

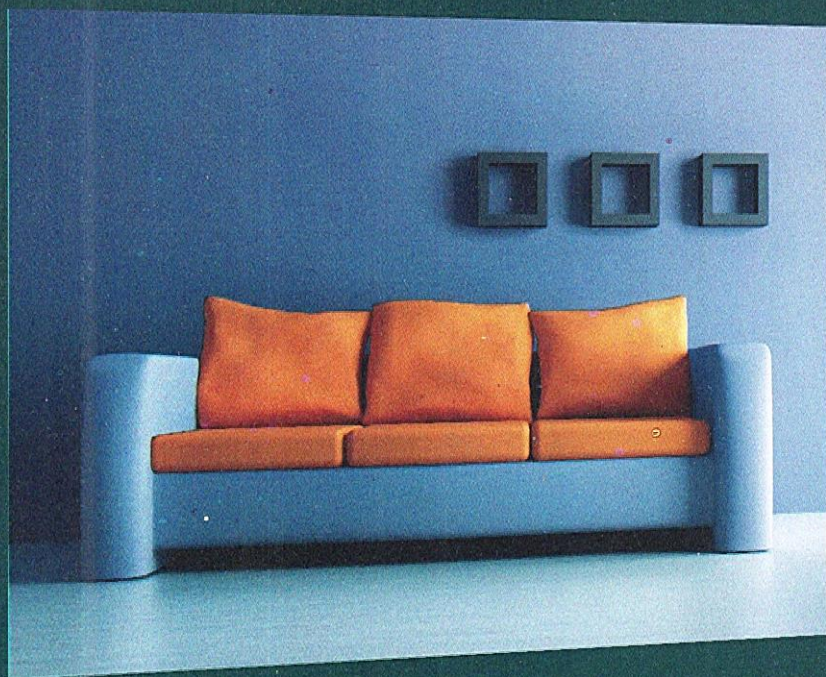
منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



عبيد

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

ستيفان هابر هابر ماس والسوسيولوجيا



ترجمة وتقديم:
د. محمد جديدي

ترجمات



هابر ماس والسوسيولوجيا

هذا الكتاب ترجمة لـ
Habermas et la sociologie
de
Stéphane Haber

هابر ماس والسوسيولوجيا

ستيفان هابر

ترجمة وتقديم

د. محمد جديدي



منشورات الاختلاف
Editions El-khtllef

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

1433 هـ - 2012 م

ردمك 978-614-01-0008-4

جميع الحقوق محفوظة

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

editions.difaf@gmail.com

بيروت - لبنان



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: +212 537723276 - فاكس: +212 537200055
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسبية بن بو علي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: +213 21676179
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

المحتويات

7	مقدمة المترجم
13	مقدمة المؤلف
27	التأسيس الفلسفي للسوسيولوجيا
30	السوسيولوجيا بوصفها علم الحاضر
39	نقد الماركسية
44	تأسيس السوسيولوجيا
48	العلوم التاريخية - التأويلية -
56	البحث عن التأكيدات في حقل العلوم الاجتماعية المعاصرة
70	التعاون بين السوسيولوجيا والفلسفة
72	نظرية التعاون
78	تملك نقدي لـ فيبر
89	النموذج (البرادينغ) التواصل للعلوم الإنسانية
91	اللسانيات
95	السيكولوجيا
97	السوسيولوجيا
101	نحو برنامج بحث لسوسيولوجيا نقدية
113	إدماج السوسيولوجيا في الفلسفة العملية
117	نقد العلوم الاجتماعية
123	مفارقات أخلاق المناقشة
129	فلسفة الحق وسوسيولوجيا السياسي
145	تحولات المشروع النقدي

مقدمة المترجم

لا تزال فلسفة يورغين هابرماس Jürgen Habermas إلى اليوم وفي بداية العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين تشع نضارة ووجاهة، زاخرة بمفاهيم ومفردات الفعل التواصلي، ما بعد الميتافيزيقي، الحداثة والعقلانية، الحق، إبستمولوجيا التواصل وأخلاق المناقشة.

اليوم وبعد قرابة مائة سنة من قيام مدرسة فرانكفورت L'École de Francfort التي ينتمي إليها فيلسوفنا هابرماس ويمثل مرحلة منها هي مرحلة جيلها الثاني، تظل الأهداف التي قامت من أجلها هذه المدرسة والأفكار التي تأسست عليها - إحدى أكثر المدارس الفلسفية في القرن العشرين إشعاعاً وتنويراً - متغلغلة وحاضرة في الثقافة الفلسفية الحالية، حاضرة بمسؤولياتها النقدية وبطروحاتها الداعية إلى وصل الفلسفة بالعلوم الاجتماعية وإلى دراسة الظاهرة الإنسانية (الاجتماعية) بتضافر جهود الفروع المتداخلة.

فقد تجلّت في المبادئ العامة للنظرية النقدية الخلفيات النظرية، عريقة المنبت والأصل في التراث الفلسفي الألماني وضمت الأصول الكانطية Kantisme والهيغلية Hégélianisme والماركسية Marxisme والنيتشوية Nietzscheisme وصارت هي بدورها - أي المرحلة الأولى للمدرسة - روافد هامة في بناء الفلسفة الهابرماسية حينما جعلت من نصوص أدورنو Adorno وهوركهايمر Horkheimer وماركوز Marcuse دعامة ضرورية لمواصلة مشوار الفكر الفلسفي.

مع هذا، ففلسفة هابرماس لم تثن على ذاتها مغلقة على نفسها سبل التواصل وهي التي فلسفته وخصصت له محاولات عدة لذا انفتحت على الطروحات الفلسفية الأخرى في الثقافات الفلسفية الفرنسية، الأمريكية والإنجليزية وتجاوزت معها بشأن الحداثة وما بعد الحداثة فكانت لها وصلات مهمة وجدالات كبيرة مع فلاسفة الاختلاف - فوكو Foucault ودولوز Deleuze ودريدا Derrida - وأيضا مع الأنغلو ساكسون - رورتي Rorty وتايلور Taylor وراولس Rawls -.

لئن كان موضوع الحداثة وما بعد الحداثة شاملا متضمنا للمواضيع الفلسفية الأخرى إلا أن هابرماس فتح جبهات عريضة للنقاش حول المجتمع والحق والفضاء العام والعدالة والفن والديمقراطية واللغة وغيرها من المواضيع التي شكلت البناء الفلسفي لدى هابرماس. في المنحى الفكري لـ هابرماس نعث على تلك الفكرة القريبة من عقول زعماء مدرسة فراكفورت وهي من أسسها، أقصد البحث الدائم عن توطيد علاقة الفلسفة بالعلوم وخاصة الاجتماعية منها. يكفي في هذا المقام التذكير بأن اسم المدرسة أي معهد الأبحاث الاجتماعية يكشف عن عمق هذا الهدف لدى هوركهايمر وأدورنو والجيل التالي لهما.

هذه الفكرة التي جاءت بعد فترة غير قصيرة كانت فيها حمى استقلالية العلوم - لا سيما الإنسانية والاجتماعية منها - في القرن التاسع عشر تجتاح جميع مناحي الثقافة الإنسانية، بلغ مداها درجة تفتيت وتشظي كل حقل علمي إلى علوم وتخصصات. بيد أن فلاسفة مدرسة فرانكفورت كانوا ذوي توجه آخر تتعاون فيه الفروع العلمية وتتضافر جهود أصحابها بغية، ليس فقط تقديم نتائج أفضل من منظور

شمولية النظرة التي يفتقدها التخصص الدقيق، وهي من النقاط السلبية التي أشار إليها أوغست كونت Auguste Comte في تقييمه للفلسفة الوضعية، إنما كذلك بإعادة اللحمة والإبقاء على التقاطعات المعرفية وتعزيزها وهو ما يفضي في كثير من الأحيان إلى ما يعرف بتزاوج الفروع وتداخلها interdisciplinarité.

إن محاولة الإبقاء على صلة الفلسفة بالعلوم الاجتماعية قوية لا يعني الاحتفاظ بالإطار الإبستمولوجي، الذي تكون الفلسفة من الناحية النظرية، صاحبة السيادة في ممارسة تحليلاتها المعرفية لإمداد الفروع الأخرى بما تحتاجه من أبعاد فكرية ومنهجية، إنما بالأساس هو دعوة متجددة للانشغال الفلسفي بالواقع وتكريس البعد العملي في مهام الفلسفة وهو في الآن نفسه نفي ورفض للقول بموت الفلسفة. إن الجهد النقدي الذي نذبت له مدرسة فرانكفورت وقتها وجهدها هو الطابع الخاص الذي تميزت به هذه المدرسة فعدت معروفة به، مدافعة ومنافحة عن إمكاناته وقدراته على فهم وتفسير الظواهر التي تصاحب حياة الإنسان وتحرك الحياة الاجتماعية.

من هذه الزاوية بالتحديد والتي هي من صميم اهتمامات مؤلف الكتاب، حيث أنه يعمل كأستاذ وباحث بجامعة باريس 10 ضمن مجالات تاريخ وإبستمولوجيا العلوم الإنسانية والاجتماعية وبشكل خاص التحليل النفسي والسوسيولوجيا وكذلك تفاعلات الفلسفة مع العلوم الاجتماعية.

ستيفان هابر Stéphane Haber يعتبر من المختصين في مدرسة فرانكفورت وفي فلسفة هابرماس وقد خصص مجموعة من الدراسات والمقالات لمناقشة وعرض ونقد أفكار فلاسفة النقد الأوائل (هوركهائمر وأدورنو) والحاليين (هابرماس وهونيث) فأبحاثه تنصب على البحث في

النظرية الاجتماعية والسياسية بوجه خاص وعلى فلسفة العلوم الإنسانية بوجه عام. وقد بدأ بنشر أول أعماله حول العلوم الإنسانية سنة 1995 ثم هذا الكتاب الذي ننقله اليوم إلى اللغة العربية - هابرماس والسوسيولوجيا سنة 1998م بعد ذلك مفردات مدرسة فرانكفورت بالاشتراك مع إيف كيسيه Yves Cusset سنة 2001 ليعود مجددا إلى هابرماس في عمل موسوم، مقدمة إلى هابرماس سنة 2002 كما صدر له سنة 2006 نقد معاداة النزعة الطبيعية وبعدها بسنة أي في 2007 كتاب الاغتراب وفي سنة 2009 نشر مؤلف حول الإنسان المحروم: تراث نقدي من ماركس إلى هونيث.

إضافة إلى هذه المؤلفات فقد أشرف على أعمال جماعية:

- الفعل في الفلسفة المعاصرة سنة 2004.
 - هابرماس وفوكو. مسارات متقاطعة، مجاهبات نقدية إشراف مزدوج مع إيف كيسيه سنة 2006
 - من الأمراض الاجتماعية إلى الأمراض الذهنية سنة 2010.
- وللمؤلف أيضا ترجمات لأعمال فلاسفة مدرسة فرانكفورت مثل ترجمته لكتاب أكسيل هونيث Axel Honeth التشيؤ La Réification سنة 2007. علاوة على هذه المؤلفات فله العديد من المقالات المنشورة في مجلات مختلفة تدور في معظمها حول اهتماماته المتصلة بتاريخ الفلسفة المعاصرة وبالمشكلات المعاصرة للنظرية الاجتماعية والسياسية (النظرية النقدية، الديمقراطية، النزعة الإيكولوجية، نظرية الأمراض الاجتماعية، التفاعل بين النفسي والاجتماعي) وفلسفة العلوم الإنسانية وبالإشكاليات المرتبطة بالتفاعلات بين المجتمع والطبيعة.
- وبتقديمنا هذا العمل إلى قراء اللغة العربية الذي نأمل أن يضيف لبنة جديدة ضمن مسار الأبحاث الفلسفية المتخصصة لفكر يورغن

هابرماس التي دأب بعض زملائنا على ترجمة نصوصه وما رافقها من شرح وتعليق.

ولا يفوتني في الأخير أن أنبه إلى الاختصارات الموجودة في متن الكتاب وهي خاصة بمؤلفات هابرماس، وضعها المؤلف مميزة في كتابتها بخط مائل تفاديا لتكرار عناوين الكتب وهذه الاختصارات كالآتي:

TP: Théorie et pratique النظرية والممارسة (1963)

LSS: Logique des sciences sociales منطق العلوم

الاجتماعية (1967)

CI: Connaissance et intérêt المعرفة والمصلحة (1968)

TS: La technique et la science comme idéologie التقنية

والعلم كإيديولوجيا (1968)

TAC: Théorie de l'agir communicationnel نظرية الفعل

التواصلي (1981)

MC: Morale et communication الأخلاق والتواصل (1983)

ED: De l'éthique de la discussion في أخلاق المناقشة

(1991)

DD: Droit et démocratie الحق والديمقراطية (1992).

د. محمد جديدي

مقدمة المؤلف

بإمكاننا أن نعتبر هيغل* Hegel بداية لتحوّل ملاحظ حصل في الطريقة التي تتمثل بها الفلسفة ذاتها. هذه الأخيرة تنتهي في الواقع إلى تقبّل تاريخيتها الخاصة (أي في الآن نفسه ارتباطها بأفكار الماضي واندماجها في المرحلة التي تتجلى فيها)، وخاصة أن تضع لنفسها علنا كمهمة فهم العالم التاريخي الذي هو معاصر لها. إنها تضم إلى برنامجها المغزى من «إدراك زمانها بالفكر *saisir son temps par la pensée*» بل وتروم إلى إعادة تعريف ذاتها بالنظر إلى هذا المغزى. مع ذلك، فإن يتحقق هذا التحول في إطار المثالية المطلقة وفي ظل اقتضاء مיתافيزيقا

* جورج فلهالم فريديريك هيغل George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) فيلسوف ألماني ذو نزعة مثالية، عرف في اوساط الفلاسفة والمتقنين عموما المحدثين والمعاصرين بتأثيره القوي على المؤيدين والمعارضين له على السواء، تبلورت معه الفلسفة الألمانية الحديثة التي دشنها كانط (عقلانية نقدية) ثم تطورت مع شيلينغ (مثالية ذاتية) وفيخته (مثالية موضوعية) إلى أن صارت مطلقة مع هيغل. تقوم فلسفة هيغل برمتها على الفكر كأساس للوجود (المطابقة بين الوجود والفكر في مبدأ واحد هو التصور) والمعرفة والتاريخ وهو متطور من حيث الفكر والصورة والماهية وهكذا صاغ هيغل مذهبه على الفكر الجدلي (التطور بواسطة الجدل، جدل الفكرة ونقيضها والمركب بينهما *thèse+antithèse=synthèse*) ليس كطريقة عقلية فحسب وإنما حياة التصور ذاتها تكمن في تاريخها الجدلي وقد كان محور تحليله في الفن والدين الفلسفة. من أهم آثاره الفكرية: فينومينولوجيا (ظواهرية) الروح (1807)، موسوعة العلوم الفلسفية (علم المنطق) (1812-1816)، مبادئ فلسفة الحق (1821). (المترجم)

ثقيلة للتاريخ، بمعنى لفكر يزعم تبيان المعنى النهائي ومن ثمة إقامة بشكل نظري (تأملي) تأويلاً نهائياً للحاضر كما للماضي، يطرح مشكلاً: ذلك المتصل بكيف يمكن لتحديد هيغل، حول هذه النقطة المحددة، أن ينفصل عن توجهاته الخاصة بنسقه، وهي وحدها من يمنحه على ما يبدو خلفية (قاعدة). إن الإجابة البسيطة جداً حول هذا التساؤل، والأكثر مصداقية كذلك، يمكن صياغتها كآلي: في ظل سياق ما بعد ميتافيزيقي، يمكن للفلسفة أن تقبل تاريخيتها وتؤكد ميلها للتفكير في الحاضر التاريخي شريطة إقامة روابط راسخة، وهي جوهرية لمسعاها الخاص، مع المعارف الوضعية التي تأخذ سلفاً هذا الحاضر نفسه موضوعاً وتكرس ذاتها لفحصه الإمريقي. إذن، يتوجب عليها أن تقيم ارتباطاً عضوياً مع العلوم الاجتماعية، بالقدر الذي يمكن معه افتراض أن هذه الأخيرة تعمل من بعد حتى على تطوير معرفة منهجية وإمريقية مبررة عن العالم المعاصر، ومن دونه يكون كل خطاب عن الحاضر التاريخي مهدد بأن يتهم بكونه فارغاً واعتباطياً.

في القرن العشرين، حتى وإن كانت بعيدة عن تشكيل الاتجاه الوحيد الذي دافع عنها، فمن دون شك تعتبر «النظرية النقدية Théorie critique» المؤسسة من طرف هوركهايمر* Horkheimer

* ماكس هوركهايمر Max Horkheimer فيلسوف وعالم اجتماع ألماني (1895-1973)، مدير معهد الدراسات الاجتماعية من 1930 إلى 1969، أحد أعضاء مدرسة فراكفورت (النظرية النقدية) ومن مؤسسيها اهتم بالأساس بتقديم سوسيولوجيا مادية وإنسانية تركز على منطلقات ماركسية وذات توجهات عمالية يلعب فيها النقد المتعدد الفروع (فلسفة، علم الاجتماع، اقتصاد، علم النفس) دوراً مهماً. من أهم مؤلفاته: جدل الأنوار بالاشتراك مع أدورنو (1947)، نحو نقد العقل الآداتي (1967)، النظرية التقليدية والنظرية النقدية (1970). (المترجم)

ومساعدية هي التي حاولت توضيح هذا الحل بأكثر وعي وأكثر عزم¹. فقد أكد هوركهايمر بداية ارتباطه بـ هيغل وذلك بتطويره للفكرة التي مفادها أن الفلسفة لا يمكنها اليوم الاستمرار بأداء مهامها الكلاسيكية، وبالخصوص مهامها النقدية والتحريرية، إلا إذا أصبحت فكرا للحاضر التاريخي. بيد أن إسهامه الحقيقي تمثل في إضافة أن هذا التحول لن يكون ممكنا إلا بثمن التخلي عن النسق وبتكفل نشيط بالعلوم الوضعية: بجعل مسافة مع كل ميتافيزيقا للتاريخ، إن الأمر يتعلق فصاعدا بالنسبة لها بإدماج والتفكير حول نتائج مختلف المعارف التي تساهم سواء بشكل مباشر (السوسيولوجيا Sociologie، الاقتصاد Économie) أو بشكل غير مباشر (السيكولوجيا Psychologie) في ذكاء السلوك.

إن هذا الموقف لا يكتفي بذاته. إنه يفترض وعيا للصلة الموجودة بين الفلسفة والعلوم الموجهة بواسطة تأويل الحاضر، وكذا لتقدير مناسب جدا للمكتسبات المحصلة بواسطة هذه، والتي سعى النظر إليها على أنها مركز جاذبية علوم الإنسان. هذان التوجهان قاداه من جهة أخرى إلى إحداث قطيعة هامة في إستيمولوجيا هذه الفروع، التي تؤيد برنامج النظرية النقدية. إنها تتضمن رفض جميع الثنائيات التي حاول من خلالها الفلاسفة عادة تقسيم حقل المعرفة (علوم دقيقة/علوم

1 قدم هوركهايمر صيغتين لبرنامج: الأولى («وضعية الفلسفة الاجتماعية ومهام البحث الاجتماعي» (in *Théorie critique*, Payot, p. 65-80 (1931) تنطلق من لزوم إعادة تأسيس فلسفة العقل الموضوعي — هيغل بداية من الأخذ بعين الاعتبار العلوم الحالية؛ الثانية («النظرية التقليدية والنظرية النقدية» (1937) (in *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, p. 15-90 تستل انطلاقا من مثال الاقتصاد السياسي لـ ماركس Marx وتبرر ذاتها بواسطة ضرورة تفكير ذاتي للعلوم، وبوعي لتاريخيتها ووظائفها العملية.

إنسانية/علوم الطبيعة/علوم الذهن/علوم موضوعية/علوم ذاتية، إلخ). لاستبدالها بتعارض وحيد وواضح: تعارض بين العلوم التي تنتمي، مثل أي تكوين ثقافي، إلى حاضر تاريخي، ولكن من دون استخلاص نتائج («النظرية التقليدية *théorie traditionnelle*») والعلوم التي، أكثر من ذلك، تموضع هذا الحاضر وتحوله إلى موضوع للمعرفة، تتفكر إذن بعمق وكأنها مرتبطة به، وتؤكد ميلها أن يكون مفترضاً ومتغيراً عملياً («النظرية النقدية *théorie critique*»)¹. بالفعل، إن هذا الفرق الجلي هنا، والذي يبرز خصوصية معارف الحاضر، بالمعنى الذي يكون معه هذا الأخير في الآن نفسه معرفتها ووجهة النظر التي تتمركز عبرها، تجرّ معها، حسب هوركهائمر، سلسلة بأكملها من الخصائص الإبستمولوجية، المنهجية والعملية الملاحظة جدا. إنها وحدها بالتالي من يرر تمثيلاً ثنائياً للعلوم.

وباختصار، يقدم هوركهائمر أربعة قرارات مؤسّسة بغرض إعادة صياغة (إعادة تشكيل) ضمن سياق ما بعد ميتافيزيقي للموضوع الهيجلي للفلسفة باعتباره فكراً للحاضر. لقد عزل بقوة، داخل الثقافة المعاصرة، مجموعاً دلالياً (المعارف المتمركزة حول الحاضر التاريخي) الذي أخطأته التأويلات الكلاسيكية للعلوم الإنسانية. وهكذا يجدد موضوع خصوصية هذه الأخيرة بتحويل خط التقسيم الذي يسمح بإظهار وجود معارف لا تقبل الرد إلى نموذج علوم الطبيعة: وهو ما يتيح فصاعداً تمييز الفرادة، فالمعارف هي التي توضح الظروف

1 هذه النقطة سيؤكد عليها هابرماس Habermas: لقد توصل هوركهائمر Horkheimer إلى تطوير «تصور جد أصيل للفلسفة. لقد سعى لمواصلة الفلسفة بوسائل أخرى - أي بوسائل متأتية من العلوم الاجتماعية». (Textes et contextes, Cerf, p. 52) سنشير إلى نصوص هابرماس ضمن الترجمات الفرنسية المتوفرة بتعديلها إن اقتضت الحاجة.

والأوضاع الراهنة المحددة لهويتنا التاريخية وأفق فعلنا الممكن. يؤكد بعدها هوركهايمر على الاستمرارية الطبيعية للفروع التي أضحت متفردة عن طريق المسعى الفلسفي، وهو ما يبرر أن جعل من هذا مادته المفضلة. إنه يسمي في الأخير «نظرية نقدية» البحث متداخل الفروع أين تتقاطع فلسفة مخصصة بالعلوم الوضعية، بالخصوص بالعلوم الاجتماعية، وعن طريق عمل إمبيريقي مدفوع بواسطة الوعي الفلسفي بغايات ورهانات معرفة الحاضر. إن موضوعه الحقيقي سيكون بالفعل تمييز الحالات المرضية، أزومات الحاضر، لأجل تنمية الذكاء الموجود لدى الفاعلين، ومن هنا، جعل الفعل التاريخي المستنير الذي يستهدف التغلب عليها ممكنا. إن وظيفته النقدية إزاء الاستلابات الموجودة وارتباطه بأهمية التدخل العملي التحرري يفسر في نهاية المطاف المكانة السامية والأصالة التي ينبغي أن نعطيها إلى معرفة الحاضر، حسب هوركهايمر.

ومع هذا هناك أسباب للشك أن تكون النظرية النقدية قد انتهت إلى نقطة توازن في تمثيل الذات ما بعد هيغيلية لفلسفة تحولت في الآن نفسه صوب الحاضر التاريخي وصوب العلوم التي تخشاها إمبيريقياً. هذه الشكوك متأنية في حقيقة الأمر بأنه وبسرعة، منذ بداية الأربعينيات، ومن دون شك جزئياً تحت ضغط الأحداث، ولكن أيضاً تحت تأثير الصعوبات المرتبطة ببعض افتراضاتها النظرية، حيث عدّل هوركهايمر عن برنامجه الأصلي. ففي *ديالكتيك العقل* *Dialectique de la raison* وهو الكتاب المؤلف بمعية مساعده الرئيسي، أدورنو * Adorno، إنه

* تيودور أدورنو Theodor Adorno (1903-1969) فيلسوف وموسيقي ألماني أحد مؤسسي مدرسة فرانكفورت الفلسفية النقدية، اهتم بالموسيقى فبرع فيها نظرياً وتطبيقياً، عمل على تجديد الاستبطان انطلاقاً من خلفية فرويدية

ينفيه حتى بكيفية معلنة ويعود في الحقيقة، وذلك بإعطائه مظهرا تشاؤميا يبدو أنه يعده عن هيجل، إلى فلسفة التاريخ، أي إلى الفكرة التي ترى أنه بإمكان الفلسفة أن تعمل بوسائلها الخاصة على تشخيص شامل حول العالم المعاصر وأن تنظر إلى العلوم لا بوصفها شريكة، بل باعتبارها أعراض نزعات واتجاهات تتجاوزها. بعد الحرب، حاول بالأحرى الخطاب حول الحاضر التاريخي لديه أن يأخذ شكل حكمة منتقمة تطعن في دناءة ونفاق مجتمعاتنا، وفق نموذج يدين أكثر إلى كتابة الأخلاقيين Moralistes والروائيين Romanciers منه إلى مناهج السوسيولوجيا¹. إن هذا الانفصال إزاء العلوم الاجتماعية يبرز بشكل أكثر وضوحا لدى أدورنو، وبكيفية مؤسفة جدا بقدر ما أن أدورنو شارك بفعالية في تلك المحاولة لدمج بين النظرية النقدية والبحث الإمبريقي الذي تولد عن هجرة الأعضاء الأساسيين لمدرسة فرانكفورت l'École de Francfort إلى الولايات المتحدة، وحيث أن الدراسة حول «الشخصية المتسلطة personnalité autoritaire» شكلت التظاهرة الأكثر بروزا². وهكذا أمكن وصف مساره الفكري الحرب وكأنه

ماركسية وهي نفسها الأرضية - مضافة إليها الرؤية النيتشوية - التي قامت عليها النظرية النقدية كما تجلت في كتاب جدل الأنوار الذي ألفه أدورنو من صحبة هوركهايمر سنة 1947 ومن أهم كتبه: فلسفة الموسيقى الجديدة (1948)، مقدمة إلى سوسيولوجيا الموسيقى (1962)، الديالكتيك السلبي (1966). (المترجم)

1 Horkheimer, Notes sur le temps présent (1949-1969), Payot.

2 لأجل استحضار يستعيد من طرف أدورنو ذاته لهذه المرحلة أنظر: نص 1968 حول «الأبحاث التجريبية في الولايات المتحدة Les recherches expérimentales aux Etats-Unis» ضمن نماذج نقدية in *Modèles critiques*, Payot, p. 230-260 وأنظر أيضا: جاي، الخيال الجدلي Jay, *L'imagination dialectique*, Payot, chap. 7.

مدفوع جزئيا بإرادة تبرير ابتعاده مقارنة بالعمل الإمبريقي ومن هنا، عن البرنامج الأصلي للنظرية النقدية¹. فبعض توجهات فكره تدعو إلى ذلك بالفعل: فعلى سبيل المثال، الانكفاء على فلسفة مختزلة في التأمل حول استحالة إنجازه وعلى الرفض التام للعالم الحاضر؛ أو كذلك تثمين عمل الفن، الذي أصبح فصاعدا القوة الوحيدة للاحتجاج الممكن لعالم استنفذت فيه كل مصادر التحرر الاجتماعي والسياسي.

من الصحيح وفي جميع الأحوال بأن كتاب أدورنو، «السوسيولوجيا والبحث الإمبريقي Sociologie et recherche empirique»²، هو الذي يمثل النقطة القصوى للرفض التدريجي من قبل مؤسسي النظرية النقدية لمشروعهم الأولي، والذي يشرح بأكثر وضوح الظروف التي قادها هذا الأخير. في هذا النص، الذي يقدم مجموع البراهين التي أثارها سنوات فيما بعد أثناء نقاشه مع بوبر* Popper بخصوص المهام المعاصرة للسوسيولوجيا، يشرح أدورنو في إدانة شاملة ومن دون تنازلات للتوجهات الحديثة لهذا الفرع. هكذا،

1 Cf. Wiggershaus, *L'École de Francfort*, PUF, p. 456-484 et, dans une certaine mesure, Habermas, *TAC*, t. 1, p. 387-390. العودة حول هذه النقطة إلى كتاب ويغرهاوس: النظرية النقدية منشورات بيف PUF (فرنسا) وإلى حد ما هابرماس في كتابه المشار إليه بالحروف *TAC* أي نظرية الفعل التواصلي.

2 De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales, Complexes, p. 59-74.

* كارل ريموند بوبر Karl Raimund Popper (1902-1994) فيلسوف إنكليزي من أصل نمساوي، كان في بداية حياته الفكرية على صلة بالوضعيين المناطقية (جماعة حلقة فيينا) لكنه اختلف معهم وقطع صلته بهم، انتقد زعماء مدرسة فرانكفورت لاسيما تاريخانية المدرسية وماركسيته الجديدة. من أهم أعماله: منطق الكشف العلمي (1935)، بؤس التاريخانية (1944)، المجتمع المفتوح وأعداؤه (1945). (المترجم)

يفسر الانبثاق الحديث لعلم اجتماعي إمبريقي صرف باعتباره تراجعاً وليس تقدماً، والذي صار ممكناً بواسطة اكتمال مناهج البحث، وحيث أن ملامحه المتميزة هي الصرامة الإحصائية في جمع المعطيات والتدقيق الرياضي في تأويل النتائج. بالفعل، فإن هذا التحول، كما يؤكد، متماسك مع هروب إلى الأمام في التخصص وعمى متنامي إزاء ضرورة ترتيب لمواضيع البحث ضمن سياق الكل الاجتماعي¹؛ تصاحب ذلك نزعاً تقديس المنهج (جمع ومعالجة المعلومات) على حساب الملاءمة الموضوعية. في ارتباطها بمأسسة البحث، فإن التطور الأخير للعلوم الاجتماعية قاد أيضاً إلى تنصيب التفاهة الإمبريقية بطريقة واجبة في التفكير²؛ من خلال دعوتها إلى تغييب كل تفكير نقدي، فإنها تبقى حبيسة تصور للمعرفة يتأتى من علوم الطبيعة ولا يرتاب حتى في وجود توجهات بديلة.

غير أن الإدانة هي على الخصوص من مستوى سياسي التي تستدعيها أخطاء العلوم الاجتماعية الحديثة، لأن عدم القدرة على النقد التي أضحت بادية تكشف، حسب أدورنو^{*}، عن طبيعتها العميقة. بانحدارها من دراسات السوق، تكيفها مع حاجات الإدارة، مستقلة

1 «لقد تجاهلت المناهج الإمبريقية (استبتيان، حوار، وكل ما يمكن القيام به عن طريق دمجهما) ما يحقق الموضوعية الاجتماعية: مجموع كافة العلاقات، القوى، المؤسسات، التي يفعل ضمنها الناس؛ وعلى أضعف تقدير اعتبرت وكأنها عرضية (تلقائية)».

(Adorno, «Sociologie et recherche empirique» (1975), in *De Vienne à Francfort*, p. 62).

2 «اليوم، وفي الوقت الذي يخلف فيه رئيس المكتب العالم، فإن الذهن لا ينظر إليه وكأنه فضيلة لذلك الذي يدمج بكيفية متواضعة وجد متكيفة مع الفريق، لكن هذا النقص يتمأسس زيادة على ذلك عن طريق تهينة طرائق بحث لا تعتبر ضمنها تلقائية الفرد إلا قليلاً أي بوصفها عاملاً للاحتكاك» (Ibid., p. 71).

* نسبة إلى أدورنو Adorno.

عن الأفكار المسبقة الخاصة بمجتمعات في الآن نفسه مُجزأة ومحطمة للفرد، فإنها تشكل فصاعدا معرفة وظيفية خالصة، محافظة بنزعتها، باختصار، إيديولوجية. هكذا فإن التحولات المعاصرة للسوسيولوجيا، والتي، من الوهلة الأولى، يمكن أن تبدو وكأنها تمهيدات ليست قادرة على تشریف، بل حتى على تقييم حسب المعايير التي تدعي انتسابها لها، مزاعمها بخصوص النزعة العلمية. ينبغي إذن رفض مسؤولية قطعة الارتباط بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية على هذه الأخيرة.

بسبب راديكاليته، ينهض التحليل الأدوري، كما نراه، من وجهة نظر لفلسفة مُعارض يبدو أنه استنفذ في اتجاه رد فعل محض، لكي لا نقول تجديدي بالنسبة إلى العلوم الموجودة. لأنه لا يجتهد فحسب في إظهار أن لا شيء أساسي يمكن الإبقاء عليه من المعارف الوضعية كما هي مطبقة حاليا، لكن، وأكثر من ذلك، تحتوي في ذاتها على إدانة خالصة وبسيطة لمشروع علم اجتماعي إمريقي. إن سيادة النظرة الفلسفية على الحاضر تجد مشروعيتها بكيفية أكثر جلاء وأكثر من أي وقت مضى. ويمكن، بهذا المعنى، أن نتحدث عن فشل النظرية النقدية، إذا ما حكمنا عليها على الأقل مقارنة بقصدها الأول، الذي تمثل في إقامة علاقة واضحة بين الفلسفة والعلوم انطلاقا من اقتضاء ذكاء يعكس الحاضر التاريخي. بالفعل، فإن مبادئه الأساسية لم تتمكن من اعتراض، لكي لا نقول أنها شجعت سرا، التأكيد مجددا على الاتجاهات التي سجلت في الواقع رجوعا إلى هيغل، الكاتب الذي كان بالضبط ومن المقترح تجاوزه.

بيد أن النقاش حول السوسيولوجيا في منتصف الستينيات لم يحدد فقط اكتمال دور ما بالنسبة إلى مؤسسي النظرية النقدية. إنما منح أيضا الفرصة إلى أحد الزعماء الشبان، وهو هابرماس، الذي تقدم بوصفه

تلميذا لـ أدورنو، لتحضير بداية جديدة. وفعلا، إذا كانت المداخلات الهابرماسية الأولى¹ يمكنها أن تقرئ عند الاقتضاء بوصفها مجرد تعليقات على أقوال هذا الأخير، فإنها طورت بالفعل منظورا ضمينا سلفا نقدياً إزاء الإدانة الأدورنية للعلوم الاجتماعية الحديثة². بأكثر تحليل وتميز في لهجتها، فقد سعت إلى تجنب تنحية شاملة للمعارف الموجودة: إن توضيح أخطاء السوسيولوجيا يتم باسم ما يمكن لهذه الأخيرة أن تكون عليه، وإذن لاهتمامات خاصة بعلم اجتماعي مستقل، وليس بناء من حكم فلسفي مشرف، ميّال إلى مراجعة والتشكيك في المبدأ ذاته لمعرفة إمريقية بالوقائع الاجتماعية. يمكننا أن نتصور، وضعيا، ما يؤسس انعطافا كهذا وهذه الثقة الممنوحة للمعارف: يريد هابرماس أن يعطي لبرنامج النظرية النقدية فرصته لمناقضة التطور اللاحق لمؤسسيه، أنها يؤكد ضدهم على أن التغيرات التاريخية والتحولات في السياق الفلسفي والعلمي الحاصلة منذ الثلاثينات أظهرت خصوبة وليس بطلان للمشروع النقدي، ذلك المتعلق بفلسفة تفهم على أنها إدراك يفكر للحاضر التاريخي وتبحث، حتى تصير كذلك، بتمفصل خطاها على العلوم الإمريقية.

1 «Théorie analytique de la science et dialectique», «Contre le rationalisme disséqué à la mode positiviste», in De Vienne à Francfort.

2 سيكون هابرماس أكثر وضوحا في النص اللاحق جوانب فلسفية وسياسية *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard (p. 256) أين يتأسف بأن عمل أدورنو ساهم في إضفاء المشروعية على اتجاه مضاد لإلهام النظرية النقدية: «إن نقد العقل الأداتي يمكن [...] أن يستغل كمفتاح لهيرمينوطيقا الأعماق لها القابلية على مهاجمة أي نوع من التوضيع لوجودنا المتدهور؛ إنها تكتفي بذاتها وليست بحاجة أن تستتبع النظرية الاجتماعية بعمل إمريقي».

مع هذا فإن إرادة الاستعادة هذه ليست ساذجة. ففي وقت مبكر، شرع هابرماس في عمل حذر من أجل إبراز نقائص البرنامج الأصلي للمدرسة* الذي قال أنه ينتمي إليه ويكشف ضمنه ما يشكل عقبة في سبيل تحقيق مراميه الواعدة. بالجملة، يبدو أنه يربط هذه النقائص بقبول غير مفكر فيه من طرف النظرية النقدية للملامح الأكثر رفضا للإرث الماركسي. على سبيل المثال، يقترح هابرماس، بأن هوركهايمر على الرغم من ندائه إلى تعددية التخصص، أصر على النظر إلى الاقتصاد السياسي لـ ماركس Marx* وكأنه نموذج المعرفة النقدية للحاضر: فقد كان ذلك من دون شك بمثابة إعطاء قاعدة ضيقة لبرنامج، علاوة على أن موقفه هذا تزامن مع، بكيفية جد إستشكالية، دعوى تفوق مبدأ «المنهج الديالكتيكي La méthode dialectique»، الذي يعتقد أنه بات متجاهلا من قبل العلوم التقليدية. كذلك، فإن هوركهايمر، وفي الثلاثينيات، لم يكن متحررا، على ما يبدو من الفكرة

* ماركس (كارل) Marx (Karl) (1818-1883) فيلسوف واقتصادي اشتراكي ألماني، طورَ نظرية وإيديولوجيا أصبحت تحمل اسمه وهي الماركسية التي أصبحت لها صبغ وتوابع في التجارب التي طبقت فيها (السوفييتية اللينينية والستالينية والتروتسكية، الصينية الماوية، الكوبية.... إلخ)، وقد بنيت الماركسية على المبدأ المادي في تحريك الاقتصاد، التاريخ، الإيديولوجيا والمجتمع وهو ما تمثله المادية الجدلية (وسائل الإنتاج ملكية جماعية تمثل البنية التحتية وعلاقات الإنتاج تمثل البنية الفوقية) والمادية التاريخية (التحول من الرأسمالية إلى الشيوعية التي تسود فيها البروليتاريا) كما بنيت أيضا على رفض مهمة التفسير بل الدعوة إلى التغيير الذي يحمل بعدا ثوريا وعلى الصراع الطبقي. أعلن مع إنغلز البيان الشيوعي سنة 1848 وأسس الأهمية الأولى. من كتابات ماركس التي أثرت في التاريخ الحديث والمعاصر نذكر: نقد الفلسفة السياسية لـ هيغل (1843)، أطروحات حول فيورباخ (1844)، العائلة المقدسة (مع إنغلز 1845)، بؤس الفلسفة (1847)، خطاب حول التبادل الحر (1848)، أسس نقد الاقتصاد السياسي (1857-1858)، رأس المال (1867). (المترجم)

التي مفادها أن البروليتاريا تشكل بامتياز القوة الحاملة للانعتاق البشري، والتي يتوجب إذن على الخطاب النقدي أن يستند إليها بكيفية مفضلة. منذ ذلك الوقت، وفي فترة الفاشية المنتصرة، تلاشت هذه الصورة، وتوجب للأسف أن تصحب معها فكرة معرفة وثيقة الصلة. عمغزى التحرر وتُخلي مكانها لتشاؤم تاريخي مطلق يرخص للتخلي عن الارتباط بالعلوم.

