**المحاضرة الثاني عشر :**

**النقد والتواصل عند هابرماس**

لا شك أن هابرماس[[1]](#footnote-1)• الذي يعد واحدًا من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت[[2]](#footnote-2)•• في صياغة نظريته التواصلية انخرط في نقاش فلسفي متشعب مع الطروحات الفلسفية التي سبقته.

لأنه كما وصفه أحدهم تميز: ((بشراهة متعددة الاختصاصات))[[3]](#footnote-3).

هذا التعدد مكن للفيلسوف من أن تكون له رؤيته الخاصة الناتجة عن التفكير مع الطروحات وضدها في آن واحد.

ويكون هابرماس في تصور ((جورج سيمل)) قد استوعب نماذج الفلاسفة الذين جعلهم على أربعة أصناف ((الصنف الأول ينصت إلى دقات ((قلب الأشياء)) والصنف الثاني فقط إلى دقات ((قلب الإنسان)) أما الثالث فإنه ينصت إلى ((قلب المفاهيم)) في حين أن هناك صنفًا رابعًا هو صنف أساتذة الفلسفة الذين لا يستمعون إلا إلى ((قلب النصوص))))[[4]](#footnote-4).

ليس من السهل تتبع المسار الفلسفي لهابرماس فقد قدم نقدًا جذريًا لكل الأنساق الفلسفية المشخصنة في أسماء محددة في تاريخ التفلسف الغربي، وفي اتجاه آخر قام باستثمار المنعطف اللساني لتحقيق تلك التوليفة التي سماها ))بنظرية الفعل التواصليLa Théorie De L’agir Communicationnelلذلك مر مشروعه بنقطتين مرجعيتين:

- الوضع الفلسفي لأسئلته.

- القول الحداثي للفلسفة بتخريجها ضمن فلسفة التواصل.

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

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

وقبل أن يتعاضد مع الطروحات ليخرج نظريته العقلانية التواصلية، قام بنقاش لأُس المشروع الفلسفي الغربي، لذلك فإن الفلسفة في تصوره لا بد أن تقوم بمهام محددة منها ((أولًا: أن تناضل داخل العلوم لتشجيع الاستراتيجيات النظرية الأكثر قوة. كانت المناسبة ملائمة، وذلك لمواجهة التجزيئية التجريبية.

ثانيًا: على الفلسفة أن تقوم بعملية كشف ما هو كوني في الفكر الذي يتكون بواسطة العلوم، والذي يستهدف معرفة موضوعية كما هو الشأن بالنسبة لكونية المبادئ الموجهة للممارسة العقلانية للحياة، والمؤهلة لكي تكون مبررة وليست مشروعة فقط))[[5]](#footnote-5).

لذلك فالفلسفة تعمل دوما في تصوره على إعادة البناء؛ ويطرح تساؤلًا دقيقًا في كتابه ((مابعد ماركس))، قائلًا: ((أليست الفلسفة بالأحرى قوة إنتاجية، أم أنها وعي زائف))[[6]](#footnote-6).

حيث عملت التغييرات الثقافية البورجوازية في المجتمع الغربي على تغيير دور الفلسفة ولم تصبح الفلسفة هي الواجهة الخلفية للتصور، وإنما حل محلها التصور العلمي والتقني.

يقول: ((منذ أن أصبح التطور العلمي– التقني المحرك الحقيقي لتوسع القوى الإنتاجية فرضت التصورات العلموية نفسها بأكثر قوة مثلًا في نجاح الوضعية، لم تمارس الوضعية التقليدية حتى القرن العشرين تأثيرًا هامًا على الفلسفة الجامعية فحسب لأنها تطبع أيضًا ماركسية الأممية الثانية))[[7]](#footnote-7).

وذلك لسبب رئيسي وهو أن ((المادية التاريخية كان بوسعها اعتمادًا على منهج صارم حل كل المسائل التي كانت آيلة حتى ذلك الوقت إلى التفكير الفلسفي))[[8]](#footnote-8).

