309

(24) .Ibid; p.310

idéologie», op.cit, p.141.

Habermas (j): *«Connaissance et intérêt»*, Paris, Ed. Gallimard, 1976, p.101. (40)

. Ibid; p.335 (41)

. Ibid; p.31 (42)

Rivelaygue (J): *«Habermas et le maintien de la philosophie»*, Archives de philosophie, No 45, 1982, p.265. (43)

Albert (H): *«La sociologie critique en question»*, Paris, Ed. PUF, 1987, p.40. (44)

. Ibid; pp.119-120 (45)

. Ibid; p.202 (46)

Habermas (J): *«Connaissance et intérêt»*, op.cit, p.198. (47)

Habermas (J): *«Connaissance et intérêt»*, op.cit, p.223. (48)

. Ibid; p.225 (49)

Habermas (J): *«Connaissance et intérêt»*, op.cit, p.230. (50)

Ibid; p.230. (51)

Raulet (G): *«Préface à L'édition française de: Théorie et pratique»*, tome 1; Paris, Ed. Payot, 1975, p.21. (52)

Habermas (J): *«De Vienne à Francfort, La querelle allemande des sciences sociales»*, op.cit, pp.167-168. (53)

Ibid; p.189. (54)

Habermas (J): *«Théorie et pratique»*, Paris, Ed. Payot, 1975, tome 2, p.91. (25)

Habermas (J): *«Morale et communication»*, Paris, Ed. du Cerf, 1986, p.24. (26)

. Ibid; p.26 (27)

. Ibid; p.34 (28)

. Ibid; p.39 (29)

Habermas (J): *«Théorie de L'agir communicationnel»*, op.cit.t.1, p.17. (30)

. Ibid; p.17 (31)

. Ibid; p.17 (32)

. Ibid; p.18 (33)

Habermas (J): *»La technique et la science comme idéologie»*, Parid, Ed. Gallimard, 1973, p.62. (34)

Habermas (J): *«Aprés Marx»*, op.cit, p.303. (35)

Habermas (J): *«Profils philosophiques et politiques»*, op.cit, p. 44. (36)

. Ibid; p.45 (37)

Habermas (J): *«Raison et Légitimité, problèmes de Légitimation dans le capitalisme avancé»*, Paris, Ed. Payot, 1978, p.71. (38)

Habermas (J): *»La technique et la science comme* (39)