يتعلق الأمر إذن بالنسبة إلى هابرماس بتخفيف النظرية النقدية من حمل العناصر التي يمكن أن تلحقها مرة أخرى بفلسفات التاريخ، والتي فرضت نفسها في النهاية، تحت صور معدلة، في الأعمال المتأخرة لـ هوركهائمر وتلك الخاصة بـ أدورنو. لهذا، يجب تقبّل وتطوير بوسائل جديدة وبكيفية متعلقة المفاهيم التي وجهتهم حدسيا: إن تفرد المعارف المتعلقة بالعالم المعاصر، العلاقة بين المعرفة والمغزى التحرري والنقدي، الارتباط بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية. لا سيما، وأن تفصل هذين التأليفين بثبات وعمق بأكثر مما توقف عنده هوركهائمر بات مطلوباً. إن أصالة هابرماس تكمن في تنفيذ ذلك على أساس من الاهتمام بالتراث السوسيولوجي، في تظاهراته المختلفة وامتداداته الحالية، والتي ليس لها ما يعادلها لدى هوركهائمر. بكيفية استفزازية مقارنة مع الدوغما التي باتت لدى مؤسسي مدرسة فرانكفورت اختزالاً هذا الفرع في الإيديولوجيا، إنها السوسيولوجيا، وليس الاقتصاد، مثل هو الحال في الماركسية Marxisme الذي يكون مكرساً باعتباره الفرع الأساسي القائد لتحليل العالم المعاصر. إننا نريد أن ندرس هنا نتائج هذا القرار الأول، الذي يحيل في خصوصيته إلى الاسترجاع الهابرماسي للنظرية النقدية. فما هي طرائق التملك الفلسفي للعمل السوسيولوجي التي ساعدت على انتشارها؟ ما الذي قدمته لفهم

الممارسة الفعلية للسوسيولوجيين؟ لا يمكن اقترح إجابة وحيدة حول هذه الأسئلة. ذلك أنه يمكننا القول بأنه إذا كانت نية هابرماس الجلية، منذ فترة تعليقه على نص أدورنو، تتمثل في إقامة فكر فلسفي للحاضر التاريخي يتأمل علاقته بالعلوم الاجتماعية وقد بقيت سليمة، مُكوّنة حتى أحد مواضيع عمله. بالمقابل، فإن الصياغات المحددة والتي أفرزتها هذه النية قد تغيرت بشكل معتبر. إن الفكرة المزدوجة في الانتساب الأساسي للفلسفة وللعلوم الإنسانية الموجهة بواسطة تحليل ما هو معاصر قد توقفت، مثلما هو الحال في المحاولات الأولى لـ هوركهايمر، وهي بديهية غير متعلقة لذاً؛ عن أن تكون مشكلة بعينها، فغدت إذن خاضعة لعمل خصب بإعادة تعريف دائم. مع هذا، يمكننا الفصل لدى هابرماس بين ثلاث نظريات متتالية في علاقة العلوم الاجتماعية، وبالأخص السوسيولوجيا التي يفضلها. في مرحلة أولى، يجعل من مهمة الفلسفة تأسيس هذه الأخيرة؛ ثم يتوقع علاقة أكثر حياداً في التعاون فيما بينها؛ وفي النهاية، يبين كيف أن هذه العلوم يمكنها، إلى حد ما، أن تكون بصورة إيجابية مندمجة في الخطاب الفلسفي. هذه النظريات تمثل كل واحدة تطوراً ممكناً حول دافع معرفة الحاضر الذي هو في الآن نفسه تأملي وامبريقي، لكن، في جزء منها، تشكل [أي النظريات] أيضاً مراحل حل تدريجي لمشكل التفصل بين الفلسفة والسوسيولوجيا. إن غايتنا تكمن في إعادة تشكيل التماسك وتقييم المساهمات.

التأسيس الفلسفي للسوسيولوجيا

في الستينيات طور هابرماس، من خلال تحذيره لموقف هوركهايمر، الفرضية التي ترى أنه لا يمكن للفلسفة الإبقاء على زعمها بالتفكير في الحاضر إلا إذا حددت لنفسها كمهمة استخلاص شروط إمكانية معرفة هذا الأخير، بغية تقبل كل الافتراضات وتفسير الأسس. هل هذا يعني أن إبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية تشكل فصاعدا البرنامج الوحيد لفلسفة أرادت أن تكون تاريخية بالكامل؟ ليس تماما. بالتأكيد، فهذه الفلسفة تفقد كثيرا احتكار التفكير في الحاضر (الذي تحتفظ به في ميتافيزيقيات التاريخ على سبيل المثال)، لأنها محكومة بعدم الارتباط به إلا بكيفية غير مباشرة (عن طريق مناقشة خطاب العلوم الإمريكية). لكن، في الوقت نفسه، بعيدا عن التقيد بالمهمة الشكلية في النظر من الخارج للمعارف الوضعية التي وحدها تقدم معرفة تاريخية حقيقية، تساهم الفلسفة بنشاط في ذكاء السلوك. بل أن دورها يبدو أساسيا.

في المقام الأول، يريد التفكير الفلسفي حول العلوم الاجتماعية أن يمدّها بتوضيح نقدي حول ذاتها والذي سيكون له أثر إيجابي على تطبيقاتها الفعلية. مثل هذا التوضيح ضروري، في اعتقاد هابرماس، لأنها [أي العلوم الاجتماعية]، من ذاتها، لا تشرف دوما بشكل مُرض زعمها بتحويل العالم المعاصر إلى موضوع للفكر، ويرجع هذا الأمر إلى أسباب موضوعية. بالفعل، إن هذه الفروع

ليست على وعي في الغالب بالعقلنة rationalization التي تستطيع ويتوجب عليها القيام بها: من هنا، يؤكد الفيلسوف، التصورات الخاطئة التي يمكن أن تكون لرهاناتها، وما يتبع ذلك من توجيهات منهجية خاطئة، وأخيرا، تشكيل مفاهيم وهمية وفرضيات غير وافية بالعرض. إذن، تلقائيا، فإن علوم الحاضر لا تدرك ما تفعل؛ ومن ثمة فمن الضروري أن تخصص الفلسفة معنى لما تقوم به هذه العلوم، توضح شروط إمكانية العلم الذي تُعده وتنشئ صلاحية وحدود هذا الأخير.

في المقام الثاني، إذا كان التفكير في العلوم الاجتماعية يفيد أيضا بوصفه تدخلا نشطا في بناء معرفة الحاضر (ومن ثمة أخيرا في الحاضر ذاته)، فذلك لأن الإستيمولوجيا والنظرية النقدية مرتبطتان ببعض بشكل عميق¹. بالفعل، ففي المجتمعات الصناعية المعاصرة، أصبح العلم والتقنية إيديولوجيات أساسية، وبهذا المعنى فعن طريقها أو باسمها - وليس على سبيل المثال من خلال الدين - حيث تمارس فصاعدا الهيمنة، التي يمكن أن توصف بالعقلية. بيد أن نظرية المعرفة التي تحتاج إليها العلوم الاجتماعية، حسب هابرماس، سيكون هدفها بالضبط التعلم محددًا التسليم بتنوع أشكال العقل، ومن ثمة نسبة

1 راجع القضايا التي تفتتح (p.31) CI [أي كتاب هابرماس المعرفة والمصلحة Connaissance et intérêt (1968), trad. Par G. Cléménçon, Gallimard, 1973]: من جهة، لن يكون النقد الراديكالي للمعرفة ممكنا إلا تحت صورة نظرية المجتمع، من جهة أخرى، لا نستطيع الوصول إلى النظرية الاجتماعية إلا بواسطة تفكير ذاتي للعلم. في الواقع، فإن ثاني أطروحاته، الأساسية، تحدد منظور الكتاب حيث تتجلى، أما الأطروحة الأولى فتتعلق بالأحرى بكتاب TS [أي كتاب هابرماس العلم والتقنية كإيديولوجيا La technique et la science comme idéologie(1968), trad. Par J.-R.

[Ladmiral, Denoël-Gonthier, 1978.

relativisation* العقلنة المتجسدة في العلوم الدقيقة وفي التقنية. بالتالي، فإن للتفكير النقدي (بالمعنى الكانطي) حول المعارف أهمية مباشرة بالنسبة للنقد الاجتماعي الذي يؤسسه: إنه يسمح بتفكير أحادي لعلم ولتقنية أصبحا غير محدودين، وكذا بالنسبة لوجود صور أخرى من العقل مخفية أو مقهورة في مجتمعاتنا والتي يمكن أن تكون مرتبطة بقوى اجتماعية مماثلة. وبتصورنا لأشكال العقلانية كما هي في الآن نفسه موضحة في العلوم أو في الإيديولوجيات ومتجسدة في الممارسات الاجتماعية، تساهم نظرية المعرفة إذن، بكيفية مباشرة، في الذكاء النقدي لعصرنا.

باختصار، إن الفلسفة التي تريد التفكير في الحاضر ما هي إلا نقد للمعارف الموجودة، والتأمل حول الخطاب يشكل منهجها الوحيد. غير أن هذا التغير لا يتضمن تخفيضها إلى نظام متواضع كمعرفة من الدرجة الثانية، وبتراجع بالنسبة للمعرفة الجارية. فعلا، إنها تحافظ على طموح بناء لتأسيس العلوم الإمبريقية نظريا بل وتعين المفاهيم الأساسية للنظرية الاجتماعية.

* فضلنا ترجمة لفظة relativisation إلى "تسبنة" مثلما نترجم كلمة rationalisation إلى عقلنة ونقصد بها إضفاء طابع النسبية على الشيء أو الفكرة وتغاديا لاستخدام عبارة بأكملها من أجل معنى لفظة واحدة فقد اجتهدنا في وضع لفظ "تسبنة" تيسيرا لاستعماله وتداوله. (المترجم)

السوسيولوجيا بوصفها علم الحاضر

لتسويغ هذه الوضعية المعقدة، تتضمن استراتيجية هابرماس أولاً ملاحظة وتدوين مزاعم فرع علمي موجود، السوسيولوجيا، وإلى رفع العالم المعاصر إلى مستوى موضوع المعرفة¹؛ بعد ذلك عليها أن تستدل، بغية تقييم صلاحية مزاعمها، انطلاقاً من الحالة الراهنة للفرع. غير أن هذه الأخيرة تحددت، في الستينيات، بتوجه جديد ينبغي عليه في الأخير ضمان تحويلها إلى علم وضعي، وفق منظريها وفلاسفتها، من أمثال بوبر Popper، الذين شجعوها. فالأمر يتعلق بالنسبة إلى السوسيولوجي، حسب ما يقال، نسيان الأوائل وإرثهم النظري (النظرية الكبرى، إعادة البناء التاريخية الشاملة) لكي يعرف نفسه من جديد كتنقي في البحث (محدث، سير، إحصائيات) ويعمل على استخدام نسقي للأداة الرياضية. كما يفهم جيداً، ينسجم العلم الاجتماعي الناضج إذن وفق نموذج العلوم الدقيقة: إنه بحث محايد اجتماعياً وسياسياً، غايته تفسير العلاقات بين الظواهر بواسطة القوانين العامة المتحكم بها إمبيريقياً بفضل

1 نقطة الانطلاق هذه ليست مبتذلة مطلقاً. هكذا، نقرأ كذلك لدى فوكو بأن الفكر الحديث يعثر في تحليل الحاضر التاريخي أحد محاوره الرئيسية (أنظر على سبيل المثال «ما الأنوار؟» «Qu'est-ce que les Lumières?» voir par ex. In Dits et écrits, Gallimard, t. 4, p. 562-578) لكن بنتمين دور كائنا والفلاسفة الذين تبعوه في هذه المسألة في نشأة هذه الإشكالية، ينسب فوكو أصالة التقليد السوسيولوجي ويحدد دفعة واحدة زعمه البناء للتفكير في الحاضر.

اختبارات مضبوطة؛ إنه يستند إلى وقائع محددة بوضوح، بالأحرى قابلة للقياس الكمي، خاضعة للملاحظة الصارمة، بل حتى للتحريب¹.

لقد كانت الأفكار الأولى لـ هابرماس مدفوعة بقصد نقد هذه النزعة: بالنسبة إليه، فإنها لا تركز فحسب على تصور أحادي للمشروع السوسيولوجي، إنما تشكل أيضا عقبة أمام إقامة معرفة عقلية عن الحاضر. في بداية مساره الفلسفي، أبدى قبوله لصرامة التشخيص الأدورني [نسبة إلى أدورنو] لحالة العلوم الاجتماعية المعاصرة المشار إليه أعلاه، وهو تشخيص في حد ذاته نموذجي للتقييم المتشائم باتساق الذي كان يحمله مؤسسو مدرسة فرانكفورت عن عصرهم. إذن فالأمر بعيد عن استخلاص نفس النتائج.

بالفعل، فإن الموقف الراديكالي لـ أدورنو يفترض أن يؤدي إلى إغواء رفض شامل لمشروع سوسيولوجيا تفهم بوصفها علما إمريزيا، مستقلا بالنظر إلى الفلسفة، وبدا أنه مجبر على التجديد، كما جرى على منوال الإنكار أو التأمل حول استحالته، فتفوق فلسفة اجتماعية أو فلسفة للتاريخ، وحدها القادرة بأن تضمن للفكر الشعور بمعنى عميق حول الحاضر التاريخي وحول الكل الاجتماعي. على العكس من ذلك، فإن هابرماس، وبما أنه يرفض اختزال السوسيولوجيا في شكل معين للإيديولوجيا، يجد نفسه في مستوى الإحاطة بشكل عيني، وبكيفية أقل

1 يتعلق إذن هابرماس بلحظة في تاريخ السوسيولوجيا هي اليوم متجاوزة، حيث يمكن أن نجد دفاعا متماسكا وبراديغماتي في نصوص لازارفيلد Lazarsfeld المجمععة بالفرنسية تحت عنوان *philosophie des sciences sociales* فلسفة العلوم الاجتماعية. للتذكير فإن هذا التيار الوضعاني أثار في عهده انتقادات حادة داخل العلوم الاجتماعية نفسها، وحيث أن المثال المشهور جدا هو ذلك المتصل بالخيال السوسيولوجي لـ ميلس

L'imagination sociologique de Mills

ظهوراً، بصعوباته وبحدوده الحالية. من دون التشكيك في أن الروابط الواقعية جداً للسوسيولوجيا الحديثة يمكنها أن تنفصل عن الدوغما* العلمية التي تلهمها، لقد اهتم أولاً بالصعوبات التقنية للبحث التي أعيد تحديدها بعبارات وضعية: ألم تحمل على الاستهانة أو سوء تقدير لتكاليف تخصص مسبق يعزل الظواهر بعضها عن بعض وإلى المبالغة أو الإفراط في تقييم ملائمة بعض المقاربات الخاصة (على سبيل المثال السيكوسوسيولوجية)؟ ألم تنته إلى تجاهل الانحيازات الناجمة عن استعمال بعض المناهج التي تقبل صلاحيتها وتضع بين قوسين التغير والمدة، باختصار، التخلي عن التفكير في الحاضر تاريخياً في الحاضر؟ لكنه يرتبط خاصة بالتباسات وتوترات داخلية للتقليد السوسيولوجي في مجمله، لإظهار أن تاريخه المعاصر، من خلال تحيين واحدة فقط من الإمكانيات التي تحتويها، يترك مفتوحاً طريق إعادة تفعيل الشطر الآخر، إلى هنا مهمل أو خفي، ومع ذلك يمكن أن يكون أكثر خصوبة في الواقع.

هذا الاتجاه الأصلي يتجلى بالخصوص في نص لسنة 1962، «مهام نقدية ومهام محافظة للسوسيولوجيا»، حيث سعى هابرماس إلى إبراز كيف أن المؤسسين الأوائل لهذا الفرع كانوا حاملين لتصور عن نزعة أكثر راديكالية من تلك التي رسمها البحث الإمبريقي في صوره المعاصرة. ما السوسيولوجيا إذا، مثلما يحدث غالباً، جعلنا من مؤلفات الكتاب الأسكتلنديين لمرحلة الأنوار*، من أمثال، ميلار Millar،

* يقصد بالدوغما dogma الفكرة المبدئية التي تتأسس عليها مدرسة أو نزعة أو مذهب لا فرق في ذلك إن كان فلسفياً أو دينياً أو فنياً أو علمياً أو سياسياً وهي بمثابة عقيدة راسخة تؤمن بها. (المترجم)

* مرحلة الأنوار الإيكوسية (الأسكتلندية) Scottish Enlightenment وهي مرحلة شبيهة بما عرفته بلدان ومواطن أوربية أخرى شابتها ظروف سياسية، اقتصادية، ثقافية، دينية واجتماعية ساهمت على إحداث ديناميكية

فرغيسون Ferguson وسميث Smith، واحدة من المصادر الأساسية؟ «علم للحاضر على أقصى تقدير»، بالمعنى القوي للكلمة، يجب هابرماس. بالفعل، «إنها تتصور تطور النوع الإنساني ضمن منظور القرن الثامن عشر الإنكليزي. موضوعها هو المجتمع المدني *civil society* الذي، ضمن إطار الأغلبية البرلمانية، جراء أرسطوقراطية أضحت أكثر فأكثر برجوازية بفعل المصالح الرأسمالية، اكتسب استقلاله وصار داخل المجتمع دائرة خاصة يمكنها أن تدرس وفقا لقوانينها الخاصة». علاوة على ذلك، فإن هذه السوسيولوجيا «لا تكتفي بأخذ هذا التطور [التاريخي] كموضوع؛ بل أنها تتصور نفسها جزءا منها. في هذا المستوى، تظل واعية بأصولها الحقيقية، التي هي ثورية وتحررية *whig**. بلا ريب أنها تتابع اهتماما نقديا: تحرر هذا الرأي العام الذي، في المجال السياسي، يتشكل وسط الأفراد البرجوازيين أثناء القرن الثامن عشر» (TP, t. 2, p. 74).

فكرية أفرزت تفكيراً فلسفياً معمقا ساهم بقسط كبير في تشكيل فلسفة للتاريخ وقاعدة للنظرية الاجتماعية والنظرية الاقتصادية ومن أهم كتاب تلك المرحلة فرنسيس هتشيسون Francis Hutcheson (فيلسوف وأحد الآباء المؤسسين للأنوار السكتلندية) (1694-1746)، ديفيد هيوم David Hume (فيلسوف، اقتصادي ومؤرخ) (1711-1776)، آدم سميث (فيلسوف واقتصادي) Adam Smith (1723-1790)، جون ميللار John Millar (فيلسوف ومؤرخ) (1735-1801)، توماس ريد Thomas Reid (فيلسوف ومؤسس مدرسة الذوق الفطري) (1710-1796)، جيمس بيرنت James Burnett (فيلسوف وفيلولوجي) (1714-1799) وأدم فرغيسون Adam Ferguson (كاتب ومكتبي) (1723-1816). (المترجم)

* "الويغ Whig" هو أحد الأحزاب التي كانت موجودة على الساحة السياسية البريطانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر وقد خلفه في منتصف القرن التاسع عشر حزب الأحرار. كان أعضاء هذا الحزب أو الويغز معارضين للنزعة الملكية المطلقة ولعبوا دورا حاسما في ثورة 1688. وكان حزب الويغ خصما لحزب توري Tory. (المترجم)

إن السوسولوجيا، في الأصل، تثبت نفسها باعتبارها علما تاريخيا كاملا للحاضر، بمعنى مزدوج للوسط الذي تجد فيه أصلها والموضوع التي تجعله مركزيا ولكن أيضا بوصفها علما يدمج تأمل الوعي بتاريخية المعرفة كما يفرضها. بعد ذلك فإنها محاولة توضيح حاضر متصور في كل مداه - في الوقت نفسه زمنا تاريخيا يتطلب أن يستعاد ومجموع النزعات التي يمكن أن تدرك ثانية بواسطة القوانين -، باختصار، لحركة شاملة واتساق مرحلة مفسرة ضمن منظور في الآن ذاته تعاقبي (دياكرونيكي Diachronique) وتزامني (سانكرونيكي Synchronique). إن سوسولوجيا الكُتّاب الإيكوسيين (الإسكتلنديين) هي في نهاية المطاف ذات ميل إلى اهتمام عملي. وإذا كان هابرماس يؤكد بأنها كانت طريقة بالنسبة للبرجوازية في الوعي برؤيتها للعالم وتشكيله، فلا يعني ذلك بداية نسبية من الجانب التاريخي مساهمتها؛ بل بالأحرى هو اعتراف بفضلها في فهم أن معرفة الحاضر ليس لها ميل للحيداد، بشكل عام، وبما أنها محكومة بواسطة مصالح اجتماعية محددة، وفي أحسن الحالات، مستتيرة بواسطة إرادة توضيح شروط فعل ممكن في التاريخ. في الأصل، لقد تم تصور العلم الاجتماعي بوصفه مؤسسة ملزمة بتشكيل رأي عام باحث عن إدراك ما هو وما ينبغي أن يقوم به؛ لقد أراد الإسهام في مجهود جماعي للتأمل عبره يعمل أعضاء مجتمع على تحقيق الاستقلال الذاتي للفكر وللعمل، والذي هو في جوهره نقدي وثنوري بالمعنى الذي يريد بالضرورة تدليل العقبات من كل نوع، سياسية، اجتماعية أو إيديولوجية، التي تناقض هذا الاستقلال.

يقترح هابرماس إذن تفسيرا أصليا لظهور السوسولوجيا باعتبارها فرعاً مستقلاً. إن دلالتها الأولى ليست، كما نقرأها لدى

كونت* أو دوركايم**، في كونها جعلت من الممكن الامتثال عبر فهم لميدان يشكل نسيج وحده *sui generis* للواقع، ذلك المتعلق بالحياة الاجتماعية والتاريخية، والتي بقيت إلى حد الآن متروكة للتأمل أو إلى تقديرات الحس المشترك. فالأمر تعلق بالأحرى بتدخل نموذج مستحدث للمعرفة لأنه متجذر في الحياة وموجه بوعي، في آخر المطاف، عن طريق الاقتضاء العملي، أو كذلك ببروز شكل جديد لفهم الذات المحررة المنظر لها من طرف الفلاسفة. الموجه إلى إيضاح

* أوغيست كونت Auguste Comte (1798-1857)، فيلسوف فرنسي يعد واضع المذهب الوضعي الكلاسيكي الذي كان له أثره البالغ على المعرفة والعلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر ويعتبر أيضا أحد مؤسسي علم الاجتماع وغالبا ما يعزى إليه عرف خاصة بتحقيقه للعقل البشري بالمراحل الثلاث (اللاهوتية، الميتافيزيقية والوضعية أي العلمية) كما اهتم كذلك بتصنيف العلوم من خلال تطورها الذي انتهى بحسبه إلى المرحلة الوضعية أي العلمية ومنها العلوم الوضعية أو الدقيقة أو الصلبة كان يريد الوصول إلى القوانين التي تحكم التنظيم الاجتماعي. من أعماله البارزة: الفصل العام بين الآراء والرغبات (1819)، محاضرات في الفلسفة الوضعية (1830-1842)، دروس في العقل الوضعي (1844) الديانة الوضعية (1852). (المترجم)

** إميل دوركايم Emile Durkheim (1858-1917) سوسيولوجي فرنسي يعد من أبرز مؤسسي علم الاجتماع المعاصر، أصبح مدرسا للبيداغوجيا وللعلوم الاجتماعية سنة 1887 ثم خلف سنة 1902 فرديناند بويسون Ferdinand Bouisson في السوربون ولم يوسع رسميا تدريسه إلى السوسيولوجيا إلا في سنة 1913. يكمن إسهام دوركايم الأساسي في علم الاجتماع من خلال تكوينه الذي ينتسب فيه إلى الوضعية وحيث أنه اعتقد بدراسة الظاهرة الاجتماعية باستقلال صلتها بالأفراد بل إنه ذهب إلى التأثير الممارس من قبل ما أسماه بالضمير الجمعي على الفرد وقد أرجع الظواهر الأخلاقية إلى ظواهر الاجتماعية التي اعتبرها مستقلة عن ضمائر الأفراد. من أهم مؤلفاته: في تقسيم العمل الاجتماعي (1893)، قواعد المنهج الاجتماعي (1895)، الانتحار (1897)، الأشكال الأولية للحياة الدينية (1912)، محاولة في السوسيولوجيا العامة. (المترجم)

الحاضر ومن ثم تنمية قدرة الأفراد والجماعات على الفعل على تاريخهم الخاص، السوسيولوجيا إذن لا تعد من بين العلوم الأخرى؛ فهي في ارتباطها بمثال التحرر الخاص بالأنوار، تعتبر بامتياز الفرع الذي، في الظروف الحديثة، له قابلية إجراء وساطة بين النظرية والتطبيق بتوفير فهم للذات يكون في الآن نفسه عيني وصارم.

هذا يمكننا التأكيد على أن السوسيولوجيا الوضعية المقيدة ببحث إمبيريقي متخصص وتقني، مثل تلك التي رآها هابرماس مهيمنة في الستينيات، تركز على التحلي عن هذه الخصائص الأصلية الثلاث. في البداية، إذا استمرت في النظر إلى الحاضر باعتباره الموضوع الأول لأبحاثها، فذلك من دون الوعي الحاد الذي كان لدى السوسيولوجيين الأوائل على اعتبار أنه كلما تعلق الأمر بالحاضر، فالمنهج والموضوع ليسا منفصلين تماما. وبالفعل، فالسوسيولوجي الحديث، خلافا لسابقه، يحاول ألا ينظر إلى سلوك ميدان تطبيق خاص لمنهج من الممكن أن يكون نموذجها موجودا ضمن فروع أخرى، مثلما يشهد على ذلك التقييم المفرط لأشكال الفكر (البحث عن قوانين عامة، المنهج التجريبي، الترييض) المبررة بواسطة مذاهب وضعية مختلفة. إنه يسعى إذن إلى فهم ذاته بوصفه متحرر، خارجي عن المجال الذي يفسره.

في مقام ثاني، يمكننا الحديث عن تدهور السوسيولوجيا لأنه، وأثناء التحولات الحديثة الناتجة بفعل النزعة الإمبيريكية والتخصص، فقد غفلت عن الاهتمام بإعداد منظور تاريخي للحاضر ونسيت خصوبة التفسيرات المتصلة بالكل الاجتماعي. بحجة الصرامة، وجدت دراسة الظواهر الخاصة نفسها محرومة من هذا المصدر الضروري والذي هو مرجع لمعنى مرحلة، لنزعائها أو السياق الاجتماعي الشامل.

في مقام ثالث، فإن إضعاف السوسيولوجيا الحديثة يمكن أن يفسر بالتخلف عن المشروع النقدي لبداياتها. يقترح هابرماس مقدراً نسبياً بسيطاً لهذه الظاهرة، مستوحى من أدورنو، وذلك بتطوير موضوع الانحراف التكنولوجي والتكنوقراطي للعلوم الاجتماعية. فأتى تأسيسها* المؤخرة، لم تصمد هذه الأخيرة أمام إضعاف الطابع الأداتي عليها من طرف جهاز الدولة والقوى الاقتصادية. إن الإلحاح على «الحياة» العلمي يغطي الأمر التالي وهو أنها [أي العلوم الاجتماعية] انتقلت إلى نظام مصادر لسلطة تستهدف تحكما أكثر فاعلية على المجتمع عن طريق المعلومة، بواسطة التوقع والتخطيط. حتى هنا وحيث أن اختبار السوسيولوجيا الذي يبدو مستقلاً عن معارف الخبرة المرتبطة بدول أو مؤسسات، يؤكد الفيلسوف، يتحرر فصاعداً بصعوبة من الانجذاب الذي تمارسه أشكال البحث التي تكون في انسجام طبيعي مع حاجات البحث الإداري.

لا يشك هابرماس بأن تكون هذه النزعات المنكفئة الثلاث هي التي تقف وراء الصعوبات الحقيقية المواجهة في التطبيق الحالي للعلوم الاجتماعية: وبالمثل فإن الوعي بأصالتها الذي جعل اكتشافات سوسولوجيا الأنوار ممكنة، بالمثل، فإن إضعاف هذا الوعي هو ما يفسر بأن الوعي اليوم فقد الوسائل لإنجاز مشروعه في التوضيح الإمبريقي للعالم الحاضر، أن يجابه دوماً حدود مناهجه وفرضياته ويحيا تبعاً لنظام أزمة دائمة. إذن وعلى العكس، فقد انبثق نموذج معياري قوي من تحاليل تاريخية، بالتأكيد مقبول من الناحية الإبتيمولوجية، حيث

* مأسسة ترجمة للفظ Institutionnalisation أي إضعاف الطابع المؤسسياتي على فكرة ما أو كيان معين وهي من اللفظات التي باتت متداولة لدى الكتاب والمترجمين العرب وهي كغيرها من اللفظات استخدمت لتفادي تضخم العبارة. (المترجم)

يتوجب مقارنته بمعارف موجودة عندما يزعم المساهمة في علمنا بالمعاصر: إن الأمر يتعلق بمعرفة الحاضر التي تفترض بوعي تاريخيته، والذي لن يستنفذ إذن مناهجه إلا بذاته، ضمن اقتضاء التلاؤم مع موضوعه؛ لمعرفة نظرية طموحة (بفضل ازدواجية سياقها الكلي والتاريخي)؛ وأخيرا، لمعرفة تؤكد نزعته النقدية والتحررية، أي في ميلها من خلال مغزاها في تنمية قدرة الفعل الأفراد والجماعات في التاريخ. هذا التقدم لمهام السوسيولوجيا، أكثر أصالة تاريخيا - يمثل الأصل المرفوض للعلوم الاجتماعية اليوم -، سيكون خاصة ضمان تفكير نقدي للمعارف، وإذن بطريق غير مباشر الملاءمة الإمبريقية. يوجد هنا على الأقل، كما يؤكد هابرماس، إطار أن يكون للحاضر فرص أكثر للتفكير فيه، بالمعنى المؤكد للكلمة. يبقى فقط معرفة ما إذا كان النموذج المعياري ليس ملزما بشكل مفرط حتى يمكن الاحتفاظ به بمصادقية ضمن الظروف الحالية للعمل العلمي.

نقد الماركسية

حتى يتسنى حل هذا المشكل، ينبغي الأخذ بعين الاعتبار الأمر الآتي: ألا تظهر الثقافة المعاصرة فحسب ابتعادا متعاضدا مقارنة مع نموذج للفكر التاريخي يفترض أنه الوحيد الملائم، والذي لا يترك للفيلسوف سوى علاقة جدلية بالعلوم، ذات حنين إزاء السوسيولوجيات التأملية القديمة. وبالفعل، فإن هابرماس قد تصوّر، في الستينيات، الماركسية بوصفها أفضل مقارنة متاحة لهذا النوع المثالي من المعرفة العقلية للحاضر التاريخي الذي يفهم نفسه حقا كما هو ويطور مجموع الافتراضات المتضمنة في هدفه - فحجة راهنية المشروع السوسيولوجي مُشوّهة اليوم من طرف النزعة الإمبريقية.

إن الماركسية باعتبارها تأويلاً شاملاً للمعاصر، وبأكثر تدقيق لبنيات ونزعات نمط الإنتاج الذي يشكل القلب، وبتعريفها للحاضر بوصفه أزمة وبجعل مهمة المعرفة التاريخية هي حل هذه الأزمة، جذّرت الوعي بالانتماء التام لنظرية تلك المرحلة، والتي كانت متعلقة بالكتاب الإيكوسيين [الإسكتلانديين]. إنها تندمج في الوعي بتاريخية مقولاتها وموضوعاتها الذي يحفظها من التوجيهات المنهجية المزيفة ويبرز من ثمة صلاحية النموذج اللاوضعي للعلم الاجتماعي: ذلك المتعلق بنظرية تستند إلى فردانية تاريخية (النظام الرأسمالي) كما هو متصور في خصائصه المتميزة وتطوراتها، مع الأخذ بعين الاعتبار ترابط أجزاء الكل الاجتماعي، وعدم تقليص بحث التحكم الإمبريقي في المنطوقات إلى

وضع اختبارات القوانين العامة المفترضة. أخيراً، فإن الماركسية تماهت مع الهدف النقدي والعملي؛ إنها تتصور أولاً العلم الذي أقامته بوصفه وسيلة وضعت تحت تصرف الطبقة العاملة حتى تصبح فاعلة، بواسطة الثورة، لتاريخها الخاص: «لقد جعل ماركس Marx، هكذا كتب هابرماس في صيغة تُذكر بـ فيكو Vico، من الإرادة لفعل التاريخ افتراضاً لإمكانية معرفته» (TP, t. 2, p. 54). رأس المال Le Capital ومن هذا المنظور، ينبغي أن يُقرأ وكأنه تحليل جوفي الشروط التي من خلالها يمكن للناس «صنع التاريخ»، مثل دراسة العقبات العملية والفكرية التي يصادفونها، ضمن المجتمع المعاصر، في إثباتهم الحر لقوتهم على الفعل¹. بكل تأكيد فالأمر يتعلق بشكل أكثر خصوصية لمعرفة الحاضر (الواقع).

ومع ذلك، فليست التحولات الموضوعية الحاصلة في التاريخ الحديث هي التي تمنع استعادة محضة وبسيطة لمسعى ماركس ضد السوسيولوجيا المعاصرة بقدر ما هي عدم كفاية التأسيس وما تفرزه من «نمط إبستمولوجي خاص» (TP, t. 2, p. 24) كالذي اكتشفه وطبقه، وهو عجز يمثل هنا أيضاً رد فعل على محتوى التحليلات العينية. فمن

1 هكذا، على سبيل المثال، «إذا كان ماركس مهتماً بكيفية نقدية، والحالة هذه ضمن قصد تقديم حل عملي للأزمة الموجودة، في التعارض بين العمل المأجور ورأس المال، فذلك [...] لأنه يعتقد باكتشافه في هذا الحل أصل هذا الديالكتيك في الموارد ذاتها الذي يمنع الإنسان من النظر في ذاته هذا الموضوع للتاريخ الذي هو مع ذلك قائم وتأكيد حقوقه كما هي كذلك» (TP, t. 2, p. 32). إن الاقتصاد السياسي لرأس المال يحلل القوانين واتجاهات التقويض الذاتي لنظام اقتصادي؛ لكنه يكشف أيضاً ميكانيزمات الإنتاج الاجتماعي للوهم والجهل التي تعيق أو تؤخر انبثاق الذاتية التاريخية الذي ينبغي أن يكون عامل هذا التقويض. بالنسبة إلى هابرماس، فهذا المشروع الثاني، في الواقع، ما يعطي معنى للأول.

المهم بالتأكيد - وهابرماس، بعد النظرية النقدية الأولى، يطبق ذلك، لا سيما في التقنية والعلم بوصفها إيديولوجيا - محاولا تبيين النظرية الاجتماعية الماركسية للأخذ بعين الاعتبار التحولات الخاصة بال رأسمالية المتقدمة وإعطاء مضمون جديد لنموذج خصب لفكر نقدي متمحور حول أزمات العالم المعاصر. فقط، نجاح مؤسسة كهذه يفترض أن نكون على بينة بالعقبات الفلسفية التي منعت ماركس من إثبات، تطوير وانخراط دائم في الثقافة الحديثة وهو ما يبدو لـ هابرماس بمثابة إسهام أساسي: إن اكتشاف الاستقلال الذاتي الاستمولوجي «للقدر» بانتشاره في «العلم»، بمعنى لمعرفة للعالم المعاصر تهدف إلى الوعي وتأكيد قدرة الفعل في التاريخ («التحرر»)، تحصل في الحاضر وللحاضر.

بالفعل، يبرهن كاتب المعرفة والمصلحة، حتى يكون هذا الاكتشاف مؤسسا وخصبا، يجب توفر على الأقل شرطين نظريين. ينبغي أولا على الأنثروبولوجيا التي هي على صلة بها أن تعترف بواقع وبقيمة متعلقين بالجهد النظري للكائن البشري بغرض توسيع استقلاله الذاتي وتأثيرها الواعي على التاريخ. بيد، أنه ومن وجهة النظر هذه، فإن التحديد، في المادية التاريخية، للعمل باعتباره ماهية الإنسان أو بوصفه نشاطا مكونا أساسيا للنوع الإنساني يعد مشكلة. من دون شك، ينبغي الإقرار بأن، «في مستوى أبحاثه المادية، يعتمد ماركس دوما إلى الاعتماد على ممارسة اجتماعية تتضمن العمل والتفاعل؛ بحيث تتوسط صيرورات تاريخ الطبيعة من خلال النشاط الإنتاجي وبواسطة تنظيم تبادلاتها» (CI, p. 85). بعبارة أخرى، ولأن ماركس يطابق، في الممارسة، بين صيرورات لا تشتق ظاهريا من دائرة الإنتاج ويقترح إذن وجود أنماط أخرى من النشاط المكونة للنوع الإنساني، فهو يسمح

بالتفكير بأنه وضمن وسط حيث لا يشير مفهوم «علاقات الإنتاج» بالتأكيد إلا بكيفية مختزلة، ذلك المتعلق بالهيمنة المأسسة، للشرعيات الإيديولوجية وللصراعات الفعلية الهادفة على الإطاحة بهذه وحل الأخرى، أين يكون للنشاط النقدي الثوري معنى. إنه يتيح أيضا بفهم أن المعرفة التي تجدد أصلها في هذه الدائرة هي أولا تلك الخاصة بالتفكير الذاتي للذوات التاريخية. لكن ومثلما أن هذه التوجهات، حسب هابرماس، لا تتيح فرصة توضيح كافي وليست منكسرة ضمن أنثروبولوجيا التي، على ما يبدو، تستمر بشكل رسمي في النظر إلى العمل على أنه الميدان بامتياز للخلق الذاتي للنوع، القاعدة الفلسفية التي تركز عليها معرفة الحاضر متصورة وكأنها «نقد» تبقى جد محدودة.