وتلك الرغبة التي تختزنها العلموية لإحلال العلم مكان الفلسفة، لأن التفكير الفلسفي يحرر العقل من ذاتيته، ومن التباسات الإيديولوجي نتيجة النقد المتواصل لكل السلطات السياسية الانطباعية التي تسكن التوجه العلموي، حيث لا يمكن أن ينفك العقل التقني، الأداتي عن مضمونه السياسي.

((الفعل العقلاني فالهدف هو- طبقًا لبنيته- ممارسة الضبط، لذلك فإن ((عقلنة)) علاقات الحياة حسب معيار هذه العقلانية تتساوى بمعناها مع مؤسسته سيطرة لا تصبح معروفة بوصفها سيطرة سياسية، إذ لا يتخلى العقل التقني لمنظومة اجتماعية للفعل العقلاني الهدف عن مضمونه السياسي))[[9]](#footnote-9).

فالتقنية عملت للسيطرة على الطبيعة والإنسان، ولذلك فإن العقل التقني، الأداتي هو عقل استبدادي في نظر هابرماس بل في نظر فلاسفة فرانكفورت حيث يقول هاربرت ماركوز: ((إن عالم الحضارة الصناعية المتقدمة هو عالم كلي استبدادي يملك القدرة لا على وأد أية محاولة لمعارضته ونفيه فحسب، ولا على تمييع وتذويب ودمج القوى الاجتماعية التي يمكن أن تعارضه فحسب.

بل أيضًا على استنفار وتعبئة جميع طاقات الإنسان الجسدية والروحية، وجميع القوى الاجتماعية للذود عنه وحمايته وهنا بالتحديد يكمن دور السياسة))[[10]](#footnote-10).

وهكذا يتبين أن هابرماس ربط تقدم الفلسفة بالأفق السياسي للنقد، لذلك يضع تصورًا دقيقا للفلسفة يقول: ((- النضال داخل العلوم من أجل تطوير الاستراتيجيات النظرية الأكثر صلابة فيها كلما برزت لمواجهة التجزيئية والاستقرائية - الكشف عن شمولية الفكر، نقد فلسفة الذات، - تجاوز فلسفة الأصل وتشجيع هوية المجتمع وأفراده))[[11]](#footnote-11).

إن انتقاد هابرماس لفلسفة الذات، الوعي يصبغ مشروعه بطابع حواري خلاق يُمَاحِك من خلال تجاوز الإحراج المعرفي للحداثة الغربية التي بناها العقل الأنواري، وأصبح من سماتها التعصب للذات، وهو نوع من التميز الإيديولوجي الأداتي للمركزية الغربية على السيطرة.

في حين أن هابرماس ينزع إلى تحرير العقل من هذه الأوهام التي ترمي بالإنسان في أوهام الأسطورة، ولعل القيمة التحريرية للإنسان تخلصه من آلية السيطرة التي تسكن المعرفة العلمية التي بدأت بالسيطرة على الطبيعة لتنتقل للسيطرة على الإنسان.

وعليه فإن القدرة النقدية والتأملية تمكن الإنسان ليس من فهم ذاته وتشكيل رؤية عميقة لها، وولكن للدخول في علاقات اجتماعية تعمق من هذه الرؤية من خلال انخراط الذات مع غيرها.

لذلك فعلاقة المعرفة بالمصلحة عند هابرماس متعددة وهي ثلاثة مجالات ((من أجل ثلاث مقولات من عمليات البحث يمكن البرهنة على علاقة نوعية من القواعد المنهجية المنطقية ومن المصالح الموجهة للمعرفة.

وهذه هي مهمة نظرية علم نقدية تتملص من أحابيل الوضعية. في بداية العلوم التجريبية تدخل مصلحة معرفة تقنية في منطلق العلوم الهرمنيوطيقة والتاريخية تدخل مصلحة معرفة علمية وفي منطلق العلوم المتوجهة نقديًا تدخل مصلحة المعرفة المحررة، تلك التي تشكل كما رأينا بصورة غير معترف بها أساسًا النظرية التقليدية))[[12]](#footnote-12).

لذلك حدد علي عبود المحمداوي علاقة المعارف/ الفواعل وفق التصنيف الهابرماسي والمجال المعرفي لكل حقل إلى ثلاثة أصناف:

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

2- في مقابل العالم الاجتماعي تتجلى فاعليتان عقليتان - الفاعلية الاستراتيجية - الفاعلية التواصلية.

3- فاعلية التأمل والتحرر[[13]](#footnote-13).

 تمكن العقل الأداتي من الدفع المنهجي للأنوار حيث مجد التنويرُ العقلَ وكان هدفه ((تحرير الإنسان من التعصب والخوف ومن السلطة وتجريد العالم من سحره القديم لصالح المعرفة العلمية، وترجع أشكال هذا التنوير إلى مصدرين:

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

2- هو العقل الأداتي غير النقدي للعلم الذي اعتمد على الشكلانية، فالعلم كمنهج تحليلي لا يستطيع أن يضفي معنى أو قيمة على شيء غير قابل للقياس وغير خاضع للصيغة الرياضية))[[14]](#footnote-14).

فهذه العقلانية الأداتية التي اختزنت دلالة السيطرة والهيمنة دفعت هابرماس إلى إيجاد بديل يتجاوز هذا المطب البنيوي للعقل الغربي لإعادة دفع خطاب المعاقلة نحو مراجعة جذرية لأسئلته الموضوعة ضمن أطروحات الوعي، التي تجعل العقل العلمي أساس سلطة القهر التي مارسها.

لذلك فالعقلانية الأداتية رسخت عقيدة الذات بقدرتها على توفير السعادة الموهومة التي جعلت الفرد تابعا سخيفا لإرادة الآلة، ونقلت الإنسان من ((مصدر اليقين من الذات المفكرة إلى الذات المدركة حسيًا، وفي هذا المجال تمدنا الملاحظة العلمية باليقين وتتراجع الوظائف التلقائية للفكر))[[15]](#footnote-15).

لذلك فالذي يكفل المراجعة الجذرية لمفهوم العقل وتخريجه من جديد هو نقل العقل من التقوقع على الذات، اليقين إلى وظيفة التفاعل والحوار مع العلوم الأخرى، لقد أراد أن يعيد تبديل النظرية عن طريق إعادة بناء العقلانية الاجتماعية فقدم ما أطلق عليه ((العقلانية التواصلية في مقابل العقلانية الأداتية التي هاجمها الجيل الأول من أصحاب النظرية النقدية))[[16]](#footnote-16).

وهكذا ينحو هابرماس إلى تحييد العقل من الوقوع في الأسطورة كما حصل للذين رفضوا التقنية فوقعوا في أحضانها.

يقول: ((وهكذا فإن البشرية وهي تدأب على الابتعاد عن الأصول بسيرورة الأنوار على الصعيد التاريخي الكلي، لم تتحرر من تكرار الانفعال للأسطورة، إن العالم الحديث المعقلن بشكل كامل، لم يتخلص مع ذلك من السحر الذي يحمل لعنة التشيؤ الشيطاني والفردية المميتة))[[17]](#footnote-17).

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

يعتبر هيغل في تصور هابرماس أول من رسخ فكرة القطيعة مع الماضي وتثبيته لفكرة الأزمنة الحديثة، وتتميز هذه البنية الزمنية بما يدعوه بالذاتية.

يقول: ((إن الحرية هي بشكل عام مبدأ العالم الحديث، واستنادًا إلى هذا المبدأ تنمو كل الجوانب الأساسية المعطاة داخل كلية الروحي للحصول على حقوقها))[[18]](#footnote-18).

بل إن أهمية هيغل بالنسبة لهابرماس أن جعل الحداثة تنظر للمستقبل من خلال نزعة الجدة وقيمة الحرية التي تحملها، لذلك فالحداثة مع هيغل أصبحت تكتسب خاصية تاريخية لا أسطورية ولاطوباوية.

وحينما تنفتح الحداثة على الوعي فإنها تعزز قيمة الحب والحياة الحاضين على الاستمرار مما يجعل الذوات تنخرط في هذا الفعل وتدخل في شبكة من العلاقات التواصلية.