الشرط الثاني الذي يتوجب على تأسيس هذا العلم للحاضر أن يجيب عنه، بالمعنى القوي، والذي يعتقد هابرماس بأنه، وحده، من يمنح حصنا ضد الفهم الأحادي لمهام العلوم الاجتماعية المهيمنة حاليا، في الوقت نفسه الذي تعطي فيه مجددا مغزى لاقتضاء رابطة بين النظرية والتطبيق، هو أيضا بسيط لإدراكه كلية. إنه يتضمن قبول ثنائية إبستمولوجية أولية، وبعبارة أخرى فأن يتعلق الأمر بعلم زمن حاضر، بسبب الخصوصيات التي تم التأكيد عليها، ليس تماما من نفس طبيعة علوم الطبيعة التي تهدف أساسا إلى توسيع قدرتنا على الظواهر. هنا أيضا، يريد [كتاب] المعرفة والمصلحة *Connaissance et intérêt* إبراز بأن الممارسة النقدية لماركس، تستعمل خصائص لصورة ملائمة لمعرفة الحاضر، لا هي تؤسسها ولا تفكر فيها، وهي بهذا تضعف موقفه. «إن ماركس لم يوضح أبدا المعنى المحدد لعلم للإنسان يتحقق بوصفه نقدا للإيديولوجيا، في تعارض مع معنى أداتي لعلم الطبيعة. مع العلم أنه هو نفسه من وضع علم الإنسان في صورة نقد وليس كعلم للطبيعة، فقد

استهواه على الدوام ترتيبه إلى جانب علم الطبيعة. ولم يحكم بضرورة تبرير نظرية المجتمع من وجهة نظر نقد المعرفة» (CI, p. 78). فبمماثلته دون قيد أو شرط، على الأقل في بعض أقواله، علم الإنسان بالعلوم التجريبية، أقم ماركس بعدم قدرته على تصوّر بكيفية نقدية حدود علم الاقتصاد الذي كان يعيد بناءه، ولا سيما في أنه لم يُرد ولم يستطع إعطاء نظام (قانون) خاص للمعرفة النقدية التي كان يمارسها، وهي بطبيعة الحال لا تقبل المقارنة بالنموذج الوحيد للعلم المتوضع الذي يقول أنه يتقيد به¹. يمكننا إذن، تحت مظهرين مهمين، أنثربولوجي وإبستمولوجي القول أنه إنكار في الوقت ذاته في أصلاته المبدئية وفي استقلالته الذاتية باعتباره علما حيث تتأكد معرفة الحاضر.

1 «إن النزعة العلمية المادية [الموظفة في الخطاب الرسمي لماركس حول عمله الخاص] لم تعمل سوى على تأكيد مرة أخرى ما توصلت إليه المثالية المطلقة: إزالة نظرية المعرفة لفائدة علم كوني [مزعوم] متحلل من روابطه [النقدي]، وهنا بطبيعة الحال ليس من معرفة مطلقة، لكن بمادية علمية». (CI, p. 96)

تأسيس السوسيولوجيا

حتى وإن ساهم في الحفاظ على تقليد معرفة بالحاضر حيا من خلال فهم بمعنى راديكالي وتام، فإن الماركسية لا تشكل إذن اليوم قوة مقاومة كافية لانحطاط علم الاجتماع، على الأقل في حجه، ضارة من وجهة نظره ذاتها، لمشروعها المؤسس. فغير عدم اكتمالها، إنها تشجع بالأحرى سوء الفهم الذي يماثل المطالبة بنظرية نقدية للمجتمع مع مشروع زائف (باطل) لتجديد فلسفة اجتماعية قديمة ؛ من خلال بعض مظاهره - أطروحة وحدة العلم على سبيل المثال -، فهو يلتحق حتى بالمذهب الوضعي الذي هو في الآن نفسه الفاعل والنتيجة لهذا التدهور. في سنوات الستينيات، عبر مجاهتها للجدالات التي تشككت في مشروعيتها حتى وجود نظرية نقدية للمجتمع، رأى هابرماس أن دفعة فلسفية قوية وحدها تسمح بفك هذه الوضعية حيث لا شيء يبدو أنه يجب مخالفة الإضعاف الوضعاني. إنه يفترض أن هذا الأخير يجب أن يأخذ شكل تأسيس السوسيولوجيا *fondation de la sociologie* بوصفها معرفة الحاضر ويفهم هذا الحد بمعنى الفلسفة الكلاسيكية: فالأمر يتعلق بوضع بصورة قبلية *a priori* - وهو ما لا يفيد تجاهل المكتسب العلمي الموجود، الذي يظل النقطة الوحيد كدليل - مشروعية وحدود معرفة، لتحديد المعنى، الرهانات، وحتى إلى حد ما، المناهج. إن إجراء كهذا ينبغي أن يستجيب لهدفين. من جهة، ينبغي التأكد من أن الخصائص المستخلصة انطلاقا من النموذج التاريخي

للسوسيولوجيا الإسكتلندية في القرن الثامن عشر - الاستقلالية الذاتية المنهجية للعلوم الموجهة عن طريق تحليل المعاصر، توجهاتها النقدية والعملية، إلخ. - هي فعلا مبنية على العقل، ومن جهة أخرى، يجب أن نقبل بالروابط اللازمة، التي برزت إبان المناقشة مع الماركسية، والتي يقيمها هدف نظري مثل هذا مع بعض المشاكل الأنثربولوجية والإبستمولوجية الأساسية. غير أن تأسيسا مثل هذا لا يتطلب شيئا أقل من إعادة تعريف العقل. بالفعل، إذ أمكن للثقافة الحالية أن تتمثل باعتبارها تقدما التخلي عن الصورة الأصلية لمعرفة الحاضر، فذلك لأن المذهب الوضعي المهيمن قد تأتى تدريجيا إلى مماثلة العقل مع شكل المعرفة الموضح بواسطة العلوم التجريبية الحديثة. وإذا كان من الصحيح بأن العلوم الاجتماعية للحاضر تتقاسم مع هذه الأخيرة معايير أولية في الصرامة والصلاحية، فمن المحتمل أيضا بأنها تنتشر ضمن إطار متميز جزئيا. إن محاولة إضفاء المشروعية على النظرية النقدية ينبغي بالتالي أن ينطلق من نزع الإطلاقية عن الصورة المكرسة من قبل المذهب الوضعي، من أجل إعادة تفعيل فكرة التنوع البناء، غير القابل للاختزال، للممارسات العلمية، إذن لوجوه العقل.

ولهذا الغرض، ينطلق هابرماس من موضوع، صار عاديا في الفلسفة الحديثة للعلوم، وبحسبه فإن بناء معرفة إمبيريقية لا يكون ممكنا إلا تبعا لإطار نظري محدد، وبشكل أعم، موجّه بواسطة افتراضات تجعل التجربة ممكنة ولا تشتق منها. هذا المبدأ لم ينته به إلى تامين تاريخاني في تنوّع «البراديجمات Paradigmes» أو «الإبستميات épistémés»، التي أمكنها أن تشكل خلفية للمعارف العلمية في مرحلة ما أو لفرع علمي، وإنما إلى مسعى يريد أن يكون ترنسندتالي بوضوح. يتعلق الأمر بتمائل اهتمامات معرفة عبر تاريخية، بمعنى الأشكال

الأساسية لاختبار الذهن التي تتأسس بالنظر إلى بعض الغايات والتي تتطابق مع نمط خاص في الكشف عن الواقع. بالنسبة إلى هابرماس، لا يوجد في النهاية سوى ثلاث أنواع من الغايات - تقنية، عملية، تحررية - وتبعاً لها يمكن للمعرفة أن تتوجه وأن تنهيك. مع كل واحدة من المصالح تتطابق صورة للعقلانية ومجموعة من العلوم يمكن الكشف عنها بوضوح. سنرى بأنه في نسق العلوم كما هو ممد له، فإن معرفة الحاضر كما تفهم بمعنى راديكالي تحتل مكانة رئيسية.

العلوم الإمبريقية - التحليلية. - في هذه المجموعة الأولى، التي تشمل علوم الطبيعة وأجزاء من علوم الإنسان الأكثر قابلية لتبني مساعيها، يقابلها هابرماس بمصلحة تقنية *intérêt technique*: إنها موجهة في نهاية المطاف عن طريق القصد بإخضاع الواقع إلى الإرادة الإنسانية. يتعلق الأمر هنا بإبراز أن العقلانية المطبقة من طرف هذه الفروع والتي ارتقت بها الوضعية إلى مصاف نموذج وحيد لكل عقلانية هي في الواقع جد خاصة: إنها تستجيب إلى واحد من التوجيهات الممكنة للفعل، بمعنى امتلاك الطبيعة لغايات التحكم، عن طريق الحساب، التوقع والتدخل الفعال.

إن اختزالاً للعلوم الدقيقة دون فروق دقيقة، حسب منظور ضمناً مُخبر، بغرض تقني للتحكم في الواقع يبدو أنه يتبع التحليل الهيدغري [نسبة إلى الفيلسوف هيدغر Heidegger] للتقنية الحديثة، الذي وفقاً له فإن تطور العلوم يتركز على مشروع، توضح لأول مرة مع ديكارت، الهيمنة على الطبيعة عن طريق الإرادة. وإذا كنا بعيدين عن ذلك، فذلك راجع أولاً لأن هابرماس يرفض القرار التاريخي *historiciste* الذي يتركز على جعل العقلانية الآداتية المعلنة من طرف العلوم والتقنية المعاصرتين أثراً لمصير خاص بالحادثة ويحددها جوهرياً. لكونه

أنثربولوجيا ماديا، فإنه يرجعها إلى عمل متصور كنمط وجود ممكن وضروري للإنسان أمام العالم. فضلا عن ذلك، فإن القصد الذي يشرف على هذا التحليل ليس هو، مثلما هو الشأن لدى هيدغر**، نقد العقل كما هو، وإنما نسبته (إضفاء النسبية) شكل من أشكال العقلنة، ذاك الذي يسعى، في المرحلة المعاصرة، إلى إخفاء الآخرين. إنها إعادة تفعيل العقلانية وليس هجرانها، ما ينتظره هابرماس هو تجاوز أحاديّات العقلانية الحديثة.

* مارتن هيدغر (Martin Heidegger) (1889-1976)، فيلسوف ألماني معاصر وواحد من بين أهم الفلاسفة في القرن العشرين، انجذب في بداية حياته الفكرية نحو اللاهوت ثم بالفلسفة فانشغل كثيرا بمسألة الكائن وهي المعضلة التي كانت في صلب انشغالات الفلاسفة السابقين على سقراط لكنها أهملت بعد ذلك من طرف الميتافيزيقا الغربية لكن هيدغر قاربها ظاهريا بالوضع الإنساني (الكيونة البشرية أو الـ Dasein). وكتابه الوجود والزمان Sein und Seit (1927) يعد علامة بارزة في تاريخ الفكر الفلسفي. بدأ حياته تلميذا لـ هوسيرل ثم انعطف على الأنطولوجيا التي أصبحت مقاربتة لها ذات وزن وأثر على فلسفات عديدة منها الوجودية والظواهرية البعدية والتأويلية الألمانية وما بعد الحداثة بل وحتى العلوم الإنسانية كالتحليل النفسي والنيولوجيا. من كتبه : مدخل إلى الميتافيزيقا (1935)، ما الشيء؟ (1935-1936)، المفاهيم الأساسية للفلسفة اليونانية (1941)، رسالة في النزعة الإنسانية (1947)، ما التفكير؟ (1951)، نهاية الفلسفة ومهمة الفكر (1966). (المترجم)

العلوم التاريخية - التأويلية -

يتعلق الأمر هنا بفروع تهدف إلى إيضاح التعبيرات الغريبة أو الغامضة لأنها تتعلق بثقافة متميزة عن ثقافتنا أو بماضي مُنته. فبإعطائنا مكانة مستقلة إلى هذا المجموع، يقبل هابرماس بقوة الانتقادات الصارمة التي أخضع إليها مؤلفون من قبيل دلتاي Diltthey* وغادامير Gadamer** التصور الوضعاني conception positiviste في وحدة العلم باسم الأصالة التي لا تقبل الاختزال للمعرفة التاريخية. لقد انتهوا بالفعل إلى إبراز بأن هذه لا تنبثق من جهة تفسير الظواهر، وإنما عن

* فلهايم دلتاي Wilhelm Diltthey (1833-1911) فيلسوف وعالم اجتماع ومؤرخ ألماني، ألهمته أفكار شلايرماخر حول الهيرمينوطيقا وحفزته على المضي قدما في هذا الطريق الذي أثمرت فيه جهوده ما سماه الدائرة الهيرمينوطيقية فميز بين الفهم والتفسير وخلص إلى تمييز إبستيمولوجي للعلوم فصنفها إلى خانتين: من جهة خانة علوم الطبيعة أو العلوم الكونية (الطبيعية) ومن جهة أخرى خانة علوم الذهن أو العلوم العقلية (الإنسانية، الاجتماعية، التاريخية) من أهم مؤلفاته، حياة شلايرماخر (1876)، مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية (1883)، ماهية الفلسفة (1907). (المترجم)

** هانز يورغ غادامير Hans-Georg Gadamer (1900-2002)، فيلسوف ألماني معاصر، تلميذ هيدغر واستلهم منه البعد الأنطولوجي الذي أصبغه على الفلسفة التأويلية وأحد المنظرين المشهورين للهيرمينوطيقا المعاصرة اهتم كثيرا بالمحافظة على التراث الألماني في تأويل نصوص الفلسفة الإغريقية وخاصة نصوص أفلاطون وأرسطو واعتبرها بداية الفلسفة الحقّة. من أهم أعماله: الحقيقة والمنهج (1960)، غوته والفلسفة (1947) دروب هيدغر (2002) الترجمة الفرنسية، بداية الفلسفة (1996) الأخلاق الجدلية لأفلاطون (2000). (المترجم)

طريق الفهم الذي، انطلاقاً من العلامات - الكتابات، الأفعال -، يعيد بناء حياة موضوع عيني، أو كذلك بواسطة التأويل، الذي يجدد، في كل مرحلة، دلالة الأعمال والتجارب الماضية التي يهدف إليها. لقد أظهروا أيضاً أنه بإعداد القوانين العامة، التي يبدو أنها تحدد الغائية الأساسية لعلوم الطبيعة، يتعارض مع اقتضاء إدراك الفردي، الذي يشكل العلامة الخاصة للعلوم التاريخية. لقد ثمنوا أخيراً، وبتباين مع صورة العلوم الموضوعية المحضة وفوق تاريخية كما تدعي ذلك العلوم الطبيعية، مشروعية معرفة متجذرة تماماً في الحياة التاريخية، محددة في مضمونها ذاته. بمصالح وحدود مرحلة معينة. إنه لما تجابه واقع عمل المؤرخ، وبشكل أعم، المؤول، حيث تتحقق بوضوح أحادية التصور الوضعي للعقلانية.

فبشكل مدهش إلى حد ما، يفترض هابرماس، حتى يؤسس مشروعية واستقلالية هذه الفروع، بأن في ذلك مصلحة عملية هي التي دفعت إلى ذلك. بالفعل، إنه يرى فيها تطوراً لمشروع لازم للتواصل اللغوي بصورة عامة: إقامة أو إعادة إقامة رابط اعتراف الاعتراف والتبادل مع الغير. بأكثر بساطة، فهو يفترض أن العلوم التاريخية - الهيرمينوطيقية تتبع مغزى، من الناحية المثالية، هو ذلك المتعلق بالذات النشيطة في التفاعل: توسيع آفاق هذه الذات، ولكن أيضاً إثراء، وحتى تحول الذات، الذي يحدث عند مواجهة الآخر - هو هنا شخص تاريخي، عمل كلاسيكي، تراث، مرحلة منقضية، حضارة ماضية ما، إلخ. ومع هذا، فإن المسعى الهيرمينوطيقي لا يعرف وحده خصوصية العلوم الإنسانية.

العلوم النقدية. - إن المعرفة التي تدرك من نفسها لا يمكنها ألا تفهم وكأنها مسندة في نهاية المطاف من خلال «مصلحة محررة intérêt

«émancipateur»، بواسطة دافع يسعى إلى التأكيد الذاتي المحرّر لذات تتملص، أولاً بفضل التفكير؛ من أنواع الاغتراب والهيمنة. وبمعنى ما، للعقل إذن جزء مرتبط بشكل أساسي بهذه المصلحة؛ وبينما تفترضه العلوم الطبيعية والعلوم التأويلية وتخفيفه في الوقت نفسه، فإن العلوم النقدية وحدها من تظهره بشكل بصورة مباشرة، مشكلة بذلك محور النسق الممهد له من قبل هابرماس. هل يمكن أن نمثل الفروع حيث تنظم المعرفة ليس بالنظر إلى تأكيد القوة على الواقع، أو بإقامة رابط تبادلي مع الآخر، وإنما، بكيفية واعية، بقصد تعزيز قوة فعل الذات عن طريق التفكير الذاتي؟

ففي المعرفة والمصلحة، يجعل هابرماس من فرويد* Freud رائدا في مجال إعلاء حركة التفكير الذاتي إلى مصاف العلم. بالتأكيد، مثلما هو

* سيغموند فرويد Sigmund Freud (-) فيلسوف، طبيب ومحل نفساني نمساوي. مؤسس التحليل النفسي المعاصر كمختص في طب الأعصاب كرس جهده للهيستيريا مبتعدا عن طرائق ومفاهيم علم النفس والطب النفسي التقليدي. رأى أن مصدر الاضطرابات العصابية يكمن في الرغبات المكبوتة على صلة بعقدة أوديب Edipe والتي تظل موجودة في اللاشعور ولا تتجلى للشمعور إلا في صورة مخفية وهكذا تتبدى أعراض هذه الاضطرابات في الأحلام والأفعال غير المتجسدة. إذن من هنا اشتهر بكشفه عن اللاشعور كآلية تقبع خلف التصرفات والسلوكيات التي يقوم بها الإنسان وجعل بورتها الليبيدو أو الطاقة الجنسية حيث تتحكم في أفعال الكائن البشري وفي جميع مراحل نموه وتطوره وتتخذ في كل مرحلة شكلا معينا يتناسب مع مراحل عمر الإنسان ونضجه وبذلك فقد خالف الطرائق الكلاسيكية في التحليل النفسي والتي اعتمدت على الشمعور. من أعماله: دراسات حول الهيستيريا (مع جوزيف بروير) (1895)، تفسير الأحلام (1900)، ثلاث محاولات في النظرية الجنسية (1905)، خمس دروس في التحليل النفسي (1909)، مستقبل وهم (1927)، ضجر من الحضارة (1929)، لماذا الحرب؟ (مع ألبرت أينشتاين) (1933)، مختصر التحليل النفسي (1938)، موسى والتوحيد (1939). (المترجم)

عليه عمل ماركس، يبرز عمل فرويد غامضا مقارنة مع فكرة الاستقلال الذاتي للمعرفة التأملية الهادفة إلى التحرر، بما أنه، في الحالتين، تتطابق الإبستمولوجيا الرسمية موضوع، وحدة المعرفة، المتصورة انطلاقا من نموذج علوم الطبيعة، متناقضة مع ممارستها الحقيقية. إن خصوصية فرويد تكمن مع ذلك في أن لا أحد من أجزاء أبحاثه نظّر مباشرة، كما هو رغما عنه، التأمل بوصفه علما: إن الأمر يتعلق بكتابات تتصل بتقنية علاج التحليل النفسي. هنا توجد ملامح ومحتوى معرفة حية مرسومة بشكل جلي جدا، متولدة من حوار بين طبيب ومريض، تهدف إلى استعادة امتلاك الذات بفضل التجاوز الذكي لأشكال الاغتراب والكبت. إن الإسهام الأساسي للفرويدية Freudisme يكمن، من وجهة النظر هذه، ليس في ميتا سيكولوجيا métapsychologie، بل في وضع شكل نظري لفكرة عمل على الذات عبره يفهم، حتى يبنّي، المراحل المنسية أو المكبوتة لحدوثه. مثلما هو حال العلوم التاريخية، فإن المعرفة تأخذ هنا شكل المعرفة التأويلية لفردانية، ولكن بفوارق تبرر نوعا ثالثا من العلوم. في المقام الأول، تتضمن هذه المعرفة مظهرا نقديا لا محيد عنه (فالأمر يتعلق بالتغلب على أوهام الوعي، أنواع المقاومة والرقابة) وهو غائب في تصور المعرفة الذي نعثر عليه لدى مُنظّرِي التأويلية، ميّال على العكس إلى تهمين (تقدير) أحادي «للتقاليد». في المقام الثاني، وفي الوقت الذي يدافع فيه دلتاي وغادامير عن الفكرة القائلة بأن المعرفة بالأساس إزاحة عن المركز نسبة إلى الذات، انفتاح على آخر غير الذات (منتمي على العموم إلى ماضي منقضي)، نرى هنا بروز برنامج لمعرفة متمركز حول الحاضر، بتعبير آخر معدة بواسطة ولأجل حياة راهنة (وفي هذه الحالة وجود فردي يسعى إلى الشفاء من أعراض عُصائية). أخيرا، في هذه العلوم،

يتوفر التأويل على معيار للمصاحبة ينقص التأويلية: وهو من الصحيح بداية، كما يسلم بذلك فرويد، التأويل الذي يجعل ممكنا بالنسبة إلى المريض الاستمرار في حياة محررة من مكبوتاتها وتصبح أكثر وعيا.

إن مشروعية نمط مثالي لنظرية الزمن الحاضر - هدف حقيقي، لنذكر بذلك، لمجموع البناء - تنتج من توسيع لا مفر منه لنوع العقلانية النقدية الذي أعدّه فرويد بخصوص الفرد في مجال الذهن الموضوعي، للتاريخ الواقعي: فهنا يكون محل إدراج طبيعي للعلوم الاجتماعية، التي يمكن القول فصاعدا بأنها تتطابق مع لحظة التفكير الذاتي للذات التاريخية. إن وظيفتها النقدية لم تسوّغ إلى حد الآن بواسطة اللجوء إلى تراث منسي أو بصفتها حلا ممكنا لأزمة لهذه الفروع، لكن بصورة قطعية، من خلال وضعيتها في نظام لعلوم تشتق من نشاطات ضرورية للعقل، وفي حدود ما يستلزمه التفكير الذاتي من نقد العقوبات لتأكيد الاستقلال الذاتي. إن الاحتجاج الهابرماسي [نسبة إلى هابرماس] للسوسيولوجيا الوضعية توسّع من هنا إلى تصور شامل، نسقي، للعلوم وللعلوم الإنسانية بشكل خاص؛ إنها تدرج فصاعدا ضمن نظرية المعرفة أكثر من كونها أنثربولوجيا ونظرية اجتماعية.

بالتأكيد، فإن توازي العلوم الاجتماعية والتحليل النفسي الناتج ليس كاملا، كما يشير إلى ذلك مسبقا غياب مسعى في علم الاجتماع يمكن مقارنته بالعلاج واستحالة نقل صارم للمناهج من ميدان إلى آخر. فلا يتعلق الأمر بالكشف عن اللاوعي، إنما بإماطة اللثام عن التشوهات الإيديولوجية التي تضمن استمرار وتبرير الهيمنة؛ كما أن الأمر لا يتصل باسترجاع الصحة النفسية المضطربة عبر أعراض، بل بأن تجعل من الممكن إبراز ذوات واعية بالتاريخ. بهذا، يمكننا الاعتراض بأن السوسيولوجيا، خلافاً للتحليل النفسي، باستطاعتها المتابعة لنجاح

نموذج العلوم الأميركية التحليلية (ما تقوم به أو ما تفعله في نموذج البحث الإمبريقي المرفوض من طرف هابرماس تبعاً لأدورنو) وذلك المتصل بالعلوم التأويلية (مثلما هو الحال في سوسيولوجيا الفهم). لعل بكيفية استشكالية، يفترض هابرماس مع ذلك بأن علماً اجتماعياً له معنى التفكير الذاتي يهدف إلى التحرر وتأكيد الاستقلال الذاتي يتموقع، على الرغم من خصائصه التمييزية، في نفس الفضاء الإبيستيمولوجي للتحليل النفسي. فهو يقترح من خلال هذا أن سوسيولوجيا غير نقدية (تحليلية أو تأويلية)، ناسية شروطها الخاصة بالإمكانية، مهددة بأن تبقى دون إمكاناتها العلمية وأن تعجز في الدفاع ليس عن مشروعيتها فحسب، بل أيضاً عن استقلالها الذاتي، ودلالاتها الثقافية.

في الختام، يمكننا القول بأن الفكرة القائلة بأن العلوم الاجتماعية تستلهم ما هو أساسي من خصوصيتها الثقافية والإبيستيمولوجية من القدرة التي لها لتوضيح بالنسبة للفاعلين أنفسهم شروط أفعالهم، بإيضاح بكيفية نقدية التجربة التاريخية والاجتماعية الحالية، لضمان، بواسطة «وعي» تحرري، تأثير كبير للأفراد والجماعات على تاريخهم الخاص، ليست حكراً بالتأكيد على هابرماس. إننا نعرّض عليها، ضعيفة حسب طرائق مختلفة، لدى كتاب مثل بورديو * Bourdieu

* بيار بورديو Pierre Bourdieu (1930-2002) عالم اجتماع فرنسي معاصر، صاحب حضور متميز على الساحة الفكرية الفرنسية من خلال التزامه واحتكاكه بالجمهور. اهتم أكثر بالدراسات السوسيولوجية الميدانية متخلياً بذلك عن التوجهات النظرية والتأملية والسيكولوجية التي عرفها في محيطه الدراسي بمدرسة المعلمين. ما بين 1958 و 1960 درس بالجزائر وفيها قام بأبحاث اجتماعية حول منطقة القبائل ومجتمعها التقليدي بحيث ستكون منطلقاً لتفكير أنثروبولوجي يقضي إلى سلسلة أبحاث تهتم بنظرية الفعل. في سنة 1960 عاد إلى جامعة يشتغل مساعداً مع السوسيولوجي الفرنسي المعروف ريمون أرون Raymond Aron وانتقل إلى جامعة ليل Lille أستاذاً محاضراً. من كتاباته:

أو تورين * Touraine على سبيل المثال¹. إن أحد جوانب الأصالة لدى الفيلسوف يكمن بالأحرى من جعل هذا المظهر المبدأ نفسه للعلوم الاجتماعية، بمعنى أن يستورد للإبستمولوجيا (متصورة وفق النموذج، الأكثر راديكالية حسب هابرماس، تفكيراً ترنسندتالياً حول أسس المعرفة وتجذرها ضمن توجهات الفعل) وهو برهان عادة ما يُلمس لوصف بعض الآثار المتوقعة أو المرغوبة للمعرفة. إن موضوع الغائية التحررية يمكنه على الأقل أن يصير، بتأييد من هابرماس، موضوعاً لفلسفة العلوم الاجتماعية، المبدأ الذي من خلاله يمكننا استنتاج خصائصها البارزة، أو على الأقل، على ضوءه يمكنها أن تدرك مجدداً بكيفية متماسكة.

- السورثة، الطلبة والثقافة. (1964) - مقدمة لنظرية في الممارسة مسبق بثلاث دراسات لأنتولوجيا قبايلية. (1972) - قضايا حول السوسيولوجيا. (1981) - بؤس العالم. (1993) - البنيات الاجتماعية للاقتصاد. (2000).

* آلان تورين Alain Touraine (1925-...) عالم اجتماع فرنسي معاصر ينتمي إلى نظرية الفعل الاجتماعي وإلى الحركات الاجتماعية الجديدة، ناقش أطروحته حول الفعل الاجتماعي سنة 1964 ثم أدرفها بأطروحة مكملة حول الوعي العمالي وكان ريمون آرون رئيس لجنة المناقشة قد أثنى كثيراً على عمل تورين. صاحب توجهات عملية ونضالية على الجبهة الاجتماعية ومنها دعوته للانكسبية متفتحة وإلى ثقافة السلم ومنها معارضته لطرود المتحجبات سنة 1989 بكريي Creil فرنسا. من كتاباته:

سوسيولوجيا الفعل (1965) - حركة ماي أو الشيوعية اليوتوبية (1968) - المجتمع اللامرئي (1974) - ما بعد الاشتراكية (1980) - نقد الحداثة (1992) - براديجم جديد: من أجل فهم العالم اليوم (2005).

1 يلاحظ مع ذلك أن هذه الإشكالية قد عارضت في سنوات الستينيات اتجاهات الفلسفة الفرنسية؛ هكذا، أقام هابرماس مشروعاً الماركسية على تصور تعددي للعلم في الوقت الذي أراد فيه ألتوسير Althusser إلى تأسيسه بالبرهنة على تطابقه مع نموذج علوم الطبيعة، وحده المعترف له بالصلاحيات؛ فهو يجذر موضوع الميل التحرري للعلوم الإنسانية في الوقت نفسه يرفض فوكو Foucault موضوع الحقيقة التحررية، وذلك بتوضيح ارتباطها بالاستعدادات الحديثة للهيمنة.

الجانب الآخر في التأسيس الهابرماسي يكمن في كونه يحاول في الوقت نفسه إعداد، وسائل نظرية مختلفة جدا، الأطروحة الكونية حول أولوية السوسيولوجيا في التنظيم التراتبي للمعارف وتبرير صلة العلوم الاجتماعية بالفلسفة. بالفعل، باعتبارها معرفة تأملية متمركزة حول الحاضر *présentocentrique*، فهذه الأخيرة تتبع نموذج العقلانية المفسر بالعلوم النقدية¹. بينما يمكننا أن نتساءل إن كان هذا التقارب لا يحتوي في بذرته على علاقة الفلسفة بالعلوم الوضعية التي لا تختزل فقط عند مجرد تأسيس.

1 «إن الإطار المنهجي الذي يحدد معنى الصلاحية [...] المنطوقات النقدية متضمن في مفهوم التأمل الذاتي. فهذا الأخير يخلص الذات من التبعية بالنسبة إلى القوى الأتومية [المقدسة]. إن التفكير الذاتي محكوم بواسطة اهتمام المعرفة المحررة. وتتقاسم علوم التوجيه النقدي هذا الاهتمام مع الفلسفة» (TS, p. 150). بالنسبة للمجموعة الثالثة من المعرفة، سيكون لدينا بالجملة التحليل النفسي، علم الاجتماع والفلسفة، بكيفية تستوجب استحضار اللحظات الثلاث لفلسفة العقل عند هيغل.

البحث عن التأكيدات في حقل العلوم الاجتماعية المعاصرة

لتقييم أهمية محاولة تأسيس السوسيولوجيا من خلال نظرية المعرفة التي أثّرت منذ قليل، ينبغي أولاً التأكيد على أهمية الانتقادات التي قدمت بحقها باسم النمطين الأولين من العلوم، فيما يتعلق بنسبيتها في النسق الهابرماسي le système habermassien*. هكذا أمكننا مؤاخذاً النسق الثلاثي للعلوم لتمسكه بصورة مقبولة متفق عليها ومُسوِّية لعلوم الطبيعة، المفترض أنها جميعها محكومة بواسطة غاية السيطرة التقنية على الطبيعة، بالمراقبة والتنبؤ بالظواهر¹. ضمن هذه الرؤية، لا نستطيع حتى القول بأن هذه الصورة يمكن أن تكون على الأقل دقيقة نسبياً، لأن عمليات المراقبة والتدخل في التوقعات، التي تم تضمينها باعتبارها تحليلات للعقلانية «إمبريقية - تحليلية»، بإمكانها أن ترد في آخر المطاف إلى إرادة ليس في تطبيق «تقني» وإنما في إضفاء صلاحية على الفرضيات والنظريات؛ إنها تُبَيِّن إذن «اهتماماً بالحقيقة» متميز بإطلاق عما يؤسس مسعى أنواع الفروع الأخرى. إذن لا تجبر البرهنة الهابرماسية

* يستعمل المؤلف مصطلحات يلحقها بهابرماس من قبيل النسق والبرهنة والتأسيس وهو ما يوحي بأن الكاتب يسعى إلى تأكيد موقفه المتعلق بنسق فلسفي متكامل لدى صاحب نظرية الفعل التواصلي. (المترجم)

1 Albert, «Herméneutique et science exacte» (1971), in *La sociologie critique en question*, PUF.

l'argumentation habermassienne] أي البرهنة أو الحجاج الذي يعود إلى هابرماس وطريقة في إثبات وتأكيد طروحاته] على التخلي عن وحدة العقل والعلم. ففي تأويل مستوحى من بوبر، يمكنها بالأحرى أن تؤخذ على أنها بناء اصطناعي، موجه، لإعادة إحياء الثنائيات الفلسفية القديمة، إلى تزويد التأويلية والنظرية النقدية بمناعة ضد احتجاجات واقتضاءات المراقبة المشروعة التي توجه إليها وتؤجل، في فعلها هذا، الإقرار بالوحدة الأساسية للعقل التي هي قيد العمل إلى مجموع العلم.

إذا ما تبيننا وجهة نظر العلوم التاريخية - الميرمينوطيقية الآن، فإن موقف هابرماس يبدو صعباً للغاية. فهذا الأخير، سبق أن رأيناه، يصر على أن الميل التحرري للتفكير الذاتي النوعي الخاص بالنمط الثالث للعلوم ليس بناءً لهذه الفروع. بالتأكيد، فهي ليست منفصلة بشكل جذري: فغالبا ما يُجبر تأويل مؤسسة أو تقليد على اللجوء إلى مسعى نقدي، وبكيفية متبادلة، فإن النشاط النقدي يفترض الانتساب المسبق إلى ثقافة تستحق أن توضح تأويلها. لكن، يؤكد الفيلسوف، في الوقت الذي يتحول فيه الوعي التأويلي للتقاليد إلى وعي نقدي للاستلابات والإيديولوجيات، فإنها تتموقع في ميدان آخر، تستعمل عقلانية أخرى، تلك التي تتعلق بمجموعة متميزة من العلوم. مع هذا، فإن استمرارية المسعين هي بهذا القدر، كما يمكن الاعتراض على ذلك، إلى أن الاختلاف هو مجرد فرق، إلى حد يتبين معه أن موقفاً ثنائياً يقسم العلوم الإنسانية من دون فائدة. بهذا، فليس هناك ما يمنع التفكير بأن الحركة «التحررية» للوعي التاريخي الذي يتحرر من محددات لاوعية يكون بشكل مسبق متضمناً بواسطة التأويلية الكلاسيكية وبالتالي، فإن فرعا مثل التحليل النفسي، والذي يرفع هابرماس من شأنه فيجعله نموذجاً للعلوم النقدية بحجة أن موضوعه سيكون مباشرة إعادة تأثير للذات

على فعلها الخاص، نموا للوعي بالذات باعتبارها قوة فاعلة، يشكل جزءاً أو لحظة في التأويلية الموسعة بدلا من كونه براديجم لنمط آخر، مستحدث، من المعارف¹.

وفي الحالتين - من وجهة نظر إبستمولوجيا العلوم الدقيقة وأيضاً العلوم التاريخية الأقل تبسيطاً من تلك التي هي عند هابرماس -، فإن «نسق العلوم» الطموح يمكن أن يتكشف باعتباره بناء خاص *ad hoc* موجه لعقلنة أفضلية (أولوية) لأجل نوع معين من معرفة الحاضر - ذلك الذي توضحه الماركسية والنظرية النقدية - وخيار في صالح الموقف السياسي الذي يلازمه. إن المشكل الذي نطرحه، دون أن نتوقف لتقييم الاعتراضات الملائمة بشأنه، يتعلق بمعرفة ضمن أي تقدير للتأسيس الهابرماسي *la fondation habermassienne* نستطيع أن نتموقع من وجهة نظر العلوم المسماة نقدية وبالمخصوص السوسيولوجيا. يبدو وأن ضعفها الأساسي متأني من الطابع المزدوج والملتبس لهذا التأسيس للعلوم الاجتماعية: إنها موجهة فعلاً إلى التردد بين إيضاح متعالي يفهم بمعنى متواضع وبتخاذ موقف ماهوي. في الحالة الأولى، يتوقف المشروع عند إرادة تبيان الأصل المجهول للمعارف المتعلقة بالحاضر التاريخي؛ فهو يتوقف عند أطروحة - زد على ذلك فهي تضيء وتقبل الدفاع عنها كلياً - التي ترى بأن الاهتمام في فعله هذا بقصد توسيع الاستقلالية الذاتية والتأثير على التاريخ الذي يكشف أصلاً عن الميدان المفحوص من طرف العلوم الاجتماعية؛ وأن خلاصته الوحيدة هو أن تشكيل الحاضر بوصفه موضوعاً للمعرفة ليس ممكناً إلا بتوجيهه سري من خلال إرادة تحويل الملاحظين إلى فاعلين، فمن هنا

Gadamer, «Réplique à Herméneutique et critique de l'idéologie» 1
(1971), in *L'art de comprendre*, Aubier; Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie* (1986), Seuil, p. 307-334.

على الأقل حيث تستمد معناها العميق. أو أن - كما هو مثال ماركيز Marcuse في العقل والثورة* - هابرماس يذهب إلى أبعد من هذا ويصرح بأن كل معرفة تتعلق بالحاضر التاريخي هي بالأساس ذات ميل نقدي، وبأن المناهج التي لا تتعرف عليها (مثل تلك المتعلقة بالسوسيولوجيا الوضعية) ليست فحسب أحادية البعد وإنما كذلك غير متلائمة مع مفهومها المحض وإذن فهي خاطئة؛ في هذه الحالة، فنحن لسنا فعلا إلا إزاء إضفاء المشروعية عنوة على الماركسية والنظرية النقدية، وبالتالي اتخاذ موقف محدد، لكن قابل للتبرير بصعوبة من وجهة نظر ممارسة العلوم، لصالح سوسيولوجيا متفردة¹. إن تأسيس العلوم الاجتماعية الذي يقترحه مؤلف النظرية والممارسة يمثل إذن على الأفضل محاولة مجردة، خارجية، دون رهانات حقيقية، وعلى الأسوأ نزعة تدخل فلسفية تمارس عنفا على مسعى العلوم الإمبريقية لأنها

* (يقصد به كتاب هربرت ماركيز العقل والثورة: هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية *Raison et révolution: Hegel et la naissance de la théorie sociale* صدر الكتاب بالإنجليزية سنة 1939. قد يكون أهم كتاب في مسار هربرت ماركوز من الجانب النظري. الكتاب تضمن على عرض واف منسق وشامل للمواقف النظرية لـ ماركوز وفيه تحديد لموقفه الأصلي من الماركسية ونقده المتميز للمجتمع الصناعي وعقلايته الآدائية وأيضا تفسيره لأزمة الإيديولوجيا الثورية وهو مترجم إلى العربية من طرف الدكتور فؤاد زكريا سنة 1970 في طبعته الأولى بالقاهرة بالدار المصرية العامة للنشر والتأليف وسنة 1979 في طبعته الثانية بالدار العربية للدراسات والنشر ببيروت لنفس المترجم). (المترجم)

1 هذا التردد جلي ضمن الصياغات الإيجازية التي تقدم العلوم الاجتماعية: ويمكن أن نرى أنه إذا كانت «العلوم العملية» [الممارسية] *sciences praxéologiques* (إجمالا، العلوم الاجتماعية الوضعية) التي يشير إليها المؤلف في المقام الأول تقترح، وفقا له، معارف، وهي متميزة من خلال مناهجها ومواضيعها عن «العلوم النقدية»، تظل على الرغم ذلك مشروعة، أو إذا كانت توضح مقاربة وهمية، على الأقل أحادية، للحاضر التاريخي، والذي ينبغي على النقد أن يبعده. أنظر TS, p. 149.