يقول: ((إن هيغل في تصديه لسلطة العقل المتمركز على الذات يدعو السلطة الموحدة للعلاقة بين الذوات والتي تنجلي من خلال مفاهيم الحب والحياة، إنه يضع مكان العلاقة التفكرية بين الذات والموضوع علاقة تواصلية بالمعنى الواسع بين الذوات)) [[19]](#footnote-19).

وهذا ما يحقق المعاصرة أو يدفع التجديد في الحداثة التي تبقى معاصرة لوعيها، كما أن النزعة النقدية عند هابرماس تأثرت بالصوغ العقلاني لماكس فيبر فهي عنده على ثلاثة مجالات ((مجال الواقعية الموضوعية العلمية، ومجال المعايير والمشروعية، وأخيرًا مجال القيم والدلالات الرمزية.

وقد حاول هابرماس إعادة صياغة هذا البناء العقلاني الاجتماعي فأصبحت شروط السلوك العقلاني في رأيه لا تقتصر على المستوى المعرفي الأداتي، بل تمتد أيضا إلى مجال الأخلاق العلمية))[[20]](#footnote-20).

هذا التفسير الغائي للحداثة من منظور ماكس فيبر جعل هابرماس يتجاوز ذلك إلى إعادة بناء المستخلصات النظرية للحداثة، ولكن بشرط صياغتها وفق مفهوم جديد للعقل التواصلي مما جعله يحدث نقلة مهمة في التوصيف العام للنظرية.

وهنا نجد أن هابرماس تخلص من عقدة المفهوم العقلي الذي لم يعد جوهرًا في ذاته ((إن مفهوم العقل عند هابرماس يُسقط من حسابه أية مسألة جوهرية، وبتعبير آخر إن العقل عنده لم يعد جوهرًا سواءَ أكان هذا الجوهر موضوعيًا أم أداتيًا، بل صار محمولًا.

ذلك أنه ونتيجة لتأثيرات المدرسة التحليلية عليه، رأى أنه سيكون من الحكمة البحث فيما هو عقلاني عوض البحث في مفهوم العقل، وعليه ينتقل الاهتمام المركز إلى العقلانية بدل التركيز على العقل في شكله المجرد))[[21]](#footnote-21).

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

وحسب أدورنو فإن الفن هو المجال الوحيد الذي لم تتدخل فيه الرأسمالية. ويعتبر هابرماس العقل الأداتي هو أكبر ((دليل على ظاهرة التمركز حول العقل العلمي التقني ويبين كيف أن حركة التصور العلمي في عصر الأنوار أدت إلى ظهور هذا العقل.

ويوضح الأسس التي أدت لظهور العقل الأداتي، ومنها الآليات التي وضعها وأرساها النظام الحديث أو بالأحرى المجتمع الحديث))[[22]](#footnote-22).

لذلك يقترح حلًا جذريًا لهذا التمركز وذلك بما أسماه العقل التواصلي ((الذي يقوم على تنشيط التواصل وقيمة الإنسان في المجتمع فالعقل التواصلي هو المخرج من هيمنة العقل الأداتي))[[23]](#footnote-23).

وتنطلق نظرية الفعل التواصلي مما يسميه عقلنة المجتمع وعقلنة الفعل، وذلك بتحقيق التواصل في العالم المعيش وتفعيل العلاقة البين ذاتية بين المتلفظين الاجتماعيين.

لذلك فالحداثة الغربية من وجهة نظر ماكس فيبر لم تهتم بهذا الجانب بل كانت أداتية[[24]](#footnote-24)، ويعود هابرماس ليحاول استنباط عقلانية تواصلية تضبط الممارسة الأداتية التي أضعفت أواصر العلاقات الاجتماعية، وهابرماس محق في محاولة البحث عما يضبط العقل الأداتي الوظيفي داخل حقله الطبيعي.

وهو يرى أن المعيارية التي تتبلور صيغها ((في إطار العقلانية التواصلية هي الكفيلة بوأد الهوة السحيقة التي تفصل بين عالمنا والأنساق))[[25]](#footnote-25)، فالمراجعة الأخلاقية والاجتماعية أملت على هابرماس ترتيب كل العلائق في الحياة الغربية خاصة بعد أن فقد الدين سيطرته على الإنسان كليًا.

وعليه؛ فالفلسفة باتجاه المنعطف تعمل دومًا على تجاوز إحراجاتها الكبرى على تغيير المنظورات.

نوع من المساءلة الجذرية واللعب على الخيارات المنهجية، وإعادة اختراق للمرجعيات وانتهاك للمدونات لقيام مشروع فلسفي تواصلي يؤسس لمطلب يقوم في عضد تصويب النظرية النقدية ويكون إضافة للسيرورة الفلسفية للعقل الغربي.

وعليه فإن تبيئة النقاش الفلسفي ضرورة أنطولوجية، وحاجة مصلحية عند هابرماس تحقق الفاعل باعتباره أس الظاهرة الاجتماعية، فإذا كان الفلاسفة الإغريق قد أحالوه إلى كونه عاقلًا، والفرنسيون علقوه على كونه مثقفًا، فإن المنعطف اللغوي أحاله على التواصل.

والأخير ((أصله لاتيني التواصل أي كائن في علاقة. ظهر في اللغة الفرنسية في نصف القرن الرابع عشر، ودل في تلك المرحلة على ((شارك مع)) واستمر استخدامه إلى القرن الخامس عشر ليدل على فعل المشاركة، تقاسم اثنين أو أكثر ليتطور تدريجيا مع القرون التالية ليعني وسائل الاتصال سواء النقلية أو الإعلامية))[[26]](#footnote-26).

ومنه ((فالتواصل يعني عملية انتقال من وضع فردي إلى وضع اجتماعي وهو ما يفيده ((اتصل)) الذي يتضمن الإخبار والإبلاغ والتخاطب))[[27]](#footnote-27)، والتواصل خاصية المجتمع البشري لتحقيق التفاعل والدوران الذي يؤدي إلى تحقيق المصالح وتفعيل الحياة والدال على تعقد العلاقة التواصلية هو الانفجار الرهيب في وسائل الاتصال.

إنه تجاوز للمضمون التقليدي لبنية الكلام، نوع من التدوين الجديد نحو خلق تفاعل جديد للإنسان الرقمي، الافتراضي، الإنسان المشارك لغيره، هنا تندثر الرغبة الذاتية لصالح الجماعة المتخاطبة المتحاورة لتعبر عن الكوجيطو الجديد ((الفضاء العمومي)) l’espace public من خلال ((التواصل مع)) أو جعل الفرد يحي مجتمع التواصل الذي يعكس العلاقات الحوار، التبادل.

والتواصل لا يكون من خلال تفعيل الأطراف المتحاورة ضمن فضاء محدد مع اختلاف الوضعيات المنظورية التي تؤدي إلى التواصل، وبالتالي لا يمكن أن نفكر داخل المجتمع الحداثي إلا من خلال التواصل ذاته.

فهو المضمون الكلي للحداثة لتجاوز الإحراجات التقنية والإحصائية للعقل الأداتي، نحو تفعيل إرادة النقد الكامنة في المضمون التاريخي للتنوير، الذي انتكس نتيجة تشيؤِ العقل خارج العقل من خلال فعل التواصل ذاته.

((لو حاولنا مبدئيًا أن نتبين الإستراتيجية التي يريد هابرماس أن يضعنا على سكتها من أجل استشعار مقاربة ما للتواصلية كما يترسمها فكره، فهي إعادة اكتشاف مسار العقلانية في آفاقها النظرية كما في إنتاجاتها الرئيسة عبر المدارس الحديثة والمعاصرة، فالتواصلية ليست في النهاية إلا استراتيجيات تلك المدارس الفلسفية على طريق تحديد استراتيجية العقلانية ذاتها، لأن العقلانية هي جهد التواصلية لتحقيق ذاتها))[[28]](#footnote-28).

وهنا أمام هذا المنعطف ينحصر، يتحول النقد على ذاته فيما يشبه مراجعة جذرية للموروث الماركسي الهيغلي لينخرط في صميم الدفع الذي آل إليه مع أصحاب النظرية الاجتماعية.