تراكم الأخطاء التي هي أخطاء كل «إستمولوجيا عامة» مع الزعم بتوجيه العلوم باسم القبلي *a priori*.

هذا البديل الخطير لم يفلت من هابرماس. لقد سعى إلى تفاديه من خلال إقحام نوع من المبدأ المتفائل للتطابق بين الواقعي والعقلي: فتعاليم تأسيس العلوم، كما يؤكد، هي كذلك تلك التي يمكن استخلاصها من العلوم الموجودة، التي تؤيدها من ثمة بكيفية بعدية *a posteriori*. وإذا كانت الممارسة نفسها للعلوم الاجتماعية تحاول إيجاد وتبني تلقائيا ما تستنتجه الفلسفة تجريديا، فإن التأسيس ليس متعاليا محضا وصوريا كما أنه ليس ماهويا وموجها؛ إنه يبحث عن إقامة ما ينبغي أن تكون عليه العلوم، لكن فقط ضمن حدود ما تسعى أيضا فعلا أن تصير إليه.

إن مسعى كهذا يفترض موقفا (اتجاها) أقل تحقيرا بخصوص الثقافة المعاصرة والمعارف الموجودة، وبالخصوص العدول عن قسوة الحكم الأدورني [نسبة إلى أدورنو] حول السوسيولوجيا، بل إنه أساسي بالنسبة إلى هابرماس في بداية الستينيات. إنه يتضمن ثقة أكبر في درجة العقلانية التي يكون للعلوم الوضعية القدرة على بلوغها بواسطة وسائلها الخاصة، دون مساعدة نظرية المعرفة، وكذا لتصور أكثر دقة وأكثر اطلاعا على تنوع وتعقيد الأبحاث الجارية فعلا في العلوم الاجتماعية. بالتأكيد لا نستطيع التحدث عن جدة مطلقة في هذا الإطار. وبالفعل، منذ فترة الجدال التي قابل فيها بوبر وأتباعه ما بين 1963 و1964، أدرك هابرماس أنه ليس بمقدوره الدفاع، ضد الاختلالات «الوضعية»، عن التفرد الإستمولوجي وحقوق علم اجتماعي طموح ونقدي وذلك بإدخال عدة تقاليد فكرية - ذلك هو ما نسب إليه هوركهايمر، حبيس ثنائية قوية بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية،

أي الماركسية، من حيث المبدأ تفوقا منهجيا، لم يكن مطلقا بمقدوره تحقيقها. مع ذلك، فلم يكن متاحا إلا في منطق العلوم الاجتماعية تصور أكثر مرونة للعلاقة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية التي، بزعمها التوقف عند اكتمال عمل التأسيس، يسعى على الخصوص إلى تعديلها فعلا. يتعلق الأمر إذن فصاعدا بوضع علامات في مجال السوسيولوجيا المعاصرة تبرز أنه حول تمثل لطبيعتها ومهامها المتطابقة مع تلك التي يستخلصها من جهته التأسيس الفلسفي حيث تحاول العلوم الاجتماعية من نفسها إيجاد نقطة توازنها. إن ما يهم هابرماس هنا، هو بالضبط الفضاءات أين تفلت السوسيولوجيا، ضمن السياق العيني للبحث التحرري، من مساعيها الوضعية المستهجنة في لحظة جدل بين أدورنو وبوبر. إن منطق العلوم الاجتماعية يرتبط بالخصوص باثنين منهم.

1. إن واحدة من خصائص السوسيولوجيا المعاصرة التي يثمنها بداية هابرماس، التخلي عن الفكرة القائلة بأن لهذا الفرع ميل لاستنتاج قوانين عامة للتطور أو التلازم. إن الموضوع الفييري والذي بحسبه تكون العلوم التاريخية والاجتماعية هي الأهم في العلوم التي تتعلق بالفردانيات المحددة، وقياسا إليها لا يكون للقوانين والتعميمات من وظيفة سوى كشفية، يبدو وأنه مسلم بها، مُلغمة المفترض الأساسي للمذهب الوضعي، مُثبتة من الداخل صحة الانتقادات الفلسفية التي تستهدفه. لكن في الحقيقة، إذا لم توجد قوانين أو نظريات عامة بالمعنى الدقيق في السوسيولوجيا، فلا يعني ذلك أولا - وفق الأطروحة التي يتشبث بها فيير Weber* - لأن التعقيد

* ماكس فيير Max Weber (1864-1920) فيلسوف، عالم اجتماعي واقتصادي ألماني معاصر، يعتبر واحدا من أبرز مؤسسي علم الاجتماع المعاصر.

الباطني للمعطى التاريخي يستبعد مبدئيا كل انغلاق داخل نسق تفسير أحادي؛ إنه بالخصوص بسبب التحذير المحتوم للنظرية وللقانون ضمن وجهة نظر خاصة للحاضر التاريخي. إن المفارقات التاريخية في فرض الإشكاليات، الإسقاطات الواعية بقليل أو كثير بالاهتمامات المعاصرة ضمن تحليل السياقات الأجنبية أو الماضية، المقارنات الضمنية بين المجتمع المدروس ومجتمعنا والتي غالبا ما توجه الباحث، إلخ، بل حتى السوسيولوجي المتبشع بالموضوعية والقوانين العامة لا يتوانى في ممارستها، لا تشكل حوادث أو رواسب؛ إنما هي بالأحرى بنفس القدر تظاهرات لعودة مكبوت، أي تبعية علاقتنا بالتاريخي بشكل عام قياسا لوضع خاص ولوجهة نظر فريدة، تبعية حيث الطابع المحتوم يسعى اليوم، كما يقدر الفيلسوف، أن يكون مفهوما بشكل أفضل¹.

يلاحظ هابرماس بشكل خاص لدى السوسيولوجيين أنفسهم تقدما في الوعي الوضعاني لخصوصيات منهجية لمعرفة تتعلق بالحاضر، والتي جعلت تطوره الأخير ممكنا. في الواقع، كما يسجل

درس الظاهرة الاجتماعية في أبعادها الاقتصادية والدينية والنفسية وتميز بطريقته في البحث عن السلوك الفردي المفضي إلى تشكيل أنماط السلوك الجمعي كما تميز ببحثه العقلاني عن تنميط السلوكات الاجتماعية ونمذجة الأفعال وربط الحداثة ربطا وثيقا بالعقلانية ومن هذه الزاوية مارس تأثيرا واضحا على مدرسة فرانكفورت لا سيما هابرماس. من أهم كتبه: العالم والسياسي (1919)، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (1904-1905)، أبحاث حول نظرية العلم (1904-1917)، الاقتصاد والمجتمع (1921). (المترجم)

1 «كلما ابتعدت النظريات عن ميدانها [الأصلي] في التطبيق - تحليل الحاضر -، كلما كانت فرضياتها أقل في تفسير المواضيع البعيدة؛ من دون الاتفاق الضمني، الذي أعد بمرجعية إلى الراهن، تفقد من قوتها على التفسير؛ فيكون تعبيرها أقل، وكشفها أقل» (LSS, p. 56).

الفيلسوف، كانت التطورات الأخيرة للبحث الإمبريقي في علم الاجتماع، على الرغم من المزايم المعلنة أيضا، أقل تطابقا، مع اكتشاف القوانين أو إعداد نظريات جديدة بل هي أقرب ما تكون إلى تكثيف للتحليل العلمي للمعاصر، والذي ترتبط به طبيعيا فرضيات وتفسيرات وحيث أن ميدان تطبيقها تاريخيا محدود¹. من جهة أخرى، فإن الزعم النظري للسوسيولوجيا هو الذي يستمر في تمييزها، في الدرجة بالتأكيد وليس بالطبيعة، عن السرد التاريخي: فإرادة تحويل المعرفة التاريخية البسيطة إلى معرفة سوسيولوجية، نظرية، ليست هي إنتاج نقل غير مناسب لنموذج العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية؛ إنها تُعبّر عن حركة وعي تاريخي متبصر يتجه صوب تكوين صورة متسقة لزمانه الخاص. هكذا فالسوسيولوجيا، حينما تدرك، يمكنها إذن أن تعرف قبل كل شيء باعتبارها «المحاولة النسقية من أجل إعادة بناء الحاضر انطلاقا من الماضي: إنها تصبو إلى قانون تحليل تاريخي للحاضر»². إنها تتضح إذن من خلال تحاليل المجتمع في مجموعه وحيث أن الغائية هي تحليل شامل

1 «سواء تعلق الأمر بتفسير التفريع الاجتماعي والحركية، البنية الأسرية والطابع الاجتماعي، الإنتاجية العلمية وتنظيم العمل، أو تعلق بتحليل إيديولوجيا طبقة اجتماعية من خلال مرحلة تاريخية، أو، بالنسبة لبعض المناطق، في المرحلة الحالية، فإن التحاليل تستند دوما على حالات خاصة. إن الفرضيات التي تفسر بواسطتها هذه الحالات هي في الغالب قضايا كونية، على الرغم من مرجعيتها الضمنية إلى ظروف معينة لوضعية شاملة معقدة وهكذا لن تستطيع الزعم إلا بصلاحيه [نسبية] لتعميمات تاريخية» (LSS, p. 53).

2 LSS, p. 58 للتذكير. بينما لا يرتبط موضوع التوجيه الرمزي لعلوم التاريخ والمجتمع، عند فيبر، مع ذلك، وهو لم ينظر له مطلقا، أولوية الراهن التاريخي من بين المواضيع الممكنة للمعرفة، يرى إذن مؤلف منطق العلوم الاجتماعية في الثاني تبريرا مباشرا للأول.

للحاضر ومن خلال أعمال تهدف إلى «استخلاص بجلاء الدلالة الثقافية لمجموعات اجتماعية متسقة ومن ثمة جعل معقولية الوضعية الاجتماعية للزمن الحاضر أمرا ممكنا» (LSS, p. 33 et 53)، التي تبرز إمكانية دراسات تتجاوز بقدر كبير مجرد هدف كتابي أو سردي وضيق الدراسات السيكيوسوسيولوجية وكذا غموض النظريات العامة للنشاط الاجتماعي.

بهذا يمكننا استنتاج أن السوسيولوجيا المعاصرة، حتى لدى كُتّاب غرباء عن التقليد الماركسي - ضمن المصادر التي بحث بداية من خلالها هابرماس عن الإمكانية الوحيدة لاستمرارية مشروع سوسيولوجي أصلي -، قد عثر تلقائيا عن نقطة توازنه في نمط بحث متمركز حول العالم المعاصر، واع منهجيا بأصالته (التجذير ضمن لحظة تاريخية محددة، مغزى الفردانية الحاضرة)، والذي، على أفضل حال، لا يعيد ربط لا وظائفه النقدية ولا قيمته العملية بكيفية غير مباشرة. فالأمر إذن يتعلق بتأييد إمريقي حاسم لنتائج التأسيس الفلسفي، الذي ينتج عنه إذن تغيير وظيفة هذا الأخير: إنه يؤدي أكثر فصاعدا إلى تأويل العلوم الموجودة وتطوراتها الفعلية منه إلى رفضها أو الاحتجاج عليها.

2. يلاحظ هابرماس وجود طريق ثانية لذوبان النزعة الوضعية في العلوم الاجتماعية المعاصرة: فالأمر يتعلق بتيارات من قبيل السوسيولوجيا الفينومينولوجية (علم الاجتماع الظاهري) sociologie phénoménologique، الإثنوميتودولوجية (العرقية المنهجية) ethnométhodologie، النزعة التفاعلية interactionnisme ضمن مختلف صيغها، التي تدافع عن موقف

«ذاتوي» وتستعيد التقدير لـ «الفهم»¹. بردة فعل، على طريقتهما، على الثقة المفرطة التي وضعتها النزعة الوضعية في المقاربة الخارجية، الملاحظة والكمية، للجانب الاجتماعي، فهي تحول السوسيولوجيا إلى نظرية للنشاط ما بين الأشخاص حيث يشكل المعنى مقولة أساسية. هذه المقاربات تنطلق إذن، لفهم المجتمع، من أفراد لديهم القدرة على الفعل باتباع قواعد معينة؛ وهي على وعي بعجزها على جعل وجهة نظر الفاعلين تجريدا كاملا، والتي تحاول إعادة تشكيلها بواسطة وسائل مختلفة.

وبأكثر دقة، عاين هابرماس، من أجل إثباته، أن هذه المقاربات للجانب الاجتماعي تسعى في أغلب الأحيان أن تضع في مركز أبحاثها ليس الوعي بل اللغة. وبالفعل، فهي تنظر إلى التفاعل اللغوي إن لم يكن الحدث المنتج للجانب الاجتماعي، على الأقل الظاهرة التي تسمح للسوسيولوجي بالاقتراب منها. يمكننا إذن استخلاص النتيجة على أنه من الآن فصاعدا من الممكن تجنب المقاربة الموضوعاتية لأوصاف الغائب وتحليلات سببية من دون اللجوء لهذا إلى الفهم المباشر الذي يفترض أن يكون وليدا لمعرفة الغير، بالقياس إلى أن يفهم تعني بالتحديد: تأويل عبارات تأخذ مكانا لها داخل لعبة اللغة، أو أفعال تأخذ معنى لها في صور حياة.

1 نرى كيف أن مشروع منطق العلوم الاجتماعية يتضمن إتباع الطريقة التي تمت بها العقلنة في العلوم الاجتماعية الحديثة لتوجهي الفلسفة الثنائية للعلوم الإنسانية في نهاية القرن التاسع عشر: التوجه الذي يصر على خاصية الفهم لهذه العلوم (دلتاي Dilthey)، الآخر بالأحرى على طبيعتها المتقدمة (ريكرت Rickert، فيبر Weber). في عمله هذا، عمد هابرماس إلى إجراء تركيب أصيل، بقي غريبا على هوركهايمر Horkheimer، بين هذه الموضوعات الكلاسيكية ومبدأ أصالة العلوم المتمركزة حول الحاضر والنقدية.

«إن التداوت [...] معطى من خلال القواعد النحوية للتفاعلات المنتظمة بواسطة العلامات. فالقواعد المتعالية التي تهيكل العوالم المعيشة يمكن إذن أن تدرك عبر تحليل اللغة، ضمن القواعد التي تدير عمليات التواصل» (LSS, p. 154). وبعبارات أخرى، فهذا يقودنا إلى فكرة سوسولوجيا تفضل الأفعال والتفاعلات الواقعية ضمن سياق التجربة العادية، بدلا من معالجة الوقائع الاجتماعية بوصفها أشياء، وبشكل خاص التفاعلات اللسانية، من خلال وضع البعد القصدي والتواصل للحيات الاجتماعية في المقام الأول.

والآن كيف يمكن البرهنة وضعا بأن المقاربات الشاملة تعزز الفكرة، غير موجودة مطلقا في هذه التيارات بصفة جلية، وبأنها شبيهة بعلم نقدي موجه بفعل مصلحة التحرر حيث تكون السوسولوجيا مؤسسة بشكل أفضل؟ عن طريق إثبات أن هذا المبدأ يبرز الوجهة التي لا يمكن منطقيا للمقاربات الذاتية والشمولية أن تتجنب التوجه صوبها. بالفعل، فإن تحليل وتأويل الدلالات المباطنة للتعبير مدعوة تلقائيا لتقليص النشاط الاجتماعي عامة إلى نموذج النشاط اللغوي. بيد «أن البنية التحتية اللغوية للمجتمع هي لحظة سياق والذي، بالتأكيد يكون على الدوام متوسطا عبر علامات، تتشكل كذلك من خلال القيود الواقعية: تلك المتعلقة بالطبيعة الخارجية، والتي تنعكس في أساليب التحكم التقني، وتلك الخاصة بالطبيعة الداخلية، المنعكسة في أنواع القمع كما تمارسها الموازين الاجتماعية للقوة. فهذين الصنفين من القيود ليسا فحسب موضوع تأويلات؛ على غرار اللغة، بل إنها تؤثر على قواعد النحو ذاتها وبناء عليها نقوم بالتأويل» (LSS, p. 220). فهذا يفيد القول، بما أن العالم المعيش والتفاعلات ليسا مفسرين آليا، وبأن علما اجتماعيا لا يمكنه أن يتوقف عند تكرار لغة الفاعلين، ينبغي

على نقد الإيديولوجيا، أي التوترات المؤسسة اجتماعيا التي تعين من الداخل التواصل، تكمل النشاط التأويلي. إن الاحتجاج السليم للنزعة الموضوعية الوضعية باسم أولوية التأويل وبواسطة تحيين أشكال الحياة تبقى باطللة أو تؤدي إلى المثالية إذا لم تنته بنقد للإيديولوجيا، بالمعنى الأعم الذي يمكن أن تتلقاه اللفظات، والتي تسعى إلى توضيح علاقاتنا بالماضي بنفس بالقدر نفسه الذي تهيم شروط علاقاتنا بأنفسنا باعتبارنا أغيار. باختصار، فإن بناء علاقة نقدية مع المعاصر (الحاضر) في صورة وعي بأشكال الحياة التي لا تضمن سوى تواصل معوج أو مع التقاليد المستلبة التي تمنعنا من تقبل أنفسنا بوصفنا منتجين لتاريخنا تُشكّل، وهذا هو الإثبات الذي يخلص إليه في النهاية منطق العلوم الاجتماعية، نقطة هروب لفهم ذاتي عقلائي للعلوم الإنسانية الموجودة حقيقة. من جديد، فإن مقاصد التأسيس الفلسفي للسوسيولوجيا توجد بمواجهة الملاحظة النقدية لتطورها الحقيقي.

إن استحضار هذه التحليلات يتيح التمكن من رؤية أكثر غنى للنظرية الهابرماسية الأولى حول العلاقات بين الفلسفة والسوسيولوجيا: فلحظة التأسيس، المجردة بالضرورة، تتلوها لحظة البحث عن تأييد لنتائج هذه بواسطة تحليل مقرب لحقل العلوم المعاصرة. هنا، يعدل الفيلسوف عن الجدل، لا يحاكم أبدا العلوم لكن يحاول أن يأخذها بالحسبان حقيقة ويؤكد على تنوعها. إن فكرة نظرية نقدية للمجتمع تبدو أقل من كونها معيار مطلق للحقيقة بقدر ما هي نقطة مرجعية تسمح بتحديد المقاربات الأخرى. مع هذا، فإن منطق العلوم الاجتماعية مرغم على اللجوء إلى إستراتيجيتين على الأقل - تارة يؤول الكاتب تطورات منجزة سابقا، تارة أخرى يشير بكيفية واقعية إلى نقائص السوسيولوجيا الحالية ويحدد ما له قابلية إكمالها - حيث أن

الوحدة ليست في أي جهة. فلا يمكن أن يستخلص أي مبدأ تأويل متسق للعلوم الاجتماعية المعاصرة.

إن الغموض المشار إليه أعلاه يوجد إذن هنا في صورة عدم تحديد بين التدخل والتفكير المبطن، الداخِل للمعارف (بين نظرية للمعرفة تقرر بشأن قيمة المعارف وتدخل بسلطة وإبستمولوجيا تزعم التفكير فيها بتواضع)، الذي يضعف بالتأكيد موقف هابرماس. ذلك أن هذا التوتر يؤدي إلى تصور للعمل الفلسفي حسب ما يبدو حقا متناقض. «الفلسفة مندمجة في العلم باعتبارها نقد، كما كتب على سبيل المثال. [...] إن إرث الفلسفة سيتغير بالأحرى إلى نقد للإيديولوجيا، اتجاه يحدد منهج التحليل العلمي ذاته. لكن خارج النقد، لن يبقى للفلسفة أي حق».¹ من ناحية، يتوجب معاينة أن هذه العبارات، التي تشهد على إرادة تحكم لصالح الموضوع الماركسي في «تجاوز الفلسفة»، تتطابق بشكل سيئ مع طبيعة وراديكالية المشروع المقترح في الواقع من قبل مؤلفه. بالفعل، فليس إلا بسوء نية حيث يسعى التفكير الفلسفي أن يتقدم هنا بصورة متواضعة للوعي بالذات للممارسة العلمية، في الوقت نفسه الذي، تقترح تأسيس معارف موجودة التأسيس انطلاقا من مجهودات جديدة، تضع مبدئيا لاعتقالية جزء من مناهجها، الزيف المطلق لفهمها التلقائي من ذاتها، وبكيفية كلاسيكية هنا أيضا، ضرورة

1 CI, p. 96 [كتاب هابرماس: المعرفة والمصلحة] أنظر الفقرة الموازية في TS (p. 62)، [كتاب هابرماس التقنية والعلم كإيديولوجيا] الذي يثبت بأن موضوع التجاوز الممكن للفلسفة، حتى وإن ارتبط بشكل سيئ ببقية البناء، فهو ليس عرضيا البتة لدى هابرماس الأول: كما هو جلي، الفلسفة، «تظل في حد ذاتها تخصصا إلى جانب العلوم وخارج الوعي العام زمنيًا طويلا طالما أن الإرث [الموضوعاتي] للتراث، وأنها [أي الفلسفة] هجرت من ناحيتها ضمن مسعى نقدي، يتأبد ضمن تصور وضعاني الذي يكون للعلوم عن نفسها».

الرجوع إلى المصادر المطرودة لكل معرفة تستطيع وحدها النفاذ إليها. من ناحية ثانية، هذه الأقوال تماثل نزعة واقعية للفكر الهابرماسي - الثقة الموضوعية قبليا *a priori* في المعارف الوضعية. غير أنها صيغت بشكل أرعن وبغرابة قريبة من النزعة الوضعية المستهجنة، في جعل النقد الفلسفي ملحق مؤقت وعارض للعلوم. لأنه ينبغي إذن التفكير، في إنكار ما يبدو محصلا، بأن حاجة الفلسفة الحاضرة في العلوم الاجتماعية ليست ملازمة لهذه الفروع، إنما فقط في مستوى بدائي من تطورها. يجب إذن استخلاص بأن الصياغة الأولى للمشروع الهابرماسي الهادفة إلى إقامة صلة جوهرية بين الفلسفة والسوسيولوجيا على أساس من إشكالية معرفة الحاضر التاريخي قد أخفقت لأنها تتردد بين حلين ارتيابين أيضا: منح بإفراط الفلسفة (في القبول بزعمها الكلاسيكي في تأسيس المعارف) أو إعطائها أقل مما يجب (بجعل صلتها بالعلوم الاجتماعية تقريبا ظرفية). إننا نريد البرهنة كيف اجتهد هابرماس، ضمن متابعة تطور منحاه، لتحديد نقطة توازن بين هذين الموقفين المتطرفين، اللذين يشهدان في الأخير كليهما على الطابع الذي لا يزال سطحيًا للعلاقة التي تربط بين الميدانين.

التعاون بين السوسولوجيا والفلسفة

إن الانعطاف الذي عرفه التفكير الهابرماسي في سنوات السبعينيات واضح بما فيه الكفاية لئلا يكون محل نقاش، لكنه يمكن أن يفهم وفق مقاربتين اثنتين. يمكن القول أولا بأن هابرماس يعدل تدريجيا عن الفصل بين عمل المحلل النقدي للمجتمع الحديث وبين عمل فيلسوف المعرفة الذي يطبع رغم كل شيء عمله السابق؛ إنه يقوم بصهر هاتين اللحظتين في «نظرية وحيدة للتواصل» التي لم يتم ذكرها فيما سبق إلا على سبيل التداول (على سبيل المثال باعتبارها مكملًا ممكنًا لمكتسبات المادية التاريخية). بالتأكيد، فهذا الوصف الأول أخذ بعين الاعتبار مظهرًا جد واقعي للعمل؛ بالأحرى إنه يبرر نفسه عن طريق التأويل الذاتي لكاتب يؤكد انضمامه أخيرا إلى «المنعطف اللغوي le tournant linguistique» للفكر المعاصر¹. لكن من الحقيقي أيضا وعند تقديم نظرية الفعل التواصل *Théorie de l'agir communicationnel*، فإن العمل المهيمن في هذه المرحلة الثانية، باعتباره تنفيذا «لفلسفة مرغمة على فهم ما بعد ميتافيزيقي من نفسها [وأن] وتعتقد علاقات تعاون مع العلوم الاجتماعية على أساس من تقسيم العمل» (TAC, t. 1, p. 9)، بذل هابرماس المزيد من الجهد للإحاطة علما بإعادة توجيه محتوى البحث الذي يخلص إليه هذا الكتاب. إنه يلح خصوصا على تحديد نظرية العلاقة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية التي يحتويها ضمنا والتي

La pensée postmétaphysique, Colin, p. 52-57. 1

تُهمنا بالدرجة الأولى هنا. بالفعل، فالحديث عن التعاون بين نوعين من المعرفة يرجع إلى وضعهما في نفس المقام، ومن ثمة استبعاد قدر الإمكان الزعم بتأسيس من الخارج للواحد منهما بنفس القدر بهدف تجاوز أحدهما الآخر؛ فهناك إذن تعميق للصلة، التي وضعت هذه المرة بوضوح أكبر وكأها ضرورية وبنائية للمسعى الفلسفي ذاته، بين السوسيولوجيا والفلسفة. فما هي الأشكال الدقيقة التي يتضمنها هذا التعميق؟

نظرية التعاون

يجب القول أولاً بأن هذا الانعطاف لا يستلزم قطيعة فلسفية مطلقة في أعمال هابرماس، ذلك أن القصد الأساسي، الذي يوجه ويضمن اتساقه على الرغم من تطوراته، يظل دون تغيير: فالأمر يتعلق على الدوام، كما هو الشأن في الستينيات، بصياغة نظرية للعقل تكون لها امتدادات ملموسة ضمن تحليل الحاضر التاريخي. غير أن الوسائل التي تتيح للفيلسوف بلوغ هذه الغاية تتغير بشكل عميق. وفعلاً، فإنه ينكر الآن على نظرية المعرفة الحق في أن تستقل ذاتياً بالقياس إلى استعمال مضمون واقعي؛ إنه يفترض بأن لحظة التفكير الذاتي النقدي تستطيع ويجب عليها الاندماج ضمن مسعى المعرفة ذاتها، ومن ثمة، فإنها لن تعتمد أبداً إلى إسناد تأويل الحاضر التاريخي إلى عنصر متميز عن نفسها. إن نظرية المجتمع، بتوقفها عن التأسس على إبستمولوجيا مستثمرة الوظيفة الرائدة لإحياء مختلف أشكال العقل المرفوضة من قبل النزعة الوضعية، يمكنها إذن من الآن فصاعداً أن تعتبر مباشرة بوصفها موضوعاً لها صور العقل واللاعقلاني كما هي معطاة فعلياً في التاريخ¹. حينئذ، وبدرجة أقل لا يتعلق الأمر بالنسبة للفلسفة بتأسيس المعارف بقدر ما هو نشر مضمون تأويلي في الوقت ذاته نقدي وتاريخي عيني.

1 «إن نظرية النشاط التواصلية ليست ميتا نظرية، إنما هي نقطة انطلاق لنظرية المجتمع التي تحاول إلى تبرير معاييرها النقدية» (TAC, t. 1, p. 13).

ضمن هذا التطور، فإن الصعوبات الخاصة المرتبطة بنسق العلوم للمعرفة والمصلحة *Connaissance et intérêt*، والتي سبق أن أشرنا إليها، اعتبرت، ولكن أكثر من هذا أيضا الوعي بلا مشروعية مبدأ الزعم المؤسس إزاء العلوم نفسها، هذا الإرث للفلسفة الكلاسيكية حيث اعتقد وأن النصوص الأولى لـ هابرماس بإمكانها الإبقاء عليه في الوقت الذي كان يقول فيه بإرادة تخطي عن طريق الاعتراف الجذري بتاريخية كل نظرية. لنشر إلى ترك ما كان يعنيه جزء كبير من الفلسفة المعاصرة بالبحث عن الأساس النهائي واليقين المطلق، فهذا الأخير يدرك الآن بأنه يتضمن العدول عن نمط الارتباط بالعلوم الذي دافع هو نفسه عنه وأوضحه في مؤلفاته الأولى. فهو يصيغ بذاته بجلاء مبدأ النظرية الجديدة اللاتأسيسية للعلاقات بين العلوم والفلسفة سواء تعلق الأمر باستعمال عند الكتابة أن هذه الأخيرة ينبغي عليها أن تنتقل «من دور غير ثابت للفرع الذي يوكل مواقع إلى دور فرع يعينها ويحافظ عليها» (MC, p. 23). إذن لن يكون بمقدورها التطلع إلى إقامة نسق من العلوم، على أساسه يمكن التعبير عن المخطورات والتوصيات، لكن فقط الفهم القابل للخطأ والمباطن لمساها، في تنوعها الذي لا يقبل الاختزال.

ففيما يتعلق بالعلاقة مع السوسيولوجيا على وجه الخصوص، نظن بأن الموقف المتبنى فصاعدا ناتج عن بروز النزعات الملاحظة في منطق العلوم الاجتماعية: ذلك أن نزعة التدخل التي طبعت التفكير الإستمولوجي لسنوات الستينيات عدت منذئذ باعتبارها عديمة الجدوى وغير أكيدة، بالقياس إلى أن حقل العلوم الاجتماعية يدرك وكأنه معقد، توجد به تيارات شتى - حقل لا يأمل الفيلسوف أنه يمتلك بشأه منظورا وحيدا ومفضلا، وحيث يمكنه

رؤية نزعات النقد الذاتي والتصحيح الذاتي قيد العمل ولم تنتظره حتى تتطور.

بشكل ملموس، فإن تحوّل العلاقة بالعلوم ترجمت خصوصا في سنوات السبعينيات بتخلي جلي جدا لأسلوب ماركوزي [نسبة إلى هـ. ماركوز H. Marcuse]¹، بمعنى لتطابق النظرية الاجتماعية مع استنكار شامل لنزعات وإيديولوجيات المجتمعات المعاصرة التي يفترض أنها خاضعة لهيمنة التقنية والعلم. على سبيل المثال، وباقتراح تفكير أوسع حول أزمات الرأسمالية المتقدمة التي تمس برصانتها وتجريدها (إنها تتقدم تحت صيغة بناء النماذج العامة)، هابرماس يتقدم في ميدان أصيل: ذلك الذي يتحدث فيه الفيلسوف نفس لغة السوسيولوجيين التقليديين باندماجه مع إشكالياتهم أو بمحاجتها بواسطة براهين إمريقية وليست ترنسندتالية².

في الواقع، كان هابرماس، في هذه المرحلة، ميّالا أكثر فأكثر إلى إقحام مسعاه ضمن الحقل السوسيولوجي نفسه، أي إلى التموقع بالنظر

1 هيربرت ماركوز Herbert Marcuse فيلسوف أمريكي من أصل ألماني (1898-1979) ساهم بقدر كبير في تطوير أفكار النظرية النقدية (أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت) من خلال نقده الذي يهيج نهجا يساريا ماركسيا فرويديا انتقد الحضارة التكنولوجية بقيامها المفرط على العقلانية الآداتية واستفاد كثيرا من إدراج التحليل النفسي في تحليلاته التي ضم إليها البعد الجمالي، أثرت أفكاره بصفة خاصة على الحركات الثورية والطلابية في أوروبا إبان الستينيات من القرن الماضي (خاصة أحداث ماي 68 بفرنسا)، من آثاره الهامة: العقل والثورة (1941)، إيروس والحضارة (1955)، الإنسان ذو البعد الواحد (1964)، البعد الجمالي (1978). (المترجم)

2 راجع العقل والشرعية *Raison et légitimité* (1973)، حيث نجد على سبيل المثال نقاشا معمقا لـ فيبر Weber يتيح إثراء الفرضيات السوسيولوجية للمرحلة الأولى حول السيطرة الحدية للعلم والتقنية.

إلى مقاربات أخرى مماثلة، التحيز بخصوص الانشقاقات المنهجية المهمة، إلى إبراز كيف تمتلك استراتيجيته قابلية استكمال أو تصحيح المفاهيم الموجودة¹. بصورة تحسم مع نوع الخطاب المهيمن في الفترة السابقة، فمن داخل العلوم الاجتماعية حيث يتم الآن نقدها مثل ذلك الذي يخص المجتمع المعاصر.

هكذا، قياساً بمرحلة المعرفة والمصلحة *Connaissance et intérêt*، فإن الفاصل بين التفكير الفلسفي والتفكير السوسيولوجي يتقلص بشكل واضح جداً. وهذا التطور يترجم أخيراً، في الصفحات الأولى لـ *TAC* [أي كتاب هابرماس *نظرية الفعل التواصلي*]، من خلال أطروحة جذرية، ترسم بكيفية مذهلة إعادة تقييم شاملة للعلوم الاجتماعية الموجودة وحقيقتها ولتاريخها: فحسب هذه الأطروحة انطلاقاً من المعرفة السوسيولوجية الموجودة حيث ينبغي فصاعداً طرح المشكل الفلسفي للعقل². فذلك، يبرهن هابرماس، أن السوسيولوجيا تشكل الفرع الوحيد الذي اضطر لدمج جميع ملامح إشكالية العقلانية: المظهر المنهجي (في البحث الإمبريقي، أمكنها أن تطور بوعي لحظة فهم غيرها يعيد المحلل بناء أسباب الفاعلين)، المظهر ما بعد نظري [ميتا نظري] (أي استطاعت إقامة تصنيف لأنماط نشاط اجتماعي الذي يتوجب أن

1 راجع على الخصوص دروس 1970-1971، المعدة من جديد لنشرها في سنة 1984 والمترجمة إلى الفرنسية تحت عنوان: *السوسيولوجيا ونظرية اللغة Sociologie et théorie du langage*.

2 هكذا يمكن «للسوسيولوجيا أن تثمن قدرتها بخصوص إشكالية العقلانية»، بينما تتوقف العلوم الاجتماعية الأخرى عن ذلك بفعل طابعها المتخصص في مقاربتها للوقائع الاجتماعية (19-18، *TAC*, t. 1, p. 18-19). بهذا يجذر هابرماس موقف كل من دوركايم Durkheim وفيرر Weber، الذي جعل من قبل العقل موضوع أبحاث سوسيولوجية، لكن من دون الذهاب إلى حد التفكير بأن هذه الأبحاث ينبغي أن تقدم المادة الأهم لنظرية العقل الفلسفية.

يحتوي بالخصوص أولئك الذين يفترض أن يصيروا عقليين) وأخيرا المظهر الإمريقي (بحيث طرحت المسألة التاريخية لعقلنة الفعل والمجتمع). في حين أنه، كان ينبغي، للتمكن من التفكير في الحاضر، حسب المعرفة والمصلحة، أولا الخروج من المعارف الوضعية، وخطر النزعة الصورية، الرجوع إلى تقييم ابستمولوجي لمختلف استعمالات العقل النظري، يصبح من اللائق من الآن فصاعدا الاعتماد على الطريقة التي جعلت بها العلوم الاجتماعية الموضوع الفلسفي للعقلانية إجرائيا.

والآن، كيف أن مبدأ التعاون بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، والذي يجب أن يقود، بنفس الحركة، إلى نظرية للعقل وإلى تأويل للحاضر التاريخي، هل بإمكانه فعلا أن يتحقق؟ بواسطة استرجاع، ضمن قصد منسق، يفسر هابرماس، «استراتيجيات تصورية، فرضيات وبراهين مقدمة من فيبر Weber إلى بارسونز Parsons»، أو كذلك عن طريق «الفحص المرن والاستغلال المنهجي للبناءات النظرية الدلالية، المُعدة لغايات تفسيرية» (TAC, t. 1, p. 155-156) بعبارات أخرى: بما أن حقل العلوم الاجتماعية مقسم، مجرد في الظاهر من برادينغ مسيطر، وبما أنه ليس مشروعا فصاعدا التدخل في المسائل المنهجية بواسطة حجج متعالية أو بنظرية عامة للعلوم، فإن المواجهة مع التصورات السوسيولوجية الأكثر تفصيلا والأكثر شمولية تشكل نوعا من الضمان الأدنى، في الحقيقة واحدة من الحجج الوحيدة على صلاحيتها التي يمكنها تقديم تفكير حول الحاضر، في كل حال وسيلة للحد من مخاطر الأحادية التي هي معرضة إليها¹.

1 «إن أصالة أكبر منظري المجتمع، من قبيل ماركس Marx، فيبر Weber، دوركايم Durkheim وميد Mead [...] تكمن في أن البرادينغيات التي أدرجوها لا تزال إلى اليوم كذلك وبكيفية ما منافسة مع مشروعية مساوية» (TAC, t. 1, p. 156).

لكن اللجوء إلى «كلاسيكيات» السوسيولوجيا، علاوة على أهميتها الاستمولوجية، فلها كذلك دلالة هيرمينوطيقية. ذلك أنه إذا انطلقنا من أن السوسيولوجيا تدرج بوصفها التأويل الذاتي للتجربة الغربية، فمن الممكن افتراض، شريطة عدم الوقوع في سهولة التأكيد بأن الأفراد والجماعات قد أخطأوا دوماً حول أنفسهم، بأن لغات هذا التراث - وآثارهم المعاصرة - قد عبّرت عن مظاهر جد مؤسسية، جد واقعية للحدثة تماماً كما عاشها وتفكرها فاعلوها أنفسهم. إن قطيعة مع هذه اللغات تكون إذن جد مكلفة نظرياً، إذا كان الأمر كذلك وأن تكون ممكنة.¹ أخيراً، ضمن نفس هذا الخط من الاستدلال، فإن جهد تملك الكلاسيكيات يأخذ معنى ثالثاً، نقدي: ذلك أن هذا التأمل الذاتي السوسيولوجي للتاريخ الحديث لن يكون خالياً أيضاً من التعبير عن التوترات والأزمات، بصور واضحة قليلاً أو كثيراً للكُتّاب أنفسهم، وحتى في صورة نفيها. كما هو الحال لدى ماركس، فإن نقد الواقع ونقد العلوم التي تزعم تصور [إدراك] الخصائص والنزعات من دون أن تبلغ ذلك دوماً ينبغي إذن أن تدمج في بدء تنفيذ معرفة الحاضر، وهي بذلك تتأكد وتثرى بشكل متبادل². هذه المظاهر الثلاث في استعادة النظريات السوسيولوجية مرئية خاصة في تقدير التصور الفييري للحدثة.