وبعد ((هذا الرصيد يتعين فهم المجتمع المعاصر بحسب هابرماس كتراوح لصيغتين من الاندماج الاجتماعي: النسق من جهة والعالم المعيش من جهة أخرى)) [[29]](#footnote-29).

ولقد استفادت أطروحة هابرماس من المنعطف اللغوي كثيرًا، ولعل ((كارل أوتو آبل ))يقر بهذا المنعطف حيث يقول: ((وبهذا المعنى نكون نحن الاثنين ورثة التغيير الألسني التأويلي في الفلسفة المعاصرة))[[30]](#footnote-30).

وذلك لأن هابرماس أراد تجاوز الأطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالوعي والفعل والممارسة ))[[31]](#footnote-31).

وبالتالي يقترح تخليص علم الاجتماع من العلاقات القائمة على الوعي إلى تحويله إلى فرع من فروع علوم الاتصال؛ لأن فعل التواصل يعيد ترتيب العالم المعيش القائم على العلاقات البينية للأفراد، وهنا يصبح التواصل ((الاجتماعي ضرورة علمية لكل تفكير اجتماعي))[[32]](#footnote-32).

وهذا يتطلب ما أسماه هابرماس؛ التداوليات الشاملة.

 وعليه فقد ربط هابرماس بين التواصل والعالم المعيش ((ويرى أنه لكي توجد هذه المعرفة المشتركة لا يكفي أن تكون للفاعلين وجهات نظر متقاربة، أو حتى وعي بهذا التقارب.

ذلك أنه يتكلم عن المعرفة المشتركة حين تكون مكونة لاتفاق ما، وهذا الاتفاق يتحدد بالاعتراف المتذاوت لادعاءات الصلاحية والقابلية لكي تكون موضوعًا للنقد، والاتفاق يعني بأن الأشخاص المعنيين يقبلون صلاحية معرفة ما، أي قدرتها على الالتزام التذاوتي))[[33]](#footnote-33).

هذا التذاوت في الحقيقة يتجاوز نسق الذات، لأن الذات ترى في عالم أكبر منها في شبكة تبادل لامتناهية وعودة هابرماس إلى اليومي أو المعيش جاء كرد فعل على البنيويات الوظيفية.

وعليه فإن التواصل لا معنى له خارج العالم المعيش يقول: ((سأقوم بشرح ظاهرة العالم المعيش ومن أجل الإجابة عن هذا المطلب يؤسس له من خلال التواصل، ليس الاعتبار بتتبع التحليل الشكي والتداولي للفعل الاجتماعي، سأبينه أولا انطلاقًا من هذه الظاهرة المحللة فاليوم يتطلب كيف العالم المعيش كأفق يبقى دائمًا يحرك الأفعال التواصلية)) [[34]](#footnote-34).

فالعالم المعيش عنده فضاء مكمل للفعل التواصلي، وعليه فإن هابرماس يحاول تقديم رؤية جديدة ((لفهم العالم المعاصر من خلال التعريف الجيد الذي يراه منشطرًا إلى عالمين؛ الأول يخص العالم المعيش الذي تقوم بنياته على اللغة والتواصل، والثاني يخص عالم الأنساق الذي يخضع بالأساس للعقلنة الحسابية التي تتغير بالوظيفة والأداتية والفعالية))[[35]](#footnote-35).

لذلك يُخَلص هابرماس الفلسفة الغربية من ((الأنا)) لصالح التذاوت لتذوب في المدينة الغربية كل الخلافات ويتحول الفضاء من الواحد النقي، إلى المتعدد والمختلف، إلى فضاء الهجنة.

كما يقول هومي بابا: ((وبهذا نكون أمام هجنة تبدي كامل التعقيد وتقاوم أي اختزال، وأمام سيرورة مزدوجة من المقاومة تشتمل على مقاومة الآخر تنكرًا، ومقاومة الذات الخاصة الرامية إلى الاستقطاب والنقاء هذه المقاومة التي يخلقها أثر الآخر الذي لا تستطيع الذات محوه من ذاتها، وبذا لا نكون أمام علاقة بين ((ذات)) و((ذات)) مفصولين واحدهما عن الآخر فصلًا سحريًا كما يطمح جدول أعمال المضطهدين، بل أمام علاقة الذات..))[[36]](#footnote-36).