-
- 1 «تكون براديغمات العلوم الاجتماعية في ارتباط داخلي بالسياق الاجتماعي الذي ظهرت فيه وحيث تكون فعالة. ففيها يعكس الفهم الذي يكون للمجموعات حولها وعن العالم: إنها توظف مباشرة في تفسير المصالح الاجتماعية، الآفاق التي تقع بداخلها الطموحات والتطلعات».(loc. cit.).
 - 2 «إن نظرية للفعل التواصلي تنقيد، من زاوية أخرى، بالنموذج الماركسي. فقد يكون لها اتجاه نقدي لذلك إزاء العلوم الاجتماعية المعاصرة وكذا إزاء الواقع الاجتماعي الذي ينبغي أن تدركه من جديد» (TAC, t. 2, p. 412).

تملك نقدي لـ فيبر

إن تأويل فيبر المقترح في *TAC* [نظرية الفعل التواصلي]، الذي يُشكّل حجر الزاوية للكتاب، يُمثّل قمة المحاولة الهابرماسية لإيضاح الانتساب المتبادل الضروري للمساعي السوسيولوجية والفلسفية. إنه لا يهدف إلى دراسة، لغايات أثرية، أفكار سوسيولوجي الماضي، إنما المساهمة في إعداد تأويل للحاضر الذي يكون في الآن نفسه إمبريقيا ملائما وفلسفيا مؤسس. إنه يضرب مثلا إذن المهمة التي ينيطها الآن هابرماس بالفلسفة: العمل انطلاقا من التصورات الأكثر طموحا للعلوم الإنسانية التي تلخص المكتسبات، بناء على ما يعينه بوصفه «نظريات إمبريقية لها مزاعم قوية للكونية» (MC. p. 36).

بأكثر تحديد، يُقدر هابرماس، في البحث عن تأويل كاف للمرحلة التاريخية الحاضرة، بأن مصدره الأهم يتضمن إعادة بناء ولغايات توضيح التوجيهات الأساسية للعمل العلمي التي تبدو له واعدة كثيرا (حتى وإن وجدت في صورة مجزأة) لأنها أدركت كيف تتأسس على سلسلة من الدراسات الإمبريقية الواسعة جدا، المتعلقة في الآن نفسه بالفترة المعاصرة بالمعنى الدقيق، حول الأصول التاريخية البعيدة وحول حضارات أخرى، التي تمت معالجتها لغايات المقارنة. في مرحلة ثانية، فقد يتعلق الأمر سواء بتمديد الخلاصات لهذا العمل من أجل تحيينها، أو بغرض الكشف، عند اللزوم، عن الصعوبات،

اللامفكر فيها، وربما الإشارة إلى الإمكانيات غير المستغلة من طرف الكاتب نفسه، في حالة ما إذا سمحت لنا بإنضاج فهم زماننا. بالفعل، إذا كان الفيلسوف غير ماهر في مراجعة المظاهر الإمبريقية المحضة لتفسير الحاضر المقترحة من طرف فيبر أو بواسطة أي كاتب آخر، فإن مهمته لا تنحصر لهذا في تكرار وتنسيق خلاصات العالم: فيبقى عليه تحليل بكيفية نقدية تماسك بناء المجموع وصلابة أسسه النظرية. فليس هناك بالتأكيد مجال للتدخل مباشرة في نتائج العلوم الوضعية، غير أنه يمكن أن يكون أيضا متعلقا بالتزام من خلال محاكماتها بالنظر إلى طموحاتها الخاصة، وعند الحاجة، عرض إمكانياتها الباطنية¹.

الآن، إذا كان مضمون أبحاث فيبر يفرض نفسه على هابرماس ليعطي كامل قوته لإنجاز مشروع كهذا، فذلك يرجع أولا لتوافق الإطار النظري الذي أعطاه السوسيولوجي لإشكاليته عن الحاضر. لأنه، من جهة، يريد فيبر إحداث قطيعة فعلية مع فلسفة التاريخ (وبالخصوص مع كل فكر حول التقدم ومع الإيديولوجيات التطورية) ويؤسس بوضوح محاولته على بحث تاريخي نقدي ومقارن يتعلق بمعارف وضعية. لكن، وفي الوقت نفسه، لا يتخلى عن اقتراح تفسير طموح جدا للحدائثة الغربية في مجملها وفي اتجاهاتها الأساسية. ذلك أنه يعتبر أمر التساؤل حول خصوصية المنحنى الغربي أثناء «الأزمة الحديثة» ليس

1 يمكن للنقد هنا أن يبحث فقط عن تقرير بأن «فيبر لم يستنفذ جميع الإمكانيات المتضمنة ضمن إطار نسقي لبنائه النظري» (TAC, t. 1, p. 212) وفهم الأسباب الكامنة وراء ذلك. ذلك لأن، بصورة عامة، النظرية النقدية لا تسلك ببداية باعتبارها منافسة لتوجهات البحث الموضوعية؛ بالأحرى يتوجب عليها أن تبذل جهدا «لتفسير أين تقع الحدود النوعية والدقة المتعلقة بهذه الأخيرة» (TAC, t. 2, p. 412)

باعتباره نوعا من الرواسب الفلسفية، إنما على العكس من ذلك بوصفه لحظة الحقيقة بالنسبة لسوسيولوجيا وضعية: تلك التي عبرها تكشف عن فرضياتها المؤسسة وتجبر نفسها على توضيح افتراضاتها الأخيرة؛ تلك التي من خلالها يوجد تفسير المرحلة المعاصرة بالمعنى الدقيق - والذي يظل الهدف الأول - متومقعا ضمن إطار أوسع، يسمح بفهم الجذور التاريخية. إن كل فكر ناتج حقيقة للحاضر التاريخي، يبدو كما فكر فيبر، بموافقة على ذلك من طرف هابرماس Habermas، ينتهي إذن بإشكالية «الحداثة» مأخوذة وفق هذا المعنى، بمعنى أنها لا تقدر على تجنب صراحة مجاهدة ما يمكن تسميته مسألة دلالة التجربة الحديثة داخل «التاريخ الكوني».

لتطوير هذه الإشكالية، اختار فيبر موضوع «العقلنة rationalisation»، والذي يأخذه هنا أيضا هابرماس على أنه الأكثر ملاءمة. في الواقع، حتى وإن كان السوسيولوجي بعيدا في اعتباره للمجتمعات ما قبل الحداثية أو غير الحداثية في كونها خاضعة للعقلاني، فإنه أظهر بأن ميزة الحضارة الغربية هي الإسراع في النزوع نحو العقلانية الحاضرة في كل مكان وخاصة تعميمها إلى عدة ميادين من الحياة الاجتماعية. في هذا الصدد أشار فيبر إلى ظواهر من قبيل ازدهار العلوم والتقنيات (وحتى دور الفن في جوانب معينة). بيد أنه يحتفظ بهذين العاملين المفتاحين وهما تطور الدولة والحق، وذلك المتعلق بالاقتصاد الرأسمالي. يتعلق الأمر بالميدانين اللذين خضعا، في المرحلة الحديثة، إلى ديناميكيات عقلنة قوية جدا: فقد استبعدت الانفعالات والتقاليد؛ وبقصد غاية كانت دوما فحص وصقل الحساب، التنبؤ والنزعة الصورية، التسيير الفعال للوسائل. لكن الأمر يتعلق كذلك بميدانين مارسا على مجموع المجتمع والحياة

الإنسانية قيد تعقلن، تقننة technicisation الفكر والفعل. بإتمام تفسيرها لمجموع الحداثة بواسطة تحليل النتائج المعاصرة تملكا لهذه العقلنة، بكيفية تستجيب لاقتضاء تشخيص مطابق لعصرنا، أبرز فيير أولا كيف تأتت هذه النزعات فصاعدا إلى اختزال دون توقف هوامش حرية الفعل، تحت الأثر المضاعف للتأثير المتعاضم للسياسة - الإدارية وللرأسمالية. ثم ذكر بعدها أنه بإعطاء استقلال ذاتي لمختلف دوائر النشاط والفكر الإنساني، بإذابة التقاليد، بما في ذلك تلك التي ساقتها إلى الأصل، فإن العقلنة تؤدي في النهاية إلى «فقدان المعنى»: إنها تكشف خواء القيم ولا تعد في المقابل إلا بتعبير وشحذ لانهائي لتناقضاتها.

إن هذه اللوحة لجدل العقلنة الحديثة rationalisation moderne تُشكّل المظهر الأكثر جذبا للانتباه لمنظور مجموع يبدو بمقدوره توفير نقطة انطلاق واضحة وخصبة من أجل تحليل تاريخي وسوسيولوجي. لقد أرجع فيير بالفعل إجرائيا في الآن نفسه الموضوع، المنحدر من فلسفات التاريخ، ومن الحداثة (مدركة على أنها مرحلة تشمل معاصرنا وانطلاقا منها يصبح معقولا) وحول مفهوم العقلانية إلى أداة تحليل، ذات إمكانية نقدية، لحاضرنا. لكن المسألة ترتبط بمعرفة ما إذا كان التوجيه التفسيري الخاص الذي صاحب هذا المكسب المزدوج قادر في العمق على منح برنامج بحث متسق. لتأكيد جواب بالأحرى سلبي، يشير هابرماس بداية إلى أن مفهوم العقلانية، بحسب المواضيع التي أقحمها فيير لضبط معنى العقلنة rationalisation، المستخدم في تفسير الحداثة يبدو بالأحرى أقل ثراء من ذلك الذي استخدمه فيير عندما حلل المجتمعات غير الحداثية les sociétés non modernes. فبدراسته هذه، يبرز السوسيولوجي بالفعل بأن مفهوم العقلانية ملتبس

تماما - نستطيع على سبيل المثال عقلنة الممارسات السحرية أو الوجد الصوفي في اتجاه العقلنة* والمنهجية (التنظيم) intellectualisation et systématisation -، بحيث أن واحدة من صوره يمكنها أن تصير نسبية، وحتى أن توصف باللاعقلية لما نتموقع ضمن منظور نشاط أو فكر مختلف. غير أنه في الوقت الذي نطرق فيه الخصوصية الغربية، فإن نموذج العقلنة intellectualisation الناجم أساسا عن الرأسمالية يصبح وكأنه مطلق - إلى غايات ليست بالتأكيد دفاعية من دون شك، فإن فيبر يرفض ظاهريا الأطروحة المادية لأولوية العوامل الاقتصادية في التاريخ والتي حسب ما يبدو مرتبطة باتخاذ هذا الموقف؛ إنه يحلل براءة الجذور الدينية والفكرية للتحديث مبينا كيف أن الإصلاح الكالفيني ساهم بكيفية حاسمة في تعميم أساليب سلوك وفكر لها قابلية التوسع الرأسمالي عند الشعوب الأوروبية. لكنه يجعل الرأسمالية العامل الأساس في تحديث المجتمعات الغربية، فإنه فقد نوعا ما ميزته على حساب النزعة الاقتصادية واقترح أسهل طريق للعقلنة؛ وهكذا، مثلاً، سعى أولا النظر إلى الأخلاق في البروتستانتية بداية نوع تشابك حتمي مؤدي إلى الوضعية المعاصرة، مميزة باقتصاد رأسمالي أصبح غالبا بالنسبة لهذه المجتمعات.

بذل هابرماس جهودا في إظهار أن خاتمة كهذه ليست حتمية على ضوء أبحاث فيبر الإمبريقية نفسها. على سبيل المثال، يشير السوسيولوجي في أحد نصوصه إلى الكيفية التي سمح بها المثل الأعلى

* مصطلح العقلنة يحيلنا إلى المفردتين الفرنسييتين rationalization و intellectualisation وكلتاهما مشتقتان من الجذر اللاتيني سواء للعقل raison (راسيو ratio) أو للعقل والفكر (إنتلكتوس intellectus) وفي المحصلة نحن بإزاء العقل كأداة وما تفرزه من تفكير وتنسيق وتنظير. (المترجم)

للأخوة، الموجود بدرجات متفاوتة في الديانات الأخلاقية الكبرى، بعقلنة مجال الممارسة الأخلاقية والسياسية، من خلال إذابة الارتباطات القبليّة والمحليّة، في عقلنة ميدان الممارسة الأخلاقية والسياسية. فلا يتردد في إبراز كيف أن البروتستانتية، بسبب مظاهرها الفردانية، قد مثلت تراجعاً حقيقياً في هذا الإطار - نوعاً من المشروعية الدينية للأناية، معلنة رمزيًا عن شيء ما من الحضارة التي ستساهم في اصطناعها¹. ألا يوجد هنا اقتراح يستحق أن يعمل أكثر؟ إن تثمين هذا الارتباط بين التقدم والتراجع يتيح على الأقل العثور على هذه الحساسية نحو الخصوصية، وإلى نسبة التجربة الحديثة في نظر أنواع أخرى من العقلنة الممكنة التي كانت تنقص فيبر، ذلك أنه حتى بعد نقده للنزعة العرقية الأوربية، حافظ على الفكرة القائلة بأن الغرب مثّل حد (أو قمة) صيرورة مجيء العقلي. إنها تسمح أيضاً بتمديد موضوع التباس معنى العقلنة، الذي اعترفت بقيمته السوسيولوجيا الفيرية للديانات، إلى غاية تحليل الحداثة ذاتها، من خلال التأكيد بأن هذه لم تستعمل في نهاية المطاف سوى بعض صور العقل، وأنها لم تُجرِ سوى عقلنة أحادية، انتقائية، للمجتمعات الغربية، وليس فقط عقلنة التي تخلص في نهاية المطاف بأن تتضح مكلفة وتنقلب على نفسها.

1 «إزاء هذا العالم، الذي هو في الوقت نفسه متشّئ بواسطة العقلانية المعرفية - الأدوات والمتحقق بواسطة النزعة الذاتية، فإن التصورات الأخلاقية الهادفة إلى استقلالية متجذرة في المصالحة التواصلية ليست لها أية فرصة كافية لتفرض نفسها؛ إن أخلاق الأخوة لا تجد أي محل مؤسساتي حيث يمكنها أن تضمن بصورة دائمة إنتاجها الثقافي» (TAC, t. 1, p. 252). إن نص فيبر الذي يعود إليه هابرماس هو «الاعتبار الوسيط» حول رفض العالم (in *Sociologie des religions*, Gallimard, p. 410-460).

هناك عنصر ثاني يمكن أن يؤدي إلى التشكيك في اتساق البناء الذي يضم التفسير الفييري للعقلنة الحديثة وإذن لبرنامج البحث الذي يمكن أن يتيح له الفرصة: تحليله للحق. يقترح فير تفسيراً للحق الحديث الذي يقع في أفق النزعة الوضعية القانونية.

سيكون التاريخ الغربي للحق تاريخاً لتحرر تدريجي قياساً إلى التأثيرات وإلى المشروعات الداخلية؛ إنه يتمص الحركة التي من خلالها تتأسس في عالم متخصص مستقل، مُسيطر عليه من قبل خبراء أكفاء، مُنظَّم حسب قواعد صورية دقيقة وواضحة، أين تتطابق الشرعية والمشروعية. باختصار، الحق الحديث يكون الدائرة العقلنة بامتياز، وهو ما يفسر ارتباطه بالعامل الآخر الكبير لعقلنة المجتمع، الاقتصاد الرأسمالي. مع هذا يذكر فير، في تحليلاته التاريخية الواقعية، بأن هذه النزعة معاصرة لتحول آخر، غالباً ما يُثَمَّن في التفسيرات الليبرالية للتاريخ: توسيع الشكل التعاقدي للتعاون الاجتماعي، بمعنى الانتقال من نشاطات منتظمة ضمن العادات والتقاليد إلى نشاطات تستند أولاً إلى التكوين التداوتي للإرادة. في حين، أن النزعتين ليستا مرتبطتين بشكل أعمق وفق ما يقترحه فير، الذي يصر على الأولى، معتبراً إياها الأكثر دلالة في التطور الغربي؟ الأفضل من ذلك، ألا تستمد عقلنة الحق في العمق مشروعيتهما ضمن وعي اجتماعي منتشر شرع في النظر إلى الاتفاق المبرر للأشخاص على أنه المصدر الطبيعي للفعل الجمعي والتعاون القائم على معايير نزيهة¹؟ على الأقل، لا شيء يمنع من التفكير بأن حركة الصورة formalisation والاستقلالية الذاتية

1 «الواقع أن يكون الحق الحديث وظيفي [...] لا يفسر أيضاً الخصائص الهيكلية التي على أساسها يمكنه أن يؤدي هذه الوظيفة. إن شكل الحق الحديث يجد تفسيره جيداً بالأحرى انطلاقاً من بنيات الوعي ما بعد تقليدية التي يتقمصها» (TAC, t. 1, p. 271).

الوضعانية *autonomisation positiviste* للحق قد تواكبت بنزعة أخرى التي افترضها، غير أنه يساهم أيضا في إخفاء ضمن الوقائع، حتى وإن لم يوجد سبب يدفع إلى التفكير بأن إمكاناته قد نفذت اليوم. مرة أخرى، إذن فمن منطلق الإشارات المقدمة بواسطة فيبر نفسه حيث يوجد مقترح رؤية صيرورة مجتمعاتنا في الوقت نفسه قادرة على دمج الوقائع التي لاحظها وأقل أحادية من رؤيته، تلك التي استنتجت بأن الحداثة ينبغي أن تقود إلى تأثير مستلب ليبروقراطية مدعومة على أساس نظام قانوني لا يستجيب أبدا فصاعدا إلا إلى أوامره الوظيفية الخاصة. وفق هذه القاعدة، سيكون من الممكن الذهاب إلى أبعد من هذا كذلك في أن الفكرة القائلة بحداثة أحادية الجانب والقول بأنها تحين ليس فحسب توجهها وحيدا، إنما صورا متميزة، وحتى متناقضة، لعقلنة الفعل.

بالنسبة إلى هابرماس، فإن اختلالات البناء الفيبري، التي اقترحتها ملاحظاته، هي في النهاية منسوبة إلى هشاشة أسسه الفلسفية. بالفعل، عندما يتحدث فيبر عن النمو الحديث للعقلانية، فهو يريد أن يقول خاصة أن الفعل والفكر ينتظمان بالتأكيد بحكم معيار الفعلية والتحكم في الواقع. هذا التوجيه هو بالأحرى أيضا ذلك الذي ينبثق من نمذجة أشكال النشاط الاجتماعي الذي أعده فضلا عن ذلك السوسيولوجي: الفعل المسمى عقلاني في الغائية (*zwzckrational*) يظهر وكأنه الشكل المكتمل للفعل المعقول والواعي بذاته، بإبعاده كل مصادر التبعية. من دون شك، فإن فيبر يشير إلى كيفية أخرى من النشاط يهيم عليه العقل: الفعل (*wertrational*) (العقلاني أكسيولوجيا: التصرف وفقا لقيمة، على سبيل المثال الأخلاقية أو الدينية، التي يكون كل شيء تابع لها)؛ لكن

وهو يقوم بذلك ليقول بأنها صورة انتقالية، في ذاتها غير مستقرة (إنها تفترض إيمانا غير مؤسس) وتستدل غالبا كما لو أن التاريخ تجاوزها. بيد أن، هذه التبعية في الوقت نفسه تاريخية ونظرية، التي تُكرّس أولوية النشاط الآداتي، ربما ليست ضرورية.

من الواضح فعلا أن العقلانية الآداتية لا تتطابق إلا مع جزء من الخصائص التي نربطها حدسيا بفكرة العقلانية عامة. فلا يكفي بالتأكيد، لتوضيح المعاني الأخرى، بعث المقاربات الفلسفية الكلاسيكية الأخرى للعقل المتمركزة حول الذاتية، ولا حتى التعارض بين النشاط *poièsis** والفعل *praxis*. يجب بالأحرى البحث إذا ما كانت الأشكال غير الآداتية للعقل، التي ندرکها حدسيا، لا تحيل مجتمعة إلى ظاهرة مميزة للنشاط العقلي في الغائية. يعتقد هابرماس أن باستطاعته تسمية هذه الظاهرة تواصلا. من هذا يريد توضيح أن ما نصفه أيضا من الناحية العقلانية قرار، فعل أو فكر يمكننا تبريره علنا بواسطة براهين، بالقياس إلى معيار وحيد وهو إمكان القبول، من طرف أعضاء متساوين ضمن نقاش مفتوح؛ وبحق، فهذه التعبيرات يمكنها أن تسمى عقلانية إذا ما تمخضت عن إجماع تأملي معلن يؤسس تنسيقا بين الفاعلين. باختصار، حسب هابرماس *Habermas*، يمكن أن نصطلح على العقلاني عامة بأنه تعبير (بالمعنى الواسع) الذي يمزج معرفة لها قابلية أن تفسر لأجل

* مفردة البويزيس *poièsis* في جذرها اليوناني تفيد الصناعة، النشاط والشعر وهي نشاط متعدد للإنسان على الأشياء في تعارض مع الفعل المتأصل أو البراكسيس *praxis* أي النشاط المباطن للذات. - راجع بهذا الخصوص:

- Ivan Gobry, Le vocabulaire grec de la philosophie, Ellipses, Paris, 2000, pp. 160-108.

غايات التبرير وأن توضع موضع الاختبار، إذا أضفنا بأن «تطبيق هذه المعرفة بإمكانها [...] أن تعتبر من خلال مظهرين: فهي تارة المعالجة الآداتية *manipulation instrumentale*، وتارة أخرى الاتفاق التواصلي *entente communicationnelle*، الذي يبدو بمثابة هدف (غاية) *télos* داخلي للعقلانية»¹. إن العقلانية التي يمكن أن نعبرها إلى فاعل تتطابق إذن مع كفاءتين متميزتين: القدرة على الفهم والفعل بتميز اعتمادا على استعمال وسائل بغية سيادة غايات في العالم، القدرة على الاشتراك في مناقشة برهانية للإقرار بالآخر والاعتراف من قبله.

لكن، يوجد هنا مبدأ رؤية أخرى للعقلنة: تلك التي يُقبل فيها التواصل وكأنه نخط للنشاط الاجتماعي الأصل، بالضبط بنفس طريقة الفعل العقلي في الغائية، يسمح بتحديد ضمن الحداثة ديناميكيتين للعقلنة ليسا فقط متميزتين، بل أيضا جد متناقضتين. هكذا يمكن أن نعرض بشكل أيسر ظواهر هامة لكنها مخفية أو نسبية بواسطة التفسير الفييري: على سبيل المثال الاتجاهات المتزايدة للتفكير النقدي التي نجدها لدى الأفراد والجماعات ضمن سياق تحديث المجتمعات، نشر المثل الديمقراطية، بروز أخلاق الاستقلال الذاتي واحترام الشخص (التي تعكس بشكل ما المثل المباطنة للعمليات التواصلية الحقيقية)، إلخ. غير أن هذا المفهوم للعقلنة يتيح على الخصوص التأسيس بشكل أفضل تحليل الظواهر التي سبق وأن أشار إليها فيير - من مثل البروز الحديث للحق

1 TAC, t. 1, p. 27 [المرجع هنا وفق الجزء الأول والصفحة المشار إليها من كتاب نظرية الفعل التواصلي]. فمن جهة يفهم الفعل على أنه يهدف إلى الفعالية، ومن جهة أخرى، تهدف المناقشة إلى الاتفاق باعتبارهما السياقين الممكنين المختبرين لهذه المعرفة. فالأمر يتعلق هنا طبيعيا بالنماذج المثالية التي تقع بينها كل العبارات العقلية.

العقلاني - ومن هنا إتاحة تفسيره للحدثاء بالحفاظ على تماسكه وقدرته
على الاقتراح.

الأنموذج (البراديغم) التواصلي للعلوم الإنسانية

مع نقاش فير، تمحور على الدوام، المشروع الهابرماسي، على العلاقات بين العقل والتاريخ، لكن أعيد توجيهه نحو تحليل تاريخي بفضل تمهيد موضوع الحداثة، الذي عرف إذن توسيعا ثريا لمنظورات عينية، أفضت إلى استنتاج خصائص أساسية لتفسير معقد للحاضر. مع ذلك، إذا كان بمقدور النقد الفلسفي هكذا أن يقترح رؤية بديلة محتملة للحداثة، فإنه لن يكون بمقدوره أن يضع بنفسه الصلاحية. بالخصوص، يتوجب حتى يكون هذا القرار الذي يتضمن إعطاء أهمية مركزية إلى ظاهرة التواصل مبررا إمبريقيا، إلى درجة أن يجعل منه موضوع لتشخيص حول الحاضر. ألا يعتمد تبيين هذه الظاهرة على انحياز فلسفي أجنبي على الرهانات الحقيقية للمعرفة، على تقدير استقرائي انطلاقا من معطيات خاصة وربما قليلة الأهمية؟ لتأسيس موضوع العقلنة المتناقضة، ينبغي إذن إبراز أن النشاط التواصل يماثل نسقا مهما للوقائع، مستقل عن كل نظام آخر لأنه بامتلاكه بنياته الخاصة، لكن في الوقت نفسه يتوجب على هذا التحليل أن يكون مضيقا لمظاهر شتى في الوجود الإنساني. يعتقد هابرماس أن برهنة كهذه ممكنة. يتمثل افتراضه أن العلوم الإنسانية في القرن العشرين أعدت منذ الآن عناصر لأنثروبولوجيا أصلية، مبنية على براديغم التواصل، أنثروبولوجيا يمكن إدراكها مجددا في

نتائجها الأساسية بتوضيح توافق وتكامل المقاربات التي تقترحها. إننا نرى ذلك، فالفكر الفلسفي يستفيد هنا، بفضل الدافع التواصلية، بثقة وبتوسع في علاقته بالعلوم الإنسانية، كل ذلك بتجنب المحاولة التأسيسية. إنها تتوضح وتتهياً فصاعداً بالبحث عن مركبات عديدة في حقل هذه الفروع، حقل ضمنه يجعل بضربة واحدة فحصه يظهر خطوط تماسك في الوقت نفسه تاريخية وتزامنية. إن تفسير العلوم الإنسانية (وليس فقط تلك نتائجها) والبناء الفلسفي يكونا هنا أشد ارتباطاً. ضمن هذا المنظور تستدعى ثلاثة فروع.

اللسانيات

مثل ليفي سترافوس Lévi-Strauss*، يبحث هابرماس في هذا الفرع عن نموذج إبستمولوجي صالح للعلوم الإنسانية في مجموعها. لكن، خلافاً للأنثربولوجي، يفترض أنه أنجز ثورة غير سوسيرية [نسبة إلى دوسوسير De Saussure] التي، لدى فلاسفة اللغة العادية ولدى منظري البراغماية [التداولية] la pragmatique، أعادت وضع «الكلمة» في المقام الأول، بمعنى الإفصاح الفعلي، بدلا من نظام العلامات مأخوذ في ذاته، المفضل لدى كاتب محاضرات في اللسانيات العامة. حسب الفيلسوف، هذه الثورة الثانية لا تقود فقط إلى إعادة الاعتبار، ضد النزعة البنيوية، للحدس القديم ذي الطابع الأساسي لوظيفة التبادل والتواصل في اللغة¹؛ إنها تمنح كذلك الوسائل لتبديد سوء الفهم الذي

* كلود ليفي سترافوس Claude Lévi-Strauss (1908-2009) أنثربولوجي وأنتولوجي فرنسي معاصر، تأثر بدوركايم Durkheim وموس Mauss، بعد لقائه بعالم اللسانيات جاكوبسون Jakobson في نيويورك قرر أن يطبق مفهوم على دراسة الظواهر الإنسانية وهو ما تجسد في أعماله وبحوثه على قبائل الهنود في الأمازون ومن مؤلفاته: البنيات الأولية للقرابة (1949)، الأنثربولوجيا البنيوية (1959) ميتولوجيات (أربع أجزاء من 1964 إلى 1971)، الفكر المتوحش (1962). (المترجم)

1 يؤكد ليفي سترافوس هو أيضا بأن التبادل والتواصل يشكلان الوقائع الاجتماعية الأساسية؛ لكنه يقوم بتحليل الشروط الموضوعية للإمكانية، التي يوقعها ضمن الأنساق الرمزية اللاواعية، بينما يفضل هابرماس مقاربة أكثر فينومينولوجية متمركزة على النشاط والعقلانية المستخدمة من قبل الفاعلين في التفاعل اللغوي.

حسبه يمكن أن تكون هذه الأخيرة متماثلة مع مجرد انتقال للمعلومات لذات نحو ذات أخرى. هكذا، مع دراسة أفعال اللغة التي بدأها أوستن Austin*، يصبح واضحاً بأن التلفظ ينبغي التفكير فيه ليس كتعبير لتمثلات تكون سابقة لوجوده، إنما بكونه صورة لنشاط نوعي، بواسطته يبنى معنى، لفاعلين يتضحون بكيفية متبادلة، والذي يمتلك شروطه الخاصة في النجاح والإخفاق.

يشير هابرماس إلى أهمية المقاربات الإمبريقية لظواهر التواصل الاجتماعي: اللسانيات الاجتماعية، محاولات تصنيف أفعال اللغة، تحليلات التفاعلات اللغوية وقواعدها المضمر، إلخ. لكن اهتمامه يذهب بالأحرى صوب تحليل مظاهر كونية وضرورية لهذه الظواهر، تلك التي تتصل بخصائص قبلية *a priori* للإفصاح، بشرط أن يُشكل قصد الاتفاق غايته المباشرة. حدسياً، نشعر على سبيل المثال أن ارتباطاً أداتياً أو استراتيجياً باللغة (البحث الوحيد عن آثار من دون نتائج ضرورية بلغة أوستن Austin) تخالف شيئاً ما لوظيفتها العادية. إنه افتراض بأن كل فعل لغة يعبر عن زعم بصلاحية، بعبارة أخرى يحمل في ذاته، لنقول ذلك، اقتضاء اعتراف ما، حيث أن التفرد يتضمن قابليتها لتقبل أو ترفض في مستواها الخاص، ضمن عنصرها النوعي، بواسطة البرهنة. هذه الفرضية تشكل بالضبط قاعدة للسانيات متصورة على أنها براغماتية صورية [تداولية صورية]، بمعنى كونها دراسة الشروط

* جون أوستن John Austin (1911-1960) فيلسوف بريطاني معاصر مهتم بفلسفة اللغة يعتبر الممثل الأساسي لفلسفة اللغة العادية تندرج أعماله ضمن تيار الفلسفة التحليلية ولعبت مقارباته دوراً حاسماً في تاريخ نظريات اللغة. وقد طور جون سيرل John Searle نظريته حول أفعال اللغة. من كتبه: كتابات فلسفية (1979)، القول يعني الفعل (1962)، لغة الإدراك (1962). (المترجم)

الحتمية للتفاعل، المفترضة من طرف المشاركين. إنها تتعلق بتحليل أقل تجريبيا منه ترنسندانتالي لظواهر التواصل، الذي يجذبه نسقيا هابرماس. من وجهة نظر النظرية الاجتماعية، هذا النوع من المقاربة يفضي إلى نتيجتين، يصعب التأكد منهما. من جهة، يمكننا افتراض أن التفاعل اللساني، لأنه يستدعي من ذاته إمكانية قبول أو كذلك رفض صلاحية الملفوظ المقترح من طرف الغير، يعد بامتياز ما يمكن أن تعبّر خلاله اللعبة، عدم التحديد، الحرية في المجتمع. لكن من جهة أخرى، بقدر ما يجد هذا التفاعل في البحث عن الاتفاق هدفه الباطني المحتوم، فهو يتضمن قوة التزام وارتباط خاصة. إن التبادل اللساني لا يفترض إذن فقط انتساب المتخاطبين إلى جماعة معطاة؛ بل أن يساهم أيضا في خلق جديد وتوليد جديد على الدوام للرابطة الاجتماعية. بهذا، لنختم، ينخرط هابرماس بالتأكيد في التقليد الأنثروبولوجي الذي أراد، منذ هردر Herder* وهبولدت Humboldt**، لتوضيح الطابع النشط،

* يوهان غوتفريد فون هردر Johann Gottfried Von Herder (1744-1803) فيلسوف، لاهوتي وشاعر ألماني في العصر الحديث. اعتبره بعض النقاد المعاصرين من أبرز منظري النسبية الثقافية ويعتبر أيضا من أهم منتقدي الأنوار الأوربية وينتسب بأفكاره الفلسفية والأدبية على جماعة الرومانسيين الألمان. من أهم مؤلفاته: شذرات من الأدب الألماني الحديث (1767)، بحث في أصل اللغة (1771)، أفكار لفلسفة التاريخ للإنسانية (1784-1791). (المترجم)

** فيلهالم فون همبولدت Wilhelm Von Humboldt (1767-1835) فيلسوف وعالم لغوي (فيلولوجي) ورجل سياسي ألماني في العصر الحديث. انطلق من دراسة اللغات المتنوعة، بحث عن تجاوز النحو المقارن لتأسيس أنثربولوجيا عامة، وتفحص العلاقات بين اللغة والفكر بين اللغات والثقافات. من آثاره الفكرية: سقراط وأفلاطون حول الألوهية (1787-1790)، مخطط لأنثربولوجيا مقارنة (1797)، بخصوص مهمة المؤرخ (1821)، في أصل الأشكال النحوية وأثرها على تطور الأفكار (1822). (المترجم)

البَناء، للغة؛ غير أن إسهامه الحقيقي هو إبراز أن هذا الطابع ينكشف بالخصوص عند تكوين التداوت والرابطة الاجتماعية، من دون أن يقوده هذا إلى رؤية اجتماعوية أو تاريخوية للسانيات.

السيكولوجيا

في الوقت الذي هيمنت فيه المرجعية الفرويدية على فترة المعرفة والمصلحة، فإن تلك الخاصة بـ ميد Mead* تحاول فصاعداً أن تصبح المسيطرة في هذا المجال. ذلك أن السيكولوجي الأمريكي، في نظر هابرماس، أُنجز لوحده الخطوة الحاسمة باتجاه إضفاء المشروعية على البراديغم التواصل في الأنثربولوجيا: لقد أظهر كيف أنه بإمكان هذا الأخير أن يعوض كلية ذلك الذي يتمركز حول الوعي والفرد. لتحليل الذات، لجأ ميد فعلاً إلى خطة استبطان: وبحسبه، تبني الذات دفعة واحدة ضمن العلاقة، بأكثر تحديد من خلال سلسلة تدريجية لاندماجات وجهات نظر الغير، تسوية متتابة للتطلعات المتوقعة. «إن الذات بالأساس بنية اجتماعية وينشأ في التجربة الاجتماعية»، كتب ميد (ذكر في *TAC*, t. 2, p. 50 [كتاب هابرماس نظرية الفعل التواصل]). مقارنة مع فرويد، فإن ميد يعطي قيمة أعم إلى ميكانيزم الاستبطان: فعنده، لا يأخذ فقط شكل، على سبيل المثال، اندماجية صورة السلطة الأبوية في الأنا الأعلى؛ بل هو كل بناء الشخص الذي يجب أن يفهم مثل

* جورج هربرت ميد Goerges Herbert Mead (1864-1931) فيلسوف وعالم اجتماع أمريكي معاصر، درّس علم النفس الاجتماعي بجامعة شيكاغو ويعتد هو مؤسسة اهتم كثيراً بمواضيع التنشئة الاجتماعية والتفاعل الاجتماعي ولعبت أعماله دوراً هاماً في بروز النزعة التفاعلية الرمزية. من أهم مؤلفاته: *الذهن، الأنا والمجتمع* (1934)، *فلسفة الفعل* (1938)، *فلسفة الحاضر* (1932)، *الفردية والأنا الاجتماعي* (1982). (المترجم)

اكتساب متدرج لقدرات في استباق ردات الفعل الممكنة للغير، وبالخصوص في سياق المناقشة، بالقدر الذي يساهم فيه استبطان وضعية الحوار تساهم بمقدار كبير، إذا لم يكن أكثر، في تكوين الذات من وضعية الخضوع لسلطة قهرية إن التواصل يعتبر إذن شرط وأداة التنشئة الاجتماعية تماما مثل التفرّد، مادة للنسيج التداوي التي انطلاقا منها تبرز الذات الفردية. إن الوعي بالذات لا يبدو إلا بوصفه غاية لتطور، في الغالب منتشر بواسطة التبادل اللغوي، والذي يتضمن تبني أدوار ومعايير، إلى تنسيق الاستباقيات والتوقعات المرتبطة به، إلى درجة حيث تبني الذات عن نفسها وجهة النظر «الغير المعمم»، بمعنى هيئة حيادية تمثل الحكم المثالي للجماعة¹، أو كذلك وجهة نظر المناقشة الحيادية.

باختصار، فإن الاستطراد السيكولوجي السريع يؤكد ما تم مسبقا اكتسابه عبر الملاحظات حول اللغة: أي الأولوية الأنطولوجية والطابع التكويني للنشاط التواصل. هكذا، إن احتمالا كبيرا يُحال على موضوع أنثربولوجيا مبنية على براديجم التواصل. غير أن السيكولوجيا، في النص الهابرماسي، هي أيضا ما يتيح البدء بتحليل الشروط الحقيقة للتواصل، مصادره وآثاره الإمبريقية. إنها تبرز مسبقا أن النشاط التواصل غير مفكر فيه باستقلال عن صور الحياة والفردانية التي تساهم في تشكيلها، لكنها تشترط في المقابل أساليب وأهمية تحيين إمكان العقلانية التي تحملها.

1 «يربط ميد بمفهوم الدور الاجتماعي، معنى معيار يتيح تلقائيا لأعضاء الجماعة بتوقع من بعضهم البعض في وضعيات معينة بعض الأفعال، ويقيدهم بإنجاز بدورهم التطلعات المبرهنة للسلوك التي يكون مصدرها الآخرين» (TAC, t. 2, p. 46).

السوسيولوجيا

من البديهي جدا أننا نصل إلى المسألة الجوهرية: هل لعلم اجتماعي القدرة على جعل مكان للنشاط التواصلي، وهل هو في حاجة إلى ذلك فقط؟ ألا تكون دراسته له محدودة في ظواهر هي في الجملة هامشية وعلى الأقل، فاقدة لكل ملائمة سوسيولوجية خالصة؟ يكمن موقف هابرماس في تبين أن وجهة نظر السوسيولوجية تتضمن مساهمات غنية لأنثربولوجيا قائمة على براديجم التواصل، التي تكمل بفائدة بناء ميد. للتحقق من ذلك، ينطلق الفيلسوف من المثال المضاد الظاهر الذي تمثله سوسيولوجيا دوركايم ^{*} Durkheim، والتي تبدو غريبة تماما عن تبيين ظواهر التواصل. بالفعل، إذا كان دوركايم، بإلحاحه على النزعات الحتمية الاجتماعية، قد ساهم كثيرا في هدم

* إميل دوركايم Emile Durkheim (1858-1917) سوسيولوجي فرنسي يعد من أبرز مؤسسي علم الاجتماع المعاصر، أصبح مدرسا للبيداغوجيا والعلوم الاجتماعية سنة 1887 ثم خلف سنة 1902 فرديناند بويسون Ferdinand Bouisson في السوربون ولم يوسع رسميا تدريسه إلى السوسيولوجيا إلا في سنة 1913. يكمن إسهام دوركايم الأساسي في علم الاجتماع من خلال تكوينه الذي ينتسب فيه إلى الوضعية وحيث أنه اعتقد بدراسة الظاهرة الاجتماعية باستقلال صلتها بالأفراد بل إنه ذهب إلى التأثير الممارس من قبل ما أسماه بالضمير الجمعي على الفرد وقد أرجع الظواهر الأخلاقية إلى ظواهر الاجتماعية التي اعتبرها مستقلة عن ضمائر الأفراد. من أهم مؤلفاته: في تقسيم العمل الاجتماعي (1893)، قواعد المنهج الاجتماعي (1895)، الانتحار (1897)، الأشكال الأولية للحياة الدينية (1912)، محاولة في السوسيولوجيا العامة. (المترجم)

البراديغمات الأنثربولوجية التقليدية المتمركزة حول الوعي والفرد، فلا يبدو أنه يتقدم بكفاية نحو هذا الموضوع. ذلك أنه يذهب نوعا ما بعيدا جدا في نقده، ومن خلال وضع وجود وعي موسع إلى البعد الجمعي الذي سيكون موضوع السوسولوجيا بامتياز، إنه يعترف بخطئه في تضييع لحظة النشاط التداوتي المكون للاتفاق، مع إعادة إنشائه خلسة خطة الذاتية. من ناحية أخرى، من الواضح بأن المبدأ الأساسي للبناء الهابرماسي، الذي حسبه لا تعتبر الرابطة الاجتماعية فقط معطى يتأبد عبر خموله الخاص، إنما شيء ما هو بحاجة إلى أن يخلق مجددا ويولد مجددا ضمن التفاعلات الواقعية، ليس غريبا على دوركايم، خلافا للفكرة المسبقة. بل إنه يشكل محور تفسيره للمجتمعات القديمة: الطقوس يفسر بالتحديد باعتباره إعادة تنشيط دوري للإجماع، بوصفه إعادة تأكيد مجازية للوحدة الاجتماعية حول هذا القطب الرمزي الذي هو المقدس.

نستطيع فهم الاستعمال الذي يكون بمسئطاع هابرماس لهذا التقارب الخطير بين فرضياته الخاصة حول الوظيفة الاجتماعية للتواصل وتلك الخاصة بالسوسولوجي الفرنسي فيما يتصل بالمقدس. إن يتيح اقتراح أن واحدة من نزعات التطور الاجتماعي بدءا من المجتمعات القديمة تكون بالضبط الحركة بواسطتها الإجماع الاجتماعي، القائم على السلطة المقدسة الموجود لديها، ينتقل أكثر فأكثر عبر وسيط *médium* اللغة الحجاجية. أثناء التطور، ستكون إعادة الإنتاج الاجتماعي منتشرة أكثر فأكثر خلال شبكة المناقشات، المراجعات، إعادة التفسيرات النقدية للثقافة، الإشكاليات والمفاوضات، إلخ، المعطاة بقوة ضمن النشاط اللغوي. باختصار، ستسعى الاندماج والتنشئة الاجتماعية إلى أن يصبحا تأملين،

وستصير الحداثة بالضبط المرحلة التي تطبعها التحرر من الطاقة الاجتماعية اللازمة للمناقشة.

لا يجهل هابرماس بأن الاستشكال الخاص بـ دور كاييم للحداثة لا يقدم سوى مرتكز غير أكيد لتبرير مقاربة كهذه. فالسوسيولوجي يبدو فعلا تفسيره للمجتمع الحديث في الغالب متمحورا على عملية مميزة لتفرد الأشخاص وعلى تشكيل «دين للفرد» يتطابق مع ذلك. يتأسف هابرماس أن دور كاييم يُقرب هنا الشكل الديني - الجماعي، المحكوم عليه على عجل غير قابل للتجاوز (فلن يكون إلا انتقال واحد من التقديس صوب الشخص الفردي)، إلى محتوى يسعى بغرابة لتبرير التصور الأكثر «فردانية» (أو ليبرالية) للفرد. غير أنه يلاحظ أيضا بأن السوسيولوجي، في نصوصه تلك التي تضيفي مشروعية على النظام الديمقراطي، قد مهدت على الرغم عنه لتفسير آخر للحداثة. بالفعل، فكيف يكون بمقدورنا تأسيس قاعدة واضحة لثمين الديمقراطية، تكون أيضا أقل نقدا إذا أمكن هذا التعبير، كتلك تلك كانت عنده دون أن نعمد إلى إقحام كذلك فكرة، ضمن الشروط المفروضة من طرف الحداثة، إنتاج الإجماع الاجتماعي يمكنها ويجب أن تكون على الأقل جزئيا وفق أسلوب التأمل والتطوع، بمعنى بواسطة خلق دائرة عمومية للتواصل ممتدة إلى مستوى الأمة؟ منطقيا، لا يستطيع دور كاييم نفسه إذن تجنب إعطاء وظيفة مركزية إلى الفعل الاجتماعي للتواصل (في صورته التأملية: المناقشة)، مؤكدا بذلك على أهميته. هذه المعايينة تكفي لإبراز أن موضوع التواصل، المدرج بواسطة اللسانيات والسيكولوجيا، هو ملائم بالنسبة للعلوم الاجتماعية: إن تثمينه لا يحمل بالضرورة في ذاته محاولة اختزال السوسيولوجيا في دراسة إمريقية للتفاعلات اليومية (مثلما هو في «النزعة التفاعلية interactionnisme»، بالتحديد،

ما تناقشه TAC [نظرية الفعل التواصلي] بشكل عابر تحت صيغته الغوفمانية* goffmanienne.

هكذا، تقترح [نظرية الفعل التواصلي] TAC مقارنة لظاهرة التواصل التي يمكن الحكم عليها بأنها محدودة، لأنها موجهة بفعل إرادة إنقاذ في الوقت نفسه مبدأ فلسفة متعالية (مع فكرة وجود قيود كونية وضرورية للتفاعل اللغوي) والإشكاليات الأكثر طموحا للعلوم الإنسانية (على سبيل المثال نظرية للتطور الاجتماعي). لكنها تنتهي مع ذلك إلى التأكيد أن دراسة التبادل اللغوي هي بامتياز تلك التي تسمح بتجاوز التوترات التقليدية التي تتقاسم حقل العلوم الإنسانية: التناقضات بين النزعة الفردية Individualisme [الفردانية] والنزعة الكلية holisme [الكليانية]، بين النزعة الذاتية والنزعة الموضوعية، بين وجهات النظر مختلف المقاربات متعددة التخصصات؛ إلى حد أنها تصير إذن مهمة لموضوع أنثربولوجيا تهدف إلى توحيد معين للمنظورات. مع ذلك، وفي ضوء النظرية الاجتماعية التي تستمر في توجيه هابرماس، فالالتفاف عبر الأنثربولوجيا لا يستكفي بذاته. ينبغي أن يؤدي بشكل أساسي إلى رسم حدود تفسير للحاضر يمكنه تعويض النظرية الفيبرية [نسبة إلى فيبر] للحداثة، وبالأخص، الأخذ في الحسبان بشكل أفضل الأمراض التي أشارت إليها. يتوجب إذن العمل بحسب على الانتقال من نظرية التواصل إلى تحليل تاريخي واجتماعي.

* نسبة إلى عالم الاجتماع واللساني الأمريكي، الكندي الأصل إيرفينغ غوفمان Erving Goffman (1922-1982) من أبرز ممثلي مدرسة شيكاغو. من كتبه: سلوك التواصل في جزيرة الجماعة (1953)، أشكال الحديث (1982)، طقوس التفاعل: محاولات في سلوك وجهها لوجه (1982). (المترجم)

نحو برنامج بحث لسوسيولوجيا نقدية

في أي الظروف يمكن لإشكالية التواصل، التي وضعنا بكيفية مجردة صلاحيتها، هل يمكنها إذن أن تصبح إجرائية لتحليل الحاضر التاريخي وأن تكون نوعية في الفرضيات المختلفة؟ للإجابة عن هذا السؤال، الذي يجب أن يسمح باكتمال مشروع *TAC* [نظرية الفعل التواصل]، سيلجأ هابرماس من جديد إلى استعادة نقد لمظهر من التقليد السوسيولوجي، وحتى اقتراح بهذه المناسبة كيفية جديدة لتملك هذه الأخيرة. تتمثل فرضيته في أن السوسيولوجيا ما بعد الفيررية قد جعلت من الممكن إعادة تسجيل موضوع التواصل ضمن النظرية الاجتماعية، ومن هنا، إعداد برنامج بحث صالح بالنسبة للسوسيولوجيا النقدية. غير أن هذا الطرح، كما أثبت، تمّ عبر مقاربتين بقيتا غريبتين الواحدة عن الأخرى إن تعلق الأمر بالنسبة للفيلسوف ليس من الضروري بتوفيق إنما باستيعابهما معا في تكاملهما وفي توترهما.

فلتحليل ظاهرة الاندماج الاجتماعي، فحصت السوسيولوجيا بعد فيبر وجهتين خصبتين، يفسر هابرماس، باسترجاع في إطار استراتيجية أكثر تماسكا بعض العناصر المثارة في منطق العلوم الاجتماعية. من جهة، فقد تبنت منظورا فاعلي *actionniste* [أي من أتباع النزعة الفعلية *actionnisme* اتجه في السوسيولوجيا يقيم تفسيره للوقائع الاجتماعية على سلوكات وأفعال ناتجة عن الأفراد]،

وحق ذاتوي، والذي يكون الاندماج وفقه ممكنا بفضل جملة عادات، اعتقادات وقيم مشتركة التي تشكل الأرضية الخلفية الضرورية للتفاعلات الاجتماعية الخاصة. بيد أنها ارتبطت، من جهة أخرى، أيضا على طريقة وضعية، غير متمركزة بالقياس إلى الأفراد وإلى نشاطاتهم، للتفكير في الوحدة الاجتماعية: يتعلق الأمر بالمقاربة التي تنطلق من الفرضية التي حسبها، ضمن مجتمعاتنا، توجد أنظمة مستقلة ذاتيا ومنتظمة، من قبيل اقتصاد السوق أو القانون المعقلن، التي تضمن أساس التماسك وإعادة الإنتاج الاجتماعي بواسطة ميكانيزمات متكاملة مجهزة تتيح مطابقة السلوكات فيما بينها والإجابة الملائمة للتوقعات.

من الظاهر، فإن الكتاب المتأثرين بالسوسيولوجيا الفينومينولوجية وبشكل أعم، بالتيارات الوضعية الذين طوروا المظهر الأول، وأولئك الذين أعدوا نظرية الأنساق الاجتماعية، لا سيما بارسونز * Parsons، جميعهم معرضون إلى خطر الأحادية: من ناحية، تلك المتصلة بمثالية تجهل القيود الموضوعية والتي قياسا إليها تنتشر التفاعلات، ومن ناحية أخرى، تلك المتعلقة بنزعة وظيفية تضع بين قوسين وجهة نظر الفاعلين. تكمن فكرة هابرماس أنه بارتباط المقاربتين وباللعب على تناقضاتهما، يمكننا الوصول إلى مبدأ تفسير دقيق لتطور المجتمعات الحديثة واستخلاص إطار أكثر مرونة بغية استعادة مكتسبات

* تالكوت بارسونز Talcott Parsons (1902-1979) عالم اجتماع أمريكي، صاحب نزعة وظيفية نظامية استمد عناصرها من فرويد، فيبر، دوركايم وباريتو. يصف سوسيولوجيته بأنها علم الفعل. من أكبر السوسيولوجيين تأثرا بماكس فيبر. من أعماله: بنية الفعل الاجتماعي (1937)، النظرية الاجتماعية والمجتمع الحديث (1968)، نظرية الفعل والوضع الإنساني (1978). (المترجم)

التحليلات الفيرية. حتى وإن كان أصحاب هذه النزعات المتعارضة ليس لهم على ما يبدو مصلحة خاصة بالنسبة لموضوع الاتصال بالمعنى الذي يفهمه الفيلسوف، فإن المفاهيم والفرضيات الموضوعية باستطاعتها أن تفهم بوصفها مساهمات لنظرية اجتماعية ملهمة. سيكون لدينا هنا دليل أخير على خصوبة مسعى [نظرية الفعل التواصل] *TAC*، الذي يكمن في الاعتماد على الدوام حول التراث السوسيولوجي لإعادة أعماله بغرض الوصول إلى تشخيص حول الحاضر القادر على إتاحة الفرصة لبرنامج بحث إمبريقي مؤسس ومختلف بما فيه الكفاية.

قبل كل شيء، يعترف هابرماس للمقاربة الذاتية لظاهرة الاندماج استحقاق استبعاد النظرة الهادئة للحياة الاجتماعية المدركة بوصفها فضاء محايدا للتبادلات المتساوية التي يمكن أن يسعى إليها مُنظَر التواصل، وإبراز كيف أن التبادل اللغوي لا يشكل عملية مستقلة ذاتيا ومكتفية ذاتيا. في هذا المنظور، بالفعل، يصبح واضحا بأن أي تبادل لساني يفترض جزءا من الإضمار، كما هو مثال، القواعد الضمنية للمحادثات أو التعاريف الوضعية التي تكون مقبولة من قبل أبطالها، المعطيات التي يلمح إليها، إلخ. ففي كل اتصال، توجد إذن معارف خلفية وافتراضات عامة لكل الأنظمة التي لا تكون محل مراجعة ضمن التبادل نفسه، لكنه يجعل منها باستمرار مرجعا. إن ما حقيقي بالنسبة لتفاعل خاص يكون كذلك بالنسبة لمجموعها كله. لتحديد طبيعة هذه الخلفية للنشاط التواصلية عامة، يقوم هابرماس، تبعا للفينومونولوجيين، إدخال معنى *Lebenswelt*: العالم المعيش، الكون الذي يجري فيه الوجود العادي وبقدر ما نكون مرتبطين به عبر سلسلة من الاعتقادات (بالمعنى الأعم لهذا المصطلح) تظل في الغالب غير مستشكلة. بيد أنه يفسرها بكيفية خاصة ثقافية للمفهوم: هذا العالم هو بداية ذلك العالم

الذي ضمنه نفع وتنفق بفضل رؤى عن العالم مشتركة، قناعات متقاسمة، إلى سلسلة واسعة من التفسيرات المعدة سلفا والمتأنية من الدين، من الإيديولوجيات، من العادات، إلخ؛ هو كذلك ذلك الذي نضع نستعمل فيه مظاهر خارجية *habitus* تتطابق مع هذه المعارف الخلفية. إذا لم يكن إذن النشاط التواصلي وضع الذوات الحرة والمتجردة في اتصال فارغ، فذلك لأنه على الدوام مثبتة ضمن عالم معيش خاص. يمكننا حتى القول بأنه يضمن ثلاث وظائف: نقل وتجديد المعرفة الثقافية، ضمان التفاعل بين الفاعلين، أخيرا جعل التنشئة الاجتماعية ممكنة بين الأفراد.

حول هذه القاعدة، يكون من الممكن ضبط الفرضية العامة القابلة لإرشاد نظرية التطور الاجتماعي الحديث القائم على براديغم (أنموذج) التواصل، والتي ظهرت إمكانياتها أثناء مناقشة دور كاتيم. بكيفية عامة جدا، إنها تتضمن إثارة أن الوظائف الثلاث للفعل التواصلي - الثقافية، التساهمية، الاجتماعية - تسعى بالتدريج لأن تكون أكيدة بطيفية أقل مباشرة، أكثر تأملية، تحت صورة المناقشة. يشهد على ذلك، من ناحية، تفضيل الفضاء الخاص، بمعنى تحول أساليب التنشئة الاجتماعية والعلاقات داخل العائلة على سبيل المثال، أو تغيرات للوعي الأخلاقي باتجاه الأخذ بالحسبان الحيادي لمصالح الأطراف الحاضرة. كما يشهد، من ناحية أخرى، تفضيل للفضاء العام، والتي بفضلها تتسع الكفاءات المعروفة اجتماعيا للنشاط التواصلي والتي تشتق منها على سبيل المثال توسيع الأشكال المتبصرة (التعاقدية بتعبير آخر) للتفاعل الاجتماعي، لكن بالخصوص مؤسسة نقد دائم في ميدان العلوم والفن خاصة، ثم نفاذه في عالم السياسة، عندئذ سيعمل بشكل حتمي بواسطة الاقتضاء الديمقراطي.

لكن، بكيفية دقيقة أيضا، يكشف التطور الاجتماعي ما يفسره هابرماس باعتباره تفريقا بين نسق وعالم معيش، الذي يظهر بشكل خاص عبر نفوذ الدولة وعبر انبثاق نظام اقتصادي قائم على التنظيم بواسطة السوق. يتعلق الأمر هنا بأشكال السلوك الاجتماعي المكيف لحساب مجتمعات معقدة لكن، بمأسسة العقلانية الآداتية، يتوارى عن الفهم التلقائي لفاعلي العالم المعيش. بهذا يكون الحق الخاص بنظرية الأنساق محققا، حيث يكون التوجيه إميريا مؤسسا: إنه يصف فعليا (لكن في الأغلب بكيفية غير نقدية) بروز رابطة اجتماعية غريبة عن التواصل - مستندة إلى تسويات أتوماتيكية وإلى ميكانيزمات غير شخصية - التي تميز أيضا المجتمعات الحديثة. على هذه القاعدة، بالتأكيد على تعاليم هاتين المقاربتين، نستطيع تحديد حاضرنا التاريخي بوصفه مرحلة حيث تنتشر القوى المتناقضة كما هي معينة: من جهة، اقتضاءات عالم معيش صار بشكل معين ناضج، فصاعدا قادر على تعبئة قدرة التنظيم المحتواة ضمن النشاط التواصل، ومن جهة أخرى، أوامر الأنساق التي أصبحت مستقلة¹.

هذه المقاربة تعطي قاعدة صلبة إلى فرضية العقلنة المزدوجة والمتناقضة التي استخلصت من مناقشة فيبر. إنها ترجمة سوسولوجية مناسبة لما ظهر فلسفيا باعتباره ازدواجية الحداثة. إنها تسمح برسم مناحي (جوانب) برنامج بحث تاريخي حول نزعات الحداثة التي لن

1 خلافا لما يثبته فيبر إذن «فليس هو الطابع المتضارب للدوائر الثقافية للقيمة والصدام بين أنظمة الحياة المعقلنة بالنظر إلى هذه الأخيرة التي هي علل لأساليب الحياة الأحادية وحاجات الشرعية غير المحققة؛ بل إضفاء الصبغة النقدية monétarisation والبيروقراطية bureaucratization للفعل اليومي، سواء كان ذلك في ميدان الحياة الخاصة أو الحياة العامة» (TAC, t. 2, p. 358).

تكون معرضة للصعوبات المواجهة من طرف فيبر، وبشكل خاص التقييم المفرط لدور الأخلاق البروتستانتية. لكن بالأخص إلى تحليل المرحلة المعاصرة حيث ينبغي أن يصب التوضيح التاريخي والاجتماعي للمفاهيم والفرضيات عبر إقحام موضوع التواصل. بالنسبة إلى هابرماس بالفعل، فإن مخطط نسق - عالم معيش يشكل مركزا انطلاقا منه يمكن الكشف عن أمراض الحاضر - «فقدان الحرية *perte de la liberté*» و«فقدان المعنى *perte du sens*» - المحللة بدقة في التصور الفيبري للنتائج الراهنة للعقلنة الحديثة. الفكرة ترى أن فيبر، مع الأخذ بعين الاعتبار أزمات واغترابات العالم الحالي، لن يستطيع، بسبب ضيق أفق قاعدته النظرية، تطوير تصور نسقي لهذه الأخيرة والتي بإمكانها أن تصير خصبة إمبريقيا. هذا لن يكون ممكنا، كما يريد أن يبين ذلك الفيلسوف، إلا إذا انطلقنا من ظاهرة الصدام بين، من جهة، عوالم اجتماعية أصبحت عقلانية بمعنى الاستقلالية والتفكيرية ومن جهة أخرى، الأوامر المتأتية من التنظيمات والأنساق المستجيبة لقوانينها الخاصة، مستقلة عن افتراضات التبادل اللغوي الهادفة إلى الاتفاق داخل العالم المعيش.

بأكثر تحديد، إن التشخيص حول المعاصر يعود إلى فرضية نزع «احتلال للعالم المعيش» بواسطة قوى الاندماج الاجتماعي المنفصل عن التواصل: يجب رد أزمات عصرنا إلى النتائج السلبية لنزعات الإعلام الضابطة، مثل المال والسلطة الإدارية، النفاذ إلى دائرة العالم المعيش، الذي غدا مع هذا جد مستقل وعقلاني، إلى درجة يربك فيها إعادة الإنتاج والتطور الحر. لكن من أجل توضيح هذه الفرضية العامة، توجب على [نظرية الفعل التواصل] *TAC* أن تفسح المجال للبحث الإمبريقي؛ هل في إمكانها أن تضع تماما المواضيع حيث تكون

لسوسيولوجيا نقدية قابلة تطوير واقتراح المسائل التي لا مفر من طرحها (TAC, t. 2, p. 421-437):¹

1. نظرية اندماج الأنساق الاقتصادية والسياسية وأزماتها: ما هي الآثار الفعلية لاستقلالية جهاز الدولة، القوى الاقتصادية وإحكام قبضتها المتنامية على المجتمع، بالنظر إلى الخصوصيات الوطنية والتاريخية؟ كيف يمكن لفرضية «الاستعمار» أن تفسر ظواهر مثل فاشية أو اشتراكية الدولة، لكن أيضا بعض تحليلات الفوضوية من قبيل مراجعة الهويات الجمعية عبر تحديث المجتمعات؟

2. نظرية أساليب التنشئة الاجتماعية والتفرد: ما هي الآثار الناجمة عن نفاذ الأوامر النسقية حول العائلة، الدائرة التي تبدأ فيها التنشئة الاجتماعية أكثر تعقلا في الظهور لدى بعض الطبقات؟ ما هي البنيات النفسية الجديدة، وعلى الخصوص، الأمراض الناتجة عن هذه التحولات؟

3. نظرية الثقافة الجماهيرية: ما هي من الناحية التاريخية قنوات بروز هذه الأدوات لمناقشة نقدية موسعة التي صارت الوسائط المختلفة، بدءا من الجريدة إلى غاية الوسائل السمعية البصرية المعاصرة؟ هل بمقدورنا اليوم إثبات، كما فعل ذلك أدورنو وهوركهايمر، أنها استرجعت من طرف القوى السياسية والاقتصادية وهي التي أنشئت ضدها، أو أنها تحتفظ بخصائص ازدواجية بهذا الخصوص؟

1 عند هذا المستوى من الاستدلال، لا تعدل مطلقا نظرية الفعل التواصلية، البنائي لمسعاه، في الانطلاق من معارف سوسيولوجية موجودة، ولا تنتهي إذن بواسطة الإمساك والتحكم للنظرية الاجتماعية عبر الفلسفة. بالفعل، فإن إعداد برنامج بحث يبرز في المقام الأول باعتباره توضيحا وتحيينا لأفضل تقاليد السوسيولوجيا النقدية. وهذا الأمر، بالنسبة إلى هابرماس، يوجد بالأساس في المرحلة اللاحقة للماركسية.

4. نظرية إمكانات المقاومة والكفاح ضد النزعة إلى استعمار العالم المعيش: في أي الميادين -، الإيكولوجيا، معارضة قوى الدولة، الفوارق الاقتصادية على المستوى العالمي، مطالب الأقليات - التوتر بين أنساق وظيفية مستقلة وعالم معيش هل لها ستكون لها فرص أكبر تؤدي إلى بروز الصراعات المفتوحة؟ ما هي أشكال هذه الكفاحات لنوع جديد، ستخلف الحركة العمالية، يمكنها أن تلبسها؟

على وجه الإجمال، إن إعداد نظرية للتواصل بالمعنى الدقيق الذي يفهمه هابرماس، وإن ظلت فلسفية في عمقها (فهي تطور تصورا للعقلانية)، فإنها تحليل إذن إلى كل المستويات لتطورها في العلوم الوضعية. إنها تتجذر في تفكير حول أحاديث التفسيرات السوسيولوجية الكلاسيكية للحدث، تنتشر بواسطة استعادة بعض مساهمات التراث السوسيولوجي والأنثروبولوجي، وتنتهي أخيرا باقتراح تحليل للمعاصر الذي ينبغي أن يستغل في إعداد برنامج بحث من أجل العمل الإمبريقي. إن نقطة قوته تكمن إذن دون جدال في ثراء وتنوع الاستراتيجيات التي تستعملها العلوم الإنسانية: نقد داخلي لكلاسيكيات السوسيولوجيا، وضع مقارنة لمساهمات الفروع المختلفة، وضع منظور للتيارات المتعارضة في العلوم الاجتماعية. لقد حققت إذن [نظرية الفعل التواصل] TAC تقدما جليا مقارنة مع محاولة سنوات الستينيات. هنا، تواكب الفلسفة حقيقة العلوم كما تكون وتأخذ على عاتقها مهمة التفكير في مضمون ممكن لسوسيولوجيا نقدية؛ بل إنها تتصور انطلاقا من هذه المهمة، بما أن الأمر يتعلق بالنسبة لها بتطوير، في كل حدودها ونواحيها، نظرية اجتماعية معاصرة حد عتبة يأخذ عندها العمل الإمبريقي البديل. مع هذا، ينبغي التأكيد على بعض مشكلات التي

حاولت اقتراح أن «تعاون» العلوم الاجتماعية والفلسفة تم على أسس قابلة للمناقشة أحيانا.

نشير بسرعة إلى ما يمكن، ضمن المحتوى ذاته لـ [نظرية الفعل التواصل] *TAC*، أن يكون عقبة في وجه التعاون المعلن بين العلوم والفلسفة. صعوبة أولى تنجم من إعداد برنامج بحث كهذا يتقاسم افتراض إشكالي مع مجمل فلسفات التاريخ: وفق مفترض مثل هذا فإن تشخيصا حول المعاصر ممكن، بمعنى، ضمن الأحداث، فإن خطابا يزعم فهم المبدأ الوحيد لأزمات العالم المعاصر، والذي سيكون أيضا ما هو جوهري فيه لفهمه. إن فكر الحاضر التاريخي، في [نظرية الفعل التواصل] *TAC*، سيكون مساويا لفكرة مسبقة أحادية تثبت قبلها وحدة معناه. في حين، لا شيء يشير بأن نظرية نقدية للمجتمع لا تقدر على الخروج من هذا الإطار الضاغط، حيث أن الملاءمة لم تكن محل تساؤل كاف من قبل الفيلسوف.

صعوبة ثانية تتأتى من الطابع الانتقائي لاستعادة المعارف السوسيولوجية. المثال الأفضل تقدمه دون شك الأهمية التي يوليها هابرماس إلى براديغمات النسق والعالم المعيش. ألا يتعلق الأمر هنا بمقاربتين مجردتين بإفراط للاندماج الاجتماعي، لا يتطابق معهما أي نظام حقيقي للأحداث، أكثر توضيحا إذن لغايات إعادة قراءة لتاريخ العلوم الاجتماعية منه إلى تحليل إمبريقي فعلي؟ بالفعل، فإن موضوعات التحقيق للسوسيولوجيا لا تقع على الدوام بين مباطنة العالم المعيش وقيود الأنساق؟ بشكل أعم، يمكن الارتياح بأن التملك أو بالأحرى العبور الهابرماسي للعلوم الإنسانية مفتوح من خلال إرادة نقدية، لكن كذلك بواسطة إرادة معيارية تؤسس لهذه، إلى درجة تصل فيها وضع بين قوسين تقريبا كل الوسائط المفسرة التي ستكون ضرورية لعمل

السوسيولوجي. بيد أن، هذا التحيز ليس من دون نتائج بالنسبة لمعالجة موضوع مركزي للعقلانية: هنا، تعارض الإرادة النقدية والمعيارية حول المفاهيم السوسيولوجية وتهدبها إلى درجة أن مسعى [نظرية الفعل التواصلي] *TAC*، جزء من إرادة محبذة لتحرير التصور الفييري للحاضر من أحاديته، تنتهي إلى اقتراح صورة للفعل الاجتماعي الذي، يفرض على نفسه في الآن عينه تحديد تعدد العقلانيات التي يستخدمها الفاعلون والقيود التي يواجهونها، باختصار تعقد العوالم التي يتحركون فيها، يسقط ثانية دون التحليلات الأكثر تفضيلاً لـ فيير، على سبيل المثال في ميدان سوسيولوجيا الأديان أو في دراسة أشكال الهيمنة. يمكننا القول إذن بأن الخطأ الرئيسي لـ [نظرية الفعل التواصلي] *TAC* في نظر السوسيولوجي يكمن دون شك في التقدير المفرط للأهمية الحقيقية للمناقشات التصورية المحضة أو الداخلية في تاريخ النظريات، وتجاهل مخاطر التبسيط الملازم للمسعى الذي يكمن في الانخراط ضمن ميدان مسبقاً إمبيريقي، مثل ذلك الذي يتصل بتفسير الحداثة، مع اعتباره للمفاهيم العامة مصدراً وحيداً مكتسباً أثناء هذه المناقشات.

غير أن ما هو أساسي أكثر فهو من دون شك الصعوبة، فلسفية بحصر المعنى هذه المرة، المثارة من قبل آبل *APEL**، لأنها تضع المبدأ

* كارل أوتو آبل Appel Karl Otto (1922 -) فيلسوف ألماني تعاون كثيراً مع هابرماس في تقديم جملة من الآراء التي دفعت قدماً الفلسفة المعاصرة ومنها أهمية الفلسفة بالنسبة للعلوم الاجتماعية كما ساهم معه في التعريف بالبراغماتية الأمريكية وتقديمها إلى الأوروبيين اهتم في بداية حياته الفكرية باللغة ثم اتجه إلى المسائل المنهجية (التفسير والفهم) كما عالجه دلتاي وفيير في بداية القرن العشرين ثم تحول إلى أخلاق المناقشة وهي الفكرة التي أولته مكانة مرموقة في نهاية القرن العشرين وميزت حضوره عالمياً. من آثاره الفكرية: فكرة اللغة في التراث الإنساني من دانتي إلى فيكو (1963)، أخلاق المناقشة، المناقشة والمسؤولية (1994). (المترجم).

ذاته موضع تشكيك أي مبدأ التعاون بين العلوم الاجتماعية والفلسفة الذي حاول هابرماس توضيحه في [نظرية الفعل التواصلي] *TAC*، وليس فقط تطبيقه¹. في هذا الكتاب، يلاحظ آبل، يتعلق الأمر بإعداد في حركة واحدة نظرية فلسفية للعقل وتأسيس، مباطن للـسوسولوجيا النقدية؛ بيد أن مؤلفه ليس واضحا حول مفهوم العقل الذي استعمله بغرض حل هذين المشكلين سويا. بالفعل، إما أن هابرماس يزعم بأن له فعليا تعريف حقيقي *définition vraie*، كوني، للعقل، أكثر أصالة من الذي تقدمت به المقاربة الفيرية في العقلانية الآدائية؛ لكن عندئذ كان يتوجب عليه تأسيسه وتطويره حقيقة لذاته عوض التركيز على إعادة تفسير التاريخ الحديث وأزمات العالم المعاصر وهي بالتأكيد مهمة، غير أنها بالطبيعة (ليست إمبريقية) لا تستطيع تقديم شيء أساسي إلى هذا التعريف ولن تقوم إلا بنقل المشكل من مكان لآخر. أو، بما أنه تبعا لقوله لا يعتقد بمعنى التاريخ وبالتقدم، أن هابرماس يفترض أخيرا تمثيلا تأويليا، بمعنى في العمق ارتيابي لعمله الخاص، ووفقا له فإن [نظرية الفعل التواصلي] *TAC* تكتفي بتوضيح مفهوم خاص لعقل *un concept particulier de raison*، ذلك الذي يتأصل في التجربة الغريبة كما يمكن أن ندرك الدلالة والحدود هنا والآن؛ غير أنه عند ذاك لا يمكنه أبدا تأسيس خطاب نقدي الذي يزعم من ناحية أخرى بلوغ الكوني. يؤكد آبل Apel من خلال هذا بأن كل ما قيل في [نظرية الفعل التواصلي] *TAC* يستند إلى عدم تحديد نظري خطير ويفرض على هابرماس، لتجاوزها، الاختيار بين مفهوم ضعيف (نسبي) للعقل، سهل نطقه بالنسبة للعلوم، لكنه غير متماسك فلسفيا، وعلى طريقة آبل Apel ذاته، مفهوم قوي - مرتبط بفكرة تقرر بوجود قيود أساسية

Apel, Penser avec Habermas contre Habermas, Éd. de l'éclat. 1

وكونية بإطلاق للتواصل - لكنها، من جهتها، لا تستوجب الارتباط بالعلوم الإنسانية. سرى كيف أن هابرماس، مع اعترافه تبعاً لـ آبل Apel بصعوبات مبدأ التعاون المستخدم في نظرية الفعل التواصلية *Théorie de l'agir communicationnel*، بحث عن تجنب مصلحي هذا البديل، ويقترح لأجل التمكن من طريقة أخرى لاعتبار العلاقات بين الفلسفة، العلوم الاجتماعية والحاضر التاريخي.

إدماج السوسيولوجيا في الفلسفة العملية

عرف فكر هابرماس، بعد نظرية الفعل التواصلي، إذن تحولا جديدا. بالتخلي عن ميدان النظرية الاجتماعية والتفسيرات التاريخية، على الأقل في الظاهر، سيركز على إقامة مذهب أخلاقي وقانوني. هذا التحول في الاتجاه يثير، من أول وهلة، شكوكا حول تماسك عمل كاتب الذي، انطلق من موقف قريب من الماركسية، ينتهي بالعمل على ترميم فلسفة ذات أهداف معيارية مفكر بها نهائيا، حسب أقواله هو، وفقا للنموذج الكانطي. ألا يوجد هنا نفي للمقاصد الأصلية للنظرية النقدية في الواقع هو أيضا راديكالي وضار كذلك الذي بواسطته أعاد أدورنو وهوركهايمر فلسفة التاريخ ضمن جدلية العقل *Dialectique de la raison*؟ فيما يتبع، نريد إبراز أنه من الممكن تقديم الأشياء بطريقة تبدو فيها التطور الهابرماسي بالأحرى كأنه توسيعا شرعيا أو كأنه إنجاز ممكن لمشروع نقد أصلي، محتفظ به كلية. هذا التطور، من منظور أكثر إيجابية، سمح في الواقع بتفسير موضوع معرفة الحاضر المفترض والمطور بشكل راديكالي، الذي استخدم نقطة انطلاق بالنسبة إلى هابرماس. فبعد التأسيس الإستمولوجي لهذه المعرفة، ثم باستعمالها تحت رعاية نظرية بالأساس تاريخية - سوسيولوجية للتواصل، جاءت اللحظة التي طرح فيها الفيلسوف المسألة الختامية والاختامية لتوجهات الفعل المطلوبة من طرف هذا الحاضر. وضع هذه الإشكالية للعقل التي تحددت أولا في إطار نظرية المعرفة، ثم بواسطة

إعادة تفسير لصور العقلنة المستخدمة في فترتنا، يقود، منطقيا إذن، إلى فلسفة عملية *Philosophie pratique* التي، ببيان ما هي الأشكال التي يمكنها ويجب عليها أن يلبسها النشاط العقلي، تكمل المشروع المدشن في لحظة «صراع النزعة الوضعية»: إعادة بناء مفهوم واسع للعقل بما فيه الكفاية حتى يكون بالإمكان إجراء توسطا بين النظرية والممارسة على قاعدة من فكر الحاضر التاريخي.

إن ما يشهد على هذه الاستمرارية ما كان افتراضا في المرحلة السابقة للتأمل الفلسفي أصبح فصاعدا هو موضوعه المهيمن. لقد صار هابرماس واعيا بأنه لا يكفي الاستناد إلى عقلانية عملية تتموقع في مستوى الحاضر لمناهضة النتائج الفيرية الأكثر تشاؤما، ولا حتى ملاحظة في التاريخ الحديث أو في المرحلة المعاصرة التبلور المعاكس لبعض من عباراته: ينبغي مجابهة بشكل مباشر، كما اقترح ذلك آبل إزاء المظاهر الأكثر تاريخوية واجتماعوية لـ نظرية الفعل التواصلي] *TAC*، مهمة استنتاج الأسس، صياغة، وفق أسلوب إعداد مذهبي دقيق، المعايير التي تكون لها قابلية إثباتها، حتى أشكال الحياة التي يتوجب اختيارها بحسبها. إن التحقيق التام لهدف نظرية نقدية للمجتمع يقتضي إذن نوعا من الرجوع إلى كانط *Kant** *ميتافيزيقا الأخلاق*

* إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724-1804) فيلسوف ألماني في العصر الحديث يوصف غالبا بأنه مؤسس المثالية المتعالية وتوسم فلسفته بالنقدية وذلك ما تضمنته أعماله الثلاثة الشهيرة: نقد العقل المحض (1781) نقد العقل العملي (1788) نقد ملكة الحكم (1790). أثر كانط كثيرا بمسائلاته وأفكاره النقدية (ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يمكنني أن أفعل؟ ماذا يمكنني أن أمل؟ ما الإنسان؟) الداعية إلى مراجعة وفحص الدوغماتيات التجريبية والعقلية على حد سواء فكان لمواقفه الإستيمولوجية توجهها خاصا لا يرفض العلم بل يسايره ويصحح مساره كما أنه يحذر من المغامرات الميتافيزيقية. ولمواقفه الفلسفية الجريئة خاصة في دعوته لاستعمال العقل دون حد ليخرج الإنسان

Métaphysique des mœurs؛ إنه يقتضي على الأقل مد فكر الحاضر صوب الأخذ بالحسبان المستقبل المرغوب عقليا والذي يتوجب أن يفتح عليه.