إن هذا الفضاء ينتج تذاوتا تذوب فيه وتنصهر الخلافات نتيجة النقاش الذي يفتحه الفضاء العمومي للعالم المعيش وهو حوار قائم على المساواة والاعتراف بالآخر، بل تصبح مقولة الآخر ها هنا مقولة عنصرية تنسف مشروع التواصلية التي أزاحت الخلاف المبدئي للسرديات التقليدية الكبرى.

واللغة هي المدخل الكبير الذي يحقق هذا التواصل التفاعلي بين المتحاورين الاجتماعيين، وهذا كله يدفع مجتمع التواصل الذي ينسجم مع الأطروحة العقلانية التواصلية لهابرماس.

فبقدر ما ((يصل المتحاورون إلى الاتفاق يمكن للحوارات عندئذ أن تتواصل وتقترب من الحقيقة، إذ يتخطى الحوار الحقيقي الذاتية والرأي الذاتي للمشاركين، فاللوغوس لا يمكن أن يكون ملكي أو ملكك، بل يبقى مشتركًا بين ذاتية المتحاورين ورهينًا بالتذاوت Intersubjectivité، وهو ما يجعل للحوار فاعلية كبرى تمكن كل متحاور أن يصل إلى رؤية الحقيقة ومن موقعه الخاص))[[37]](#footnote-37).