على الرغم من هذا كله، يبدو وأن المفارقة تظل قائمة. فمنذ هيغل، لم تتشكل النظرية الاجتماعية ومعرفة الحاضر في تعارض مع لا تاريخية المسعى الكانطي، ضمن التنديد بتجريد الوجود المحض والنزعة الصورية للأمر القطعي؟ كيف يمكن إذن لإرادة إتمام المشروع النقدي أن تترجم من خلال استعادة مسعى بعيد عن ميدانه الأصلي دون نفي لمكتسباته؟ وبالخصوص، فلسفة عملية ذات زعم معياري قوي، كتلك التي فكر هابرماس الآن عبرها تنويع النظرية النقدية وفكر الحاضر، ألا تستلزم استبعادا من دون شرط لمعارف امبريقية وبالخصوص، العلوم الاجتماعية؟ ليس هناك من شك أنه بعد [نظرية الفعل التواصل] *TAC*، عدل هابرماس أيضا كما فعل ذلك في المراحل المتقدمة لتطوره عن المشروع الوضعاني الكبير *le grand projet positiviste* في استبدال الفلسفة بالعلوم الإنسانية، ضمن التفكير حول الفعل والحاضر التاريخي بشكل خاص. من خلال دعوته لاستقلالية الخطاب المعياري في المجال الأخلاقي والسياسي، الذي بدا له فصاعدا يشكل أساس المساهمة الفلسفية لمعرفة الحاضر،

من قصوره وضعفه اعتبر كانط مفكر ومنظر الأنوار. تأثرت كثير من الفلسفات الحديثة والمعاصرة الألمانية والأوربية بفلسفة كانط وحاول بعض الفلاسفة المعاصرين تحيين أفكاره والاستفادة منها في صياغة جديدة أطلق عليها الكانطية الجديدة. من أهم كتبه: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما (1783)، فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموبوليتية (1784)، تأسيس ميتافيزيقا الخلاق (1785)، الدين في حدود العقل (1793)، مشروع السلام الدائم (1975). (المترجم)

بل يبدو حتى أنه بحث عن إعادة ربط علاقة مع صور للفكر يفترض أنه تم «تجاوزها» ببروز العلوم الإنسانية.

مع هذا، فهذه التطورات لا تحدد أبدا انقطاع الحوار مع العلوم الاجتماعية، إنما بالأحرى إعادة تحديد شروطه. هذه العلوم، في العمل الأخير لـ هابرماس، لا توجد فحسب مستعدة بل تابعة أو مدججة ضمن الفلسفة العملية. هذا التوجه يفترض بالتأكيد ترك مسافة مقارنة مع المواقف الأكثر راديكالية لـ [نظرية الفعل التواصلي] *TAC* ومع فكرته عن تعاون متساوي للفلسفة والسوسيولوجيا. لكن الأمر لا يتعلق لا بقطيعة تامة، ولا بعودة إلى الأهداف المؤسسة للمرحلة الأولى، بما أن السوسيولوجيا، في هذا الجهاز الجديد، تستمر في أداء وظيفة ضرورية: حصول إعداد معياري في الميدان العملي، الذي يريد هابرماس فصاعدا أن يكرس له جهده - هذا هو مظهره اللاكانطي - انطلاقا من خطاب العلوم الاجتماعية، على الأقل تحت تحكمه، ودوما على علاقة بنتائج هذه الفروع¹. إن الصلة بهذه الفروع، حتى وإن كانت بالتأكيد أقل أهمية، فإنها تبقى إذن بناءة للفلسفة، لأنها تضمن بأن فكر المعيار ليس هو ذلك المعيار الخالص، واجب وجود مجرد، إنما يبقى أيضا فكر حاضر تاريخي محدد، في اتجاهاته، في حاجاته وفي إمكاناته التي. فعليا. ينبغي علينا توضيح حدود ونواحي هذا الموقف، الذي يستدعي وضع نوع ثالث من استراتيجية التملك الفلسفي لخطاب العلوم الاجتماعية، لا يتصل لا بالتأسيس ولا بالتعاون.

1 لا يتعلق الأمر إذن، مثلما هو الشأن لدى دوركايم *Durkheim*، باستنباط أخلاق وسياسة للعلم الاجتماعي، وإنما على العكس باستعادة هذا الأخير ضمن إطار مشروع معياري يقبل كما بشكل كامل.

نقد العلوم الاجتماعية

بعد [نظرية الفعل التواصلي] *TAC*، حاول إذن هابرماس إذن أن يزيج بشكل سرّي أطروحة التفسير الضروري للمحاولات الفلسفية والسوسيولوجية وبصورة عامة، وتمديد الروابط التي توحد في عمله الخاص الفلسفة بالعلوم الوضعية. من الناحية التاريخية، يبدو وأن الانعطاف جرى بدءاً من سنوات السبعينيات خلال بعض النقاشات الفلسفية التي ساهمت في تحول المنظور، بالخصوص بتحديد مسألة الكونية: هل توجد معايير موضوعية صالحة لكل كائن عاقل، مستقلة إذن عن الممارسات الاجتماعية، عن المؤسسات المعطاة وعن السياقات التاريخية؟ لنفحص أن نتائج العلوم الاجتماعية في الغالب تلتبس لتبرير موقف تشكيكي ونسبي في هذا المجال، إن كاتب المعرفة والمصلحة *Connaissance et intérêt* يجد نفسه مضطراً إلى تحول في الاستراتيجية. باستبعاده العناصر التي بدت، في المحتوى السوسيولوجي لـ [نظرية الفعل التواصلي] *TAC*، تبرر التاريخية، فقد كرس جهده منذ ذلك الحين للدفاع وتوضيح النواة الفلسفية الصلبة لتصوراته، النزعة الكونية الأخلاقية، التي كانت، بالتأكيد، ملازمة لمحاولة الكتاب (على سبيل المثال نقد فير الذي يتضمنه)، لكن ربما بعدم كفاية مؤسسة من أجل مقاومة نزعة نسبية متجذرة. يمكن القول إذن أن الأمر يتعلق هنا بالمرحلة الأولى للإجابة الهابرماسية عن مفارقة آبل *Apel*. إنها تقود، كما اقترح هذا الأخير، إلى إضفاء صبغة نسبية عن العلوم

الإمبريقية، التي لا تبدو هكذا بوصفها قرارا غير عقلائي، إنما باعتبارها نتيجة لا مفر منها وإن متناقضة لتعميق بعض الفرضيات المؤسسة لـ [نظرية الفعل التواصلي] TAC.

هذه النسبنة تظهر أولا من خلال تقدير أكثر تحفظا بجلاء، لئلا نقول بصراحة نقدي، للمساهمة العلوم الاجتماعية في الثقافة الحديثة. ففي دروسه لسنة 1986، رجع هابرماس بهذا إلى مثال كلاسيكي، طرح بشكل عابر في [نظرية الفعل التواصلي] TAC، للعلمي التاريخي الذي تفضي إليه النزعة النسبية الأخلاقية المرتبطة بالنزعة الوضعية: يتعلق الأمر بإدانة فير لـ «دولة الرفاه» التي ارتسمت في عهده¹. إننا نتذكر أن السوسيولوجي رأى هنا انحناء مزعج ضمن التطور الغربي للحق، الذي تهيمن عليه في رأيه الصورة (التصوير) والتنظيم (المنهجية)، باختصار، من خلال انفصال المعايير بالقياس إلى كل المضامين الإيديولوجية الخارجية. إن تشريعا من هذا النوع، كما يؤكد ذلك، يميز إعداد الأهداف المادية، من العناصر الأخلاقية والسياسية الغامضة التي تهدد نقاء حق متعقل. فبتبرير الفرضية المعاكسة، تلك التي ترى في الدولة الاجتماعية تعميقا لنواة عقلية، بمعنى العقلانية العملية أو الأخلاقية، للحق الحديث، يجبر هابرماس على تجذير نقده لـ فير قياسا إلى فترة نظرية الفعل التواصلي. إنه لا يقترح فحسب أن يكشف لديه التوترات والترددات، إنما لدحضها، على مستوى الأسس الفلسفية أكثر مما يكون ذلك على التفسير التاريخي. بطريقة دلالية، سيختفي هكذا اقتضاء مناقشة داخلية لفكر سوسيولوجي: فمن وجهة نظر أجنبية عن العلوم الاجتماعية حيث يباشر فصاعدا نقدها. بصورة عامة، نستطيع القول بأن الفيلسوف يعطي من الآن فصاعدا مكانة ثانوية

للعلوم الإنسانية. إنه يتخلى مثلاً عن الموضوع الذي وفقه يتوجب أن تتم نظرية العقلانية ابتداءً من مكتسبات السوسيولوجيا؛ بالمثل، فلم يعد يتعلق يتبني تصور تذاوتي ولغوي للعقل (متحمور على أمر التوافق) لمعانة إنشاء برديغم (أنموذج) تواصلية في العلوم الوضعية¹.

تقود هذه التحولات إلى إعادة تقييم تناظري للفلسفة. هذه الأخيرة، وإن كانت متناقضة وحذرة، صارت جلية في الدروس الشهيرة التي خصصها هابرماس، في منتصف الثمانينيات، إلى «الخطاب الفلسفي للحدث». في أول وهلة، يبدو وأن الأمر يتعلق بملحق تاريخي وسجالي لحديث [نظرية الفعل التواصلية] TAC. يريد هابرماس أن يبين كيف يشكل مفهومه الخاص للتواصل قاعدة لاقتضاء «نقد للعقل» يفلس في الوقت نفسه من الصعوبات المطروحة من طرف الأشكال الأخرى المعاصرة لهذا النقد، التي حكم عليها بعدم خصوبتها لأنها مشلولة بمزايدات متتابعة وبواسطة راديكالية تؤدي إلى الدحض الذاتي. ينطلق المؤلف من هذه القضية، وهو أنه بعد هيغل، في أن نقد العقل ارتكز في الغالب على تفسير للمرحلة التاريخية التي من المفترض أنها مرحلة تأكيد العقلاني، أي الحدث، ويعتبر لتقييمها بعض من الوجوه الكلاسيكية لهذا الوعي النقدي للذات والذي طورته هذه الأخيرة. فبتشمين موضوع التواصل باعتباره أساس لمفهوم نقدي للعقل مؤسس بشكل أفضل من الناحية الفلسفية ومرتبطة بتميز الحدث بشكل أكيد من ذلك الذي سبقه، يمكن لـ هابرماس إذن تقديم عمله بوصفه استعادة وتجاوز للخطاب الفلسفي للحدث، بمثل ما هو ذلك في [نظرية

1 أنظر على سبيل المثال، الحق والديمقراطية (p. 23-31) DD، حيث يتم تحليل البراديغم التواصلية بوصفه حدثاً داخلياً لتاريخ الفلسفة، وليس أبداً كإسهام خاص للعلوم الإنسانية.

الفعل التواصلي] *TAC*، إنه يتصوره باعتباره استعادة وتجاوز للمنحدر السوسولوجي لهذا الخطاب. غير أن الجدة تكمن في اعتباره أنه في المواجهة مع التأمل الفلسفي الذاتي للحدث أكثر مما يكون ذلك مع التفكير الذاتي المحض سوسولوجي حيث تقع الرهانات النظرية الأساسية لفكر تاريخي. على الرغم من أخطائهم، بدا نيتشه *Nietzsche** و *Heidegger*، بدلا من دوركايم *Durkheim* أو فيبر *Weber*، وكأنهم الورثة الأكثر أهمية في هذا الإيعاز الهيجلي للتفكير في الحاضر. إن مركز الجاذبية في التفكير الهابرماسي حول الحاضر حاول أن يتحرك باتجاه المناقشات الداخلية للفلسفة التي لم تعد تربطها بإشكاليات السوسولوجيا سوى علاقات بعيدة.

هذا التطور ترجم عبر تداخل مرجعيات العلوم الإنسانية في الكتابات التالية مباشرة لـ [نظرية الفعل التواصلي] *TAC*، المخصصة في الأساس إلى النظرية الأخلاقية. لقد بررها هابرماس بواسطة إعادة تحديد جد مقيد من طرف الأبحاث العلمية المفيدة حسبه للفلسفة أو المستخدمة من طرفها: هذا الجزء ينحصر فصاعدا في الأعمال التي

* فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1900-1944) فيلسوف وفيلولوجي ألماني تصب أعماله في الميتافيزيقا التي أعادت تجميع تيارات همشتها الثقافة الغربية الحديثة سواء الشرقية منها (الزرادشية) أو اليونانية (السفسطائية) وقد تضمنت كتاباته التي ميزها أسلوب شاعري ساخر وانتقادات حادة للأخلاق والديانة المسيحية التي تأسست على الضعف والعبودية ودعا إلى إنسان أعلى يستغني عن قيم بالية يعلن معها عن موت الإله. لقد أثر نيتشه بشكل خاص في فلسفة القيمة في بداية القرن العشرين وكان لأفكاره تأثير بالغ على جيل من الفلاسفة ما بعد حداثيين (فوكو، دولوز وديدا). من أهم آثاره الفكرية: ميلاد المأساة (1872)، إنساني، مفرط في إنسانيته (1878)، هكذا تكلم زرادشت (1885)، ما وراء الخير والشر (1886)، جينالوجيا الأخلاق (1887)، العلم المرح (1887)، أفول الأصنام (1889)، إرادة القوة (مقالات جمعتها أخته ونشرت لاحقا). (المترجم)

تهدف إلى إعادة بناء القدرات الإنسانية الأساسية، البنيات الكونية للذهن وللتعبير، وكذا لدراسة نشأتها. ضمن الوقائع، يبدو أن الكاتب الوحيد المستفيد من إعادة التعريف هذه هو كولبرغ* Kohlberg¹. إن هابرماس يعطي أهمية كبيرة إلى هذا السيكلوجي الذي، ضمن الامتداد لـ بياجي Piaget في الحكم الأخلاقي عند الطفل *Le jugement moral chez l'enfant*، سعى للبرهنة على وجود مراحل للتطور الضرورية والكونية (الملاحظة في جميع الثقافات) للفكر الأخلاقي. في تقديره فإننا نسير، في كل مكان، ولدى أعمار متماثلة، من غياب القواعد إلى الاحترام الشكلي لهذه، ثم، من هذا، إلى أخلاق أدبياتية مساواتية، مبنية على مبدأ احترام الأشخاص، و«ما بعد اتفاقية postconventionelle» (بمعنى لديها مسافة نقدية إزاء العادات والممارسات المجتمع الموجود). على حساب الحوار مع السوسيولوجيا، يعمل الفيلسوف يركز فصاعدا حول هذه السيكلوجيا للنمو والتي تساهم في تهدم من داخل العلوم الإنسانية البراهين الكلاسيكية للنسبية الأخلاقية والاجتماعية. وهكذا إقامة بشكل غير مباشر مشروعية الأبحاث المعيارية المحضة. بالفعل، إنها تعزز إمبريقيا (من دون أن تقدر مع هذا على تأسيسها) فكرة أخلاق عقلانية بل إنها تستبق جزئيا نتائجها.

* لورانس كولبرغ Lawrance Kohlberg (1927-1987) عالم نفس أمريكي، درس بجامعة شيكاغو ثم هارفارد يعتبر واحدا من علماء النفس الثلاثين المهمين في القرن العشرين حسب تصنيف هاغبلوم Haggbloom ساهمت أبحاثه لا سيما في المجال التربوي على بحث استدلال وتطور خاصة سلم التطور الأخلاقي الذي يعرف باسمه. من كتبه: The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16 (المترجم)

1 راجع مثلا كتاب هابرماس الأخلاق والتواصل *Morale et communication* في الصفحات الآتية: من 41 على 62.

يبدو وأن العلاقة بالعلوم الإنسانية الناتجة عن الإشكالية الهابرماسية الجديدة تتميز بثلاث خصائص: انتقائيتها المفرطة، أدوات المعارف الوضعية، وضع بين قوسين السياقات الاجتماعية التاريخية لصالح تحليل البنيات الكونية. مع ذلك من المحتمل أن يقتضي الانتشار الفعلي للمشروع المعياري الجديد مقابل المعارف الوضعية استراتيجيات أكثر ثراء وتنوعاً من تلك التي يتمسك بها هابرماس في نصوصه البراجمية. يمكننا على وجه الخصوص إذن متابعة الطريقة التي تكون لعلاقة بالسوسيولوجيا، تهدف في الوقت نفسه النقد والتملك، يمكنها أن توجد تدريجياً، ضمن سياق برهنة تستحق أن يعاد بناؤها، أهمية وقد كانت في زمن ما محل تشكيك.

مفارقات أخلاق المناقشة

إن الإطار الفلسفي الذي يضع فيه هابرماس عمله الخاص فصاعدا هو ذلك المتعلق بـ «أخلاق المناقشة». يصطلح هكذا على النظرية التي تطور موضوع العقلانية التواصلية ليس كما هو في [نظرية الفعل التواصلية] TAC، في صورة إعادة بناء نصف تاريخية ونصف ترسندتالية، إنما كموضوع مُوجّه لفلسفة عملية. تسعى أخلاق المناقشة، دون التخرج من السوسيولوجيا، إذن إلى صياغة مباشرة لمعايير ومبادئ الفعل قابلة للتعبة فعلا، هنا والآن، بواسطة فاعلين ينتمون إلى الحاضر، وحيث أن التطبيق يضمن استخدام هذه العقلانية. هدفها هو إقامة، ضد النزعات الشكية والنسبية الحديثة التي تستلهم عادة من العلوم الاجتماعية، بوجود عقل عملي بالمعنى القوي، بمعنى معايير تفرض نفسها بإطلاق، بلا شرط، وتحليلها للأشكال والأسس. فمنهجها، الذي يريد تجنب الإحالة، التقليدية في الفلسفة الأخلاقية، إلى الوعي، إلى الضمير، واتخاذ سند على التشكلات المتداوطة، يكمن في توضيح الافتراضات ذات الطبيعة الأخلاقية والتي هي دوما موجودة في الممارسة العادية، بالأحرى في أفعال الكلام وفي البرهنة. ننطلق من الأمر الآتي وهو أن من ينخرط يجد (حتى الشاك في المجال العملي أو العناصر الكلبية للعنف) ضمن مناقشة هو منخرط مسبقا في العنصر الأخلاقي، بالنظر إلى أنه، برفع الزعم إلى الصلاحية، حيث، يهدف بالضرورة إلى الاتفاق: في اللحظة التي تكلم فيها، لا يستطيع المشارك

عدم افتراض الإجماع مثل أساس مشروعية العلاقة بين الأشخاص، حتى يحتقره رسمياً. عندئذ، يمكننا القول أن المشاركة المنطقية في برهنة تمارس قيدياً على كل حقل الفعل لفاعل يرتبط، مباشرة أو لا، بموضوعه. أخيراً، ذلك الذي يناقش (حتى صاحب النزعة النسبي) هو إذن مسبقاً كوني: على سبيل المثال، في المستوى الأبسط، لأن المناقشة تفترض مثالياً قيماً، من قبيل الطابع الجدير بالاحترام لأشخاص لهم قابلية التدخل ولمصالحهم، مساواتهم في المبدأ، استبعاد العنف لصالح مبادلة، إلخ. - وهي قيم لا يعوزها أن تكون حقيقة مثبتة، ولو حدسياً، باعتبارها مصادر إلزامات نوعية. لكن بالأخص، قياساً إلى أن المشارك في مناقشة يجب عليه قبول ضمناً بأن حقيقة ملفوظ ما، لكن أيضاً صلاحية معيار ما، لها قابلية أن تكون مؤسسة بفعل المناقشة نفسها، يمكن القول بأنه سلم كذلك بوجود غاية دنيا للإرادة، إليها يمكن أن تعزى بكيفية غير مشروطة قوة الواجب: الاقتضاء، بالضبط، أن تفعل بكيفية معينة بحيث إن معياراً للفعل يمكن أن يعترف به وكأنه صالح من طرف كل واحد في مناقشة دون قيود.

هكذا يمكننا الإقرار بوجود معيار أخلاقي يفرض نفسه مطلقاً على الكائن القادر على النطق والذي هو قيم كوني لأنه، ملازم للزعم بالصلاحية الموجودة في فعل اللغة، يتعالى على السياقات التاريخية. في تطوره المكتمل، يمكنه أن يعبر عن نفسه بصورة مبدأ أدبياتي موجه إلى استبدال الواجب الأخلاقي الكانطي: افعل فقط بالنظر إلى المعيار الذي تستطيع قبوله، سواء بسبب وفاق واقعي مع الأشخاص المعنيين أو ممثليهم أثناء مناقشة حرة، أو، إن لم يوجد، بسبب تجربة ذهنية متكافئة، يمكنها أن تكون مقبولة (مع نتائجها المتوقعة) دون قيد من طرف جميع الأشخاص المعنيين بتطبيقه. هذا الميتا - معيار يبدو إذن وكأنه النتيجة

الأولى لمؤسسة فلسفية للدفاع عن نزعة معيارية متواضعة (شكلية، إجرائية حسب التعبير الهابرماسي) وإن كانت غير متشائمة. قيمتها الكونية مثبتة قياسا إلى قدرتنا في البرهنة أنها تشكل بالنسبة لكل مشارك في مناقشة يرى نفسه منطقيا مجبرا على التسليم أنه إذا أراد تجنب التناقض الأدائي وإعطاء معنى لانخراطه؛ إنها تبين إذن الشرط الذي ينبغي أن يتوفر بشكل عام في فعل حتى يمكن القول أنها عمليا عقلية.

إننا نرى أن كل ما يتصل بهذه المحاولة لاستنباط مبدأ الأخلاقية، نقطة انطلاق في إعادة بناء فلسفة عملية، في المرحلة السابقة للتفكير الهابرماسي، على الرغم من اختلاف الأسلوب الواضح: فإنها تمثل تفسيراً لذاته وتأسيس وجهة نظر معيارية مغمورة، في [نظرية الفعل التواصل] *TAC*، ضمن جملة الاعتبارات التاريخية والسوسيولوجية، لكن أيضا إيضاح المعايير التي يركز عليها ضمنا النقد الاجتماعي للمرحلة الأولى. من الحقيقي بأن التنسيق، المستوحى من الأخلاق الكانطية، كـ رأي مخالف على ما يبدو إضعاف جذري للمضمون، وكذلك لنوع من الرجوع إلى المسعى الذي يظهر وأنه مقصى من طرف التقدم للتفكير الهابرماسي: البحث الفلسفي عن الأساس المطلق، عن النقطة الأرخميدية يمكننا القول، بأن أخلاق المناقشة هي ما يتبقى من موضوع العقل التواصل عندما يجد نفسه مطلقا، منتزعا من النظرية الاجتماعية ومن وضع المنظورات التاريخية، باختصار إلى جوار السوسيولوجيا وإلى إشكالية الحاضر التي تتضمن خصوصته النظرية. مع هذا، فإن إضعافا كهذا ليس باتجاه واحد ويشكل بالأحرى الشرط الأول لإعداد صورة جديدة، متحكم فيها بشكل أفضل، للعلاقة بالعلوم الاجتماعية.

بغية تبرير هذا النظر، ينبغي أولاً التذكير بأن هابرماس لا ينادي أبداً بوضع العنصر الاجتماعي والتاريخي بين قوسين. إنه يريد أن يجد في فلسفة عملية قائمة على مبدأ مناقشة المصادر المستحقة بغرض إفراغ، من خلال إدماج الذهن، الاعتراضات الهيغلية الأكثر ملائمة ضد أخلاق كائنت: إن النزعة الأخلاقية الكانطية، يفسر بـ هيغل بشكل خاص، بتحديداتها في العمق عند التفكير في أشكال النشاط المستقلة عن أشكال الحياة التاريخية، عن الممارسات الاجتماعية، عن المؤسسات المعينة وعن السلوكات المكتسبة *habitus* التي تتطابق معها (أي الظواهر التي يجمعها هيغل تحت مصطلح «الحياة الأخلاقية»)، ومتضامنة مع تمثل مجرد للفعل الإنساني ولغاياته. للبرهنة على أنها لن تقع ضمن نطاق هذا النوع من النقد، فإن أخلاق المناقشة تريد أن تكون قادرة على تصور، دون إنكار لتوجهها الأول، الذي يقرها بوضوح من مشروع أسس ميتافيزيقا الأخلاق *Fondements de la métaphysique des mœurs*، توسط بين الأخلاقية والحياة لأخلاقية، بين المعيار الكوني، وهو بالضرورة صوري، والواقع العيني لجماعة تاريخية. إن أخلاق المناقشة يجب إذن أن تكتمل تحت صورة فلسفة للحق تقترح تبيان كيف أن المعيار الأساسي، بفضل الجهاز القانوني، يمكنه أن يشق طريقاً في الفعلية، أن يختلف باندماجه في أشكال حياة وممارسات تاريخية محددة. هذه الفلسفة ستستخدم في تبيان كيف أن الحق، بانضمامه إلى المعايير المشروعة المحددة للشروط نفسها في تطبيقها وفي تملكها ضمن مجموعة، يحل مسألة تطبيقية المعيار الأساسي. بإعطائها كل الأهمية إلى الوسيط القانوني، فإن هذا الأخير ينتهي عند فكرة حياة أخلاقية في الآن نفسه مشبعة بمبادئ الأخلاقية، المجبرة بناء عليها على إعادة تحديد باستمرار، والحفاظ على تماسكها السوسيو - تاريخي الخاص.

من الطبيعي، أن خلاصة كهذه لا أهمية لها إلا إذا ارتبطت بدولة القانون الديمقراطي. بمعناها الموجب. إنه فقط لما يتعلق الأمر بالجوهر الديمقراطي - أو بتعبير أفضل العملية القانونية كما هي مدركة في جميع محطاتها: التكوين الجمعي للإرادة، التنسيق المؤسسي المضمون من قبل الدولة، التطبيق في ومن طرف المجتمع المدني، التصحيح الذاتي المستمر للمعايير بواسطة الممارسات الاجتماعية - تشكل هذا الذي ضمنه وبفضله تبلور العقلانية المستعملة لدى الجماعة، وتحقق تاريخيا، تكتسب قوة وتأثيرا على سير الأشياء. إن الديمقراطية الراديكالية (بمعنى تلك التي تذهب إلى أبعد من أشكال التمثيل السياسي المكتسبة في المراحل السابقة للتاريخ الغربي وفي إطار الليبرالية) تشكل إذن الصورة المشروعة للتنظيم الذاتي وللاستقلالية الجمعية لأنه ضمنها يصبح الحق ما يجب أن يكون عليه: في الوقت نفسه أداة الإرادة الجمعية، ما يتكثف، يحرك ويوجه المناقشات العملية حتى يعطيها قاعدة وفاعلية على مستوى المجتمع¹. إن إعادة تعريف تداوتية الاستقلالية الذاتية المسجلة في المعيار الأساسي والتي تصدرها أخلاق المناقشة تجدها التعبير الأقوى، الواعد، في المبدأ الديمقراطي الذي ينص على أن أولئك الذين يخضعون إلى القانون أو يستخدمونه، المواطنون، ينبغي أن يكونوا أيضا فاعلين حقيقيين ومتطوعين.

1 بعبارة أخرى، حتى من وجهة دقيقة للنظرية الاجتماعية، «إذا ما فكرنا بالكيفية التي يمكن بها أن يتقدم ميكانيزم يسمح بتواصل دون حدود للتخلص من جهوده في الاندماج الاجتماعي من دون أن تنكر ذاتها، فإن التحول [...] إلى قانون وضعي يظهر كمخرج مقبول من هذا المأزق: بالفعل يتم ابتكار نسق من القواعد الذي، بتمييزه في اتجاه تقسيم للعمل، يوحد الإستراتيجيتين، تلك الخاصة بالتحديد والأخرى المتعلقة بالتححرر من خطر الانشقاق» (DD, p. 51).

فبالتركيز على نظرية للديمقراطية محددة باعتبارها مبدأ حياة أخلاقية عقلية، يحاول التفكير الهابرماسي العثور على تماسك سيجعل من اقتحامه، الذي هو بالتأكيد مشروع وحتى ضروري، الفلسفة الأخلاقية من دون شك أقل قابلية للإدراك. في المقام الأول، يبدو وأنه يعيد اللحمة مع الإلهام الأول، المتضمن في الفكرة القائلة بوجود رابطة توحد المعرفة الفلسفية والحركة التي عبرها يحاول الفاعلون أن يصبحوا ذواتا مستقلين ذاتيا عن تاريخهم الخاص. إن ما تسعى إلى رسمه نظرية الديمقراطية، هو أولا بالفعل صورة عينية للتحرر، تلك التي تخص نظاما يجعل من الممكن نمو التحكم الذي يكون للأفراد والجماعات على مصيرهم. في المقام الثاني، يبدو وأن فلسفة التاريخ تندرج ضمن استمرارية معينة مع [نظرية الفعل التواصلي] TAC: إنها ترغب بتشكيل الرأي المخالف الإيجابي والمعياري لما تقترحه هذه الأخيرة في صورة تاريخية ونقدية، أي بشكل عميق تحليل العقبات في تحقيق الإمكانيات الديمقراطية لمجتمعاتنا. لكن إعادة التمرکز حول موضوع الديمقراطية يسمح أيضا بإعادة تحديد دقيقة لإشكالية الحاضر التاريخي؟

فلسفة الحق وسوسيولوجيا السياسي

إن إدراجا جديدا محتملا، ضمن إطار صلب لأخلاق المناقشة، حتى وإن تحول بغية مراعاة المستوى الاجتماعي والتاريخي، لإشكالية الحاضر التاريخي المرتبطة باهتمام للعلوم الإمبريقية يتضمن صعوبات واضحة. بالتأكيد، الحق والديمقراطية *Droit et démocratie** يفتح على مناداة بالاستمرارية مع [نظرية الفعل التواصلي] *TAC* المفترض أنه يتعلق ليس فقط بالمحتوى الموضوعاتي¹ إنما بالخصوص الارتباط بالعلوم. يحدد هابرماس التأكيد في الواقع على وفائه للنموذج الهوركهايمري لـ «نظرية نقدية للمجتمع»، الذي يستلزم، حتى لما يتعلق الأمر بفكر معياري، أن «المقولات الفلسفية لا تشكل أبدا لغة لوحدها، لا تشكل إطلاقا، في جميع الأحوال، نسقا شاملا، بل ببساطة وسائل لإعادة بناء، ومن هنا تملك، المعرفة العلمية» (DD, p.9). لكن، في الواقع، هذا التقديم الذاتي الهابرماسي لا يبدو وأنه يقدر على مقاومة الاختبار الأكثر توقعا للمحتوى الفعلي لفلسفته السياسية. هكذا، من الصحيح بأن الحق والديمقراطية يمدد النظرية الاجتماعية للتواصل، غير أن ذلك يتم بقطيعة مع النقد الماركسي للحق المتبقي في [نظرية الفعل التواصلي] *TAC*، حيث أن

* أي كتاب هابرماس المنشور سنة 1991.

1 «تتفرع الفرضيات الأساسية لنظرية الفعل التواصلي لتفتح على عوالم خطابية؛ وينبغي أن تثبت ذاتها داخل السياقات الموجودة للبرهنة» (DD, p. 10).

هذا الأخير يوجد معنيا وكأنه ميدان المظهر والقمع، وبأكثر تحديد بوصفه أداة توسيع تأثير السلط الإدارية على المجتمعات المعاصرة¹. من الآن فصاعداً - وهذا التجديد يعدل التوازن لكل بناء -، الحق لا يبرز أبداً فقط باعتباره قيداً ممارساً من الخارج على عوالم اجتماعية مورست من قبل من طرف العقلانية التواصلية؛ بل يصبح كذلك، مثلما رأينا ذلك، صورة التحقق التاريخي والقيّد المؤسّساتي لهذه العقلانية بامتياز. أما فيما يخص الطريقة التي يصر بها هابرماس على هوية الفرضيات الإستمولوجية التي تؤسس نظريته السوسيو - تاريخية للتواصل وفلسفته الجديدة للحق، فإنها تبدو أيضاً إشكالية. في الواقع، إنها تغفل عن الإشارة أنه إذا كان، في [نظرية الفعل التواصلية] *TAC*، ذلك حتى في لغة العلوم الاجتماعية نفسها وباستمرارية مع نتائج محاولاتها حيث يتم تفسير الحاضر، من علله كما من وعوده، فليس الأمر كذلك في الحق والديمقراطية *Droit et démocratie*. إن الكاتب يلح بالعكس على السليبيات الحادثة عن الانتقال من الفلسفة السياسية إلى العلوم السياسية وعلى حدود هذه الأخيرة. ففي خضم امتداد نقده لنزعة العلوم الإنسانية النسبية، يبدو وأن قصده أقل في التملك من الاحتجاج على وجهة نظر السوسبيولوجي حول الحق والسياسة. هنا تثار ظاهرتين لتبرير هذا الاتجاه.

1 تحدد جيداً [نظرية الفعل التواصلية] *TAC* نواة عقلية ضمن الحق الحديث، لكن لأجل افتراض، حسب الموضوع الفيبري، بأن هذا الأخير ينحل في المرحلة المعاصرة بتأثير انتشار بيروقراطية السلطة السياسية، وهو ما يعيد هابرماس إلى موقف نقدي كلاسيكي حيال القانوني. يتضمن تجديد الحق والديمقراطية *DD* تدعيم، بكيفية من دون شك أكثر تماسكاً، بأن هذه النزعة ليست حتمية ويمكن دائماً الاعتراض عليها من الداخل حتى من المؤسسات السياسية الموجودة.

1. تاريخيا، فقد صاحب تطور السوسيولوجيا نزعة شكية متعاطمة إزاء المزاعم المعيارية *prétentions normativistes* للنظريات اللاتاريخية للحق الطبيعي أكثر منه لقدرة الحق الوضعي في تنظيم الحياة الاجتماعية وتأسيس تماسكها. سواء لدى ماركس Marx أو كونت Comte على سبيل المثال، فقد رأينا تمفصل تحليل المجتمعات الحديثة، من جهة، على إدانة الميدان القانوني الذي اقتصر على صورة وهمية وعاجزة للسلطة على المجتمع، ومن جهة أخرى، على نزع أهلية موضوع «الحقوق الطبيعية» للشخص، الذي يرجع إلى تبرير إيديولوجي انتقالي. بالمقابل، فإن مساهمة العلم الاجتماعي بدت وأنها بالخصوص متضمنة في توضيح ميكانيزمات الإدماج (الانتظامات الاقتصادية المستحثة عن طريق السوق، العلاقات الاجتماعية الناشئة من أسلوب الإنتاج المحدد، التنشئة الاجتماعية للأفراد التي تكسبهم أساليب وظيفية للفعل وللتفكير) التي هي فعالة إلى جانب الحق، وإن كانت تحتها، لكنها تتخلص منها بالتأكيد وتساهم في إخفائها.

يرى هابرماس أن هذه النزعة المضادة للقانون انتهت في السوسيولوجيا المعاصرة، وبشكل خاص في عمل ليهمان Luhmann^{*}، في شكل تحذير للأطروحة الفيررية للمفاضلة والاستقلالية لمختلف دوائر النشاط الإنساني في المجتمعات الحديثة، صارت من الآن خاضعة إلى نزعاتها وحدها فحسب. ضمن هذا

* نيكلاس ليهمان Niklas Luhmann (1927-1998) عالم اجتماع ألماني اهتم بالبحث في الإدارة والأنظمة الاجتماعية ويعتبر موضوع التواصل محل اهتمام مشترك بينه وبين هابرماس من أهم أعماله: - المشروعية بواسطة الإجراء (1969). - تخطيط السياسات (1972). - وظيفة الدين (1977). - الأنساق الاجتماعية (1984).

المنظور، فإن الحق، متحررا من كل اقتضاء معياري، ينتظم ذاتيا أولا بحكم اقتضاءات داخلية في الانتظام والإنتاج، استجابة لمشكلات يفرزها هو نفسه. ليس ككل وسيط *médium* آخر، فإنه لا يقدر على نسيان، حسب ليهمان، خصوصيته والزعم بأنه الوحيد من يقدر على تعقيد المجتمعات الحديثة. وبما أنه لا توجد هيئات تشرف هذه الأخيرة وتسمح بممارسة قبضتها عليها، فإن الخبير المختص بدلا من المواطن المطلع والمقرر يُشكّل الصورة المكيفة لهذا المظهر الحديث. «في نهاية عمل تنقيب طويل، يخلص هابرماس، ألفت نظرية الأنساق الرواسب الأخيرة للزرعة المعيارية التي كانت ملازمة للحق العقلاني. بإرجاعه إلى نسق شاعري ذاتي، فإن الحق، منظوراً إليه من زاوية نقدية للسوسيولوجيا، منزوعاً من كل مفهوم معياري، في نهاية المطاف متعلقة بالتنظيم الذاتي للجماعة القانونية. بوصفه نسقا شاعريا ذاتي، فإن هذا الحق المهمش نرجسيا لا يمكن أن يتفاعل إلا مع مشكلات خاصة به، على الأكثر الناتجة بواسطة تأثيرات خارجية. لهذا فهو لا يقدر لا على إدراك ولا على معالجة المشكلات المؤثرة على النسق الاجتماعي في مجمله (DD, p. 65)». فمن المنطقي أن التطور التام لوجهة نظر السوسيولوجي تقود إلى إضفاء نسبية قابلة للمناقشة للحق باعتباره وسيلة تنظيم وضبط صالحة على مستوى الكل الاجتماعي.

2. غير أن العلوم الاجتماعية ساهمت هي أيضا في نزع السحر عن الديمقراطيات الحديثة وفي نقدها. ضمينا، فقد جعلت مهمتها في الغالب إمالة اللثام عن الحقائق الخسيسة أحيانا التي تختفي وراء المبدأ المعلن لحكومة الشعب بالشعب وللشعب: العجز السياسي،

ميكانيزمات إقصاء الجماعات المعوزة، أشكال الهيمنة واللامساواة الكامنة أو المتجددة التي تجعل الإجراءات الديمقراطية مضللة، كثرة البناءات الإيديولوجية التي تصاحب وضعها، إلخ. هكذا، «بدت الأنوار المتأتية من طرف السوسيولوجيا تقترح صورة محبطة، وحتى كلبية، للعملية السياسية. إنها تجلب الانتباه بالخصوص حول النقاط حيث يكون سلطة، لا شرعية من وجهة نظر معيارية، تبرز في دورة السلطة المنتظمة بواسطة دولة القانون (DD, p. 355).

فلدى كُتّاب مثل فير Weber نفسه أو شومبيتر Schumpeter*، يؤدي هذا الاتجاه التباعدي إلى تهمين منزوع السحر بالكامل، إلى نتائج هي في النهاية محافظة، للنظام الديمقراطي: بالنظر للظروف الحالية، كما يقدر على سبيل المثال هذين الكاتبين، فهذا ما يتيح ضمان استقرار سياسي معين ويقدم أقل قدر من السلبات الممكنة. في هذا المنظور، لا نستطيع إذن الذهاب إلى أبعد من تبرير تاريخي وبراعماتي للديمقراطية، إلى ذلك الحين يخشى منه باعتباره نظاما مناسباً بل حتى مرغوباً فيه، لكن ليس عقلائي أو مرغوباً فيه إطلاقاً بالمعنى البليغ. يؤكد هابرماس على أهمية هذا الاتجاه في العلوم الاجتماعية بحيث نعثر على امتداد معاصر مُعبر في التحليلات

* جوزيف ألويس شومبيتر Joseph Alois Schumpeter (1883-1950) عالم اقتصاد نمساوي، أستاذ للاقتصاد ووزير للمالية سنة 1919، هاجر إلى أمريكا سنة 1935 ودرس بجامعة هارفارد. من أبرز المفكرين المحافظين في القرن العشرين، تأثر بالآراء السوسيولوجية لـ ماكس فيبر Max Weber وفرنر زومبارت Werner Sombart واشترك معهما في إدارة أرشيف العلوم الاجتماعية. من كتبه: - طبعة ومحتوى النظرية الاقتصادية (1908)، - نظرية التطور الاقتصادي (1911)، - الرأسمالية، الاشتراكية والديمقراطية (1942)، تاريخ التحليل الاقتصادي (1954). (المترجم)

الاقتصادية للديمقراطية التي تحاول إعادة إدراج هذه الأخيرة ضمن إطار النظرية العامة للاختيار العقلاني. فبتفسير الانتخاب والسلوكات السياسية عامة بكيفية المفاوضات والتبادلات بين عرض (مثله المرشحون والحاكمون) وطلب (هو الناخبون)، فإن هذه الأخيرة تنتهي إلى تقليص العملية السياسية في صورة عقلانية أداتية - حاسبة. في فعلها هذا، فإن النزعة الشكية أمام الكيفية التي تقدم بها الديمقراطية نفسها، منحدره من استراتيجية نقدية بالتأكيد صالحة في البداية، تحولت إلى مقترح مبتذل ضمن جزء غير مهممل للسوسيولوجيا وللعلوم السياسية، وإذن في الأخير، يقدر الفيلسوف، إلى عقبة إبستمولوجية.

هكذا، إذا كان الحق والديمقراطية *Droit et démocratie* يعيد في قلب البناء الفلسفي نفسه علاقة واضحة بالعلوم الاجتماعية، فذلك أولا في صورة مراجعة لأحادية مقاربات السياسي التي تقترحها. يبدو وأن هابرماس من خلال هذا يعقد مجددا صلة بالأسلوب النقدي لبداياته، المستوحى من أطروحة أدورنو في تفهقر السوسيولوجيا. مع هذا، فهنا ما يدعونا إلى النظر عن قرب، فإنه لا ينادي أبدا بالرجوع إلى نزعة معيارية مجردة بل يفترض أنه بالنسبة لكل نظرية سياسية تضمن تاريخيتها، يتبين أن الإدماج الإيجابي لخطاب العلوم الاجتماعية ليس فقط ممكنا، إنما أيضا ضروري من نواحي.

يلاحظ هابرماس بداية بأن نزع السحر عن الحق وعن السياسة الذي تعلق به العلوم الاجتماعية يتأسس أخيرا على مبدأ الحيادية الذي تزعم أنها لزمته منذ فيبر والذي يقود إلى رفض القبول الفوري بالإيديولوجيا الديمقراطية. مع ذلك، فإن وجهة نظر الحيادية للملاحظ النقدي لا يمكنها أن تلغي كليا قيمة هذا الحدث الاجتماعي الذي

يشكله فهم الذات تلقائيا للفاعلين والمعبر عن أولويات فيما يتصل بنظام سياسي، ينتمي وينخرط ضمن ممارسات على سبيل المثال قانونية - سياسة¹. في صورتها الراديكالية أو المُطهّرة من هذه البرهنة التي يحتفظ بها الفيلسوف طواعية، فهذا يعني بأن المحلل لا يمكنه أن يعتمد إلى تجريد صور العقلانية المستخدمة بالضرورة من طرف «المشاركين»، أي من طرف الفاعلين الاجتماعيين، وبالخصوص من خلال العقلانية التي هي موافقة للتواصل العادي. باختصار، فإن «الحيدة الأكسيولوجية *neutralité axiologique*»، في مضمار الفكر السياسي، ليست لا مرغوبة ولا ممكنة: فهي تنتهي إلى محو الفرق بين، من جهة، نقد الأشكال التاريخية الخاصة للنظام الديمقراطي، الذي هو شرعي، ومن جهة أخرى، معارضة مبدأ ديمقراطي على العموم الذي، حسب هابرماس، يشكل نوعا من التناقض الأدائي. في حين، يؤكد الحق والديمقراطية، إذا كانت وجهة نظر المشارك (غير المحايد إزاء فكرة الديمقراطية) هي بامتياز تلك التي ينبغي أن تتبناها الفلسفة السياسية، فإن ذلك يتطابق أيضا مع توجهها ممكنا للعلوم الاجتماعية. وعلى الكاتب أن يضع جردا نقديا للأعمال السوسيولوجية المعاصرة الأكثر إجلالا للعقلانيات النوعية المستخدمة من طرف المواطنين في أنشطتهم السياسية. إن الاتجاه إلى النزعة الانهزامية المعيارية التي ينسبها هابرماس إلى السوسيولوجيين المحدثين ليس إذن متعذر قهرها من وجهة نظرهم الخاصة؛ بل إن سبل تجاوزها هي مسبقا قابلة لأن تدرك.

1 بالنظر إلى أنه، وضمن إطار تحليل وصفي وحيداني محض، يبدو بأن «مواطنين عقلانيين لا يملكون مطلقا أسبابا لاحترام قواعد اللعبة الديمقراطية، فمن الواضح بأن نظرية سياسية لا ينبغي أن تمرر في صمت المعنى المعياري أصليا الذي هو ملازم لتصورنا الحديسي للديمقراطية» (DD, p. 320).

مع هذا، يمكننا أن نتساءل لماذا يكون التفسير الداخلي للديمقراطية مفضلاً، من وجهة نظر الموافقة الإمبريقية، على اقتراحات السوسيولوجيا النقدية ومزيلة الأوهام فقط. ذلك أنه، يؤكد هابرماس بطريقة معرضة للخطر، لما يتعلق الأمر بمجتمعات معاصرة التي تكون بها مبادئ دولة القانون وتلك الخاصة بالديمقراطية قيد الاستعمال، فإن التفسير السوسيولوجي الذي يفترض التركيبة المعيارية، حياديته لصالح العقلاني، هو أيضاً التفسير الذي يملك حظوظاً أكبر ليكون مرضياً أو موضحاً لوجهة نظر إمبريقية بدقة، سواء أكان ذلك لفائدة غايات تفسيرية أو نقدية. بالفعل، إنه الوحيد حتى للتفكير المتكافئ، من دون انحياز موضوعيائي ومُسوّي، التوتر بين الحدث والحق، جدلية الواقعي والعقلاني، التي هي بنائية لهذا النظام، والنزعات التي تنتج عن ذلك. وبعبارات أخرى، يأخذ التفسير الداخلي بمجديّة اقتضاء الصلاحية المعيارية المحصل بواسطة وسائل المداولة الجمعية والمطروح من قبل المواطنين. إنه لا يعيد إذن المشروعية إلى القانونية ويوضح بأنه حتى من وجهة نظر إمبريقية، فإن الكيفية التي يعمل بها نظام سياسي مزود ببنية دستورية لدولة القانون لا يمكنها أن توصف بتكافؤ من دون الرجوع إلى بعد صلاحية الحق وإلى قوة مشروعية نشأتها الديمقراطية (DD, p. 311-312). مثلما نرى، سينتهي هابرماس هنا إلى تجاوز التعارض بين الإمبريقي والمثالي: وفقاً له، فإن علماً سياسياً مدرك جيداً، الذي لا يتجاهل العقلانية الأخلاقية والسياسية الخاصة بالمواطنين، يعمل، بنوع ما، على تجاوز ذاتي تلقائي للإمبريقية نحو المعيارية؛ بوضوح، تشكيل الحاضر التاريخي باعتباره معرفة يترافق مع إدراك مسبق أو نقدي لما يجب أن يكون. يبدو حتى أنه من الآن فصاعداً، بالنسبة إلى هابرماس، يكون الموضوع العلني للعلوم الاجتماعية أو على الأقل كأفق

عادي الانتساب المزدوج للإمبريقي والمثالي. فهذا ما يبرر إعادة تأهيلها الممكنة ضمن الفلسفة التطبيقية.

إن تحليل الممارسات القضائية في الحق والديمقراطية *Droit et démocratie* يقدم من دون شك توضيحا أفضل لهذا الموقف. أي المشكلة الإمبريقية للشروط التي من خلالها يمكن للحكم أن يصبح مشروعاً. هل لأن القاضي سعى إلى الاحترام الدقيق للتشريع المعمول به، التطبيق الذكي للقانون للحالات الفردية أو أيضاً التطابق مع مبادئ أكسيولوجية عامة (من نمط حقوق الإنسان)؟ اعتقد هابرماس في قدرته على إثبات بأن أعمال الحقوقيين الحاليين، أبعد عن التحليل الوحيد للتقاليد القانونية الوطنية، التي وضعت صلاحية حل مختلف أيضاً: من ناحية الغرض، يتبين بأن «صواب القرارات القانونية يقاس [...] بالكيفية التي تلي بها الشروط التواصلية للبرهنة التي تجعل ممكناً تكوين حيادي للحكم» (DD, p. 253). باهتمامه بالطريقة التي يكون فيها للحق أثراً على المجتمع برمته، يصير هابرماس بدرجة أقل لتبرير هذه الأطروحة حول الممارسة اليومية للمحاكم العادية منه على خبرة المحكمة الدستورية للجمهورية الفيدرالية والمحكمة العليا بالولايات المتحدة. فليس من المرضي اختزال مهمة هذه المؤسسات في مجرد رقابة دستورية النصوص المعدة من قبل المشرع، كما يؤكد (دوماً بالتركيز على الدراسات الإمبريقية الدقيقة)؛ اليوم، فإن هذه المؤسسات تروم كذلك (أحياناً) في الأحداث التي ينبغي تمحيصها، أن التشريع المعائن يستند كثيراً على الأخذ بالحسبان الحيادي للمصالح الاجتماعية القائمة، سواء أكانت مشروعة إذن في نظر أوامر التشكيل الديمقراطي للإرادة. فذلك يعني القول بأن الثقافة القانونية المعاصرة، من ضمن ما لديها من أفضل، يمكنها توظيف اقتضاءات ترتبط بمبادئ أخلاق المناقشة. وهو

ما يفيد كذلك الاقتراح بأن، ضمن دراسات الممارسات القضائية، منظور الملاحظة الموضوعية وتلك المتصلة باتخاذ موقف معيارية مؤسس عقلا尼亚 يوجد في انسجام عميق، يكون بمقدوره تدعيم بعضها البعض، وحتى أن الأولى تؤدي تقريبا طبيعيا إلى الثانية.

في الحقيقة، يذهب الحق والديمقراطية *Droit et démocratie* إلى أبعد من مجرد إعادة تأهيل للعلوم الوضعية ويطور بالفعل الفكرة التي وفقا لها يجب على الفلسفة السياسة حتما اللجوء إلى المواد التي تُعدها. إن التحليل الفلسفي للديمقراطية، كتب هابرماس، ينبغي فعلا أن «يختار مفاهيمه الأساسية بكيفية تُمكنه من مطابقة الجزئيات وشذرات "عقل موجود"، مهما تكن ملتوية، والتي هي مجسدة مسبقا في الممارسات السياسية» (DD, p. 311). بعبارة أخرى، مثلما أن العلوم السياسية لا تستطيع تجنب التموقع على ميدان معياري، كذلك فإن الفلسفة السياسية التي لا تريد الانفصال يوتوبيا عن الحاضر عليها أن تتساءل بأي مقياس المثالي ينتسب مسبقا (افتراضيا على الأقل) إلى الحاضر. في حين، أن تحقيق هذا الاقتضاء يمر حتما عبر تملك نتائج العلوم التي يهدف إليها. هكذا يطبق هابرماس ما يمكن أن نسميه مبدأ التوافق بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، بمعنى بين فكر القيمة وفكر الواقع. هذا المبدأ يفرض بأن المعرفة السوسيولوجية ينبغي أن تكون قادرة على مرافقة في جميع لحظات الإعداد الفلسفي المعياري، التأكيد إميريقيا الملاءمة التاريخية للمواضيع التي تطورها، لفحص بصورة ما واقعيتها؛ هذه المعرفة يجب أن تتيح من هنا للقول الفلسفي بالتحديد إلى الأخذ بالحسبان الحقائق والنزعات التاريخية.

إنها بالفعل مهمة جوهرية للفلسفة السياسية أن تبحث عن «انتقالات تسمح لنماذج ديمقراطية ذات فحوى معياري أن تتصلح مع

نظريات الديمقراطية التي تقترحها العلوم الاجتماعية» (DD, p. 312). من المؤكد، أن المصطلحات المستخدمة تبين أن هابرماس يستبعد من حقل بحثه معاناة الإمبريقي بالمعنى الدقيق، على سبيل المثال الدراسة المقارنة للبناءات والمؤسسات كما هي متبعة في العلوم السياسية: إن الأمر يتعلق فحسب بالنسبة إليه بإعداد كيفية مفهومية إمكانية انتقال بين النظرية المعيارية والعلم الوضعي، وليس لتوضيحه بكيفية عينية وملائمة للحالات الفردية. الحق والديمقراطية يؤسس جيدا من الناحية الفلسفية الخطاب السياسي المطبق، لكنه لا يوقع قوله إلا عرضا، بحيث أن تملك محتوى العلوم الاجتماعية يظل، هنا أيضا، انتقائي لأنه لا يحصل إلا في مستوى العموميات المجردة. مع هذا، فإن الأساسي هو أن يظهر اقتضاء نسبيا أصلي مقارنة إلى التوجيهات الكلاسيكية للفلسفة السياسية ونظريات الحق الطبيعي بشكل خاص: هذه الأخيرة ليس لها ما تضعه ولا ما تقترحه الذي يوجد في الحاضر والذي لم يكن إذن مسبقا مفكرا به، جزئيا على الأقل، في إطار العلوم الوضعية (سوسيولوجيا، علوم سياسية، نظرية قانونية)¹. الحق والديمقراطية يمثل إذن المظهر المتناقض لعمل على ما يبدو مؤسس على نقد للعلوم الاجتماعية، لكنه في الواقع يلجأ باستمرار إلى هذه الأخيرة ويجد محركه الأهم في البحث عن مرتكز لنتائجه.

1 ضمن إيسيتيمولوجيا الحق والديمقراطية *Droit et démocratie*، تعوض العلوم القانونية والسياسية إذن السيكلوجيا واللسانيات باعتبارها علوما مكملية للسوسيولوجيا. فهذه الأخيرة تحتفظ بميزتها الكلاسيكية: إنها الفرع الذي يتجاوز الحدود المخصصة للعلوم الاجتماعية الخاصة في فهم الظواهر الاجتماعية ضمن جملة الارتباطات المتبادلة. إن أصالة الكتاب تتضمن استغلال العلاقة الطبيعية من وجهة نظر سوسيولوجية كما تتصور مع وجهة نظر الفلسفة السياسية.

أن تكون على سبيل المثال الموضوعة الفلسفية للحق بوصفها وسيطا *médium* للتنظيم الذاتي الاجتماعي. يعتبر هابرماس، مثلما رأينا ذلك، بأن نقطة التحليل السوسولوجي للمعاصر متكونة بواسطة النظريات التي تصر، تبعاً لـ فير، لكن في لغة مختلفة عن لغته، على إضفاء الاستقلالية الذاتية للأنظمة والأنساق التي تملك أساليبها الخاصة في التنظيم (خاصية من دون شك أهم، حسب، من انفجار مفاهيم الخير، المزعومة من قبل راولس Rawls* بنفس الروح). على العموم، فقد استخدمت هذه الأفكار لتقوية النتائج الارتبائية إزاء الحق بوصفه وسيلة للتنظيم الذاتي الاجتماعي. غير أنها تتيح في الواقع، يؤكد على ذلك الفيلسوف، لإدراك وظيفة أصبحت أساسية لهذا الأخير في الفترة المعاصرة: باعتبارها وسيلة للاندماج الجمعي الواعي، يبقى نقطة الاستدلال أو اللغة الدنيا، الأداة الوحيدة في التحكم المقبول للتعددية هنا حيث لا يتوفر مجتمع ما أبداً على مصادر تقاليد وتقديسات. في الحق، يمكننا إذن فعلياً أن ننسب القدرة على «اختزال تعقيد ما، بل أيضاً المحافظة عليه بتعويضه» (DD, p. 473) وحيث أن التأكيد الضروري لم يكن أبداً كذلك قابلاً للإدراك إلا في الشروط المعاصرة تملكاً لمجتمع صار متنافر بواسطة إضفاء الاستقلالية الذاتية على دوائر النشاط ومضاعفة تصورات الخير.

* جون راولس John Rawls (1921-2002) فيلسوف أمريكي معاصر مؤيد للليبرالية، صاحب الفضل في إعادة بعث الحياة في الفلسفة السياسية بالولايات المتحدة الأمريكية بعد فترة ركود طغت فيها الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية وذلك بعمله الضخم حول نظرية العدالة theory of justice سنة 1971 وساهم في نقاشات الوضعية السياسية بأمريكا من خلال الجدل بين الجماعويين communautariens والليبراليين libéraux. من كتبه: العدالة والديمقراطية (1993)، الليبرالية السياسية (1995)، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة لنظرية العدالة (2001). (المترجم)

كذلك، يمكن القول بوجود ترجمة سوسيولوجية حقيقية للمثالي في سياسة تداولية مقدمة أولا وكأها اقتضاء فلسفي محض. للبرهنة على ذلك، ينطلق هابرماس من فرضية طرحت غالبا ومبررة كثيرا حسب العلم السياسية: الحفاظ على نظام ديمقراطي غير ممكن إلا إذا حملته فئات اجتماعية لديها مصلحة وعبر مجتمع مدني منظم بما فيه الكفاية وديناميكي لإدماج مبدأ التكوين التداولي للإرادة الجمعية حسب القواعد الثابتة. تتضمن فكرته أنه إذا أخذنا بالقدر الكافي جدية الاستقلالية الذاتية وصلاحيات المجتمع المدني التي تميز المجتمعات الحديثة والتي كشفت عنها العلوم السياسية، فلن نستطيع التثبت بتقليص الديمقراطية في بعض الصور الخاصة للتمثيل المكتسبة في إطار ليبرالية القرون السابقة. بفهمنا أن تحذير الديمقراطية يهدف إلى تحقيق بشكل تام النموذج المثالي للسياسة التداولية يصبح في الوقت نفسه ممكنا وضروريا، سنجعل من تحليل النزعات الفعلية يتصادف مع اتخاذ موقف مؤسس فلسفيا. سننتهي مثلا إلى شكل نظام حيث يكون للحياة السياسية مركز جاذبيتها ليس في انتخاب ممثلين، إنما في المناقشة (أين لا يكون البرلمان إلا ساحة من الساحات حيث تبنى الإرادة الجمعية). في نطاق ما ينظر هذا التصور إلى سيادة الشعب المخفية ضمن تعددية المستويات والمؤسسات أو حتى أطرا غير قانونية تنتظم فيها المداوالات الجمعية وحيث تموضع السلطة المشروعة ضمن النسيج نفسه لهذه المداوالات، فهي ليست بحاجة لسحر الدولة مجددا متصورة وكأها تعبير وأداة للكوبي. هذا الأخير لا يعتبر بالنسبة لها سوى النقطة الأهم لنهاية الأدوار التواصلية والضامن لوجودها: إن القوة المشكلة الملازمة للإرادة السياسية الفاعلة تفوق على الدوام خمول المؤسسات، للسياسي، لكنها يمكن أن تتمفصل مع ذلك. إن تامين صلاحية فضاء عمومي يطور

أقطاب مناقشة، يمارس سلطات وسلطات مضادة يسمح إذن بالإفلات من البديل بين ديمقراطية سورية، مُدجّنة بواسطة ما يزعم أنه مؤسسات تمثيلية وديمقراطية متصورة على النموذج الثوري في انبثاق قوة هدم الخمول التاريخي وإعادة تملك من طرف الجماهير في قوة فعلها الخاصة.

إن النموذج الديمقراطي الراديكالي، بالأساس عقلائي، هو إذن أيضا، وفق هابرماس، ذلك الذي في طور البروز لدى بعض المجتمعات المعاصرة. إن فلسفة الحق التي تنادي باستقلالية ذاتية سياسية واسعة لمواطنين فاعلين تركز طبيعيا على سوسيولوجيا للديمقراطية مبنية على مفاهيم للمجتمع المدني وفضاء عام للمداولة. لكنها تركز أيضا على تمثيل للتاريخ الغربي الحديث الذي يعتقد الفيلسوف بأنه كشفه، هنا كذلك، لدى السوسيولوجيين ومنظري الحق في عصرنا. هذه الأخيرة، بكشفها الحدود سواء الخاصة بالنموذج القانوني المستوحى من الليبرالية التقليدية والمتمحور حول الدفاع عن الحريات الفردية وتلك الخاصة بالحق دولة الرفاه، يمكن من استشفاف إمكانية وضرورة تجاوزهما التاريخي المشترك بفضل التعميق، التعميم وتعددية أشكال ممارسة تقرير المصير الجمعي.

باختصار، مع أن تصور مجموع فلسفته التطبيقية هو مستوحى كانطسي، فإن هابرماس يجد مجددا الموقف القريب من هيغل الذي يريد ألا يكون الحق، بالمعنى الذي يجب أن يكون عقليا، مفكرا فيه باستقلال عما هو تاريخي¹، ويطابق، في مثاله، الفلسفة السياسية مع الخطاب

1 مع ذلك، يتجنب الحق والديمقراطية بطريقة مقنعة بعض الصعوبات الملازمة للموقف الهيجلي بتبيان أنه إذا لم يتعلق المر بتعارض المثالي بالوقائع التاريخية، فليس من الممكن أيضا وضع عقلانية الواقع دفعة واحدة.

النسقي حول الحاضر *un discours systématique sur le présent*. بيد أن أصالته تكمن في إثبات أن السوسيولوجيا، مرفوقة بالعلوم القانونية والسياسية، التي لها مقدرة وواجب ضمان، في هذا الإطار، الوساطة بين المعرفة التاريخية لواحد هنا وواحد الآن وفكر العادل أو المشروع. فالأمر لا يتعلق هنا بإيجاد صلة بين عنصرين متنافرين، بما أنه، مثلما أن الفلسفة لا تعمل سوى على تفسير اتخاذ المواقف الأكسيولوجية الملازمة للعلوم الوضعية، فإن هذه الأخيرة تسمح في المقابل بإعطاء صورة عينية عن المثال الأخلاقي - السياسي الذي تفترض استنتاجه. إن السوسيولوجيا تتموقع جيدا في صميم النصوص. إننا نرى في جميع الحالات تطور مقارنة بالنصوص الفلسفة الأخلاقية لبداية سنوات الثمانينات والتي بدت فيها النظرية المعيارية تريد أن تنغل على نفسها وتضع لنفسها مسافة مع جميع العلوم؛ هنا، فإن المثالي ليس متصورا إلا عبر المعارف الإمبريقية، المعيار إلا في علاقته بالواقع (تماما كما يدرك خلال الفهم العارف). في نهاية المطاف، إن توسيع أخلاق المناقشة سمح كثيرا ليس فقط بتعميق نظري مفروض من طرف التوترات الخاصة بنظرية الفعل التواصلي، إنما أيضا بانبثاق

ينبغي بالأحرى البرهنة كيف أن المجتمعات المعاصرة باستمرار في طور التحقق من خلال التوتر بين الواقعي والعقلي الذي تسعى إلى فضهن أو على الأقل التحكم فيه، بفضل التشكيل الديمقراطي للإرادة الجمعية. إن الاختلاف بين التاريخي والعقلاني وتلاشييه ليس مشكلات يثيرها المنظر؛ إنها تطرح بدءا من أجل المجتمع ذاته، وأن أصالة هابرماس تكمن في استبعاد على حد سواء النزعة المعيارية المجردة والنزعة التاريخية وذلك بجعل دراسة الأشكال الواقعية لحل هذه المشكلات أحد مواضيع الفلسفة السياسية. هكذا، فليس من المشروع بالنسبة إلى الفيلسوف أن يعتبر، كما سمح هيغل لنفسه القيام بذلك، مؤسسات وصور الحياة الخاصة بوصفها عقلانية؛ فعلى الأكثر يمكن أن يثمن إجراءات التي لا يستطيع في مستواه استباق لا محتوياتها ولا آثارها.

صورة أصلية، بشكل خاص ثابتة ومتحكم فيها، عن التملك الفلسفي
للسيوسولوجيا.

تحولات المشروع النقدي

في الختام، يمكن القول إذن بوجود تناقض في الحق والديمقراطية *Droit et démocratie*. من جهة، مبدأ التبعية - الاندماج للعلوم الاجتماعية في الفلسفة العملية المستخدم يصادف، على الرغم من أصالة الدافع الديمقراطي الراديكالي، مع الرجوع إلى نمط استشكال فلسفي كلاسيكي، وبالضبط مع بعض صور البرهنة المقدمة من كانط إلى هيغل بخصوص العلاقة بين الأخلاقية، الحق والتاريخ. من جهة أخرى، من المشروع أن يثبت هابرماس بقاءه في أفق النظرية النقدية، التي حاولت مع ذلك إحداث قطيعة مع الفلسفة التقليدية. بالفعل، نجد دون صعوبات في أخلاقه، وأيضاً بشكل أكبر في سياسته، الحدوس الأساسية لهذا التيار: فكر الحاضر التاريخي مرتكز إلى المناقشة الشاملة لعلوم تشكل موضوع استقصاء إمبريقي تظل موجهة بفكرة سياسية للاستقلالية الذاتية وتحرر الذوات يكون تاريخياً (هنا في صورة ثابتة لتقرير مصير ديمقراطي صالح قانونياً). كذلك، يندرج الحق والديمقراطية ضمن استمرارية عميقة مع المشروع الهابرماسي كما رأيناه يصدر من مناقشة العلوم الوضعية لسنوات الستينيات وكذا من الانتقادات التي وجهها إليها أدورنو. إن حديثه يظل محددًا بإرادة إعداد نظرية للعقلانية حيث أن التفرد، كما هو الشأن في فترة المعرفة والمصلحة *Connaissance et intérêt* أو نظرية الفعل التواصلي *Théorie de l'agir communicationnel*، تكمن في تطويرها بإدماج إشكاليات السوسيولوجيا.

بل حتى يمكننا القول، بتناقض، أن إعادة اكتشاف الفكرة التقليدية والتي وفقا لها أن المساهمة الفلسفية في فكر الوقائع الاجتماعية والتاريخية ذات طبيعة معيارية كانت، في بعض النقاط، مناسبة لتقدم *progrès*، تسوية للإشكالية الهابرماسية للحاضر التاريخي. بداية لأنها جعلت من الممكن تفسير بعض المعايير للنقد الاجتماعي المفترضة ضمن الفترتين السابقتين. فيما بعد، بسبب ربح التدقيق التاريخي الذي أنتجته. ففي الحق والديمقراطية، يتحرر هابرماس فعلا من امتياز منهجي لمسألة الحداثة ضمن معرفة الحاضر، بحيث أن مناقشة العلوم الاجتماعية لم تعد تنحصر في الفرضيات الأكثر تجريدا وعمومية للسوسيولوجيا الكلاسيكية التي ترتبط بها، بطريقة ما، بأراء فلسفة التاريخ. بشكل مماثل، هذه المناقشة لم تعد خاضعة (كما هو الحال في [نظرية الفعل التواصل] *TAC*) للاقتضاء الثقيل بصياغة تشخيص شامل وموحد حول المعاصر وأمراضه؛ إن موضوع وحدة نزعات الحاضر التاريخي من الآن فصاعدا وظيفة تنظيمية أكثر منها تكوينية. هكذا، على سبيل المثال، فإن استحضار التفسير الفييري للحداثة أو للنظريات العامة في التطور الاجتماعي تخلي مكانها إلى مواجهات مشدودة في ميدان الحق الدستوري أو سوسيولوجيا المؤسسات الديمقراطية، وهو ما يفترض الأخذ بالحسبان لفروع، لإشكاليات وأعمال تقترح مقارنة أكثر تحليلا وتفاضلا للعالم المعاصر. إن صورة هذا الأخير تكون نقية، وتكون نقاط الاتصال الممكنة بين المساعي الفلسفية والإمبريقية مضاعفة؛ ومعنى العقلانية التواصلية يبين، بشكل أفضل في نظرية الفعل التواصل، ما يمكن أن تقدمه لتفسير الوقائع الدقيقة.

إن التقدم الأخير الذي نستطيع نشره بالنسبة الحق والديمقراطية هو من طبيعة إبستمولوجية. ففي الفترات السابقة للتطور الهابرماسي،

الفلسفة، سواء بزعمها تأسيس المعارف، أو بفهمها توجيهها من خلال برنامج بحث، أقامت علاقة موجهة للسوسيولوجيا. في سياق نظرية قانونية - سياسية، يندثر هذا الطموح. لأنه إذا كانت هذه النظرية تستخدم وتتقد العلوم، فذلك من الخارج ولغايات خاصة بها. إن التأكيد على هدفها المعيارى، الذي يبعدها عن أهداف العلم الوضعى، يحفظها كذلك من الإغراءات التدخلية tentations interventionnistes ويحترم أفضل، ظاهريا على الأقل، الفصل بين الميدانين وما ينتج من تقسيم للعمل. إن نزعة عميقة للمسار الهابرماسى، تظهر منذ منطق العلوم الاجتماعية *Logique des sciences sociales* - تيار تخلى السوسيولوجيا عن نزعتها التعدية والديناميكية، المتعاطفة مع نزعة شكية متسعة في قدرات الفلسفة لممارسة تأثير مباشر -، يبدو أنها توجد من هنا منعزة.

مع هذا، فإن نظرة نقدية حول التطور الهابرماسى، التي تجد تعبيرها المؤقت في نظريتها السياسية الأخيرة، لا يمكنها إلا أن تكشف عن وجود نزعات رجعية *tendances régressives* التي تبرز أحيانا في صورة مظاهر استمرارية وتقدم. الأولى هي النزوع نحو كناية النقد *Euphémisation de la critique*. بالتأكيد، فإن هابرماس، لا يستبدل، في الحق والديمقراطية، بكيفية محافظة، نقد السوسيولوجيا النقدية بالنقد الاجتماعى المنظر له سلفا؛ وفيما يخص المحتوى، فلا يدافع أبدا عن نزعة مؤسساتية تمتص من دون حد مبادرة الفاعلين التاريخيين في التنظيم الساكن للدولة، وهو ما يحرم النقد من موضوعه. لكنه من الحقيقى أنه وبثمين مع إصرار عقلانية السلوكات والبنىات الموجودة أو المنبثقة، فإن الفيلسوف يتقيد بموقف أقرب إلى هيغل منه إلى هوركهايمر: يظل النقد ممكنا لكنه

ليس الموضوع الأساسي لمعرفة الحاضر (الذي يكمن بالأحرى في التماثل الإيجابي لصورة من الحياة الأخلاقية) ولا يملك إذن إلا قانونا مشتقا، لأنه لا يمكن أن يشتمل إلا على قياس الفجوة بين الواقع والممكنات العقلية المعروفة مسبقا التي يحتويها. في الواقع، فإن العلوم التي برزت في هذا التصور هي تلك التي تفحص من الآن فصاعدا عقلانية الواقع بدلا من تناقضاته، حتى وإن كانت هذه الأخيرة غير مجهولة. باختصار، ثلاثون سنة بعد مناقشة النزعة الوضعية، لم يرفض المشروع النقدي، إنما تم تعديله بالقدر الكافي في اتجاه تلطيف بغية أن الفكرة القوية لسوسيولوجيا تتقمص التفكير الذاتي التحرري للذوات تتمكن مجددا من تملك قوة على الفعل في الغالب منسية أو محذوفة لا تتمثل مطلقا في أعين مرقيا القدم إلا مثل مرجعية عامة لا تلزم في شيء.

النزعة الثانية الممكن ملاحظتها رجعية وهي تلك التي تؤدي إلى تحييد معين للعلوم *neutralisation des sciences*. وبالفعل فلتوضيح العلاقة بين العلوم والفلسفة ثمن. من المؤكد، أن هابرماس اعتبر دوما بأنه من المهم على مستوى العموميات المجردة حيث يمكن أن يحصل التواصل بين الفلسفة والسوسيولوجيا (بدلا من دراسة الظروف التاريخية المفردة على سبيل المثال)، وهو ما يمكن أن يفهم كأنه إرادة إبقاء هذه الأخيرة على مسافة معتبرة. بيد، أنه يتم التركيز على هذه الخاصية، في الحق والديمقراطية، ذلك أنه حتى لو تعلق الأمر بظواهر قانونية - سياسية عينية، وهو ما يكون محل نقاش، فذلك يفيد أنها سوسيولوجيا مختارة بدقة ومُطهرة مسبقا، إنها محض تصورية لدرجة أنها توجد سلفا تقريبا على أرضية فلسفية. من المؤكد، أن تبريرا مقنعا لهذا الحياد مقترح: فالفلسفة السياسية، وفق ما يقول هابرماس، ليس

عليها أن تنخرط في أرضية إمبريقية؛ لا ينبغي عليها أن تتصور الانتقال بين المعياري والوضعي هكذا وكأنه إمكانية إقامة تطابقهم ضمن حالات محددة؛ فعلى الأفضل أن تقترح خطاطات بغية فهم صحيح لظواهر تاريخية معاصرة تتوافق مع اقتضاءات العقلانية العملية. لكن بإمكاننا التساؤل ما إذا كانت الفلسفة تضمن لنفسها بهذا قبليا *a priori* نوعا من السيطرة الشاملة، بواسطة طرق محولة حول المعرفة الإمبريقية، في الوقت نفسه الذي يعترف لها فيه باستقلالية ذاتية تظل من دون نتيجة بالنسبة لها. لأنه، في ظل هذه الظروف، وخلافا لاستلهام [نظرية الفعل التواصل] *TAC*، فإن ما هو مناسب فصاعدا بالنسبة للفلسفة، ليس إلا المعارف التي تأتي لمواجهةها بغرض تعزيز موافقها. في الوقائع، لا تقيم العلوم الاجتماعية المطروحة في الحق والديمقراطية فعلا أي مضمون يكون خاصا بها حقيقة ويمنح نوعا ما مقاومة للفلسفة. إن السوسيولوجيا متصورة مدججة وتابعة، مطروحة بكونها شريكا مفضلا بالتأكيد، لكن خلال حوار أصبح جد انتقائي، أضاعت كثيرا من هذه الغيرية الإلزامية مقارنة مع التأمل الذي طبعها في وقت سابق.

مع هذا، فهذه الملاحظات لا تسمح بمراجعة وتشكيك في قيمة وتماسك التطور الهابرماسي. إنها تدعو في المقابل إلى رفض التفسير الغائي الذي جرى تقديمه. إن الاستراتيجيات الثلاث لتملك العلوم الاجتماعية المستخدمة بالتدريج من طرف هابرماس على أساس من إشكالية الحاضر التاريخي - أولا في إطار مؤسسة تأسيس المعارف، ثم فيما بعد بالسعي إلى التعاون معها، وأخيرا بإرادة إدماجها في فلسفة عملية - ليست حتما مراحل ضرورية لتقدم وحيد. بل يمكننا تفضيل النظر إليها على أنها محاولات، تتضمن كل منها محاسن كما تتضمن

حدودا، حيث أن كل منها تكون لها قابلية أن تكون محيية، اليوم
أو غدا، لصالح حاجات متأتية من ظروف تاريخية وعلمية.

ستيفان هابر

هابرماس والسوسيولوجيا

لا تزال فلسفة يورغين هابرماس إلى اليوم وفي بداية العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين تشع نصارة، ووجاهة، زاخرة بمفاهيم ومفردات الفعل التواصل، ما بعد الميتافيزيقي، الحداثة والعقلانية، الحق، إبستمولوجيا التواصل وأخلاق المناقشة.

اليوم وبعد قرابة مائة سنة من قيام مدرسة فرانكفورت التي ينتمي إليها فيلسوفنا هابرماس ويمثل مرحلة منها هي مرحلة جيلها الثاني، تظل الأهداف التي قامت من أجلها هذه المدرسة والأفكار التي تأسست عليها - إحدى أكثر المدارس الفلسفية في القرن العشرين إشعاعاً وتنويراً - متغلغلة وحاضرة في الثقافة الفلسفية الحالية، حاضرة بمساءلاتها النقدية وبطروحاتها الداعية إلى وصل الفلسفة بالعلوم الاجتماعية وإلى دراسة الظاهرة الإنسانية (الاجتماعية) بتظافر جهود الفروع المختلفة.

وستيفان هابر، مؤلف هذا الكتاب، يعتبر من المختصين بمدرسة فرانكفورت وفي فلسفة هابرماس وقد خصص مجموعة من الدراسات والمقالات لمناقشة وعرض ونقد أفكار فلاسفة النقد الأوائل (هوركهايمر وأدورنو) والحاليين (هابرماس وهونيث) فأبحاثه تنصب على البحث في النظرية الاجتماعية والسياسية بوجه خاص وعلى فلسفة العلوم لإنسانية بوجه عام.

من المقدمة

تصميم الغلاف: سامح خلف

ISBN 978-614-01-0008-4



9 786140 100084



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com