1. •- يورغن هابرماس، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، وأهم ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت.ولد عام 1929.في مدينة دودوسلدورف ودرس في جامعتي جونتجن وبون التي حصل منها على الدكتوراه عام 1945برسالة عن المطلق والتاريخ أو التمزق في تفكير شيلنج ثم تابع دراسته في جامعة ماربورج التي حصل منها في عام 1961على دكتوراه التأهيل للتدريس الجامعي برسالة عن ((تحول بنية الرأي العام، بحوث عن إحدى مقولات المجتمع البرجوازي))، عين في وظيفة محاضر للفلسفة بجامعة هيدلبرج ثم شغل منصب أستاذ الفلسفة= = والاجتماع فيها من عام 1964إلى عام 1971، وعندها تولى إدارة معهد ماكس بلانك لبحث الشروط الحيوية لعالم العلم والتقنية من عام 1971 إلى 1972. ودعي في الوقت نفسه ليكون أستاذا شرفيا بجامعة فرانكفورت التي استأنف التدريس بها عام 1984وتلقى جائزة هيجل 1974. وجائزة فرويد عام 1976. [↑](#footnote-ref-1)
2. ••- تربتط النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت أوثق ارتباط بمعهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي الذي أسسه في سنة 1923 نخبة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع والاقتصاد وعلم النفس والنقد الأدبي والجمالي.و قد حددوا وضعه منذ البداية بحيث يكون معهدا حرا غير مقيدٍ بالنظم الجامعية والأكاديمية، يتفرغ لبحث مشكلات الاشتراكية والماركسية والعنصرية وحركة العمال، مع الاعتماد بصورة عامة على المنهج الماركسي في التحليل النقدي الاجتماعي، ولقد جمع المعهد عضوية الكثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع من أمثال عالم النفس الاجتماعي اريك فروم، والناقد الأدبي الماركسي فالتر بنيامين، وعالم الاجتماع الأدبي ليولوقنتال وأهم فلاسفة المدرسة فيما يشهد الدارسون هم، تيودور قيزنجروند أدورنو وهربرت ماركوز وفيلسوف الاجتماع ماكس هوركهيمر الذي تولى الإشراف على المعهد سنة 1930إلى 1934. عندما أغلقته السلطات النازية فاستمر بالإشراف عليه بعد ضمه إلى جامعة كولومبيا في مدينة نيويورك من 1934إلى 1950بالإضافة إلى أحد أهم ممثلي المدرسة من الجيل الثاني وهو يورغن هابرماس.عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت؛ تمهيد وتعقيب نقدي. حوليات كلية الآداب.جامعة الكويت 1993ص 22. [↑](#footnote-ref-2)
3. () محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس.إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1998.ص 49. [↑](#footnote-ref-3)
4. () المرجع نفسه. ص، 48. [↑](#footnote-ref-4)
5. () المرجع السابق. ص55. [↑](#footnote-ref-5)
6. () يورغن هابرماس، ما بعد ماركس؛ ترجمة محمد ميلاد، حسن صقر. دار الحوار دمشق. ط1. 2002. ص222. [↑](#footnote-ref-6)
7. () محمد نور الدين آفاية، المرجع السابق.ص225. [↑](#footnote-ref-7)
8. () المرجع نفسه. ص 225. [↑](#footnote-ref-8)
9. () يورغن هابرماس، العلم والتقنية كـ((ايديولوجيا))، ترجمة، حسن صقر. منشورات الجمل.كولونيا ــ ألمانيا ط1 2003.ص 44. [↑](#footnote-ref-9)
10. () هاربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة، جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب. بيروت ط3، 1988. ص13. [↑](#footnote-ref-10)
11. () محمد نور الدين أفاية. المرجع السابق. ص54. [↑](#footnote-ref-11)
12. () يورغن هابرماس، العلم والتقنية كـ((ايديولوجيا ))، ص146. [↑](#footnote-ref-12)
13. () علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجًا، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، دار الأمان، بيروت، الجزائر، الرباط، ط1، 2011، ص 148إلى 150. [↑](#footnote-ref-13)
14. () مجموعة مؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة، ص49. [↑](#footnote-ref-14)
15. () هربرت ماركوز، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ص 349. [↑](#footnote-ref-15)
16. () مجموعة مؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة، ص59. [↑](#footnote-ref-16)
17. () يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص 177. [↑](#footnote-ref-17)
18. () المرجع السابق، ص 30. [↑](#footnote-ref-18)
19. () المرجع نفسه، ص 50. [↑](#footnote-ref-19)
20. - مجموعة مؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة، ص 59. [↑](#footnote-ref-20)
21. - عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الجزائر. ط1 2005. ص ص 360. 361. [↑](#footnote-ref-21)
22. () أبو النور حمدي أبو النور حسن. يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل.دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة. ط1 2009. ص134. [↑](#footnote-ref-22)
23. () المرجع نفسه. ص، 134. [↑](#footnote-ref-23)
24. (( Jürgen Habermas, Théorie De L’agir Communication.tome 1 (rationalité de l’agir et rationalisation de la société ) édition Fayard, Paris1987. P 173 [↑](#footnote-ref-24)
25. () حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2005، ص 110. [↑](#footnote-ref-25)
26. () مجموعة مؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة، ص 169. [↑](#footnote-ref-26)
27. () مجموعة مؤلفين، التواصل نظريات ومقاربات، ترجمة عز الدين خطابي، زهور حوتي، منشورات عالم التربية، ط1 2007، ص 8. [↑](#footnote-ref-27)
28. () مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، ص 207. [↑](#footnote-ref-28)
29. () حسن مصدق، المرجع السابق، ص113. [↑](#footnote-ref-29)
30. () كارل اوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الجزائر، بيروت، ط1، 2005، ص23. [↑](#footnote-ref-30)
31. () الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت ط1، 2005، ص209. [↑](#footnote-ref-31)
32. () المرجع نفسه، ص 210. [↑](#footnote-ref-32)
33. () المرجع السابق، ص209. [↑](#footnote-ref-33)
34. (( Jürgen Habermas.ob.cit.tome 2.page 130. [↑](#footnote-ref-34)
35. () حسن مصدق، المرجع السابق، ص114. [↑](#footnote-ref-35)
36. () هومي.ك.بابا، موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2006، ص 16. [↑](#footnote-ref-36)
37. () المرجع نفسه، ص 121. [↑](#footnote-ref-37)